

УДК 391/395

ББК 63.5(2)

Р 24

Серия основана в 1971 году

Редакционная коллегия:

В.А. ТИШКОВ (ответственный редактор), С.А. АРУТЮНОВ,
С.Я. КОЗЛОВ (зам. ответственного редактора), Э.Л. НИТОБУРГ,
В.В. ПИМЕНОВ, П.И. ПУЧКОВ, С.С. САВОСКУЛ

Ответственные редакторы выпуска:

З.П. СОКОЛОВА, Д.А. ФУНК

Рецензенты:

доктор исторических наук Н.Л. ЖУКОВСКАЯ,
доктор исторических наук В.В. КАРЛОВ

Расы и народы. Вып. 28 / Отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ;
Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. –
М.: Наука, 2002. – 315 с.

ISBN 5-02-008833-1 (в пер.)

Сборник посвящен проблемам современной культуры народов Сибири. В нем рассмотрены различные аспекты взаимоотношений государства и традиционных культур, процессы, касающиеся прав народов Севера и Сибири в пользовании землей, развития самобытной культуры, проблемы природопользования, вопросы сохранения и развития традиционных верований, современной религиозной ситуации.

Для этнологов, историков и широкого круга читателей.

ТП-2002-II-№ 136

ISBN 5-02-008833-1

©Российская академия наук
и Издательство “Наука”, серия “Расы
и народы” (разработка, оформление),
1971 (год основания), 2002

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И ЗДОРОВЬЕ

E.A. Пивнева

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И СОСТОЯНИЕ ЗДОРОВЬЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА*

В настоящей статье приводятся сведения, позволяющие составить представление о демографической ситуации и состоянии здоровья коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС)^{**} в последнем десятилетии ушедшего столетия. Этот период времени был ознаменован рядом социально-экономических преобразований в жизни аборигенных северных народов, неизбежно отразившихся на их демографических показателях. Не случайно демографические проблемы коренных малочисленных народов Севера приобрели в последнее время особую значимость.

Имеющиеся в литературе и в выступлениях общественных деятелей оценки демографической ситуации у этих народов носят преимущественно негативный характер, а иногда сопровождаются и высказываниями об их вымирании. Во многом это связано с реальным положением вещей. Столкновение с “индустриальной цивилизацией” привело к глубоким изменениям всех сторон жизни северных народов, в том числе самым серьезным образом отразилось на их духовном и физическом самочувствии. Скорость и масштабы происходящих перемен стали препятствием на пути определения механизма адаптивных реакций северных популяций на агрессивное

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 00-06-80394).

** До недавнего времени к малым (малочисленным) народам Севера было принято относить 26 народов Севера Европейской и Азиатской частей страны. Как известно, основанием для выделения их в 1926–1926 гг. в особую группу наряду с малочисленностью (некоторые из них насчитывают всего несколько сотен человек) послужили особенности их традиционных занятий (оленеводство, охота, рыболовство, морской зверобойный промысел и др.), быта (кочевание или полуоседлый образ жизни), а также низкий уровень социально-экономического развития. В 1993 г. список коренных малочисленных народов Севера пополнился еще четырьмя народами общей численностью более 20 тыс. человек (кумандинцы, телеуты, тувиныцы-тоджинцы, шорцы). На рассмотрении в различных инстанциях находятся материалы о включении в эту категорию еще ряда народов.

давление внешней среды. Сегодня эти народы – одна из наиболее уязвимых категорий населения России. Перед ними стоит проблема не только потери самобытных национальных культур, но в ряде случаев и физического выживания. Справедливы между тем и замечания, предостерегающие от эмоционально-драматического восприятия этнодемографических процессов у народов Севера в ущерб научной справедливости.

Необходимо заметить, что тема “вымирания инородцев” не нова для сибирской историографии. Этому вопросу было уделено значительное место в этнографической литературе XIX – начала XX в. (А.И. Якобий, Н.М. Ядринцев, С.К. Патканов, В.Г. Богораз-Тан, С.С. Шашков, И.Н. Смирнов и др.). Хотя многие из них указывали на процессы вымирания и нежизнеспособности сибирских народов, все же данная проблема так и осталась нерешенной во многих аспектах: спорным оказался как сам факт вымирания, так и причины, приводящие к сокращению численности ряда сибирских “инородцев”. Получение достоверной информации о демографической ситуации у этих народов в прошлом было затруднено отсутствием соответствующих источников. Специфика расселения их отдельными малочисленными группами, разбросанными на большие расстояния, кочевой или подвижный образ жизни, сложности сообщения и т.п. затрудняли получение информации даже о расселении и численности северных народов, не говоря уже о более детальных демографических параметрах.

Проблема дефицита соответствующих источников (статистических данных) актуальна и в наши дни. Малые этнические группы практически не представлены в официальных демографических обзорах, а имеющиеся по некоторым народам сведения бывают трудносопоставимы, поскольку сбор и обработка статистических материалов проводятся по разным параметрам. Количественная оценка демографической обстановки у коренных малочисленных народов Севера затруднена и спецификой объекта исследования – стандартные методы демографии (расчет коэффициентов рождаемости, смертности, естественного прироста и пр.) не всегда уместны для малочисленных групп населения. Поэтому в ряде случаев приходится обращаться к абсолютным и к косвенным данным (по районам преимущественного проживания народов Севера и др.). Такие показатели не совсем адекватно отражают демографическую ситуацию у отдельных северных народов, но дают представление о региональных особенностях “демографического самочувствия” северян и об основных демографических тенденциях.

Отличительной чертой демографической модели коренных малочисленных народов Севера в предшествующие десятилетия являлся относительно высокий уровень рождаемости (в 1989 г. общий коэффициент рождаемости составлял у народов Севера 31,9‰ при 14,6‰ по РФ) и высокий уровень смертности (10,4‰ против 6,6‰).

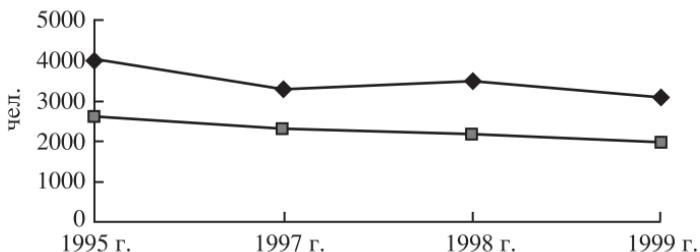


Рис. 1. Динамика естественного движения населения КМНС по районам преимущественного проживания

Общая численность народов Севера в периоды между 1959–1970 гг. и 1979–1989 гг. увеличивалась соответственно на 16,6%, при этом наблюдалось снижение темпов прироста аборигенного населения. За указанными среднестатистическими показателями скрывалась, между тем, большая этническая дифференциация демографических параметров. Несмотря на увеличение общей численности северных народов, у некоторых из них (ханты, манси, нивхи, селькупы, кеты, негидальцы) в 1970-е годы численность уменьшилась на 0,5–17%. По переписи 1989 г., естественный прирост был отрицательный (число умерших превышало число родившихся) у кетов, очень незначительный (0,1%) – у саамов (см. также: Соколова, 1994. С. 22–25; Она же, 1995. С. 270–276).

В 1990-е годы, по данным официальной статистики, наблюдается устойчивая тенденция к сокращению общей численности коренных малочисленных народов Севера почти по всем районам их преимущественного проживания. За последние 5 лет прирост численности сельского населения (от 0,4 до 9,6%) наблюдался только у 10 из 30 КМНС: ненцы, манси, долганы, кеты, нанайцы, селькупы, тофалары, ульчи, энцы, кумандинцы (Госкомстат РФ). В целом по районам преимущественного проживания северные народы в настоящее время имеют положительный естественный прирост. В 1999 г. он составил в абсолютном исчислении 1147 человек (на 207 человек меньше, чем в 1995 г.), о чём свидетельствует приводимая выше диаграмма.

Однако разные регионы и отдельные народы демонстрируют значительный разброс его значений. Из районов преимущественного проживания народов Севера наиболее благополучная ситуация в отношении этого показателя существует только в Тюменской обл., Красноярском крае и в Эвенкийском автономном округе. Низкий и отрицательный прирост коренного населения в последние годы стабильно демонстрируют Алтайский и Приморский края, Мурманская, Кемеровская, Томская, Иркутская, Амурская области, республики Бурятия, Хакасия и Коми. Заметное ухудшение ситуации наблюдается в Хабаровском крае, Корякском автономном округе, Ма-

гаданской, Сахалинской и Камчатской областях (см. табл. 1). Республики Тыва, Саха (Якутия), Алтай, Усть-Ордынский Бурятский и Агинский Бурятский автономные округа отличались до недавнего времени довольно высоким уровнем рождаемости, который определял в целом динамику роста населения в этих регионах. В последние годы ситуация несколько изменилась. Если в период с 1970 по 1990 г. в Республике Тыва уровень рождаемости держался на отметке 26,5–29‰, то в 1999 г. рождаемость составила 15,6‰ (на 8,2% ниже показателей предыдущего года) (Социально-экономическое положение Республики Тыва за январь–декабрь 1999 г. Материалы Госкомитета Республики Тыва по статистике).

Проблема рождаемости, актуальная в масштабах России, особенно остро стоит на ее северных территориях. Рождаемость коренных народов Севера, по данным специалистов Минздрава России, в последнее десятилетие, по сравнению с 1990 г., снизилась на 34%, а смертность возросла на 42% (*Стуколова, 2000. С. 39*).

Для отдельных северных народов характерны значительные случайные колебания абсолютных значений показателей рождаемости, смертности и связанного с ними естественного прироста (см. табл. 2). В 1995 г. отрицательный естественный прирост был у алеутов, ительменов, кетов, нганасан, негидальцев, ороков, орочей, саамов, селькупов, чуванцев, энцев и шорцев. В последующие 4 года процессы депопуляции затронули также коряков, нанайцев, нивхов, тофаларов, энцев, удэгейцев, алеутов и кумандинцев (Там же). В 1999 г. число рождений превышало число смертных случаев в 2 и более раза только у ненцев, алеутов, юкагиров и телеутов. Между тем считается, что малочисленная общность может быть названа динамично растущей и демографически “прочной”, если число рождений минимум в 2 раза превышает количество смертей (*Степанов, 1999. С. 160*).

В последнее десятилетие среди коренного населения Севера наблюдается устойчивая тенденция к росту показателей смертности. В 1997 г., по сравнению с 1990 г., уровень общей смертности в расчете на 1000 человек населения возрос почти во всех субъектах РФ, в которых проживают эти народы: в Кемеровской обл. – с 11,0 до 15,2; в Сахалинской обл. – с 8,1 до 12,0; в Читинской обл. – с 8,7 до 12,0; в Амурской обл. – с 8,5 до 11,8; в Приморском крае – с 9,1 до 12,4; в Республике Тыва – с 8,6 до 12,7; в Корякском автономном округе – с 8,7 до 12,7; в Чукотском автономном округе – с 3,9 до 7,2 и т.д. (Госкомстат РФ). В 1999 г. из автономных округов РФ, по данным Минздрава России, самая неблагоприятная ситуация была в Коми-Пермяцком автономном округе, где смертность составила 16,4‰, в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе – 13,4‰ и Корякском АО – 13,3‰ (РФ – 14,7‰). В остальных округах значение данного показателя, хотя и было ниже среднероссийского, превышало уровень смертности по округам за 1990 г.

Таблица 1

Сведения о естественном движении населения
по районам Крайнего Севера и местностям, приравненным к ним
(городское и сельское население, чел.)

Территории	1995 г.			1997 г.		
	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост
ВСЕГО:	4016	2662	1354	3339	2303	1036
В том числе:						
Республика Коми	12	16	-4	1	1	-
Архангельская обл.	196	115	81	159	77	82
Ненецкий АО	180	105	75	159	77	82
Мурманская обл.	27	44	-17	18	14	4
Свердловская обл.	-	-	-	-	-	-
Алтайский край	-	-	-	2	16	-14
Кемеровская обл.	41	66	-25
Томская обл.	28	54	-26	34	35	-1
Тюменская обл.	1482	886	596	1219	756	463
Ханты-Мансийский АО	428	392	36	324	269	55
Ямало-Ненецкий АО	1050	492	558	895	486	409
Республика Бурятия	25	27	-2	14	19	-5
Республика Тыва	1	2	-1	88	69	19
Республика Хакасия	2	7	-5
Красноярский край	340	265	75	311	189	122
Таймырский (Долгано-Ненецкий) АО	213	168	45	204	118	86
Эвенкийский АО	95	60	35	82	55	27
Иркутская обл.	15	22	-7	15	10	5
Читинская обл.	31	8	23	21	12	9
Республика Саха (Якутия)	780	328	452	403	179	224
Приморский край	4	2	2	16	14	2
Хабаровский край	302	261	41	313	297	16
Амурская обл.	24	30	-6	18	33	-15
Камчатская обл.	245	219	26	211	195	16
Корякский АО	200	192	8	190	169	21
Магаданская обл.	85	65	20	55	54	1
Чукотский АО	354	253	101	354	227	127
Сахалинская обл.	65	65	-	44	33	11

Источник: Таблица составлена по оперативным данным Госкомстата РФ.

Таблица 1 (окончание)

Территории	1998 г.			1999 г.		
	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост
ВСЕГО:	3569	2196	1373	3172	2025	1147
В том числе:						
Республика Коми	1	–	1	1	1	–
Архангельская обл.	165	83	82	153	80	73
Ненецкий АО	165	83	82	153	80	73
Мурманская обл.	14	21	–7	21	30	–9
Свердловская обл.	–	–	–	–	–	–
Алтайский край	4	14	–10	2	10	–8
Кемеровская обл.	29	49	–20	38	63	–25
Томская обл.	34	25	9	25	29	–4
Тюменская обл.	1328	723	605	1262	581	681
Ханты-Мансийский АО	341	298	43	319	213	106
Ямало-Ненецкий АО	987	425	562	942	368	574
Республика Бурятия	19	10	9	18	17	1
Республика Тыва	90	52	38	73	60	13
Республика Хакасия	7	5	2	9	4	5
Красноярский край	324	222	102	317	191	126
Таймырский (Долгано-Ненецкий) АО	204	134	70	185	115	70
Эвенкийский АО	93	70	23	96	62	34
Иркутская обл.	34	19	15	19	22	–3
Читинская обл.	22	15	7	12	11	1
Республика Саха (Якутия)	416	198	218	347	167	180
Приморский край	13	16	–3	14	13	1
Хабаровский край	294	255	39	244	247	–3
Амурская обл.	25	27	–2	21	24	–3
Камчатская обл.	226	140	86	202	186	16
Корякский АО	207	129	78	172	173	–1
Магаданская обл.	61	46	15	45	52	–7
Чукотский АО	418	235	183	321	197	122
Сахалинская обл.	45	41	4	28	38	–10

Таблица 2

Сведения о естественном движении населения
по районам Крайнего Севера и местностям, приравненным к ним
(городское и сельское население, чел.)

Народы Севера	1995 г.			1997 г.		
	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост
ВСЕГО:	4016	2662	1354	3339	2303	1036
В том числе:						
алеуты	5	7	-2	4	7	-3
алюторцы				-	-	-
долганы	126	91	35	119	57	62
ительмены	28	38	-10	25	30	-5
кереки	-			-	-	-
кеты	11	15	-4	20	15	5
коряки	161	142	19	148	132	16
манси	127	122	5	95	90	5
нанайцы	86	68	18	135	105	30
нганасаны	18	26	-8	17	7	10
негидальцы	5	13	-8	9	8	1
ненцы	1097	556	541	926	467	459
нивхи	96	86	10	67	45	22
ороки	2	3	-1
орочи	19	20	-1	11	22	-11
саамы	24	40	-16	27	18	9
селькупы	63	69	-6	63	68	-5
тофалары	1	1	-	5	1	4
тувинцы-тоджинцы	88	68	20
удэгейцы	37	31	6	20	22	-2
ульта	3	1	2
ульчи	14	14	-	46	37	9
ханты	532	378	154	416	289	127
чуванцы	13	14	-1	13	6	7
чукчи	341	245	96	295	205	90
эвенки	706	436	270	407	297	110
эвены	444	204	240	284	178	106
энцы	4	5	-1	-	4	-4
эскимосы	29	20	9	38	28	10
юкагиры	24	11	13	13	5	8
шорцы	1	7	-6	34	74	-40
телеуты	-	-	-	9	3	6
кумандинцы	2	-	2	2	14	12

Источник: Таблица составлена по оперативным данным Госкомстата РФ.

Таблица 2 (окончание)

Народы Севера	1998 г.			1999 г.		
	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост	Роди- лось	Умерло	Ест. при- рост
ВСЕГО:	3569	2196	1373	3172	2025	1147
В том числе:						
алеуты	2	5	-3	7	2	5
алюторцы	-	-	-	-	-	-
долганы	124	82	42	119	73	46
ительмены	28	19	9	23	19	4
кереки	-	1	-1	-	-	-
кеты	19	13	6	13	13	-
коряки	158	89	69	127	133	-6
манси	123	103	20	111	75	36
нанайцы	112	98	14	86	88	-2
нганасаны	13	17	-4	7	9	-2
негидальцы	5	8	-3	2	5	-3
ненцы	990	416	574	957	374	583
нивхи	58	50	8	52	54	-2
ороки
орочи	22	15	7	8	11	-3
саамы	13	20	-7	21	30	-9
селькупы	61	41	20	68	60	8
тофалары	15	5	10	5	6	-1
түвинцы-тоджинцы	90	54	36	73	61	12
удэгейцы	20	15	5	17	12	5
ульта	1	-	1	-	-	-
ульчи	37	31	6	36	30	6
ханты	447	306	141	398	213	185
чуванцы	16	6	10	18	10	8
чукчи	391	220	171	278	198	80
эвенки	466	308	158	393	289	104
эвены	268	178	90	261	160	101
энцы	-	4	-4	2	2	-
эскимосы	34	18	16	26	16	10
юкагиры	16	6	10	14	5	9
шорцы	28	52	-24	41	63	-22
телеуты	8	3	5	7	3	4
кумандинцы	4	13	-9	2	11	-9

Ситуация со смертностью у аборигенных народов, как правило, отличается в худшую сторону от краевых и республиканских показателей. Так, уровень смертности коренного населения в Красноярском крае (Туруханский, Енисейский и Северо-Енисейский районы) в 1990–1996 гг. превышал среднекраевой показатель в 1,7–2,1 раза; районов проживания народов Севера – в 2,3–2,7 раза (Данные Управления по делам Севера администрации Красноярского края РФ). Аналогичная ситуация существует и в других местах компактного проживания аборигенных народов. Например, в 1990-е годы смертность эвенков в с. Иенгра Нерюнгринского улуса (Якутия) более чем в 2 раза превышала среднереспубликанский показатель, при этом 41% смертей приходился на самоубийства.

У коренных малочисленных народов Севера отмечается самая высокая в России младенческая смертность. В 1999 г. в автономных округах Севера и Сибири показатели младенческой смертности в расчете на 1000 родившихся живыми составляли: в Эвенкийском – 40,3; Усть-Ордынском Бурятском – 27,8; Корякском – 27,0; Чукотском – 26,9; Коми-Пермяцком – 20,1; Ненецком – 19,3 (РФ – 16,9) (Оперативные материалы Минздрава РФ). В Туве показатель младенческой смертности составил в 1999 г. 36,2 на 1000 родившихся живыми детей, что превысило показатель 1998 г. на 25 % (1998 г. – 28,9).

Основные причины смерти коренных народов Севера в последнее десятилетие, по данным специалистов Минздрава России, – болезни органов кровообращения, злокачественные новообразования, а также несчастные случаи, травмы и отравления (Стуколова, 2000. С. 39). Необычайно высокая смертность от неестественных причин, в том числе убийств и самоубийств, является на протяжении последних десятилетий отличительной чертой модели смертности коренных народов Севера. Эти причины смерти довольно прочно занимают второе, а в ряде регионов – первое место в общей структуре смертности аборигенного населения. Особенно высоки показатели насильственной смертности у молодых мужчин в возрастных группах 15–19; 20–24 и 25–29 лет, которые дают свыше 80% всех смертей. Эта сверхсмертность – прежде всего результат широкого распространения алкоголизма. Например, у коренного населения Магаданской обл. в течение последних десятилетий несчастные случаи, отравления и травмы занимают первое место (29,4%). В структуре несчастных случаев 26,3% составляют утопления, не уменьшается удельный вес убийств (26,3%) и самоубийств (15,8%), замерзаний (10,5%), отравлений алкоголем и его суррогатами (5,3%) (Позаркова, 1999. С. 61–67). Чрезвычайно высока смертность от несчастных случаев, травм и отравлений у аборигенного населения Красноярского края (1995 г. – 46%, в крае – 19,7%) (Данные Управления по делам Севера администрации Красноярского края РФ). Увеличивается смертность народов Севера от инфекционных и паразитар-

ных заболеваний. Если со второй половины XX в. благодаря определенным успехам медицинского обслуживания произошло значительное снижение заболеваемости и смертности северных народов от инфекционных и паразитарных заболеваний, то в последнее время наблюдается их возврат.

Уровень заболеваемости по обращаемости у северных народов ниже, чем в других районах страны. Однако данные углубленного осмотра народов Севера, проведенные в ряде регионов, свидетельствуют о том, что истинный уровень заболеваемости у северян значительно выше. Часть больных обращается за медицинской помощью порой только в кризовых ситуациях, что во многом объясняется труднодоступностью медицинской помощи. Характерная черта заболеваемости коренного населения – хронизация многих болезней.

В настоящее время в районах проживания КМНС в структуре общей заболеваемости по всем возрастным группам первое место занимают болезни органов дыхания (48%). На втором месте находится класс болезней, включающий травмы, отравления и некоторые последствия воздействия внешних причин (9%). Третье место (по 6%) принадлежит болезням органов пищеварения, кожи и подкожной клетчатки, инфекционным и паразитарным болезням, что видно на приводимой ниже диаграмме.

Паразитарная патология – одна из ведущих и в значительной степени определяет уровень здоровья населения Севера и Сибири, особенно коренного. Серьезной эпидемиологической проблемой является пораженность населения описторхозом. Основной очаг этого заболевания находится в Западной Сибири (Обь-Иртышский бассейн). Заболеваемость описторхозом населения Тюменской обл. в 15 раз превышает средний показатель по России. В Сургутском р-не, занимающем центральную часть Ханты-Мансийского автономного округа, уровень пораженности описторхозом составляет в среднем 58,8%, при этом коренное население поражено на 83,2% (*Павлюков, Мефодьев, Шелиханова, 1992*).

Социальная напряженность, падение уровня жизни, существующие проблемы в здравоохранении сказываются на росте социально значимых заболеваний. К их числу прежде всего относится туберкулез, возникновение которого связано с неблагоприятными условиями жизни населения. Необходимо отметить, что за последнее десятилетие произошло значительное ухудшение эпидемиологической ситуации по туберкулезу в Российской Федерации в целом. За период с 1991 по 1998 г. заболеваемость всеми формами активного туберкулеза выросла в 2,2 раза и составила в 1998 г. 76 случаев на 100 тыс. населения, а в 1999 г. заболеваемость туберкулезом в России составляла уже 85 случаев на 100 тыс. населения (Население России, 1999. С. 85, 86). В районах проживания КМНС численность взятых на учет больных с впервые установленным диагнозом постоянно увеличивается. В 1996 г. она составляла 1144; в 1997 г. – 1177;

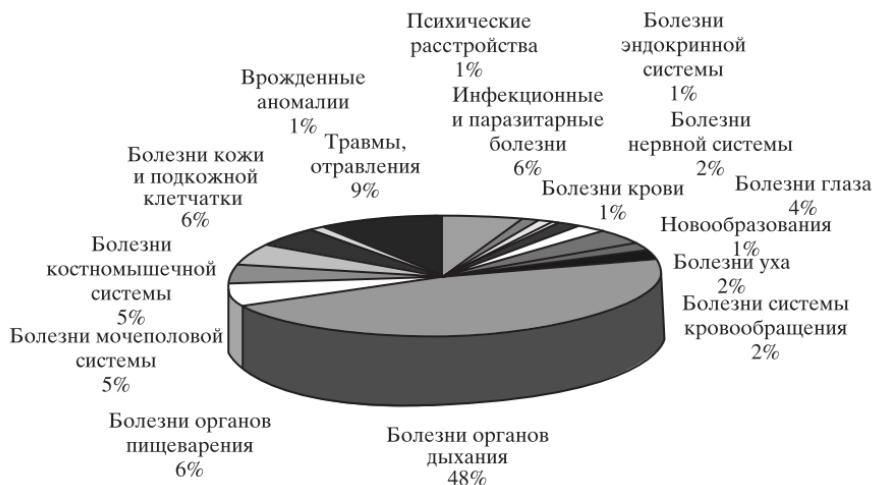


Рис. 2. Заболеваемость населения по основным группам болезней в районах проживания КМНС, 1999 г.

Примечание. % подсчитан от общего числа зарегистрированных больных с впервые установленным диагнозом.

Источник: Госкомстат РФ.

в 1998 г. – 1226; в 1999 г. – 1268 человек (Госкомстат РФ). В 1999 г. по сравнению с предыдущим годом, заболеваемость туберкулезом в расчете на 100 тыс. человек выросла в Корякском, Ханты-Мансийском, Агинском Бурятском, Усть-Ордынском Бурятском, Эвенкийском, Ямало-Ненецком и Ненецком округах. Показатели заболеваемости этим недугом в 1999 г. в большинстве автономных округов превышали общероссийские (в Усть-Ордынском Бурятском – в 1,4; в Ямало-Ненецком – в 1,5; в Эвенкийском – в 2,1; в Корякском – в 2,4 раза) (Минздрав РФ). При этом необходимо учитывать, что реальная картина заболеваемости более удручающая, поскольку в статистические таблицы попадают лишь выявленные больные.

Не менее социально опасна для народов Севера и Сибири активная алкоголизация. По уровню заболеваемости населения алкоголизмом и алкогольными психозами почти все северные регионы занимают в Российской Федерации ведущие места (см. табл. 3). У аборигенных народов Севера алкогольная зависимость весьма своеобразна по медицинским и социальным характеристикам. Не случайно в литературе появился даже специфический термин *северный алкоголизм* (Ковалев, 1995). Очевидно, что проблема алкоголизации коренного населения Севера ждет своего разрешения на глубинном, молекулярно-генетическом уровне. Однако уже сейчас ясно, что социальная дезадаптация, перестройка мотивационной сферы личности – вероятная причина алкоголизации, приводящая

Таблица 3

Заболеваемость на 100 000 человек населения
по автономным округам РФ

Территории	Хронический алкоголизм		Алкогольные психозы	
	1998 г.	1999 г.	1998 г.	1999 г.
<i>Сравнительно: РФ</i>	н/д	76,6	н/д	31,1
Ханты-Мансийский АО	162,8	147,8	42,5	42,4
Ямало-Ненецкий АО	213,1	192,8	66,1	53,7
Таймырский АО	239,0	272,9	103,8	130,8
Эвенкийский АО	172,6	102,9	0	5,1
Корякский АО	214,4	178,4	58,4	29,2
Чукотский АО	160,7	141,9	34,9	54,1
Ненецкий АО	74,6	116,6	59,4	52,8
Коми-Пермяцкий АО	128,4	164,5	40,3	73,3
Усть-Ордынский	74,0	61,5	15,4	16,1
Бурятский АО				
Агинский Бурятский АО	68,4	106,2	2,5	10,1

Территории	Наркомании		Токсикомании	
	1998 г.	1999 г.	1998 г.	1999 г.
<i>Сравнительно: РФ</i>	н/д	41,8	н/д	1,1
Ханты-Мансийский АО	105,1	145,0	5,9	2,1
Ямало-Ненецкий АО	56,9	101,4	6,7	2,8
Таймырский АО	49,1	63,2	0	2,3
Эвенкийский АО	0	0	20,3	0
Корякский АО	3,2	0	0	26,0
Чукотский АО	0	6,0	7,0	7,2
Ненецкий АО	0	0	2,0	0
Коми-Пермяцкий АО	15,8	20,5	7,9	4,0
Усть-Ордынский	2,8	21,0	18,9	0
Бурятский АО				
Агинский Бурятский АО	2,5	6,3	5,1	0

Источник: Таблица составлена по оперативным данным Минздрава РФ.

к отмеченной выше высокой смертности от случайных причин (утонул, замерз и др.), убийств и самоубийств.

В последние годы ситуация с алкоголизацией населения в северных регионах резко обострилась в связи с тем, что туда через многочисленные коммерческие структуры хлынул поток алкоголя, а напряженная стрессовая социально-экономическая ситуация уве-

личила число стремящихся снять напряжение с его помощью. Предполагается, что к снижению потребления алкоголя может привести восстановление государственной монополии на производство и продажу спиртного (Зайдфудим, 1994. С. 31). Существует также точка зрения, согласно которой для успешного решения указанной проблемы необходимо перераспределение ресурсов с выявления случаев алкоголизма и последующего коллективного “перевоспитания” на решение “проблем, связанных с алкоголизмом”, на терапию пьющего человека с учетом его индивидуальных качеств. В этой работе особая роль должна принадлежать местным организациям, ассоциациям, общинам народов Севера (Козлов, Вершубская, 1999. С. 209).

Серьезным источником возникновения социальной напряженности в среде коренного населения зачастую являются контакты с мигрантами. Алкоголизм и девиантное поведение распространены, как правило, в крупных населенных пунктах, при интенсивном общении с пришлым населением. Не случайно поэтому представители аборигенных народов стремятся уехать из многонациональных крупных поселков на “родовые угодья”, вернуться “на земли предков”, так как, по убеждению многих из них, “поселки существуют только для пьяниц и бездельников”. Характерно также, что в городской местности проявляется острее, чем на селе, и совершенно не типичная ранее для арктических популяций проблема наркомании (табл. 3).

Районы проживания малочисленных народов Севера отличаются самыми низкими в стране значениями показателя средней продолжительности жизни при рождении. У КМНС продолжительность жизни на 10–15 лет меньше, чем в среднем по РФ. По экспертным данным, в 1978–1979 гг. ожидаемая продолжительность жизни аборигенов Севера составляла 44,3 года у мужчин и 54,1 года у женщин, в 1988–1989 гг., возможно, в связи с антиалкогольной кампанией, она выросла соответственно до 54 и 65 лет. Однако в последующее десятилетие значение этого показателя существенно снизилось. Так, ожидаемая продолжительность жизни коренных малочисленных народов Севера в Камчатской и Магаданской областях в 1993–1994 гг. составила всего лишь 45,4 и 45,9 года у мужчин и 55,2 и 55,5 лет у женщин. Такое положение в значительной степени обусловлено действием повышенных рисков смертности аборигенного населения в трудоспособных, преимущественно молодых возрастах. Доля умерших в возрасте до 60 лет у представителей коренных народов составляет около 70% против 30% в среднем по России, следствием чего является небольшой удельный вес возрастной когорты старше трудоспособного возраста (в 3 раза ниже, чем в РФ). В 1995 г. категория лиц старше трудоспособного возраста составляла в возрастной структуре проживающих в сельской местности аборигенных народов всего 8,7% (у сельского населения в РФ – 23,2%). В последу-

ющие годы ситуация практически не изменилась. В 1996 г. эти показатели равнялись соответственно 8,3% и 23,3%; в 1997 г. – 8,6 и 23,4%; в 1988 г. – 8,4 и 23,4%; в 1999 г. – 8,3 и 23,2%; в 2000 г. – 8,1 и 22,9% (Госкомстат РФ).

До пожилого возраста у северных народов, как и в целом по России, мужчины доживают гораздо реже, чем женщины. Причины различий в долголетии мужчин и женщин объясняются биологическими (генетически обусловленная более высокая сопротивляемость женского организма экзогенным воздействиям) и социально-экономическими факторами. К последним относится прежде всего отмеченная выше необычайно высокая смертность мужского населения в молодом возрасте от неестественных причин, являющихся в большинстве случаев результатом широкого распространения алкоголизма. По данным Госкомстата РФ, на 1000 мужчин старше трудоспособного возраста у малочисленных народов Севера (сельская местность) приходится около 1900 женщин. Наиболее ощущимой диспропорции в соотношении полов в пользу женщин в старшей возрастной категории на начало 2000 г. была у кетов и ительменов (1:3,5).

Материалы официальной статистики и отдельные исследования свидетельствуют о негативных тенденциях в демографической сфере и сфере здоровья коренных малочисленных народов Севера. Среди них не уменьшается уровень заболеваемости; высокой остается смертность (в том числе в детском и трудоспособном возрасте), снижаются рождаемость и продолжительность жизни.

Наиболее важные причины ухудшения социально-демографических показателей аборигенов кроются в объективных условиях жизни на Севере: качество питания, жилищные условия, экологическая обстановка, плохое медицинское обслуживание и т.п. В последнее десятилетие к прежним проблемам добавились трудности, связанные с социально-экономическими преобразованиями в стране – разрушились хозяйствственный комплекс и социальная инфраструктура, фактически произошел развал сложившейся в советские годы системы северного здравоохранения.

Есть ли выход из создавшегося положения? Однозначного ответа на этот вопрос на сегодняшний день, к сожалению, нет. Существует мнение, что восстановление здоровья коренных жителей возможно только при условии сохранения среды обитания, традиционных форм и методов хозяйствования, использования традиционных продуктов питания (Зайдфудим, 1994. С. 25). К сожалению, в настоящее время выполнение всех этих условий затруднено, а в ряде случаев уже невозможно. Однако со стороны государства и прежде всего самих аборигенных народов должны предприниматься усилия для сдерживания самоускоряющихся необратимых процессов разрушения жизненно важных структур северных популяций.

ЛИТЕРАТУРА

- Зайдфудим П.Х.* Социальная реабилитация населения Российской Севера. М., 1994.
- Павлюков И.А., Мефодьев В.В., Шелиханова Р.М.* Паразитарные заболевания (описторхоз, дифиллоботриоз, тениаринхоз, эхино-, альвеококкоз, трихи-неллез) в северо-восточном регионе Тюменской области: районирование, прогноз // Тез. докладов областной конференции, посвященной 70-летию санитарно-эпидемиологической службы. Тюмень, 1992.
- Позаркова О.Г.* Проблемы здоровья коренных малочисленных народов Севера в Магаданской области // Северо-Восток России: проблемы экономики и народонаселения. Матер. региональной научной конференции “Северо-Восток России: прошлое, настоящее, будущее”. Магадан, 1999.
- Соколова З.П.* Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994.
- Соколова З.П.* Народы Севера: выживание в условиях рыночной экономики // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995.
- Степанов В.В.* Экспресс-анализ демографической устойчивости //Методы этноэкологической экспертизы. М., 1999.
- Стуколова Т.И.* Здоровье северян ухудшается // Россия: власть на местах. Вып. 4 (58). Апрель, 2000 г.

Аксянова Г.А.

К ЭТНИЧЕСКОЙ ДЕМОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ СУБЪЕКТОВ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ: ТОМСКАЯ ОБЛАСТЬ

В знак памяти моих коллег – томских антропологов Владимира Анатольевича Дрёмова и Аркадия Кима, а также их учителя Николая Сергеевича Розова сделана эта работа.

*Человеческая жизнь – это мгновение вечности
Ветер дует только в те паруса, которые его
ищут*

Томская обл. (центр – г. Томск) – один из девяти субъектов РФ, которые входят в западносибирский экономический район и Западносибирский федеральный округ. Географически область расположена в южнотаежной, примыкающей к лесостепной зоне Среднего (Томско-Нарымского) Приобья. Это одна из наиболее крупных по занимаемой площади областей Западносибирского федерального округа (316,9 тыс. км², 1,86% – доля в РФ), уступающая только двум северным автономным округам – Ханты-Мансийскому АО и Ямало-Ненецкому АО. Численность населения Томской обл. относительно невелика и на начало 1996 г. составила 1077,6 тыс. человек (0,73% – доля в РФ), плотность населения – низкая (3,4 чел./км²) (табл. 1)*. Наибольшее сходство по этим показателям Томская обл. обнаруживает со своим северным и западным соседом – ХМАО при значительном отличии от других соседних областей – Омской, Новосибирской и в особенности Кемеровской. Доля городского населения – 65,7% (1996 г.), хотя и является преобладающей, но на общем фоне снижена и аналогична величине для Омской обл. К 2000 г. общая численность населения Томской обл. вновь немного сократилась и составила 1072 тыс. человек в 1999 г.

Итак, в западносибирском регионе спецификой данной области является сочетание повышенных территориальных ресурсов с небольшим по численности и плотности населением, в общей структуре которого умеренно преобладает городской компонент. Важный географический фактор, в определенной степени объясняющий данное сочетание характеристик, – высокая степень заболоченности значительной части территории Томской обл.: на карте или с самолета можно видеть, например, как в междуречье Кети и Тыма вольно раскинулось “болото Комариное”.

* Таблицы и рисунки см. в Приложениях.

В 1990-е годы наблюдалось увеличение численности всего населения Томской обл.: в 1996 г. по отношению к данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. численность здесь увеличилась примерно на 7,6%, что в сочетании с динамикой процесса и умеренной исходной численностью населения в целом нетипично для региона (табл. 1). Весь западносибирский экономический район на начало 1996 г. утратил примерно 87 тыс. человек, в основном до 1993 г., а в данном субъекте РФ фиксировался прирост на 76 тыс. человек, главным образом после 1992 г. Очевидно, что в условиях резко возросшей тогда миграционной подвижности населения и спада рождаемости в стране Томская обл. вошла в группу субъектов-реципиентов, т.е. принимающих территорий. Некоторые колебания численности, однако, продолжаются, и в результате небольшого ее снижения к 2000 г. прирост за период 1989–1999 гг. составил 7%. Доля городского населения при этом снизилась примерно на 3%.

Для 1990-х годов наиболее подробное представление о национальном составе постоянного населения в субъектах федерации, причем раздельно в городской и сельской частях структуры, дает Всесоюзная перепись населения 1989 г., которая стала последней переписью не только в бывшем Союзе, но и последней в XX в. полной переписью на территории РФ. Как видно из табл. 2, в Томской обл. основную часть населения составляли русские (883, 8 тыс. человек, т.е. более 88%), что немного выше среднего общероссийского уровня (около 82%). Следующими по представительности этническими группами были украинцы (25,8 тыс., 2,3%) и татары (20,8 тыс., 2,1%) с большей долей среди городского населения, а также немцы (15,5 тыс., 1,6%) и чуваши (7,8 тыс., 0,8%) с большей долей среди сельского населения. Чуваши – самая многочисленная здесь группа из объединения “Народы Поволжья и Приуралья” (без данных по волго-уральским татарам, так как переписью они учтены вместе с сибирскими татарами). Из финноязычных групп наиболее представительны мордва (2,6 тыс.) и удмурты (1,9 тыс.). Заметна в общей численности населения доля белорусов (9,1 тыс. человек, 0,9%), которая одинакова в городе и селе. Обобщенные данные для народов Средней Азии и Казахстана (7,6 тыс.), так же, как для народов Кавказа (7,4 тыс.), показывают примерно вдвое большую долю их в городском населении по сравнению с сельским. Среди первых наиболее многочисленны узбеки (3,3 тыс.), среди вторых – азербайджанцы (2,8 тыс.). Доля всех коренных малочисленных народов Севера в населении Томской обл. невелика и составила суммарно 3,2 тыс. человек, или 0,32%. Две трети этого населения живет в сельской местности, где все же доля его в 4 раза выше, чем в городе (0,68% и 0,16%).

Характерен пестрый этнолингвистический состав аборигенно-го населения. Здесь компактно проживают представители двух язы-

ковых семей – уральской (урало-юкагирской) и алтайской. Первая представлена угрозызычными хантами и самодийцами – селькупами, вторая – тунгусоязычными эвенками, а также тюрками – чулымцами и сибирскими татарами. В северо-восточной, пограничной с бассейном Енисея части области проживают отдельные семьи кетов (“кето”) – представители самостоятельной лингвистической группы малочисленных народов Севера. Ареал их компактного проживания находится в Красноярском крае.Автохтонными на территории Томской обл. являются, по крайней мере, два из перечисленных этноса, а именно селькупы и чулымские тюрки, или чулымцы. Последних в разное время официально считали то татарами, то карагасами, то хакасами из-за отсутствия вплоть до конца 1990-х годов статуса самостоятельного народа. Ареал чулымцев и особенно южных, т.е. нарымских селькупов в XX в. сильно сократился. Более обширную территорию, которая по данным топонимии, включала бассейн Нижнего и Среднего Чулыма, занимали раньше и кеты. Автохтонное для Томской обл. происхождение имеют также томские татары – особая этнотERRиториальная группа сибирских татар¹.

В табл. 3–5 приведены некоторые этнодемографические данные по области. Из них виден очень пестрый национальный состав населения даже в сельской местности (по переписи 1989 г., среди постоянного населения Томской обл. были представители почти 120 национальностей из Европы, Азии, Америки), низкая доля народов Севера (до 0,32% в 1993–1995 гг.), которые в основном проживают компактно в нескольких районах, значительное преобладание среди народов Севера сельского населения, а также лиц, указавших в качестве родного языка – русский (не менее 75%). Обратим внимание на значительное увеличение численности селькупов (на 31%) и особенно чулымцев (на 56%) в 1996 г., по сравнению с 1995 г. К 2000 г. численность селькупов Томской обл. возросла более чем на 300 человек и в целом составила 126% по отношению к данным 1989 г. В условиях общего по стране спада рождаемости в 1990-е годы наблюдаемый у нарымских селькупов и чулымских тюрков феномен объясняется, по-видимому, появившейся в новых социально-экономических и этнополитических реалиях возможностью для национально-смешанной части населения официально изменить свою “паспортную национальность” (“русский” → “селькуп” или “чулымяц”). Меняющееся социальное устройство России вызвало у части русско-аборигенных потомков переоценку их прежде негативной этнической самоидентификации на позитивную идентификацию с коренными малочисленными сибирскимиэтносами. Данный вопрос стал предметом специального полевого исследования, проведенного К.Г. Шаховцовым и Д.А. Функом в районах компактного проживания селькупского населения Томской обл. Большой материал по этносоциологии и этнопсихологии селькупов (среднеобских и тазов-

ско-туруханских) содержит монография молодого омского этнографа Л.Т. Шаргородского, трагически погибшего в экспедиции 1992 г.²

Русское население в Томско-Нарымском Приобье появилось в XVII в. в связи с присоединением Сибири к России. В 1604 г. казачьими отрядами был основан Томский острог, ставший вторым после Нарыма административным российским центром региона. Современное русское население Томской обл. исторически и генетически неоднородно. Оно складывалось из нескольких миграционных потоков, память о которых сохраняется в местных этнонаимах: старожилы – “челдоны”, староверы – “кержаки”, спецпереселенцы периода колхозного строительства в СССР – “алтайские”, прибывшие из Приуралья в 1940–1960-е годы на работу в новых леспромхозах – “вятские”, а также разновременные мигранты из различных районов страны.

Антropологическое разнообразие современного населения Томской обл. так же, как и лингвистическое, весьма значительно. Оно охватывает большой спектр изменчивости физического типа человеческих популяций от среднеевропейского европеоидного комплекса черт у русских до байкальского монголоидного комплекса у эвенков. Широкий диапазон антропологических комплексов от представителей большой европеоидной расы до представителей большой монголоидной расы обусловлен историческими процессами в основном последних столетий и миграцией русских в Сибирь. Заметим, что этническое и сопряженное с ним антропологическое многообразие современного постоянного населения Томской обл. и в первую очередь крупных промышленных центров, конечно, гораздо больше очерченного. Но его полное описание, включающее всех европейских, кавказских, среднеазиатских и других переселенцев, выходит за рамки нашей работы. Изучение антропологического (расового) состава современного населения Среднего Приобья стало предметом ряда профессиональных исследований, которые проведены по нескольким системам биологических расодиагностических признаков. Среди них выделим шесть работ советского и постсоветского периодов как наиболее существенных.

В 1947 г. Г.Ф. Дебец по материалам довоенного времени опубликовал антропологический очерк “Селькупы”, где были представлены данные о физической внешности мужчин нарымских (северная подгруппа по Тыму, Парабели, Васюгану) и тазовских селькупов, елогуйских кетов, чулымцев, хантов р. Вах, а также тазовских ненцев и эвенков³. Привожу краткую сводную таблицу этих данных и построенные на их основе графики взаимного расположения групп (табл. 6, рис. 1, 2). При построении графиков использован метод рангов для рассматриваемой совокупности групп, средние значения которых по измерительному и двум описательным комплексам черт приведены в конце табл. 6. Обратим внимание читателя, что западносибирские группы коренного населения представляют собой

сложный объект для антропологического описания в силу промежуточного характера их расовых типов и повышенного из-за этого риска субъективных колебаний в оценке качественных (ведущих для расовой таксономии) признаков физической внешности. В связи с этим методологическим обстоятельством особую ценность приобретают материалы, собранные одним автором. Такой случай как раз и представляют материалы Г.Ф. Дебеца, среди которых только у чулымяцев описательные, т.е. качественные признаки определял другой исследователь – Т.А. Трофимова. Графики, построенные в общей сложности при учете 23 измерительных и описательных признаков головы и лица, ярко демонстрируют полярное в данной совокупности групп положение нарымских селькупов и эвенков по степени выраженности у них монголоидных черт. Такое направление изменчивости для нарымских селькупов объясняется их сближением с хантами Средней Оби, что убедительно показал В.А. Дремов на краинологическом материале (см. ниже).

Существенные различия были установлены Г.Ф. Дебециом между нарымскими и тазовскими селькупами, характеризуясь усилением монголоидных черт в северной – тазовской группе. В настоящее время этот вывод полностью подтвердился другой – одонтологической системой диагностических признаков (см. ниже).

Нельзя обойти молчанием важный с этногенетической точки зрения результат, который выявился на графиках, а именно объединение чулымяцев с ненцами и кетами. Это веский аргумент в пользу представления о самодийском и кетоязычном субстрате на Чулыме. Правда, в более поздних исследованиях, о которых будет сказано дальше, показано, что чулымяцы сильнее сближаются не с ненцами, а с южносамодийским (нарымские селькупы) и тюркским населением (сибирские татары, хакасы-кызыльцы).

В работе Г.Ф. Дебеца народы Томской обл. впервые описаны по современной расовосоматологической программе. Характеристика селькупов и хантов отнесена к смешанным евромонголоидным формам, характеристика чулымяцев – к саянскому низколицему монголоидному типу, отличному от “тунгусского”. При этом физический тип кетов был классифицирован как “американоидный тип”, генезис которого связывался с ранними этапами эволюции монголоидного расового комплекса. В работе 1951 г. по Камчатской обл. эта же комбинация черт фигурирует уже как енисейский тип в составе уральской группы типов (расы)⁴. Во второй половине XX в. представления об американоидности в Западной Сибири, как и сам термин, физическими антропологами почти оставлены, т.е. не рассматриваются в качестве реальной расогенетической близости зауральских и американских общностей.

Комплексное изучение антропологических особенностей елгуйских и подкаменских кетов, проведенное в середине 1960-х годов под руководством И.И. Гохмана, действительно подтвердило опре-

деленное своеобразие енисейского типа, не выходящее все же за пределы вариаций промежуточных евромонголоидных вариантов Сибири. В специальном исследовании нам удалось показать, что подкаменнотунгусские кеты в значительной мере сохраняют физические особенности метисного населения северной части Алтая-Саянского нагорья, в настоящее время тюркоязычного⁵. Однако в последние годы крааниологи из Санкт-Петербурга сообщили результаты статистического сравнения древних и современных сибирских популяций с американскими эск-алеутскими и индейскими группами, где представители древнего населения Южной Сибири (Сопка – неолит Барабы и окуневцы – бронза Среднего Енисея) обнаружили характерные для индейских серий особенности узора черепных швов. Авторы допускают их принадлежность к поздним “американоидам” с европеоидной примесью⁶. Это новый взгляд на расовый тип окуневцев, которых изучают давно, и ни разу по другим системам признаков не высказывалась мысль об их американоидности. В упомянутой работе вывод основан, как я понимаю, на частотах двух информативных признаков узора черепных швов. Традиционная система крааниологических признаков не выделяет окуневцев из круга территориально близких древних европеоидных популяций Южной Сибири, несущих, возможно, небольшую долю монголоидной примеси⁷.

Описанные Г.Ф. Дебецом вааховские ханты – локальная периферийная группа восточных хантов, граничная с Томской обл., – до 1950-х годов оставалась единственной в восточном ареале этого народа изученной физическими антропологами по современным программам. В характеристике группы поражают относительно крупные размеры головы и лица без параллельного этому усиления монголоидности по описательным признакам внешности. Появившиеся позднее крааниологические и одонтологические материалы позволяют сказать, что увеличение размеров головы и лица у вааховских хантов подкрепляется также увеличенными по местному масштабу размерами черепа и зубов. Возможно, данное направление изменчивости отражает общую тенденцию для ряда групп смежного хантыйско-селькупского ареала. В то же время материалы Н.С. Розова по другой восточнохантыйской группе – с р. Васюган в Томской обл. (см. ниже), описывают ее как исключительно грацильную, что, впрочем, не нашло подтверждения в работах В.А. Дремова. И все же большой современный хантыйский массив, который был изучен А.И. Дубовым и Н.А. Дубовой в начале 1980-х годов, и мои материалы по северным (р. Сыня) и восточным (юганским) хантам показывают их отличие от вааховской группы. Важно, что и вааховские ханты Дебеца, и васюганские ханты Розова представляют сборы одного околовоенного хронологического периода. Наблюдаемые антропологами значительные различия между разными хантыйскими группами по размерам головы и лица говорят об их существенной изолированности друг от друга. Принимая во внимание введенные к

настоящему времени в научный оборот данные по соматологии и краиниологии хантов, можно говорить не только о значительной вариабельности их по размерам, но и о встречаемости в основном среди хантов наиболее грацильных западносибирских групп. По этому фактору к хантам примыкают некоторые таежные тюркоязычные группы, например, чулымцы среднего течения Чулым из Рубежа⁸.

Физический тип чулымцев в работе “Селькупы” привлечен лишь в качестве сравнительного. Пожалуй, особенности этой небольшой самостоятельной этнической группы получили в литературе наиболее противоречивую оценку. Дебец и Трофимова описали ее антропологический комплекс как особый “чулымский тип” низколицых монголоидов. Более поздние работы Н.С. Розова и наши собственные материалы по современному населению не подтвердили монголоидный статус чулымцев, перенеся комплекс их физических черт в круг смешанных европеомонголоидных вариантов уральской расы. Даже характерная и обратившая на себя особое внимание черта – низкое по монголоидному масштабу лицо – в последнее время не фиксируется у ныне живущих чулымцев и уступает место увеличению высоты лица, что является одним из фенотипических маркеров миграций южносибирского населения на Чулым. Однако, по данным Дремова, на краиниологическом материале раннего периода (XVI–XIX вв. н.э.) низколицый, хотя опять же вопреки данным Дебеца и Трофимовой, не очень монголоидный тип проявляется совершенно отчетливо (табл. 7). Возможно, чулымский материал подтверждает высказанную А.П. Пестряковым мысль об относительной независимости в хронологическом ряду изменчивости костной основы и покрывающей ее “маски” из мягких тканей. К аналогичному выводу и нас привел анализ соматологических материалов по Сибири. Все современные материалы по краиниологии, по соматологии, по одонтологии чулымцев сближают их с нарымскими селькупами, сибирскими татарами и этногенетически близкой к ним группой северо-западных хакасов-кызыльцев, а не с типично монголоидными народами⁹.

Завершая рассмотрение этапного в свое время антропологического очерка Г.Ф. Дебеца “Селькупы”, особо обратим внимание, что предложенная в нем схема генезиса уральского расового типа, или расы (европеоиды Восточной Европы + американоиды + низколицые саянские монголоиды), устарела из-за пересмотра взглядов на антропологическую сущность и географию всех составляющих ее расовых компонентов.

Важным этапом изучения антропологии коренного населения Томской обл. был период научной деятельности Н.С. Розова – единственного в 1950-е годы западносибирского профессионального антрополога. Этот исследователь, работая в области краиниологии и расовой соматологии, существенно расширил фактологическую базу. Им впервые рассмотрены разные территориальные группы чу-

лымцев, а также изучена физическая внешность около 900 мужчин и женщин, представляющих нарымских селькупов, чулымцев, хантов р. Васюган, эвенков Томской обл. (сымская группа), русских и метисов; собрана коллекция фотоотпечатков в основном по томским татарам и чулымцам. Публикация Н.С. Розова 1961 г. наиболее полно представляет методически сравнимый материал по современному населению сразу всех коренных этносов области. Приводим основные параметры мужских и женских выборок, изученных Н.С. Розовым, а также графики, которые иллюстрируют биологические расстояния между этими этнотерриториальными группами (табл. 8, 9; рис. 3, 4)¹⁰. Материал этот, к сожалению, в методическом отношении плохо сравним с данными других авторов, но сам по себе очень важен для представления о межэтнических антропологических соотношениях в регионе. Из них ясно видно, что эвенки – единственная собственно монголоидная группа во всем массиве. Все остальные народы представляют определенное единство нескольких варьирующих в рамках уральской расы евромонголоидных комбинаций черт. Позднее А.Н. Багашев объединил комплексы тюркских и самодийских групп Томско-Нарымского Приобья с физическими комплексами тоболо-иртышских татар и хакасов-кызыльцев в один – обско-иртышский вариант уральского антропологического типа (расы). Этот вариант отделяется от вариантов, свойственных большей части обских угров. Различия между ними А.Н. Багашев объяснил участием южного степного населения в генезисе обско-иртышского варианта¹¹.

В материалах Н.С. Розова отчетливо проявились такие расогенетические соотношения, как близость селькупов и чулымцев, еще более ослабленная, по сравнению с ними, монголоидность томских татар и хантов Васюганья, исключительная грацильность хантов и очень маленькие размеры мозговой коробки у эвенков при высоком уровне монголоидности по описательным признакам внешности, территориальные различия у чулымцев, связанные с увеличением размеров и ослаблением монголоидности в низовьях Чулыма, заметное ослабление монголоидности и изменение размерных соотношений при метисации коренного населения с русскими (на примере чулымцев). Кроме того, это были первые современные данные по женским выборкам. Для большинства описанных Н.С. Розовым этнотерриториальных групп, за исключением татар и в меньшей степени – селькупов, оказался характерным таксономически важный показатель – низкое лицо. Это обстоятельство позволило автору высказаться в пользу гипотезы участия низкогорных монголоидов в сложении уральской расы, но связывать их проникновение не с южным – саянским (как это делал Дебец), а с восточным направлением контактов через катангский тип байкальской расы североазиатских монголоидов.

Остановлюсь теперь на монографическом исследовании чулымских тюрков, которое провел коллектив авторов в 1970–80-е годы.

Здесь суммирован весь теоретический и фактический материал по чулымцам в широком сравнительном и методическом освещении на конкретный хронологический период развития этнической антропологии. Монография получила положительную рецензию в центральной научной прессе¹².

Я уже упоминала эту работу, а дальше еще коснусь более подробно своих материалов по одонтологии. Сейчас же рассмотрим основные выводы по другим системам антропологических маркеров: дискретно-варьирующие признаки, или краниоскопия, дерматоглифика и серология.

Дискретные признаки черепа – это мелкие анатомические вариации его строения, которые, как предполагается, в силу простой генетической основы относительно легко подвергаются действию генетико-автоматических процессов и средовых факторов. Межгрупповые сопоставления по набору из 34 признаков выявили умеренное сходство разных территориальных групп чулымцев между собой и значительное отклонение суммарной чулымской выборки от тюркоязычных групп Алтая-Саян и лесостепной полосы Западной Сибири. Наименьшие расхождения с южными соседями вследствие усиления монголоидности показали чулымцы района устьев рек Яя и Кия, т.е. того района, где Чулым в своем среднем течении делает большой изгиб к югу и максимально приближается к лесостепной полосе. Аналогичный результат получен по признакам морфологии черепа (краинология) и морфологии зубной системы (одонтология). Таким образом, есть много оснований доверять предположению о наиболее интенсивном проникновении в Причулымье южных и более монголоидных этнических элементов через район, примыкающий к устью Яи и Кии. При этом население более северных районов, которые расположены как выше, так и ниже по Чулыму, проживало более изолированно от этого миграционного потока. Интересно, что археологические данные довольно четко фиксируют пребывание енисейских кыргызов в том же причулымском районе южной излучины реки. А самая окраинная чулымская серия из Рубежа и в морфологии черепа наиболее ясно обнаружила черты своеобразного низколицего грацильного с ослаблением монголоидности и умеренной прогнатостью “чулымского типа”, корни которого, возможно, уходят в очень древнее автохтонное южнотаежное неолитическое население¹³.

Данные по группам крови (табл. 10) рисуют в общем ту же картину формирования антропологической структуры чулымцев в основном на базе уральского таежного населения при заметном включении центральноазиатских монголоидных элементов. Достоверные различия между чулымцами и кызыльцами из 14 независимых генетических систем крови обнаружены только для локусов АВО и НР. Тем не менее межгрупповое различие между ними оценивается авторами как высокое, а внутригрупповое генетическое разнообразие

у чулымцев, напротив, как сравнительно низкое. Интересные данные получены по системе MN: у чулымцев зафиксирована редко встречающаяся формула N > M, что сближает их с ненцами, энцами, тофаларами, манси, коми, саамами и, как мне кажется, укрепляет гипотезу присутствия древних самодийцев в числе аборигенного населения Причулымья¹⁴.

Анализируя кожные узоры пальцев и кистей рук у чулымцев Г.Л. Хить пришла к выводу, что это популяция смешанного происхождения с преобладанием европеоидного компонента над монголоидным. В табл. 11 приведены основные дерматоглифические характеристики нескольких этнических групп, в том числе чулымцев и чулымско-русских метисов, селькупов Тыма, томских татар. Автор говорит о своеобразии характеристики чулымцев, ее необычности для сибирских популяций, большом отличии от характеристики кызыльцев: если чулымцы тяготеют к смешанным группам Волго-Камья и некоторым сибирско-татарским популяциям, то кызыльцев можно рассматривать как типично хакасскую группу.

Интересны и довольно неожиданы данные по чулымско-русским метисам. Это примерно та же группа, которую ниже мы рассмотрим по зубной системе признаков. Дерматоглифическая характеристика метисов (взрослые + дети разной степени смешения) по уровню монголоидности почти не уступает характеристике чулымцев без зарегистрированной русской примеси и сохраняет ее своеобразные черты. Г.Л. Хить склонна видеть свидетельство древности фенотипа чулымцев в этой исключительной устойчивости к метисации изученного комплекса кожных узоров. В целом результаты по дерматоглифической программе несколько диссонируют с результатами по другим системам расодиагностических маркеров. Тем не менее он получен по тщательно отобранному и хорошо апробированному на разных уровнях межпопуляционного анализа комплексу. И, как заметил В.А. Дремов, есть отдельные черточки и в некоторых других системах признаков, которые лежат в русле западных (приуральских) расогенетических параллелей в физических особенностях чулымцев¹⁵.

В связи с рассмотрением антропологии коренного этнически несмешанного населения Томской области важна работа В.А. Дремова, в которой обобщен весь исследованный к началу 1980-х годов краинологический материал по обским уграм и самодийцам¹⁶. Здесь фигурируют три относительно небольшие серии нарымских селькупов – северная с рек Парабель, Васюган и Тым, а также более южные с рек Чая и низовьев Чулымса с прилегающими участками Оби. Работа посвящена суммарным межгрупповым сопоставлениям и не содержит характеристик отдельных серий. Надо заметить, что со временем этой публикации коллекция черепов нарымских селькупов Томского университета существенно увеличилась, но полностью пока неопубликована.

Обобщенные показатели, предложенные Г.Ф. Дебецом, показали отчетливое убывание монголоидности от ненцев к уграм и нарымским селькупам. Хотя различия антропологических типов ненцев и селькупов выражены отчетливо, средняя величина обобщенного расстояния по Пенрозу (C_R^2) для совокупности самодийских групп (ненцы + селькупы) лишь немного превосходит тот же показатель для угорских групп (ханты + манси) – 0,357 и 0,342 соответственно. Изученные нарымские селькупы сопоставимы с ненцами по относительно небольшой внутриэтнической гетерогенности (ненцы – 0,210; селькупы – 0,241). Ханты заметно отличаются большим разнообразием групп – 0,398. В уgro-самодийском массиве оказался очень важным фактор территориальной близости тех или иных групп населения. В итоге нарымские селькупы тяготеют к среднеобским хантам, проявляя с ними в целом больше сходства, чем с ненцами. При этом северная подгруппа нарымских селькупов обнаружила минимальное усредненное расстояние со всеми остальными группами уgro-самодийской совокупности, что позволяет видеть в ней выражение некоторого обобщенного уgro-самодийского типа. Статистические расчеты выявили значительные расхождения антропологической и лингвистической структур изученного этнического массива, что особенно касается угорских групп.

Подключением краинологических материалов по Томско-Нарымскому Приобью к обобщенному анализу сибирскотатарского массива ценна для рассматриваемой темы работа А.Н. Багашева, в которой привлечены методы многомерной статистики и широкий сравнительный фон. И как выяснилось, все же именно к тюркским народам (чулымы, сибирские татары, кызыльцы), а не к угорским оказались ближе по морфологии черепа нарымские селькупы. Краинологические комплексы этой тюрко-самодийской совокупности популяций автор включил в один – обско-иртышский (то же – обь-иртышский) вариант уральского типа (расы). Исключительной важности и информативности коллективную работу по всем западносибирским краинологическим материалам завершил тот же автор в конце 1990-х годов. Здесь он предложил уточненный вариант своей классификации расовых вариантов таежного населения, где, в частности, ограничил угорскими группами содержание понятия “уральский антропологический тип”. В совокупности с “обь-иртышским антропологическим типом” последний, по предложению автора, целесообразно именовать как самостоятельную “западносибирскую расу”. Для нашей темы важно заключение А.Н. Багашева о выделении в составе обь-иртышского типа двух локальных вариантов – тоболо-иртышского и томско-нарымского. Последний характерен для нарымских селькупов и чулымских тюрок¹⁷.

Во второй части работы остановлюсь на собственных полевых материалах по физическим особенностям двух коренных народов Томской обл. – южных самодийцев селькупов и чулымских тюрков. Помимо данных по этнически несмешанному населению собран материал по селькупо-русским и чулымско-русским метисам, а также русским Томской обл. Первоначально задачу описания национально-смешанного населения я перед собой не ставила. Но этнодемографическая ситуация в районах компактного проживания чулымских тюрков и нарымских селькупов свидетельствовала о глубоко зашедшем процессе культурной, языковой и биологической ассимиляции их русскими. В ходе трех экспедиций в Верхнекетский, Колпашевский и Каргасокский районы области (1990–1993 гг.) удалось обследовать всего 44 человека этнически несмешанных мужчин и женщин селькупов; подавляющее большинство среди них были люди старше 35 лет. Среди обследованных детей-школьников вообще не оказалось ни одного этнически “чистого” селькупа. О реальности картины говорят данные упомянутой в начале статьи монографии Л.Т. Шаргородского, согласно которым в 1946–1985 гг. от 84 до 97% браков среднеобских селькупов были национально-смешанными преимущественно (в среднем 84%) селькупо-русскими. По результатам социологического опроса в конце 1980-х годов, 60% нарымских селькупов совсем не владели языком своего народа, причем в возрастных группах до 29 лет число таких лиц составляло от 70 до 100%. Это сильно контрастирует с ситуацией у тазовско-туруханских селькупов, где те же показатели составили 6%–6%–27% соответственно¹⁸.

Меньшую, чем у нарымских селькупов, смешанность коренного населения с русскими удалось застать у чулымцев Тегульдетского р-на Томской обл., где работа проводилась в 1980 г. В тот же выезд были изучены кызыльцы – группа северо-западных хакасов, этногенетически близкая чулымским тюркам. Тем самым впервые был получен максимально сравнимый в методическом отношении материал по двум тюркоязычным группам бассейна Чулыма, чьи этнические территории до появления русских в Сибири соприкасались. Все данные по описанию физической внешности мужчин и женщин, а также по морфологии зубной системы у детей и в краниологических коллекциях собраны и обработаны мною. В просмотре восковых одонтологических слепков и статистической обработке этих материалов большое участие принял студент-антрополог А. Шпак.

В настоящей публикации остановлюсь только на рассмотрении одонтологических материалов. С 1980 г. получены две группы фактов, представляющие разные хронологические срезы: описание краниологических коллекций и современного ныне живущего населения. Зубная система в краниологических сериях XVI–XX вв. нарымских селькупов, южных и восточных хантов, манси, кетов и ряда

тюркоязычных групп описаны по очень большой программе. Серии представлены преимущественно коллекциями кабинета антропологии Томского государственного университета. Важно, что все коллекции относятся ко времени до современного промышленного освоения Сибири. Краткая характеристика их приведена в табл. 12. Нарымские селькупы, заметим, представлены здесь только южной подгруппой (суссе кум и шош кум), потомков которой обследовал Н.С. Розов. Из-за специфики материала (а это в основном характеристика не детей, как в группах ныне живущего населения, а взрослых индивидов) численность выборок по отдельным признакам порой маленькая, что увеличивает вероятность случайных колебаний их частот. Тем не менее отчетливо вырисовывается картина пестрого, но в общем промежуточного евромонголоидного массива. Как расоведа меня здесь удивляет прежде всего дисгармоничное сочетание противоположных антропологических тенденций в одном комплексе, что наблюдается в большинстве этнотерриториальных групп и может выражаться в самых разных композициях. В основном это сочетание повышенной грацилизации нижних моляров (M_1 4 бугорка) с их дифференциацией (M_1 6 бугорков), например, у татар, или повышенного процента выраженных форм бугорка Карабелли при монголоидном остальном комплексе, например, у кетов. Селькупы по этим особенностям как раз не выделяются, так как несут один из самых гармоничных умеренно монголизированных комплексов. Чулымцы более или менее существенно отличаются от них всего одним признаком, а именно тенденцией к грацилизации первых нижних моляров, маркируемой увеличением процента 4 бугорковых коронок зуба. Поразительное сходство двух этногрупп по всем остальным признакам указывает на их генетическую близость.

Второе удивительное обстоятельство – наличие большого числа групп с редуцированными первыми нижними молярами (M_1 4 не менее 10%) и высоким процентом дистального гребня (14%–27%). Последний признак свидетельствует о значительных южных для данной территории монголоидных по расовой ориентации проникновениях в Западную Сибирь, что, подчеркнем, относится не только к тюркоязычным группам, но также к уграм и южным самодийцам.

На рис. 5 – один из возможных вариантов суммарного сопоставления групп. В силу упомянутой выше дисгармоничности характеристик большинства групп сближение точек на графике важно не само по себе, а при совмещении тенденций в одонтологических профиллях по частотам отдельных признаков. Группы Томской обл. – селькупы, чулымцы, ханты Васюганья, как видим, находятся вблизи друг от друга, что подтверждается и табличными материалами. Существенное сближение селькупов и васюганских хантов подтверждает краинологические выводы и исторические свидетельства о смешанном хантыйско-селькупском происхождении данной периферийной восточнохантыйской группы. Чулымцы оказываются примерно в

равном удалении от селькупов и более монголоидных кызыльцев, хотя комбинационно они ближе именно к селькупам. Их выделяет вместе с селькупами и восточными хантами архаичная в настоящее время “арктическая” особенность – низкая частота бугорка Карабелли (5%–13%). В целом в аборигенных группах Томской обл. восточный, или монголоидный компонент по признакам зубной системы, на мой взгляд, немного преобладает и сочетается со значимым удельным весом относительно архаичных элементов. Последнее проявляется у всех трех групп в превышении частоты коленчатой складки метаконида над частотой дистального гребня тригонида одновременно при умеренном повышении лопатообразности резцов и низкой частоте бугорка Карабелли. Все это, по-видимому, – признаки более раннего собственно таежного пласта населения по отношению к лесостепным вариантам.

Выборки современного этнически пестрого населения Томской обл. демонстрируют значительное многообразие по признакам морфологии зубной системы (табл. 13, рис. 6)¹⁹. На этом графике нарымские селькупы представлены все той же краинологической серией южной подгруппы, в отличие от чулымцев и кызыльцев, где удалось в 1980 г. собрать небольшие выборки без зарегистрированной русской примеси. Анализируя таблицы и графики, замечаем, что когда-то соседние тюркоязычные этнические группы бассейна Чулыма в настоящее время различаются между собой больше, чем в прошлые века. У кызыльцев изменения коснулись только черт эпохально пластичного редукционного комплекса и выразились в смещении группы в спектр матуризованных вариантов (M_1 бугорков = 9% → 30%), что в среднем повысило уровень их монголоидности. Характеристика чулымцев изменилась сильнее и в сторону ослабления дисгармоничности комплекса. В результате утрачена определенная специфичность одонтологического типа – грацильные M_1 . Быть может именно эта, казалось бы, незначительная деталь связана с удивительным исчезновением с современной антропологической карты региона так называемого “чулымского типа”, на что в коллективной монографии, специально посвященной чулымским тюркам, обратил внимание В.А. Дремов²⁰. В целом тот же временной процесс гармонизации редукционного комплекса и некоторого снижения уровня монголоидности наблюдается еще и у сибирско-татарских групп, если сравнивать разновременные популяционные срезы.

Как видно на рис. 6, чулымцы, существенно отклонившись от кызыльцев, сохраняют максимальную близость с нарымскими селькупами южной подгруппы. Разница между исходно родственными группами чулымских тюрков и хакасов-кызыльцев сопоставима со столь же большой разницей между двумя частями селькупского этноса – южной и северной. Ненцы лесные по зубным признакам в среднем ближе к нарымским селькупам, чем тазовские селькупы.

Последние по совокупности черт мало отличаются от западных эвенков. На территории Томской обл., в которой коренные этносы не характеризуются сильной монголоидностью, эвенки представляют совершенно иной расовый массив. Большие различия между южными и северными селькупами отмечены всеми системами расодиагностических признаков. Такая согласованность говорит о глубокой генетической разобщенности этих частей одного народа и о вхождении в состав селькупов инорасовых, как правило, одновременно иноэтнических групп при миграции из Среднего Приобья в приполярные районы. Этнографами процесс этот хорошо документирован²¹.

Томские татары, как и по соматологическим данным Н.С. Розова, заметно более европеоидны, чем селькупы и чулымцы. И по абсолютным значениям, и по комбинации частот расодиагностических зубных маркеров они слабо отличаются от чулымско-русских и особенно селькупо-русских метисов. Это уже уровень преобладания европеоидных черт над монголоидными в смешанном комплексе. Можно предполагать, что в рассматриваемой выборке томских татар довольно значительна какая-то европеоидная примесь (очевидно, волго-уральских татар). Во всех трех группах наблюдается одинаковый профиль частот: грацилизация и матуризация первых нижних моляров отсутствуют, заметная частота западного по антропологической шкале признака бугорок Карабелли сочетается с повышенной частотой восточного признака – лопатообразность резцов, в паре “дистальный гребень – коленчатая складка” сильно падает частота всегда только первого признака. По селькупо-русской выборке известно, что она образована аборигенным селькупским генофондом примерно на 25%, а остальные 75% – русским. Более подробное изложение материала по подгруппам метисов с 1/2, 1/4 и 1/8 селькупской крови рассмотрено в более ранней публикации²². Тогда было документировано, в частности, что группа детей, имеющих всего 1/8 селькупского генофонда (один прадед или прабабка – селькуп), по обобщенной характеристике уже мало отличается от местных русских. Фактически эта смешанная выборка отражает финальный этап в биологической ассимиляции нарымских селькупов русским населением. Если обратиться к частотам отдельных признаков, то выясняется, что даже малая примесь аборигенной крови (третье поколение с начала смешения) безусловно фиксируется антропологическими маркерами по среднегрупповым данным. Зубной комплекс у национально-смешанных детей в целом имеет тенденцию к расовой дисгармоничности.

Рис. 6 ясно показывает постепенную смену генофонда аборигенных популяций в результате их смешения с русскими: метисные выборки по усредненной характеристике сейчас находятся примерно на полпути биологического маршрута “селькупы, чулымцы – русские”²³. Не забудем, что этнически большинство этих детей были записаны русскими, а не метисов-селькупов среди них в начале 1990-х годов

практически и не было. Именно из этой генетически смешанной части населения Каргасокского, Колпашевского, Верхнекетского и Тегульдетского районов области идет сейчас восстановление численности нарымских селькупов и чулымцев. Популяции потомков автохтонного населения Томской обл. вряд ли вернутся в свое прежнее – по расовым показателям – более монголоидное состояние, исходя из внутренних резервов. Этих резервов биологически просто нет (особенно у селькупов) – слишком мала абсолютная и относительная численность несмешанного населения репродуктивного или дорепродуктивного возраста, слишком далеко зашел процесс культурной ассимиляции, нет реальных социальных и географических причин, которые могли бы выступать в качестве генетических барьеров и способствовать этнической эндогамии, не нарушающей генетического здоровья популяции²⁴. А кем будут себя считать и называть современные потомки селькупо-русского, селькупо-эвенкийского, чулымско-русского, чулымско-татарского и прочих комбинаций национально-смешанных браков, т.е. какой будет их этническая идентификация – это уже не биологическая, а социальная сфера отношений личность–личность, личность–коллектив, личность–государство. Я думаю, что, несмотря на объективный в настоящее время процесс этнического ренессанса и смену ориентиров при этническом самоопределении, у нарымских селькупов и чулымцев процесс ненаправленной по полу метисации с чередой возвратных скрещиваний²⁵ будет продолжаться. А это, в свою очередь, будет вести к постепенному все большему размытию генофонда аборигенного дорусского населения Томско-Нарымского Приобья и смещению характеристик сибирских этносов в область уже европеоидных значений. В то же время любой этнос, оставаясь прежде всего социальным феноменом, может существовать неопределенno долго, даже в условиях нечеткой популяционной структуры и низкого уровня эндогамии. Только весьма вероятно, что будущие исследователи антропологии нарымских селькупов опишут эту самодийскую этническую группу как вполне европеоидную популяцию с некоторой долей монголоидной примеси.

Смена этносов, как и смена антропологического покрова территории, является естественно-историческим и универсальным процессом в жизни человеческого общества. И размытый (растворенный) генофонд какой-либо человеческой популяции – это не исчезнувший генофонд! Русское старожильческое население районов компактного проживания селькупов и чулымцев – явное тому подтверждение (табл. 13, рис. 6). На примере русских выборок с Чулыма, Кети и прилегающих районов Оби можно видеть небольшую антропологическую гетерогенность русского населения региона. Обе группы несут комплекс черт среднеевропейского одонтологического типа с небольшой монголоидной примесью. При этом в каждой из них в большей или меньшей степени проявляются черты местного

субстрата. Аборигенная примесь может проявиться в разных особенностях. Но всегда это какой-то комплекс, а не единичный признак, например: лопатообразность I^1 у русских Кети – 12% – слегка повышенна, а на Чулыме – всего 3%, обратная картина получена для дистального гребня – 1% на Кети и 5% на Чулыме. Комплексный сдвиг в характеристике русских и дает основание говорить о наличии в их составе субстратного компонента, так как по абсолютному выражению это смещение часто совсем невелико. Примечательно для обеих русских групп Среднего Приобья неоднократно упомянутое выше дисгармоничное сочетание повышенного процента матуризованных первых нижних моляров при заметном числе грацильных форм того же зуба: на Кети соотношение M_1 6 бугорков – M_1 4 бугорка равно **9%–8%**, на Чулыме **8%–11%**. Выделенные значения говорят о том, что именно у селькупов отмечалось повышение матуризации, в то время как именно у чулымцев наблюдался противоположный процесс грацилизации (см. табл. 12). Аналогичная дисгармоничная картина, по нашим данным, наблюдается у большинства групп хантов, тоболо-иртышских татар. Всё это группы метисного евромонголоидного происхождения. Вероятно, повышенный полиморфизм в популяции по числу бугорков на M_1 можно рассматривать в качестве надежного маркера смешения групп западного и восточного происхождения.

Если привлечь данные по селькупо-русским метисам Кети с разной долей аборигенной примеси, то выясняется, что русские старожилы антропологически близки с теми русскими, которые фиксировано несут 1/8 селькупской крови. Вероятно, и сами русские Кети примерно на 1/16 – носители селькупского генофонда, т.е. у них один пррапрапредок – аборигенный житель. Примесь ничтожна, но в биологическом отношении, видимо, дает некоторые адаптивные преимущества старожильческому населению, по сравнению с новыми прибывшими европейцами.

В нашей стране эта примесь не несет какой-либо социальной нагрузки и не имеет значения в общественной жизни: на этом уровне метисации язык аборигенов уже обычно утрачен, культура и специфический физический облик в значительной мере утрачены, этоним в подавляющем числе случаев тоже утрачен. Мне же в связи с этим вспомнилось весьма разнородное по антропологическим понятиям американское общество, где национальность как “этничность” в документах не указана, поскольку все граждане страны – “амericанцы”. Но в реальной жизни информация о расовой принадлежности человека может неявно востребоваться, например, для медицинских или полицейских целей, для подбора учащихся, т.е. в менталитете населения социально-расовая стратификация общества присутствует как маркер принадлежности его членов к определенному социальному слою и генетическому происхождению. А в этом случае граница между “белыми” и “черными” исторически проводится

именно по 1/16–1/32 доле “цветной” примеси. Известно, что часть цветного, в том числе афроамериканского, населения стремится как можно меньше отличаться от белых американцев, включая чисто внешние физические данные. (Вспомним певца Майкла Джексона и светловолосых с прямыми волосами мулаток!)²⁶.

Но оставим далекую, не нашу страну. Я перелистала страницы истории антропологического состава населения Томской обл. последних столетий, показала его единство и разнообразие, его положение в ряду западносибирских этнотERRиториальных групп, смену антропологического покрова, вызванную расселением русскоязычного населения в Сибири, межнациональной брачностью и широким размахом метисационных процессов в XX в.²⁷ Поистине редкая научная удача выпала на мою долю – быть не только свидетелем, но и летописцем эпохального расогенетического процесса.

¹ География России. Энциклопедический словарь. М., 1998; Народы России: Энциклопедия. М., 1994; Демографический ежегодник России 1999. М., 1999; Дульzon А.П. Древние смены народов на территории Томской области по данным топонимики // Уч. зап. Томского гос. пед. ин-та. Т. 6. Томск, 1950; Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972; *Она же*. Селькупы XVII века. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981; Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск, 1981; Львова Э.Л., Дремов В.А. Введение // Тюрки таежного Причулымья. Томск, 1991.

² Использованные статистические источники указаны в табл. 1–5. Материалы получены в Томском территориальном центре Госкомсевера России; Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов. М., 1994; Шаховцов К.Г., Функ Д.А. О современных процессах формирования этнической самоидентификации у селькупов Томской области // Этнография народов Западной Сибири. Сибирский этнограф. сб. Вып. 10. М., 2000.

³ Дебец Г.Ф. Селькупы. Антропологический очерк // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. (Нов. сер.) Т. II. М.; Л., 1947.

⁴ Дебец Г.Ф. Антропологические ис-

следования в Камчатской области // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. (Нов. сер.). Т. XVII. М., 1951.

⁵ Кетский сб. Л., 1982; Аксянова Г.А., Аксянов Е.А. О расогенетических связях енисейского типа кетов // III Конгр. этнографов и антропологов России. М., 1999.

⁶ Козинцев А.Г., Громов А.В., Моисеев В.Г. Об антропологических связях Сибири и Америки в древности // Второй межд. конгр. этнографов и антропологов. Резюме докладов и сообщений. Ч. I. Уфа, 1997; Полосьмак Н.В., Чикишева Т.А., Балуева Т.С. Неолитические могильники Северной Барабы. Новосибирск, 1989.

⁷ Дебец Г.Ф. Палеоантропология окуневской культуры // Палеоантропология Сибири. М., 1980; Рыкушина Г.В. К антропологии эпохи энеолита-бронзы Красноярского края // Некоторые проблемы этногенеза и этнической истории народов мира. М., 1976; *Она же*. Население Среднего Енисея в карасукскую эпоху // Палеоантропология Сибири. М., 1980; Алексеев В.П., Трубникова О.Б. Некоторые проблемы таксономии и генеалогии азиатских монголоидов (Краниометрия). Новосибирск, 1984; Дремов В.А. Население Верхнего Приобья в эпоху бронзы (антропологический очерк). Томск, 1997; Громов А.В. Антропология населения

- окуневской культуры Южной Сибири (эпоха бронзы). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002.
- ⁸ Дремов В.А. Расовая дифференциация угорских и самодийских групп Западной Сибири по данным краниологии // Проблемы антропологии древнего и современного населения Севера Евразии. Л., 1984; *Он же*. Антропологический состав восточных хантов (краниологические данные) // Congr. Septimus Inter. Fennno-Ugristarum. V. 6. Debrecen, 1990; *Он же*. Краниометрия // Тюрки таежного Причулымья; Дубов А.И. Ханты и селькупы. Опыт соматологического анализа // Матер. и искл. по антропологии 1980-х гг. М., 1992; Аксянова Г.А., Аксянов Е.А. Сравнительная статистическая оценка антропологического разнообразия финно-угров // Антропология современных финно-угорских народов. М., 2000; Личные материалы автора по характеристике зубной системы в коллекциях хантыйских черепов из кабинета антропологии Томского гос. ун-та; Аксянова Г.А. Расовая характеристика ненцев // Матер. к антропологии уральской расы. Уфа, 1992; *Она же*. Внутриэтническая дифференциация популяции нганасан (по признакам соматологии) // Нганасаны. Антропологическое исследование (в 2-х выпусках). Вып. I. М., 1992; Багашев А.Н. Этническая антропология тоболо-иртышских татар. Новосибирск, 1993.
- ⁹ Дебец Г.Ф., Трофимова Т.А. Западносибирская экспедиция 1937 г. // Кр. сообщ. НИИ антропологии МГУ за 1938–1939 гг. М., 1941; Розов Н.С. Материалы по краниологии чулымцев и селькупов // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 33. М.; Л., 1956; Т. 33; *Он же*. Антропологические исследования коренного населения Западной Сибири // Вопр. антропологии. 1961. Вып. 6; Аксянова Г.А. Антропологическое изучение хакасов бассейна Чулыма // Полевые искл. Ин-та этнографии 1980–1981. М., 1984; *Она же*. Соматология. Одонтология // Тюрки таежного Причулымья; *Она же*. Внутриэтническая дифференциация...; Дремов В.А. Кранио-метрия...; Багашев А.Н. Указ. соч.; Пестряков А.П. Дифференциация большой монголоидной расы по данным генерализованных тотальных размеров черепной коробки // Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987.
- ¹⁰ Розов Н.С. Антропологические исследования... Необходимо обратить внимание на методическое расхождение данных Розова с материалами большинства других авторов: Розов измерял морфологическую высоту лица от переноса, а не от нижнего края бровей. Разница, т.е. нособровное расстояние, составляет в мужских группах в среднем 8 мм, $S = \pm 2,6$ мм. Величина эта больше у монголоидов и в женских выборках.
- ¹¹ Багашев А.Н. Указ. соч.
- ¹² Тюрки таежного Причулымья. Разд. II. Популяция; Функ Д.А. Рец. на кн.: Тюрки таежного Причулымья // Этнограф. обозрение. 1994. № 5.
- ¹³ Дремов В.А., Аксянова Г.А., Багашев А.Н. Антропологический состав чулымских тюрков XVI–XIX вв. // Тюрки таежного Причулымья. Гл. 5; Беликова О.Б. Среднее Причулымье в X–XIII вв. Томск, 1996; Дремов В.А. Антропологический состав населения андроновской и андронойндых культур Западной Сибири // Изв. Сиб. отд. АН СССР. Вып. 2. Новосибирск, 1990; *Он же*. Население Верхнего Приобья...
- ¹⁴ Новородовский А.Г., Спицын В.А., Боева С.Б., Казаченко Б.Н. Генетико-антропологическая характеристика коренного населения бассейна р. Чулым // Вопр. антропологии. 1984. Вып. 74.
- ¹⁵ Хитъ Г.Л. Дерматоглифика // Тюрки таежного Причулымья; *Она же*. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983; Хитъ Г.Л., Долинова Н.А. Расовая дифференциация человечества (Дерматоглифические данные). М., 1990; Дремов В.А., Львова Э.Л. Заключение // Тюрки таежного Причулымья.
- ¹⁶ Дремов В.А. Расовая дифференциация угорских и самодийских групп Западной Сибири по данным краниологии.

- ¹⁷ Багашев А.Н. Указ. соч.; *Он же*. О расовой систематике народов Северной Евразии // Раса: Миф или реальность? М., 1998; Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 4. Расогенез коренного населения. Томск, 1998.
- ¹⁸ Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов. Табл. 26, 29.
- ¹⁹ Дубов А.И. Одонтологическая характеристика хантов, селькупов и эвенков // Полевые иссл. Ин-та этнографии 1983. М., 1987; Халдеева Н.И. Распределение одонтологических признаков среди татарских групп и телеутов // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Тез. докл. Омск, 1984; Аксянова Г.А. Население бассейна Печоры и Нижней Оби. Ненцы, коми-зыряне, обские угры // Этническая одонтология СССР. М., 1979; Аксянова Г.А., Зубов А.А. и др. Славянские народы Европейской части СССР. Русские // Там же.
- ²⁰ Дремов В.А., Львова Э.Л. Заключение // Тюрки таежного Причулымья.
- ²¹ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. // Тр. Ин-та этнографии. (Нов. сер.). Т. 55. М., 1960; Лебедев В.В., Соколова З.П. Селькупы // Этническая история народов Севера. М., 1982; Васильев В.И. Ненцы и энцы // Там же.
- ²² Аксянова Г.А. Некоторые новые материалы по антропологии нарымских селькупов // Российский этнограф: Альманах. Вып. 12. М., 1993.
- ²³ Строго говоря, смешение идет, конечно, не только с русскими, а также с украинцами, белорусами, татарами, немцами и прочими в большинстве своем европеоидными народами. А восточнославянские народы (главным образом русские), численно настолько преобладают, что именно они определяют основной вектор изменчивости комплекса черт при метисации.
- ²⁴ Шаргородский Л.Т. Современные этнические процессы у селькупов; Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983; Соколова З.П. Эндогамный ареал и этническая группа. М., 1990.
- ²⁵ Модель ненаправленной метисации: в смешанные браки из контактирующих популяций вступают как мужчины, так и женщины. Возвратные скрещивания: смешанные потомки брачуются с представителями одной из родительских популяций.
- ²⁶ Африканцы в странах Америки. М., 1987.
- ²⁷ Учитывая обзорный характер данной статьи, считаю нужным упомянуть, что здесь не представлен собранный мной параллельно с одонтологической характеристикой расовосоматологический материал по чулымцам, кызыльцам, селькупам, русским, метисам. Данные эти частично изложены в трех публикациях: Аксянова Г.А. Соматология // Тюрки таежного Причулымья; Она же. Некоторые новые материалы по антропологии нарымских селькупов; Аксянова Г.А., Шпак А.Ф. Русско-селькупские и русско-чулымские антропологические соотношения в Томско-Нарымском Приобье // Русские старожилы. Тобольск; Омск, 2000.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Таблица 1

Динамика численности населения
западносибирского экономического района в конце ХХ в.

Регион	Все население, тыс. чел.			Динамика численности 1989–1996 г.
	1989 г.	1993 г. к 1989 г.	1996 г. к 1989 г.	
Тюменская обл. (все территории)	3098	+23	+72	+ в основном после 1992 г.
Ямало-Ненецкий АО	495	-30	-7	- в основном до 1992 г., далее прирост
Ханты-Мансийский АО	1282	+19	+48	+ приблизительно равномерно с увеличением прироста после 1992 г.
Юг Тюменской обл.	1321	+34	+31	+ весь прирост к 1993 г., далее небольшая потеря
Омская обл.	2142	+34	+35	+ практически весь прирост к 1993 г.
Томская обл.	1002	+7	+76	! ++ практически весь прирост после 1992 г.
Новосибирская обл.	2779	+24	-30	! + до 1993 г., далее потеря
Кемеровская обл.	3171	+6	-108	!! +/- – значительная потеря после 1992 г.
Алтайский край (без Республики Алтай)	2631	-133	-143	!!! – самая значительная потеря в основном до 1993 г.
Республика Алтай	191	+7	+11	+ в основном до 1993 г.
Зап/сib. экон. р-н суммарно	15013	-48	-87	- в основном до 1993 г. неравномерно по регионам

Таблица 1 (окончание)

Регион	Доля городского населения			Динамика
	1989 г.	1993 г.	1996 г.	
Тюменская обл. (все территории)	76,2	76,4	76,3	стабильно
Ямало-Ненецкий АО	77,9	82,5	82,8	+ ≈ 5% в основном к 1993 г., далее стабильно
Ханты-Мансийский АО	90,9	91,8	91,5	+ ≈ 1% к 1993 г., далее стабильно
Юг Тюменской обл.	61,3	59,5	59,0	– ≈ 2% в основном к 1993 г.
Омская обл.	67,6	67,7	67,2	– ≈ 0,5% после 1992 г., в целом стабильно
Томская обл.	68,9	63,4	65,7	– ≈ 5% к 1993 г. – ≈ 3% к 1996 г.
Новосибирская обл.	74,5	74,7	73,7	– ≈ 1% после 1992 г.
Кемеровская обл.	87,3	87,2	86,7	– ≈ 0,5% после 1992 г. в целом стабильно
Алтайский край (без Республики Алтай)	57,9	54,3	54,6	– ≈ 3,5% в основном к 1993 г.
Республика Алтай	27,1	26,5	23,9	– ≈ 0,5% к 1993 г. – ≈ 3% к 1996 г.
Зап/сиб. экон. р-н суммарно (невзвеш.)	68,2	67,5	67,2	– ≈ 1% в основном к 1993 г.

Источники. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1989; Российский стат. ежегодник 1994. М., 1994; География России. Энциклопедический словарь. М., 1998.

Таблица 2

Национальный состав постоянного населения Томской обл. в 1989 г.

Субъект Федерации	Все население (оба пола)	Городское население (оба пола)	Сельское население (оба пола)
Томская обл.			
Абсолютная численность (тыс. чел.)	1001,7	690,5	311,1
В том числе, %: городское население	68,9		
(из них – мужчин	48,5		
– женщин)	51,5		
сельское население	31,2		
(из них – мужчин	49,3		
– женщин)	50,7		
Национальный состав, %			
Всего	100,00	100,00	100,00
Русские		88,28	88,13
Украинцы		2,86	1,95
Белорусы		0,91	0,92
Селькупы	0,13	0,06	0,29
Ханты	0,08	0,03	0,18
Хакасы (в т.ч. чульмские тюрки)	0,08	0,04	0,18
Др. народы Западной Сибири (без татар)	0,02	0,01	0,02
Народы Восточной Сибири и Дальнего Востока		0,15	0,06
Татары (без крымских)	2,08	2,24	1,71
Народы Поволжья и Приуралья (без татар)		1,11	2,72
Народы Средней Азии и Казахстана		0,93	0,38
Народы Прибалтики (ближнее за- рубежье)		0,23	0,44
Народы Кавказа		0,86	0,46
Евреи (разные)		0,21	0,02
Немцы		1,34	2,02
Поляки		0,18	0,16
Молдаване		0,18	0,22
Другие народы дальнего зарубежья:			
– Европа		0,06	0,05
– Азия		0,16	0,05
прочие и не указано		0,16	0,22
Всего указано национальностей, N		116	107
из них представители народов с род- ным языком – русским: – N		102	91
– доля в населении области, %		94,0	94,4
– с родным языком своей националь- ности, %		94,2	93,7
суммарно доля зап/сиб. народов, % (с хакасами и 1/2 от численности татар)	1,35	1,26	1,53
<i>Источник.</i> Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1989.			

Таблица 3

Этнический состав населения двух районов Томской обл.
(в % и без учета районных центров;
Всесоюзная перепись населения 1989 г.)

Этносы	Верхнекетский р-н N ок. 17 тыс. чел.	Томский р-н N ок. 59 тыс. чел.
Русские	87,71	86,18
Украинцы	4,05	1,94
Белорусы	1,19	0,88
Селькупы	0,70	0,01
Ханты	0,02	0,03
Кеты	0,07	0
Татары	1,44	4,14
Эвенки	0,19	0,01
Народы Поволжья и Приуралья	2,10	2,55
Народы Ср. Азии и Казахстана	0,25	0,64
Народы Прибалтики (ближнее зарубежье)	0,16	0,32
Народы Кавказа	0,79	0,48
Немцы	0,61	1,84
Поляки	0,12	0,29
Молдаване	0,20	0,24
Другие	0,40	0,45
Всего	100,00%	100,00%

Таблица 4

Численность народов Севера,
проживающих на территории Томской обл.
(по данным районных администраций
и Ассоциаций малочисленных народов Севера)

Этнос	1995 г. (чел.)	1996 г. (чел.)
Селькупы	1277	1670
Чулымцы*	477	742
Ханты	683	643
Эвенки	91	91
Эвены	7	7
Карагасы**	44	44
Кеты	14	14
Манси	9	9
Ненцы	2	0
Долганы	1	0
Юганы***	3	0
Якуты	2	0
Алеуты	1	0
Тофалары	2	0
Хакасы	18	0

Примечание:

* в документах Всесоюзной переписи населения 1989 г. учтены как "хакасы".

** считается, что это чулымские (вероятно, нижнечулымские) тюрки, которые в 1930-е годы переселились на р. Кеть (*Розов, 1961*). Кроме того, в литературе описаны так называемые "томские карагасы" (см.: *Пелих, 1972*).

*** этнолингвистическая принадлежность нам не известна.

Таблица 5

Демографические показатели по народам Севера,
проживающим в Томской обл.

Год	Все население области (тыс. чел.)	В том числе малочисленные народы Севера, %	Из них в районах компактного проживания, %
1989	1001,7	0,24	69,3
1991	1011,7	0,25	74,8
1992	1011,8	0,28	81,4
1993	1008,3	0,32	75,0
1994	1074,8	0,32	83,7
1995	1079,2	0,32	83,4
1996	1078,0	0,29	81,2
1989	Доля (%) в населении народов Севера: мужчины = 48,2 и женщины = 51,8; город = 32,3 и село = 67,7.		
1989	Считают родным язык своего народа / русский язык (все население в районах компактного проживания), % селькупы 11,4/88,5 ханты 20,8/79,0		
1996	чулымцы 24,8/75,1		

Источники. Основные данные о социально-экономическом развитии Томской области. Томск, 1995, 1996. Госкомитет РФ по вопросам развития Севера; Численность и состав населения народов Севера. По данным переписи населения 1989 г. Т. И. Ч. И. М., 1992; Основные итоги переписи населения Тегульдетского р-на в 1996 г. Томск, 1996.

Таблица 6

Антропологическая характеристика народов Обь-Енисейского междуречья по данным Г.Ф. Дебеца
(мужские выборки, обследованные в 1937–1941 гг.)

Признак	Селькупы		Чулымцы	Ханты-ва-ховские	Кеты сло-гайские	Тазовские	
	нарымские	тазовские				эвенки	ненцы
Численность	71	84	144	128	79	31	52
Средний возраст			Приведено распределение по 3-м возрастным группам				
Длина тела (+)	159,2	157,9	160,3	159,8	158,1	157,2	156,6
Продольный диаметр головы (+)	188,8	192,9	190,9	192,1	190,9	191,9	189,2
Поперечный диаметр головы (+)	153,9	158,8	157,0	159,7	157,0	157,5	155,8
Головной указатель	81,5	82,4	82,2	83,2	82,2	82,3	82,4
Наименьшая ширина лба (+)	104,9	105,6	103,8	107,2	103,8	103,8	106,3
Скуловой диаметр (+)	145,2	150,3	146,1	149,7	147,3	150,7	147,8
Нижнечелюстной диаметр (+)	112,9	115,5	112,4	115,2	114,4	115,5	114,2
Физиономическая высота лица	187,5	194,0	190,3	189,8	189,1	197,7	191,5
Морфологическая высота лица (нижний край бровей) (+)	126,7	133,5	127,2	129,4	128,4	131,9	128,9
Носовой указатель (от нижнего края бровей)	63,9	60,8	64,3	63,5	62,6	64,0	65,0
Ширина носа (+)	36,2	36,7	36,6	36,1	36,1	39,6	37,7
Нособровное расстояние (+)	6,0	7,0	6,9	6,7	7,2	9,1	7,5
Ширина рта (+)	52,2	54,1	52,1	52,5	51,8	54,4	53,4
Высота верхней губы (+)	18,2	18,0	18,9	17,0	16,8	18,5	15,4

Толщина обеих губ (+)	13,7	13,6	16,4	13,5	14,1	15,4	14,3
Форма волос головы, % тути (+)	8,9	12,3	10,2	26,4	27,6	26,2	33,3
широковолнистые	11,1	24,7	20,5	12,3	14,5	8,7	11,8
Рост бороды, ср. балл (старше 25 лет) (+)	2,10	1,75	1,23	1,92	1,42	1,22	1,61
Цвет волос (по Фишеру) черные (27, 4, 5), % (+)	56,2	75,0	64,7	43,1	87,1	100,0	87,8
ср. балл	3,53	3,72	3,65	3,38	3,84	4,00	3,86
рыжие (случаев)	1	0	1	0	0	0	0
Цвет глаз (по Бунаку) темные (1-4), %	33,8	29,8	61,1	40,5	72,4	87,2	51,9
ср. балл	1,25	1,12	1,58	1,28	1,66	1,87	1,42
Наклон лба (1 – сильный) ср. балл	2,69	2,61	2,53	2,56	2,19	2,67	2,73
Развитие надбровья (1 – слабое) ср. балл	1,22	1,44	1,59	1,32	1,63	1,03	1,10
Эпикантус, % наличия (+)	25,4	25,4	45,0	23,6	24,0	54,7	37,4
Складка верхнего века "p" (+) ср. балл	1,20	1,40	1,21	1,31	1,33	1,91	1,32
"m"	1,82	1,84	1,95	1,86	1,61	2,16	1,63
(0 – отсутствует)	1,83	1,79	1,87	1,86	1,58	2,16	1,63
"d"	8,5	7,1	10,6	6,3	8,9	0,0	3,9
Нет на всем протяжении, % "abs"	1,47	1,44	1,17	1,20	1,41	1,07	1,31
Горизонтальный профиль лица (1 – плоское), ср. балл (+)							нет данных
Выступление скул							

*Знаком (+) отмечены признаки, которые использованы для построения графиков (рис. 1, 2).

Таблица 6 (окончание)

Признак	Селькупы				Ханты ва-ховские		Кеты ело-гийские		Тазовские	
	нарымские	тазовские	чулымцы						звенки	ненцы
Высота переносца (1 – низкое), ср. балл (+)	1,67	1,63	1,56	1,65	1,81	1,36	1,44			
Поперечный профиль спинки носа (1-плоский), ср. балл (+)	1,97	2,21	1,99	2,09	2,10	1,81	2,00			
Общий профиль спинки носа, %										
вогнутый,	41,4	14,3	25,7	30,5	17,7	22,5	21,2			
прямой	47,2	66,8	42,4	59,4	52,0	64,5	65,2			
выпуклый	0,0	8,2	10,5	0,8	15,2	3,2	0,0			
извилистый (+ для суммы вып., изв.)	11,4	10,7	21,5	9,4	15,2	9,7	13,5			
Профиль верхней губы (1 – прохорейя), ср. балл (+)	1,45	1,51	1,20	1,47	1,42	1,13	1,37			
Координаты для построения графиков (рис. 1, 2)										
средний ранг "измерительные признаки", n = 12	2,54	5,13	3,64	4,38	3,04	5,50	3,75			
средний ранг "пигментация + про- филь носа", n = 3	2,00	3,33	4,67	1,67	6,00	5,67	4,67			
средний ранг "монголоидность по описательным признакам", n = 8	2,31	2,94	4,75	3,00	3,50	6,63	4,88			
Средний ранг по трем координа- там, n = 23	2,28	3,80	4,36	3,02	4,18	5,93	4,43			

Таблица 7

Средние размеры в суммарных сериях чулымцев XVI–XX вв.
(по данным В.А. Дремова)

№ по Мартину	Признак	Мужчины N = 81–109	Женщины N = 67–98
1	Продольный диаметр	177,9	170,0
8	Поперечный диаметр	141,6	136,6
17	Высотный диаметр	131,5	126,5
8 : 1	Черепной указатель	79,7	80,4
5	Длина основания черепа	99,9	94,4
9	Наим. ширина лба	93,6	91,8
9 : 8	Лобно-поперечный указ.	66,1	67,3
32	Угол лба	80,9	84,1
	Надпереносье	3,3	2,2
40	Длина основания лица	97,7	92,7
40 : 5	Указатель выступания лица	98,2	98,4
45	Скуловой диаметр	135,6	126,2
45 : 8	Горизонтальный фацио- церебральный указ.	95,8	92,7
48	Верхняя высота лица	69,4	64,6
48 : 17	Вертикальный фацио- церебральный указ.	52,9	51,1
48 : 45	Верхний лицевой указатель	51,2	51,1
72	Общий лицевой угол	84,2	84,1
74	Угол альвеолярной части лица	75,9	74,5
77	Назо-маярный угол	144,0	143,6
	Зиго-максиллярный угол	133,9	135,1
51	Ширина орбиты	42,8	40,9
52	Высота орбиты	33,4	33,2
52 : 51	Орбитный указатель	78,0	81,1
55	Высота носа	51,2	47,7
54	Ширина носа	25,8	24,7
54 : 55	Носовой указатель	50,5	52,1
75(1)	Угол выступания носа	20,0	17,4
SC	Симотическая ширина	8,09	8,19
SS	Симотическая высота	3,33	3,05
SS : SC	Симотический указатель	41,6	37,9
DC	Дакриальная ширина	21,5	20,7
DS	Дакриальная высота	10,5	9,6
DS : DC	Дакриальный указатель	49,3	46,5

Таблица 8

Анатропологическая характеристика коренных народов Томской обл. по данным Н.С. Розова
(мужские выборки, обследованные в 1948–1959 гг.)

Признак	Чулымцы				Тагары томские	Ханты Васютанья	Селькупы нарымские	Эвенки Томской обл.
	Нижнего Чулымка	Среднего Чулымка	суммарно	метисы				
Численность	25	54	79	30	138	41	19	18
Средний возраст					нет данных			
Длина тела	192,2	188,3	189,4	190,3	192,6	184,6	192,3	183,7
Продольный диаметр головы	153,4	150,5	151,4	151,3	154,8	152,8	151,7	152,2
Поперечный диаметр головы	80,2	80,0	80,1	79,8	81,0	82,6	79,1	82,9
Головной указатель	108,0	107,3	107,5	109,0	107,3	106,9	109,4	109,0
Наименьшая ширина лба	143,2	142,3	142,5	141,6	142,8	140,8	141,4	144,1
Скуловой диаметр	110,3	109,5	109,8	109,9	112,5	109,5	109,0	112,2
Нижнечелюстной диаметр	185,1	184,1	184,7	185,6	188,5	177,3	189,5	188,9
Физиономическая высота лица	118,5	117,3	117,4	118,9	123,2	113,8	121,7	116,9
Морфологическая высота лица (! – от перенось)	48,5	46,8	47,0	48,9	49,8	44,4	50,4	49,0
Высота носа (от перенось)	36,2	35,5	35,7	36,2	36,5	34,3	38,3	40,1
Ширина носа					нет данных			
Ширина рта, высота верхней губы, толщина обеих губ								
Форма волос головы, %								
тугие	20,0	13,7	14,8	20,0	15,7	18,9	18,7	50,0
широковолнистые	24,0	44,5	38,3	26,7	25,7	29,8	25,0	27,8
узковолнистые	8,0	1,8	3,7	13,3	0,7	8,1	25,0	0,0
Рост бороды (с 25 лет), см. балл (1 – очень слабый)	1,50	1,39	1,43	1,63	1,90	1,41	1,72	1,20

Цвет волос (по Фишеру)						
чёрные (27, 4, 5), %	95,5	92,7	93,5	76,9	59,6	54,6
ср. балл	3,95	3,93	3,94	3,77	3,63	3,55
Цвет глаз (по Бунаку)						
тёмные (1–4), %	56,0	74,9	67,9	38,4	49,3	46,0
ср. балл	1,44	1,73	1,64	1,23	1,39	1,27
Эпикантус, % наличия	36,0	39,3	38,2	31,2	29,8	27,0
Складка верхнего века						
отсутствует, %	32,0	39,3	37,0	50,0	58,2	54,1
"р", "м", "д"				нет данных для среднего балла		
Горизонтальный профиль лица,	2,04	1,96	1,99	2,03	2,11	2,16
ср. балл (1 – плоское)						
Выступание скул, ср. балл	2,04	2,04	2,04	2,12	2,04	2,05
(1 – слабое)						
Высота переносца, ср. балл	2,36	1,85	2,01	2,52	2,19	2,08
(1 – низкое)						
Поперечный профиль спинки	2,08	1,96	2,01	2,43	2,21	1,97
(носа, ср. балл (1 – плоский))						
Общий профиль спинки носа, %						
вогнутый	56,0	20,0	31,3	45,2	14,3	28,9
прямой	24,0	67,3	53,8	29,0	65,0	60,5
выпуклый	12,0	10,9	14,2	12,9	16,4	10,6
извилистый	8,0	1,8	3,7	12,9	4,3	0,0
Профиль верхней губы						нет данных

Таблица 9

Анатропологическая характеристика коренных народов Томской обл. по данным Н.С. Розова
(женские выборки, обследованные в 1948–1959 гг.)

Признак	Чулымы				Татары томские	Ханты Вастоганья	Селькупы нарымские	Эвенки Томской обл.
	Нижнего Чульма	Среднего Чульма	суммарно	метисы				
Численность	47	95	142	72	126	47	14	16
Средний возраст					нет данных			
Длина тела					182,2	179,8	177,4	178,7
Продольный диаметр головы	181,9	181,1	181,4	184,2	147,5	148,1	144,4	150,7
Поперечный диаметр головы	145,2	145,6	145,5	145,9	80,0	80,5	82,5	81,4
Головной указатель	79,9	80,3	80,1	80,0	104,7	104,3	103,6	105,2
Наименьшая ширина лба	104,7	104,7	104,7	104,7	132,4	134,2	134,4	132,9
Скуловой диаметр	134,4	135,0	134,7	134,7	104,2	101,7	104,2	104,2
Нижнечелюстной диаметр	105,1	103,7	104,2	104,2	173,1	176,6	173,3	103,3
Физиономическая высота лица	172,5	177,5	175,9	175,9	110,6	109,4	114,0	108,3
Морфологическая высота лица (! – от переносы)	109,6	111,0	110,6	110,6	42,4	44,6	44,8	42,9
Высота носа (от переносы)	42,8	33,0	33,1	33,1	33,4	32,9	33,5	32,4
Ширина носа					нет данных			
Ширина рта, высота верхней губы, толщина обеих губ								
Форма волос головы, %								
тугие	9,1	17,0	12,7	6,7	6,3	4,7	11,8	55,6
широковолнистые	38,6	50,3	46,8	44,0	24,6	67,2	35,4	22,2
узковолнистые	27,3	0,0	10,1	14,6	2,4	2,9	23,5	0,0

Цвет волос (по Фишеру)						
черные (27, 4, 5), %	83,3	79,2	80,4	50,1	76,9	58,6
ср. балл	3,81	3,79	3,80	3,46	3,75	3,59
Цвет глаз (по Бунаку)						
темные (1–4), %	64,1	73,8	71,2	38,2	61,2	52,4
ср. балл	1,52	1,71	1,65	1,04	1,56	1,35
Эпикантус, % наличия	40,4	35,6	37,1	14,4	36,5	18,2
Складка верхнего века						
отсутствует, %	31,8	32,8	32,5	31,0	59,7	39,4
"р", "м", "д"					нет данных для среднего балла	
Горизонтальный профиль лица,	1,38	1,70	1,60	1,73	1,95	1,83
ср. балл (1 – плоское)						
Выступание скул, ср. балл	2,26	2,42	2,37	2,10	2,02	2,24
(1 – слабое)						
Высота переносца, ср. балл	1,78	1,71	1,73	2,09	2,00	1,82
(1 – низкое)						
Поперечный профиль спинки						
носа, ср. балл (1 – плоский)	1,72	1,71	1,71	2,01	2,01	1,79
Общий профиль спинки носа, %						
вогнутый	65,3	59,2	61,1	58,4	35,7	63,6
прямой	21,1	37,9	34,2	22,1	53,2	30,3
выпуклый	4,3	2,9	3,4	10,4	4,7	6,1
извилистый	4,3	0,0	1,3	9,1	6,3	0,0
Профиль верхней губы					нет данных	5,9
						0,0

Таблица 10

Серологическая характеристика чулымцев и кызыльцев
по данным А.Г. Новорадовского с соавторами (обследование 1980 г.)

Система	Аллель	Частота у чулымцев	Частота у кызыльцев
ABO	O	0,734	0,617
	A	0,095	0,121
	B	0,170	0,268
Численность		115	134
MN	M	0,4344	—
	N	0,5656	—
Численность		61	
RH (RH+)	D	1,000	0,9136
Численность		115	134
HP	Hp ¹	0,1533	0,2635
Численность		62	74
GC	Gc ²	0,2017	0,2830
Численность		63	76
TF	Tf ^C	0,9919	0,9847
	Tf ^B	0,0081	0,0200
	Tf ^D	0,0000	0,0133
Численность		62	75
C'3		0,1710	0,0962
Численность		26	76
AP	P ^a	0,4048	0,3422
Численность		63	76
PGM1	PGM1 ¹	0,8065	0,8000
Численность		62	75
pP	фенотип		
	1–1	40,678	51,316
	2–1	55,932	44,737
	2–2	3,390	3,947
Численность		59	76
GLO 1	GLO1 ¹	0,2778	0,2368
Численность		63	76
ESD	ESD ¹	0,8333	0,8334
Численность		60	75
SOD	фенотип		
	SOD 1–1	1,000	1,000
C ₅ (локус E ²)	фенотип		
	C ₅₊	1,613	2,632
	C ₅₋	98,387	97,368
Численность		62	76

Таблица 11

Дерматоглифическая характеристика коренных народов Томской обл.
и некоторых сравнительных групп по Г.Л. Хить
(мужчины)

Группа	n	Dl ₁₀	I _c
Чулымцы	56	11,87	7,69
Чулымско-русскиеmetisы	35	12,37	7,61
Татары томские	331	12,95	8,18
Татары барабинские	283	13,66	7,94
Селькупы тымские	42	13,83	8,62
Кеты суммарно	84	14,07	7,97
Эвенки западные	195	15,49	8,28
Ненцы обские	66	14,26	8,23
Ханты березовские	56	14,65	7,40
Шорцы горные	107	14,21	7,32
Хакасы-кызыльцы	123	13,06	8,10
Хакасы-качинцы	175	13,75	8,06

Группа	t	Hy	DMT
Чулымцы	70,5	32,1	12,5
Чулымско-русскиеmetisы	75,8	36,4	16,7
Татары томские	80,6	27,0	19,7
Татары барабинские	78,1	20,5	15,1
Селькупы тымские	85,3	17,7	41,2
Кеты суммарно	76,7	26,2	8,3
Эвенки западные	63,3	27,4	11,8
Ненцы обские	90,2	30,3	10,6
Ханты березовские	83,9	23,2	9,9
Шорцы горные	72,0	26,2	12,2
Хакасы-кызыльцы	80,1	19,5	12,2
Хакасы-качинцы	79,9	24,4	16,3

Таблица 12

Краткая характеристика этнотерриториальных групп Западной Сибири
XVI–XX вв. по зубному антропологическому комплексу черт
(значения признаков округлены до целых величин; %)

Группа	M_1 6 бу-горков	M_1 4 бу-горка	Бугорок Карабелли, баллы 2–5	Лопатообразность I ¹ , баллы 2 + 3
Селькупы нарымские рек Чая, Чулым, Кеть	10	6	13	31
Чулымцы	9	11	13	33
Кызыльцы	9	10	21	49
Кеты	43	0	33	33
Татары тарские (аялышские)	9	35	17	45
Татары тюменские	13	13	21	22
Ханты восточные р. Вах	7	0	12	21
Ханты восточные р. Васюган	6	11	9	25
Ханты восточные р. Салым	11	28	5	19
Ханты южные – Нижний Иртыш	15	8	21	25

Группа	Дистальный гребень	Коленчатая складка	Tami
Селькупы нарымские рек Чая, Чулым, Кеть	14	23	4
Чулымцы	16	22	4
Кызыльцы	22	19	3
Кеты	23	39	7
Татары тарские (аялышские)	22	7	0
Татары тюменские	27	24	4
Ханты восточные р. Вах	17	21	0
Ханты восточные р. Васюган	15	27	0
Ханты восточные р. Салым	27	11	7
Ханты южные – Нижний Иртыш	19	0	10

Таблица 1.3

Краткая характеристика современных этнотерриториальных групп Западной Сибири по признакам морфологии зубной системы
(значения признаков округлены до целых величин; %)

Группа	M_1 6 бугорков	M_1 4 бугорка	Бугорок Кара-беллы, 2-5	Лопатообразность I ¹ , баллы 2 + 3	Дисгастальный гребень	Коленчатая складка	Tami
Селькупы тазовские	11	3	15	43	16	50	1
Эвенки западные	16	4	15	62	10	32	3
Ханты северные + восточные Ханты-Мансийского АО	6	14	23	27	3	16	5
Ненцы азиатские тундровые (ямальские + на-дымские)	4	4	16	48	9	21	1
Ненцы азиатские лесные	8	6	16	56	13	22	6
Татары тоболо-иртышские	1	7	22	25	3	18	16
Татары томские	4	4	33	30	4	14	4
Чулымцы современные	6	3	14	44	10	16	7
Кызыльцы современные	30	5	27	49	20	23	4
Чульмско-русские метисы	5	8	30	17	0	26	8
Русские р. Чулым	8	11	35	3	5	7	7
Селькупо-русские метисы	9	4	32	28	3	18	9
Русские рек Обь и Кеть	9	8	47	12	1	10	4
Русские Вологодской обл.	2	10	41	2	5	13	6

Примечание: данные по селькупам, эвенкам и хантам получены А.И. Дубовым, по ненцам – Г.А. Аксюновой и И.П. Ладария, татарам – Н.И. Халдеевой, остальные – Г.А. Аксюновой и А.Ф. Шпак¹⁹.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

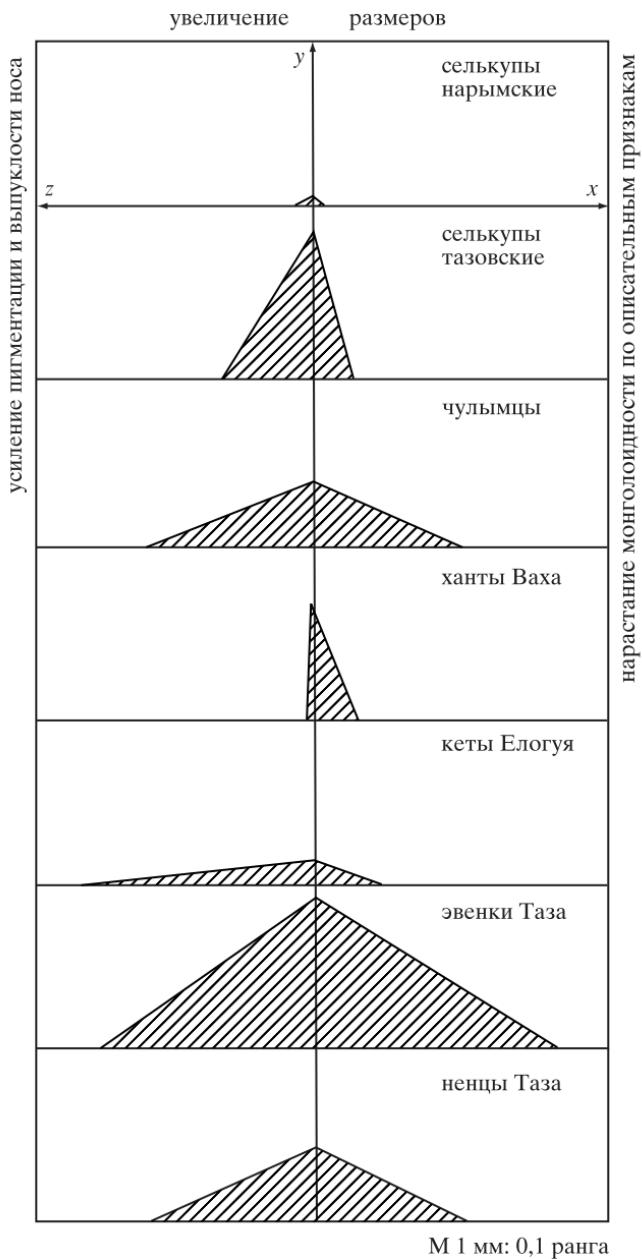


Рис. 1. Расовосоматологические профили групп, изученных Г.Ф. Дебецом

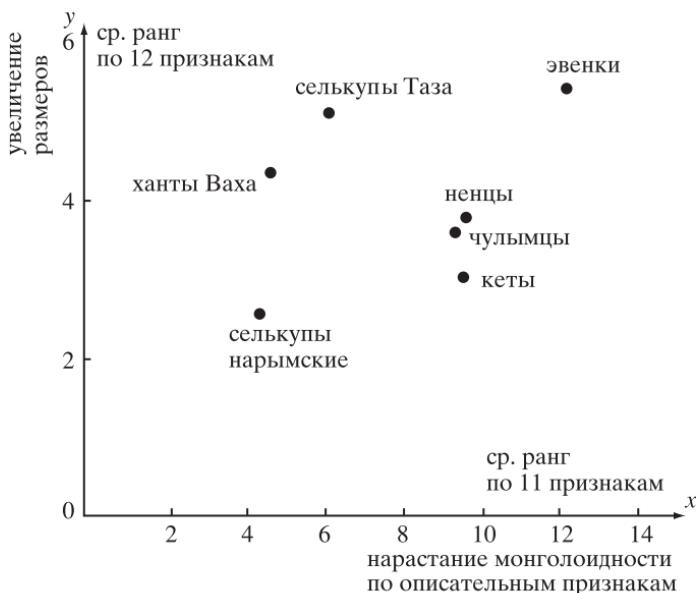


Рис. 2. Взаимное расположение групп Обь-Енисейского междуречья в корреляционном поле расовосоматологических признаков (по материалам Г.Ф. Дебеца)

Рис. 3. Положение соматологических выборок Н.С. Розова в трехмерном пространстве

- 1 – ханты васюганские;
 - 2 – чулымцы;
 - 3 – селькупы нарымские;
 - 4 – татары томские;
 - 5 – эвенки Томской обл.;
 - 6 – чулымско-русские метисы.
- По оси “ x ” – сумма измерительных признаков, по оси “ y ” – сумма описательных признаков, по оси “ z ” – тугие волосы

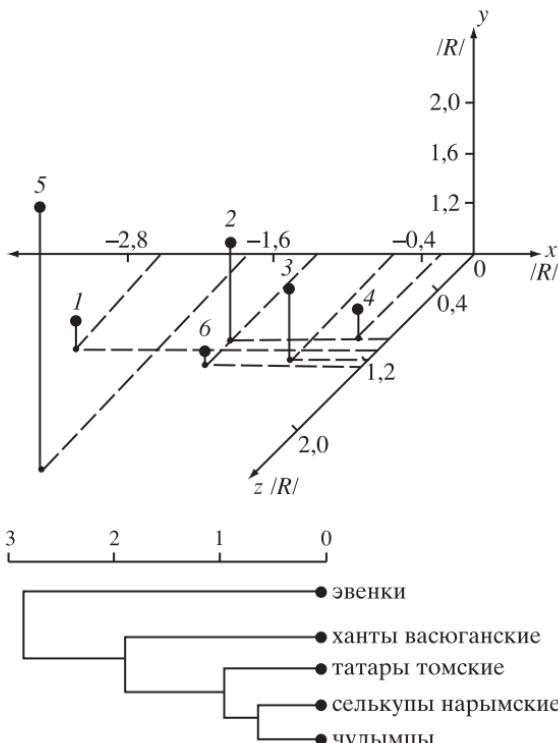


Рис. 4. Кластеризация групп Западной Сибири, изученных Н.С. Розовым, по суммарной соматологической характеристике

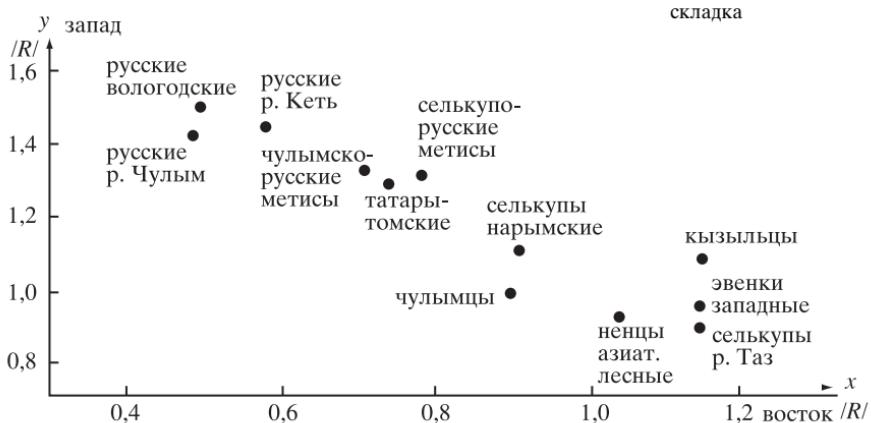
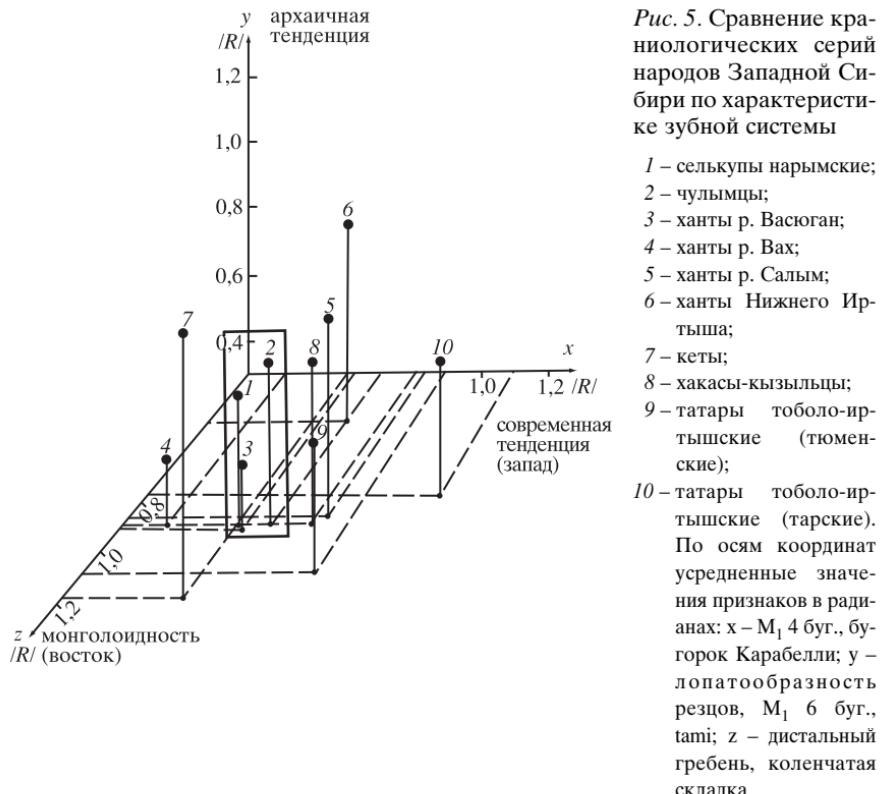


Рис. 6. Положение современных этнотерриториальных групп Сибири в корреляционном поле одонтологических признаков

По оси "x" – лопатообразность I^1 , дистальный гребень, коленчатая складка, M_1 6 буг.; по оси "y" – M_1 5 буг., M_2 4 буг., бугорок Карабелли, M_1 2 med (II)

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ И ГОСУДАРСТВО

З.П. Соколова

ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО И КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА (концепция развития)¹

Российская Федерация – уникальное многонациональное государственное образование, в котором проживает свыше 140 народов, в том числе 65 малочисленных, из них 30 коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС), в той или иной степени сохраняющих свой традиционный хозяйственный и культурный уклад жизни. Это практически все народы Севера, которые существуют в мире². Россия – северная страна. По протяженности арктических территорий³, количеству проживающих на них КМНС Россия – единственная страна в мире. Эти народы сформировались на данной территории, здесь они адаптировались к разнообразным экстремальным природным и климатическим условиям, развили свою неповторимую самобытную культуру. Огромна территория, которую они осваивают (60% РФ) – от Кольского п-ова до Тихого океана и от Северного Ледовитого океана до Байкала. Одна из их особенностей – крайне малая численность: из более чем 30 млн. населения Сибири они составляют около 200 тыс. человек⁴, т.е. всего 0,66%. В автономных округах проживало 51,6% населения, 42,2% – в других автономиях (Якутия, Бурятия) и в краях и областях на территориях традиционного расселения, 4,2% – за пределами территорий традиционного расселения (Европейская и другие части СССР).

В начале XX в. большинство из этих народов находились на стадии бесклассового общества, этапе разложения первобытно-общинных отношений. В это время произошло их “столкновение” с инду-

¹ Текст написан в 2000 г. по заданию Госкомсевера РФ.

² За рубежом живет часть лишь трех народов: саамы (Финляндия, Швеция, Норвегия), эскимосы (Гренландия, США, Канада), эвенки (МНР).

³ Помимо Арктики (территории до Северного Полярного круга) существуют территории Крайнего Севера (до 62° с.ш.) и районы, приравненные к ним.

⁴ По данным 1989 г. (см. табл. 1) и современным экспертным оценкам: тоджинцы – 5500, телеуты – 2500, шорцы – 12000, кумандинцы – около 5000 человек.

стриальной цивилизацией, которое завершилось болезненными последствиями. Проблемы адаптации КМНС в современном мире одинаково остры как в России, так и за рубежом. Неслучайно ООН постановила провести с 1994 г. международное десятилетие КМНС, в рамках которого реализуются различные мероприятия.

По мнению специалистов, КМНС – специфическая группа народов. Это дезинтегрированные этнолингвистические общности, для которых характерны хрупкая демографическая плотность, дисперсность расселения, этнокультурная мозаичность, слабая внутриэтническая коммуникативность. Четкая дифференциация многих из этих народов достигнута лишь в результате административных реформ по созданию национально-территориальных образований различного типа и выделению из многочисленных диалектов одного в качестве “официального” этнического литературного языка. В настоящее время сложилась такая ситуация, когда Россия встала перед исторической дилеммой: или эти народы, выработавшие поразительно гармоничную с окружающим миром систему этнических и эстетических ценностей, выйдут на новый виток своего развития в III тысячелетии, или они канут в Лету. Вряд ли кого-либо в нашей стране, начиная от самих этих народов и кончая органами власти всех уровней, может устроить последнее.

И вся отечественная история, и зарубежный опыт развития КМНС свидетельствуют о неизбежности развития процессов ассимиляции народов, особенно малочисленных. Карта мира меняется: одни народы исчезают с нее, другие появляются. Можно сказать: этнический котел постоянно кипит, в нем перевариваются разные народы. Бурные ассимиляционные процессы среди КМНС происходили не только в нашей стране (см. данные о городском населении и родном языке в 1989г. в табл. 1), но и в США, Канаде. В государственной политике США в отношении индейцев, эскимосов и алеутов явно просматриваются ассимиляционные установки. Тем не менее желание народов сохранить свою самобытность следует уважать и дать им возможность ориентироваться на традиционный уклад жизни, заниматься даже в трудных современных условиях традиционным природопользованием и промысловым хозяйством, без которых невозможно сохранение их этнического своеобразия.

Таким образом, проблема **этнического** выживания КМНС (физическое выживание их реально, в том числе через ассимиляцию) является важной государственной политической задачей.

Современная демографическая ситуация в связи с КМНС не может быть детально проанализирована, так как очередная (Всероссийская) перепись населения произойдет лишь в 2002 г., а надежной и подробной статистикой по всем народам сейчас никто не обладает. К сожалению, в последнее десятилетие даже та минимальная статистика по КМНС, которая велась в Госкомстате РФ и на местах, прекратила существование. Не ведется учет ни демографии КМНС, ни

их развития по показателям традиционного хозяйства: в статистических сборниках за 1990–1997 г. нет таких показателей, как поголовье оленей, производство оленины, госзакупки пушнины, клеточное звероводство; все остальные данные приведены по округам в целом, для всего населения, а не для КМНС (см. напр.: Основные показатели Социально-экономического положения районов крайнего Севера. Государственный Комитет Российской Федерации по статистике. Москва. 1992). Это неправильно: статистика, особенно касающаяся демографии, – показатель здоровья и благосостояния народа. К тому же учет должен вестись не по территориальному признаку (места проживания народов Севера, автономные округа), а относительно самих КМНС.

Отрывочные оперативные данные Госкомсевера РФ свидетельствуют о следующем. С 1990 по 1999 г. рост численности КМНС отмечен только в Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах (до 1990 г. у всех КМНС, кроме кетов, тофаларов и энцев, наблюдался рост населения; см. табл. 1). Высокие темпы сокращения численности населения КМНС отмечаются в Чукотском, Таймырском и Эвенкийском автономных округах. Хотя показатели рождаемости выше общероссийских (Ямало-Ненецкий, Эвенкийский автономные округа), а показатели смертности – самые низкие (Ямало-Ненецкий, Ханты-Мансийский автономные округа), детская смертность здесь еще очень велика (ее показатели – самые высокие в РФ). К 1995 г. выросла численность сельского населения КМНС (кроме алеутов, кетов, нганасан, ороков/ульта, удэгейцев, чуванцев, эвенов и юкагиров, см. табл. 2), однако это может быть результатом уменьшения городского населения. Последний международный семинар “Приоритетные направления исследования для решения ключевых проблем коренных малочисленных народов Севера” (Москва, 17–18 сентября 1999 г.) констатировал дальнейшее резкое ухудшение всех демографических показателей, уменьшение продолжительности жизни среди мужской части КМНС, снижение уровня жизни, рост случаев суицида у лиц молодого и среднего поколения.

Можно выделить несколько основных сфер бедственного положения КМНС: 1) ухудшение экономики и кризис хозяйства; 2) низкий уровень жизни; 3) ухудшение снабжения топливом, техникой (снегоходы, моторы и пр.), продуктами питания и товарами, а также плохое качество здравоохранения, образования, подготовки кадров; 4) угасание национальной культуры и языков; 5) бесправие КМНС.

В сельском хозяйстве все более снижается удельный вес традиционных отраслей хозяйства КМНС. Развиваются оленеводство, рыболовство, охота, сбор дикоросов; относительно новые отрасли хозяйства – клеточное звероводство, переработка кожевенно-мехового сырья, изготовление сувениров. Вместе с тем почти исчезли морской зверобойный промысел, животноводство, овцеводство. С начала 1990-х годов происходит постепенный спад традиционных

отраслей хозяйства, они находятся в тяжелейшем состоянии: более чем на треть уменьшилось поголовье оленей (в Корякском АО в 1990 г. было 140,3 тыс. голов оленей, в 1999 г. – 55,1 тыс., в Чукотском АО в 1980-е годы насчитывалось 500 тыс. оленей, в 1998 г. – 112 тыс.), существенно уменьшилось производство оленины, вылов рыбы (почти в 4 раза), даже там, где их производят или добывают, не обеспечен их вывоз (Корякский АО, Томская обл.). Резко сократилась добыча пушнины, в основном она достается браконьерам и скупщикам. Если рыболовством, морским зверобойным промыслом, отчасти оленеводством занимаются для удовлетворения потребностей в пище, то охота слабо развивается в связи с отменой госзакупок, а оленеводством – из-за спада некоторых совхозов и краха фермерских хозяйств. Кроме того, значительно сократились пастьбища и промысловыегудья из-за промышленного освоения Севера; промышленное рыболовство подорвало запасы рыбы. Одна из основных причин происходящего – резкое ухудшение экологии в связи с промышленным развитием Севера и Сибири, утрата пастьбищ, нерестовых речек и охотничьих угодий (отторжение, загрязнение, пожары).

Экологическая обстановка на Севере внушает опасения. Промышленное освоение постепенно все более ухудшает экологию: разливы нефти, газовые факелы, пожары, изуродованная бульдозерами и тракторами земля, уничтоженный ягель, осушенные болота, перегороженные дамбами речки – все это ставит богатейший край на грань катастрофы. Уже затронуты этими бедствиями недавние оазисы Сибири – Ямал, Таймыр, Чукотка, Камчатка, которым следовало бы стать национальными заповедниками, так как это – легкие Сибири. Например, на Ямале (Бованенково), хотя и объявлен мораторий на добычу газа, однако работы потихоньку идут, газовые факелы горят, земля взрыта бульдозерами, в том числе на путях кочевых оленевых маршрутов шести ненецких бригад, выпасающих 6 тыс. оленей. В итоге приходится за десятки километров обходить место переправы через р. Се-Яха, из-за чего олени истощаются и гибнут. В половине регионов Крайнего Севера от 40 до 90% сточных вод сбрасываются в реки (Архангельская, Сахалинская области), от 10 до 97% (в разных регионах) вредных веществ загрязняют атмосферу.

В 1991 г. от 50 до 80% населения КМНС отрицательно оценили изменения в своей жизни в связи с промышленным освоением Севера, имея в виду отвод земель промышленным предприятиям, утрату угодий, возможности свободно добывать и реализовывать рыбу, пушнину, оленину, дикоросы (сроки и нормы охоты и вылова рыбы, приобретение оружия и боеприпасов, способы оформления документов на них) – особенно на Чукотке, в Ямало-Ненецком, Ханты-Мансийском, Эвенкийском автономных округах, Хабаровском крае). Сейчас этим недовольно почти все население.

В ряде регионов произошла ликвидация прежних хозяйственных структур (совхозы, колхозы, промхозы) и на смену им не пришли иные, более эффективные формы хозяйствования; сказывается также сложность рыночных отношений, в которые традиционные отрасли хозяйства не вписываются.

В последнее десятилетие на Севере создано немало новых форм хозяйствования для традиционных занятий – общины, фермерские хозяйства, национальные предприятия и др. В Ямало-Ненецком и Ханты-Мансийском автономных округах, Республике Якутия приняты законы о так называемых родовых угодьях, “родовых общинах”, установлен порядок их образования и выделения, наделения угодьями КМНС (выдача свидетельств, так называемых паспортов и пр.). Однако единого принципа, единой терминологии в этом начинании нет. Часто угодья или общины называются родовыми или родо-племенными, хотя никаких родов и племен уже давно нет, а сами общины и угодья являются семейными, семейно-родственными либо территориальными, в которые входят представители разных КМНС.

Несмотря на принятие подобных местных законов, владельцы “родовых угодий” не могут спокойно на них вести свое хозяйство, так как в любое время их могут изъять, причем без всяких компенсаций. Особенно много таких примеров в нефте- и газодобывающих районах (Ханты-Мансийский, Ямало-Ненецкий автономные округа, где ряд оленеводов вынужден обратиться в суд с иском к нефтяным компаниям и даже администрации округа из-за утраты угодий и отсутствия защиты прав КМНС на угодья).

При этом совершенно не разработана практика подобных судебных разбирательств, а большинство населения даже не знает, куда можно обратиться для защиты своих прав.

Сейчас ясно, что рынок и традиционное хозяйство несовместимы; оленеводство, рыболовство, охота, морской зверобойный промысел – это основа жизнеобеспечения КМНС, и к ним нельзя подходить с мерками рыночной экономики.

В традиционных отраслях хозяйства занята лишь небольшая часть трудоспособного населения КМНС. Так, если в 1992 г., по экспертным оценкам, в сельском хозяйстве было занято около 47% населения, а в традиционных отраслях 25–27% (т.е. почти в 2 раза меньше, чем в 1960–1980 гг.), то ныне эти цифры еще уменьшились, в том числе в связи с закрытием ряда рыбообрабатывающих предприятий (в Корякском АО в 1990 г. в оленеводстве было занято 870 человек, в 1999 г. – 280). Многие не имеют своих угодий (Туруханский р-н). Безработица стала бичом коренного населения, живущего в поселках, особенно в национальных (Приморье, Приамурье, Эвенкия, Чукотка, Камчатка) и главным образом среди молодежи. Если в 1991 г., согласно опросу Госкомстата РФ, не могли найти работу 42,3% мужчин и 57% женщин, а еще у четверти населения с

этим были сложности (у молодежи соответственно 60,9 и 15,2%), то сейчас в ряде регионов, прежде всего в поселках, наблюдается поголовная безработица.

Резко снизился уровень жизни КМНС, многие вынуждены жить за счет натурального хозяйства, даже работающие, так как зарплата по 5–10 лет не выплачивается (Ямал, Корякский АО и др.). Уровень цен на продукты очень высокий, в том числе в небольших поселках, где лишь одна торговая точка (как правило, коммерческая) и цены – монопольные, высокие. Если же зарплата выплачивается продуктами и товарами, то цены на них выше, чем обычные, и их качество – низкое (Ямал). Особенно бедствуют пенсионеры. Жилье в значительной степени обветшало (оно построено 1950-е годы), новых домов возводится мало: это в основном многоквартирные дома в крупных поселках, райцентрах, где мало коренного населения, которое привыкло жить в индивидуальных домах. Очень тяжело со снабжением техникой (снегоходы, мотонарты, лодочные моторы, боеприпасы, запчасти, орудия промысла – сети и пр.), горючим; чаще всего они, как и целевые финансовые средства, оседают в районных центрах, крупных селах и поселках, где КМНС немногочисленны (в Туруханском крае: кеты живут на грани нищеты), нет выбора продуктов, хозяйственных товаров (ведра, тазы и прочее вообще в ряде мест, например, в Красноярском крае, Приамурье перестали завозить). Нередко вывоз продуктов и товаров происходит в период закрытой навигации и очень дорог (в 3–5 раз). Зато винно-водочные изделия везде в любом количестве.

Закрылись многие промышленные предприятия, население, в том числе и аборигенное, осталось без работы и уезжает из мелких поселков в районный центр или на континент (с Чукотки, Камчатки и т.д.), где вынуждено работать на самых непрестижных и низко оплачиваемых должностях.

Складывается впечатление, что руководство Чукотского АО вообще стремится к тому, чтобы максимум населения покинул ее. В связи с этим остро не хватает специалистов, особенно врачей, учителей. Например, в больнице с. Марково осталось всего три врача.

Резко сократился (на 20–50%) ввод в действие школ, детских учреждений, больниц, клубов, Домов культуры. Дети КМНС не имеют возможности продолжать образование после школы: нет средств даже на то, чтобы выехать к месту обучения; общежитие дорого. Медицина пришла в упадок: санавиация слишком дорога, больницы и фельдшерско-акушерские пункты недооборудованы, лекарства недоступны по ценам, а если их выписывают бесплатно, их нет в маленьких поселках. Перестали проводиться медицинские обследования населения разъездными отрядами. Снова остро всталась проблема заболеваемости туберкулезом. Уже лет 10 назад ряд тубдиспансеров был закрыт. Регулярные обследования КМНС на туберкулез пре-

кратились. В результате многие группы оказались на грани выживания (кеты, энцы, ороки/ульта, орохи, нганасаны, чuvанцы, юкагиры, алеуты, негидальцы, тофалары).

Полностью отсутствует юридическая грамотность, возможность проконсультироваться, узнать о своих правах, опротестовывать их нарушение со стороны рыб- и охотинспекций, административных органов.

Если посмотреть на зарубежный опыт, то приходится отметить, что он разнообразен – и положительный, и отрицательный. И в США, и в Канаде, и в Скандинавии, где живут КМНС, остро стоят вопросы о земле, развитии традиционного хозяйства, родных языков, культуры, проблемах ассимиляции, алкоголизма. В этих странах, где общий уровень жизни намного выше, чем у нас, где стабильны экономическая и финансовая системы, ряд проблем решается быстрее и менее болезненно, нежели у нас. Там лучше освоен Север (дорога, связь), проще обстоит дело со снабжением, эти страны богаче нас и потому там хорошее жилье (даже в Заполярье, в небольших поселках дома со всеми удобствами), хорошие оборудованные школы, больницы. Правда, все, о чем говорилось выше, ведет к разрушению национальной культуры: традиционные формы жилища, одежды, утвари, средства транспорта заменяются современными, унифицированными – это общемировой процесс.

Что касается земли, традиционных отраслей хозяйства, получения образования, подготовки кадров, развития родных языков, то тут проблемы те же, что и у нас, и они так же трудно решаемы. Тем не менее в США и Канаде узаконены компенсации за отторгнутые угодья, и эти компенсации, хотя за них приходится долго, иногда десятилетиями, бороться, большие – по нескольку десятков миллионов и даже миллиардов долларов. На эти средства идет строительство, аборигены получают ежегодный процент от них, созданы индейские и эскимосские корпорации, занимающиеся разной коммерческой деятельностью и приносящие доходы. Однако для получения хороших и престижных должностей коренным жителям необходимо хорошо знать английский, а владение им нередко ведет к забыванию родного языка. Традиционные отрасли хозяйства развиваются слабо: не хватает земель и угодий, велика конкуренция (в рыболовстве, охоте). Процессы ассимиляции остановить трудно. Алкоголизм, как признано международным сообществом, – общая проблема для всех КМНС и народов Арктики, которая требует комплексного подхода с точки зрения политico-социальных и медико-биологических аспектов.

Говоря о перспективах дальнейшего социально-экономического и культурного развития КМНС в России, нельзя забывать о том, что речь идет об этих народах на рубеже III тысячелетия. В XX в. их жизнь очень изменилась. За более чем 70 лет советской власти

государство довольно много внимания и средств уделяло коренным малочисленным народам Севера. Государственная национальная политика в отношении их проводилась через различные органы власти. В 1924–1936 гг. это был Комитет содействия народностям северных окраин при ВЦИК СССР, затем – Главсевморпуть, с начала 1950-х годов – отдел по экономическому и социальному развитию районов проживания народностей Севера и Арктики при Совете Министров РСФСР, с 1990 г. – Госкомсевер. Лишь Комитет Севера и отдел при Совете Министров РСФСР в полной мере занимались проблемами народов Севера. И Главсевморпуть, и теперешний Госкомсевер были заняты проблемами, касавшимися всего населения Севера, и КМНС уделялось мало внимания. Опыт показывает, что подобная специальная структура должна заниматься лишь вопросами жизнедеятельности, а сейчас – и выживания КМНС.

Ныне модно критиковать государственную национальную политику в отношении коренных народов как патерналистскую. Однако нельзя однозначно оценивать патерналистский характер политики государства в отношении КМНС. Государство разрабатывало программы развития КМНС, определяя пути и методы этого развития, финансируя его. Данная практика сохраняется до сих пор, и народы Севера привыкли к этому, что, с одной стороны, породило у них изждивенчество, а с другой – граничило с диктатом и не развило в КМНС самостоятельности, умения делать выбор. Вместе с тем патернализм как помощь государства в развитии хозяйства, здравоохранения, образования и т.д. во многом был необходим и оправдан. Кстати, в зарубежных странах КМНС прошли ту же стадию опеки государства до 1945 г. и в 1960–1970-е годы.

Основная причина негативных последствий мероприятий государства в отношении коренных народов Севера – навязывание определенного уклада жизни (чаще всего европейского) и слишком быстрые темпы преобразований их традиционного уклада, что, с одной стороны, привело к его почти полному разрушению, а с другой, не дало ожидаемого эффекта: КМНС лишились самобытной культуры, но не получили взамен адекватной замены, став в значительной степени маргиналами и даже люмпенами, вырванными из своей среды и не вписавшимися в другую среду. Неслучайно среди них много случаев самоубийств. Причина роста суицида среди представителей коренных народов Севера лежит, как признано международным сообществом, не только в социально-экономической сфере: в ряде зарубежных стран, где решены проблемы природопользования, обеспечена федеральная финансовая поддержка условий жизнедеятельности КМНС, число случаев суицида тоже велико. Причины заключаются еще и в глубокой депрессии во всех других сферах жизни КМНС – угасание национальной культуры, родных языков, разрушение традиционных стереотипов, этических норм, состояние маргинальности.

Вследствие длительного развития коренные малочисленные народы Севера в XX в. и сами стали неоднородны. Конструируя ту или иную концепцию развития КМНС, следует исходить из самой дефиниции “малочисленные народы Севера” или “коренные малочисленные народы Севера”. Она основана на понятии “малые народы Севера”, которое оформилось в 1920–1930-е годы, когда государство выделило их в особую группу, нуждающуюся в помощи. В основу понятия были положены четыре критерия: 1) малая численность; 2) ведение таких традиционных отраслей хозяйства, как оленеводство, охота, рыболовство и морской зверобойный промысел; 3) соответствующий им образ жизни (кочевой, полукочевой, полуоседлый); 4) низкий уровень социально-экономического развития. Можно сказать, что все эти критерии действительны и сейчас для значительной части населения, которое по-прежнему ориентируется на традиционный уклад. Оно может составлять не менее четверти населения КМНС. В 1989 г. четверть населения КМНС составляли городские жители. Думается, ныне их не менее 30–35%. Они живут практически так же, как и представители других народов, к ним уже не подходят три последних критерия. Остальное население (не менее 40%) живет в поселках, почти половина его не связана с традиционными отраслями хозяйства, живет оседло, однако уровень его социально-экономического развития еще низок.

Все сказанное выше приводит нас к выводу о трудности и, может быть, невозможности выработки единого подхода к решению проблем дальнейшего развития КМНС. Поскольку эти народы неоднородны, социальный состав внутри этнических образований различен, социальная и этническая ориентация разных слоев населения неодинакова, необходим дифференцированный подход к определению их перспектив развития.

Обычно речь идет о трех различных концепциях развития КМНС. Первый путь – традиционализм (или “общинный традиционализм”) – стремление дать народам Севера возможность развивать свои традиционные хозяйство, культуру, обычай, обряды, т.е. придерживаться собственной, национальной модели уклада жизни. Этот путь в советское время считался ориентированным на прошлое и несовместимым с социалистическим строительством. Сейчас, когда все народы получили право выбора своего развития, данный путь избрали сторонники традиционной модели жизни, те, кто живут в тайге и тундре (не в поселке), кочуя с оленями или занимаясь охотой и рыболовством на своих традиционных угодьях, и с таким выбором следует согласиться. Этот путь выбирают национальные ассоциации КМНС. Он весьма привлекателен, так как довольно ясен (его главный принцип – не мешать жить народам так, как они хотят), гуманичен и основан на уважении интересов каждого народа. Однако нельзя забывать, что эта традиционная модель жизни неизбежно будет приходить в столкновение и противоречие

с трудно решаемыми проблемами: кочевание, с одной стороны, жилье хорошего качества – с другой, жизнь в лесу и получение образования, традиция и качество жизни. Тот, кто согласен променять современные блага на жизнь в тесной связи с природой, может пойти на это.

Вторая концепция альтернативна первой – это европейская модель жизни, индустриальное развитие народов, “направленное государственное модернизаторство”, путь постепенного слияния, добровольной ассимиляции с общей массой окружающего населения, перехода на иные формы хозяйства, вовлечения КМНС в нетрадиционные отрасли сельского хозяйства, промышленность, сферу обслуживания и другие нетрадиционные для них виды труда и в соответствии с этим – изменение их культуры. В 1950–1980-е годы было много сторонников данной модели среди философов, социологов, чиновников; против нее выступали многие этнографы. Аргументы в пользу такого подхода к перспективам развития КМНС – нерентабельность и бесперспективность традиционного хозяйства, невозможность качественно обустроить жизнь в тайге и тундре вне крупных поселков, неизбежность поступательного развития общества и научно-технического прогресса, их наступления на народную культуру. Все это так. Добавим к этому и то, что не менее трети населения (городского) уже живет по данной модели. Таким образом, сейчас и этот путь стал реальностью.

Наконец, в последние десятилетия оформилась третья концепция развития народов Севера – третья альтернатива, или “неотрадиционализм”. Суть ее в движении по пути восстановления исторически сложившихся форм и норм расселения, природопользования и хозяйствования с учетом современных культурно-бытовых и духовных потребностей на новой материально-технической базе, отказ от направленного государственного модернизма, предоставление КМНС правовой государственной протекции, свободы самостоятельного развития своей экономики, культуры и самоуправления на основе отказа от обязательных государственных поставок продукции традиционных отраслей хозяйства, синтеза традиционного природопользования, натурального хозяйства и рыночных отношений с опорой на помощь государства и получение компенсаций от промышленной разработки ресурсов, а также функционирования этнических институтов местного (общинного) самоуправления. Эта концепция скорее компромиссная между первой и второй, чем альтернативная. Она учитывает невозможность развития в современном мире только на базе традиционной модели и неизбежность вторжения технического прогресса в жизнь КМНС.

Данная концепция развития может быть приемлемой для сельского населения, живущего в поселках. Однако в связи с решением конкретных проблем (соотношение традиционного и нового, степень и методы модернизации хозяйства, сочетание натурального хо-

зяйства и рыночных отношений, самостоятельность развития и помощь государства) встает немало вопросов, весьма трудно решаемых. Последнее десятилетие показало несамостоятельность многих групп КМНС, их зависимость от помощи государства, несовместимость натурального хозяйства и рынка, мало утешительный опыт работы так называемых “родовых общин”* и национальных предприятий. Правда, в значительной мере эти негативные моменты связаны с нерешенностью в нашей стране вопросов природопользования (закрепление угодий за КМНС), охраны природы, юридической защиты коренных народов Севера от промышленного вторжения и выделения компенсаций за утраченные угодья.

Итак, перед государством стоит задача обеспечить этническое выживание КМНС.

Если мы ставим задачу по возможности дольше сохранять КМНС как этнические общности, следует учитывать, что каждая из них – это целостная социокультурная система, в основе которой лежат определенные социально-экономические отношения, особый хозяйственно-культурный тип и этническое самосознание. На базе глубокого изучения исторических, социально-экономических, культурных и иных особенностей каждого этноса можно строить государственную национальную политику, исходя из разнообразия подходов, находя наиболее подходящие для каждого сообщества виды хозяйственной деятельности как основы их стабильного развития, сбалансированное сочетание традиционных и современных форм жизнедеятельности этих сообществ. Непременным условием для этого являются предоставление культурной и административной автономии, развитие систем самоуправления, стимулирование развития общественного самосознания, политических и общественных движений КМНС, проведение политики приоритетов экономическим структурам КМНС и сдерживания по отношению к экологически опасным предприятиям.

Многие считают, что сейчас необходимо перейти от политики патернализма к политике партнерства. Но одних деклараций на эту тему мало. Вопрос гораздо сложнее. Прежде всего необходимо решить, могут ли, способны ли сейчас КМНС стать равными партнерами государства? И возможно ли это в настоящее время в нашей стране, где демократия и равноправие граждан делают лишь первые шаги и где население в большей своей части бедное? Вряд ли.

Если учитывать при этом зарубежный опыт, то надо помнить, что в США, например, переход от патернализма к партнерству произшел не сразу, а постепенно, лишь после длительного развития отношенийaborигенов и государства, полученияaborигенами прав, земель, самоуправления, а также огромных компенсаций (миллио-

* К сожалению, этот опыт, кроме этнографов, никем не изучается.

нов и даже миллиардов долларов) от изъятия земель, и при всем при том до сих пор аборигены выступают за сохранение и резерваций, и опеки государства.

Сейчас КМНС – неимущие и бесправные, они не могут быть равноправными партнерами никому, в том числе и государству. Для партнерских отношений они должны чувствовать себя уверенно, а для этого иметь правовую и материальную базу: национальную автономию в форме национальных районов (в том числе и в системе автономных округов), поселков, общин; землю в виде промысловых угодий или территорий традиционного природопользования (ТТП), отданных им в вечное пользование, которые невозмож но отобрать; компенсации от утраченных угодий, отошедших к промышленным предприятиям; культурную автономию (право и возможность развивать родные языки, письменность на них, духовную культуру).

При планировании мероприятий, направленных на социально-экономическое и культурное развитие КМНС, необходим дифференцированный подход к этим народам. Он должен базироваться на следующих факторах: 1) численность народа; 2) дисперсное или компактное расселение; 3) наличие национального образования (автономный округ, национальный район, национальный поселок); 4) роль традиционных отраслей хозяйства и наличие иной занятости для жизнеобеспечения; 5) соотношение и степень контактов с инонациональным населением; 6) уровень урбанизации (городское и сельское население); 7) степень промышленного освоения территории расселения КМНС; 8) развитие письменности; 9) знание родного языка; 10) степень сохранности национальной культуры.

Государственная политика в отношении КМНС должна строиться, исходя из изложенного выше, основой ее должны быть: 1) дифференцированный подход к КМНС (три его группы: а) городское население, б) сельское, живущее в поселках, не занятое в традиционных отраслях хозяйства, в) кочевое, полуоседло, живущее в тайге, тундре вне поселков, или живущее оседло в поселках, занятое в традиционных отраслях хозяйства) с учетом конкретных потребностей этих трех групп; 2) учет всех трех концепций развития (для трех разных групп); 3) организация действий государства в отношении КМНС в иерархическом порядке: а) на федеральном уровне, б) на региональном уровне (край, область, округ, район), в) на локальном уровне (поселок, община).

Федеральный уровень действий и мер государства в отношении КМНС охватывает прежде всего законодательную сферу. Необходимо принятие целого ряда законов, которые обеспечили бы жизнедеятельность КМНС. Прежде всего это законы, касающиеся земли. Независимо от того, когда и какой закон о земле или Земельный кодекс будет принят Госдумой, необходимо как можно быстрее при-

нять законы либо в целом о природопользовании в Арктике и на Крайнем Севере, включив в него вопросы охраны природы, выделения национальных парков, заповедников и заказников, а также блок вопросов, касающихся интересов КМНС, – о выделении территорий традиционного природопользования, общинных и семейных промысловых угодий и пастбищ, либо только о ТТП, унифицировав определение “территории традиционного природопользования”, его содержание: статус ТТП и права КМНС, порядок определения и выделения ТТП, их границ и передачи во владение, допустимые типы хозяйствования, принципы управления, этнический состав.

Говоря о том или ином законе об угодьях КМНС (так называемых родовых) – общинных пастбищах и промысловых, федеральное законодательство должно унифицировать все дефиниции, опираясь на конкретное разнообразие этих новых образований, порядок и условия их создания и выделения, наделения общин землей.

Как показывает практика, государство лучше заботится о КМНС, чем местные органы власти, даже в округах. Поэтому необходимо, чтобы территория Арктики* и земли, где компактно живут КМНС, особенно те, которые должны стать ТТП, промысловыми угодьями, национальными парками и т.п., стали землями федерального подчинения. Такие земли легче уберечь от расхищения, от загрязнения, бесхозности.

Необходимо также принятие закона об общине как форме жизнедеятельности КМНС, их хозяйствования. Без этих законов коренные малые народы не могут вести традиционные отрасли хозяйства, а без них невозможно их этническое выживание.

Очень важен и давно ставится на обсуждение вопрос о национальном самоуправлении КМНС. Сейчас даже в округах, которые созданы по принципу национального районирования, коренные народы не могут защитить свои интересы, так как находятся в меньшинстве, не представлены в органах власти. Национальное самоуправление КМНС может быть оформлено юридически путем принятия закона о порядке создания национальных районов и национальных поселков в автономных округах, краях и областях, определения их статуса. Формой самоуправления могут стать и общины в национальных поселках.

Необходим закон о культурной автономии, учитывающий интересы КМНС, особенно городского населения и сельских жителей, живущих в меньшинстве в поселках на территориях традиционного расселения.

Это первоочередные законы. Затем могут быть разработаны и приняты другие, рекомендованные с мест или подготовленные экспертами. Непременно согласование данной законотворческой рабо-

* В первую очередь острова Северного Ледовитого океана.

ты с регионами (они могут организовать обсуждение ее на местах, в поселках и общинах) и экспертами.

Вторая область федеративных мероприятий – разработка и финансирование целевых программ типа “дети Севера”, таких как “Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера до 2000 года”. Последние должны учитывать не только экономическое и социальное, но и культурное развитие народов Севера. Программы также должны быть согласованы с мнениями представителей регионов и экспертов.

Федеральные мероприятия могут касаться создания различных единых центров. Так, необходима организация юридических консультаций и юридической защиты прав коренных малых народов Севера. В связи с этим возможно создать Центр юридической помощи КМНС, наладить выпуск пособий для ликвидации юридической неграмотности, преодоления невежества в области прав КМНС, знания российского законодательства.

Необходимо также создание единой федеральной службы здоровья КМНС, обеспечивающей как изучение проблем здоровья, так и организацию медицинского обслуживания КМНС через местные медицинские учреждения.

На федеральном уровне должна планироваться и проводиться миграционная политика государства на Севере и в Сибири. В стратегических целях Арктика и Север не должны оголяться: их следует равномерно осваивать – в развитии Сибири и Севера заложено наше будущее.

На региональном уровне возможен ряд мероприятий: обсуждение и внесение корректировок, проведение в жизнь федеральных проектов законов и программ, разработка местных законов, особенно касающихся развития традиционных отраслей хозяйства, контроль за деятельностью промышленных предприятий на территориях традиционного расселения КМНС, образование фондов от различных финансовых поступлений (федеральных, региональных, спонсорских и др.) совместно с общественными организациями КМНС (ассоциациями и пр.).

На локальном уровне необходимы мероприятия, касающиеся развития тех или иных общин, национальных и иных поселков. Важно, чтобы финансовые вливания, техника, горючее были адресованы конкретно и напрямую в эти поселки и общины.

Для контроля над выработкой и осуществлением этой политики государства в отношении КМНС необходимо создать федеральный орган – либо отдел Совета Министров РФ, либо департамент при президенте, либо самостоятельную структуру, которая непосредственно была бы связана, с одной стороны, с правительством, с другой – с региональными органами власти (администрации автономных округов, областей, краев, национальных районов, национальных поселков). Необходимо также повысить ответственность мест-

Таблица 1

КМНС в 1989 г.*

Народы	Численность		Городское, в %	Родной язык, в %
	всего	% к 1979 г.		
Алеуты	702	128,6	36,6	25,3
Долганы	6929	137	19,6	84,1
Ительмены	2480	181	38,8	18,8
Кеты	1113	99,2	17,8	48,8
Коряки	9242	117,3	28,7	52,4
Кумандинцы	?	?	?	?
Манси	8459	111,8	45,7	36,7
Нанайцы	12 017	114,3	39,3	44,1
Нганасаны	1278	147,4	27,5	83,4
Негидальцы	622	123,4	38,2	26,6
Ненцы	34 665	115,9	17,1	77,7
Нивхи	4673	106,3	50,7	23,3
Ороки (ульта)	190	?	84,3	44,7
Ороchi	915	?	47	17,8
Саамы	1890	100,1	39	42
Селькупы	3612	101,3	25,2	47,7
Телеуты	?	?	?	?
Тофалары	731	95,8	13,4	42,8
Тувинцы-тоджинцы	?	?	?	?
Удэгейцы	2011	129,6	39,7	24,3
Ульчи	3233	126,7	27,9	30,7
Ханты	22 521	107,6	29,8	60,8
Чуванцы	1511	?	53,8	18,5
Чукчи	15 183	108,4	14	70,4
Шорцы				
Эвенки	30 233	110,8	20,2	29,5
Эвены	17 199	137,3	25	43,8
Энцы	209	70 (?)	40,9	46,5
Эскимосы	1718	113,8	22,8	51,6
Юкагиры	1142	136,8	37,2	32
Итого (или в среднем)	184 478	116,5	25,9	52,8

* Народы Севера России (1960–1980-е годы). Ч. 1. (Матер. к серии “Народы и культуры”). Вып. XVIII. М., 1992. Табл. 1, 6, 7.

Таблица 2

Численность сельского населения КМНС в РСФСР (России)
на 1 января 1989 г. и 1 января 1995 г.*

Народы	1989 г.	1995 г.	% к 1989 г.
Алеуты	408	325	79,6
Долганы	5283	5679	109,4
Ительмены	1485	1553	104,5
Кеты	891	883	99
Коряки	6371	6873	107,8
Кумандинцы	?	614	?
Манси	4490	4948	110,2
Нанайцы	7210	8313	110,5
Нганасаны	915	818	89,4
Негидальцы	363	405	111,5
Ненцы	28 340	32 124	113,3
Нивхи	2284	2684	117,5
Ороки (ульта)	28	10	36
Орочи	468	643	130,7
Саамы	1117	1140	102
Селькупы	2664	3166	119
Телеуты	?	2111	?
Тофалары	625	629	100,6
Тувинцы-тоджинцы	?	5193	?
Удэгейцы	1186	1116	94
Ульчи	2287	2410	105,4
Ханты	15 646	18 064	113,3
Чуванцы	639	553	87,3
Чукчи	12 995	13 817	106,3
Шорцы	?	3338	?
Эвенки	23 909	25 780	107,8
Эвены	12 769	12 274	96,1
Энцы	117	129	110,2
Эскимосы	1315	1341	101
Юкагиры	698	681	97,5
Итого (или в среднем)	134 503	157 614	120,4

* Основные показатели развития экономики и культуры малочисленных народов Севера (1980–1989 гг.). М., 1990 (материалы для делегатов Съезда малочисленных народов Севера. 30–31 ноября 1990 г.). С. 9; за 1995 г. – оперативные данные Госкомсевера РФ.

ных органов власти за решение вопросов социально-экономического и культурного развития КМНС.

Только с принятием этого перечня мер мы сможем сохранить как наши уникальные народы, так и их самобытные культуры, а тем самым – наше историко-культурное наследие.

КМНС В США. ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

(справка)

В США – 1,5 млн человек коренного населения: свыше 30 тыс. эскимосов, менее 2 тыс. алеутов, остальные – индейцы.

Занятия: морской зверобойный промысел, рыболовство, охота (эскимосы, алеуты, часть индейцев), земледелие и животноводство на 1 млн га пахотных земель и 13 млн га пастбищ (индейцы).

Сельское население – свыше 55%.

Резерваций – 267 федеральных, 24 принадлежащих штатам. 170 тыс. индейцев штата Оклахома – на землях частного владения, 89 тыс. индейцев – в “неформальных” (не признанных юридически) общинах. Свыше 64 тыс. эскимосов, алеутов и индейцев Аляски и Алеутских о-вов – на традиционных племенных территориях.

Этапы государственной политики: 1) XVIII–XIX вв. – ассимиляция путем переселения в резервации, отнятие земель; 2) начало XX в. – до 1945 г. – стимулирование ассимиляции с помощью традиционных институтов (община, самоуправление); 3) 1950-е годы – терминация (отказ от опеки резерваций, ликвидация общин, переход земель в частные руки, их продажа), релокация (переселение в города) в интересах частного капитала и монополий; 4) 1960–1970-е годы – умеренная ассимиляция, индейское предпринимательство, опека над общинами; 5) 1980-е годы – переход от опеки к партнерству, сокращение государственных субсидий общинам, развитие частного предпринимательства.

Система управления – Бюро, затем Управление по делам индейцев. Совет по индейскому искусству при Министерстве внутренних дел.

Законодательство:

1924 г. – Индейский гражданский акт (основание права гражданства).

1934 г. – Индейский реорганизационный акт (определение статуса индейца).

1934 г. – закон об индейском самоуправлении (в резервациях, под федеральной юрисдикцией; действовал до 1950-х годов).

1946 г. – Акт о создании комиссии по искам индейцев.

1968 г. – создание Национального совета по равным возможностям индейцев.

1971 г. – Акт об удовлетворении территориальных претензий коренных жителей Аляски.

1972 г. – закон о защите морских млекопитающих.

1973 г. – закон о видах, подвергающихся опасности исчезновения.

1974 г. – закон о финансировании индейцев.

1975 г. – закон об индейском самоопределении и помощи системе образования.

1976 г. – закон об усовершенствовании индейского здравоохранения.

1978 г. – закон о пособиях на индейских детей.

1982 г. – закон о племенном налоговом статусе.

Общественные организации: Национальный конгресс американских индейцев, Движение американских индейцев, Национальный совет индейской молодежи, Некоммерческие организации – ассоциации, конференции.

Общинное самоуправление в резервациях – община-поселок, совет общины, председатель совета (выборные), комиссии, комитеты.

Общинные фонды резерваций (1,5 млрд долл. за изъятые земли, ежегодный процент от этой суммы по 50–1000 долл. на человека).

На Аляске КМНС были переданы 16 млн га земли и 962,5 млн долл. – 12 региональным корпорациям.

Федеральные субсидии на развитие общин.

Правительственный фонд для развития индейского предпринимательства.

Корпорации (деревенские или общинные, кооперативные, региональные) занимаются туризмом, имеют долю в нефтедобывающей промышленности, лесообрабатывающей, рыболовной и рыбообрабатывающей, коммерческие получают налоги с нефтепромышленных фирм (в 1972 г. – 47 млн долл., в 1982 г. – свыше 3 млрд долл.).

Алеутская корпорация на о-ве Прибылова, имеющая все земли на острове, кроме котиковых лежбищ, в 1978 г. получила свыше 11 млрд долл. за изъятые земли.

Эскимосы в округе Норс Слоун в 1973–1980 гг. от налогов получили 150 млн долл. (строительство жилья, школ, больниц, дорог).

Промышленные фирмы на Аляске.

Резкое ухудшение положения коренного населения в 1950-е годы в связи с изменением политики государства (отказ от опеки общин), возвращение к политике опеки. Жители резерваций выступают за сохранение общин и опеку государства.

ЛИТЕРАТУРА

Социально-экономические условия жизни малочисленных народов Севера. Гос. комитет Российской Федерации по статистике. М., 1992.

Народы Севера России. Ч. 1–3 (Матер. к серии “Народы и культуры”). Вып. XVIII. М., 1992.

Лексин В., Андреева Е. Региональная политика в контексте новой российской ситуации и новой методологии ее изучения. М., 1993.

Неотрадиционализм на Российском Севере. М., 1994.

- Карлов В.В.* Народности Севера Сибири: особенности воспроизведения и альтернативы развития // Сов. этнография. 1991. № 5.
- Соколова З.П.* Народы Севера России в условиях экономической реформы и демократических преобразований // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994.
- Соколова З.П.* Концептуальные подходы к развитию малочисленных народов Севера // Социально-экономическое и культурное развитие народов Сева-ра и Сибири: традиции и современность. М., 1995.
- От патернализма к партнерству. Строительство новых отношений народов Се-вера и государства. Магадан, 1998.
- Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск, 1997.
- Человек и право. Книга о летней школе по юридической антропологии. М., 1999.
- Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах. Тез. XI Ме-ждунар. конгр. М., 1997.

ВОЗРОЖДЕНИЕ СААМСКОГО НАРОДА: РЕАКЦИЯ ПРАВИТЕЛЬСТВА НА САМООПРЕДЕЛЕНИЕ СААМОВ

Обзор призван проанализировать, каким образом политические лидеры и административные инстанции в Финляндии, Швеции и Норвегии отреагировали на требования саамского национального меньшинства этих стран быть признанным коренным народом¹. Еще 30 лет назад ничто в национальном (или даже местном) административном управлении этих трех стран не свидетельствовало о существовании прав коренных народов. Законодательство, национальная политика и административные структуры, связанные с саамским национальным меньшинством, в основном осуществляли государственный контроль над традиционно занимаемыми и используемыми саамами территориями и способствовали ассимиляции саамской культуры культурой большинства. Исторически управление исконно саамскими землями чужеземцами лишь в незначительной степени учитывало или вовсе не учитывало уникального положения и статуса саамского народа.

С момента включения саамских регионов в состав враждующих государств правители стремились к установлению контроля над образом жизни и культурой саамов. Требования саамов о признании в какой-либо форме их прав во многих случаях представляли собой реакцию на длительное пренебрежение со стороны администрации их исконной культуры и национального самосознания. В исторической и эволюционной перспективе политические лидеры и администраторы долгие годы взирали на саамские меньшинства как на региональную проблему, которая требовала периодического внимания в плане реализации национальной политики. Во многих отношениях ситуация с саамами сравнима с колонизацией в других частях света земель, принадлежавших местным коренным народам.

В течение последних 40 с лишним лет скандинавские саамы последовательно настаивали на рассмотрении земельного вопроса, считая себя коренным народом, сформировавшимся в условиях тех земельных и водных пространств, которые они занимали и которыми пользовались с незапамятных времен. Данная мотивация побудила саамов требовать установления какой-либо формы самоуправления на территории указанных выше земель. Их заявления во многом напоминают аналогичные стремления коренных народов Северной Америки, в частности северных регионов Канады и Соединенных Штатов, равно как и других стран мира. В настоящем исследовании будет рассмотрена реакция трех скандинавских стран на выдвинутые требования.

Прежде всего в данном обзоре рассматривается ренессанс саамской культуры, имевший место в последние 50 лет в связи с мобилизацией этого национального меньшинства и выдвижением им требований к правительствам своих стран. Второй раздел посвящен государственным институтам Норвегии, Швеции и Финляндии, учрежденным для решения вопросов, касающихся саамской части населения. Уникальным компонентом диалога между государством и саамами во всех трех странах стало учреждение выборной ассамблеи, известной как Саамский парламент; этому вопросу посвящен третий раздел работы. В четвертом, заключительном, разделе дается понятие о правах коренных народов и обсуждается, в частности, каким образом это понятие соотносится с положением саамов в указанных выше скандинавских странах. Вопрос о праве коренного населения на землевладение и землепользование стал основополагающим в определении понятия “коренной народ” в социологическом и правовом смысле этого термина. Саамы Финляндии, Швеции и Норвегии, вне зависимости от других малочисленных народностей Западной Европы, требуют предоставления им прав владения на исконно принадлежавшие им земли – своего рода земельного кодекса коренных народов. Требования саамов аналогичны требованиям, сформулированным другими коренными малочисленными народами мира.

Возрождение национальной саамской культуры

На протяжении многих веков история саамов протекала под знаком постоянного урезания саамских земель. Саамские организации и сегодня опасаются, что дальнейшее вторжение чужестранцев грозит утратой даже того, что осталось. В течение нескольких столетий саамские территории представляли собой предмет дележа между государствами, пытавшимися расширить свои границы, каждое из которых стремилось к установлению контроля над исконными саамскими землями в попытке нейтрализовать влияние своих соседей. В итоге территории саамов были поделены между соперничавшими государствами и вошли в их состав в виде неотторжимых частей их собственных земельных владений. Передел продолжался до тех пор, пока сами враждующие государства не пришли к соглашению о прекращении взаимных претензий в отношении саамских территорий. Результатом ряда таких переделов явилось исчезновение с лица земли бывшей Лапландии, или Саамиландии как государства саамов со своими границами. Отныне саамские земли оказались поделены между собой окружавшими их державами.

Наиболее эффективной национальной политикой, направленной на интеграцию саамских территорий в состав государства, была их колонизация национальным большинством. Так, для шведского и датско-норвежского правительств задачей национального масштаба стало формирование оседлого населения в Лапландии. Интересы же

разрозненного саамского населения для национальных правительств имели второстепенное значение и зачастую попросту игнорировались. Многие годы в Швеции, Датско-Норвежском королевстве, а затем и в Финляндии официально бытовал такой взгляд, что саамы вовсе не имеют прав на землю и что Датско-Норвежское королевство и Швеция (Финляндия), аннексируя саамские территории, завладели “ничейной землей”. Саамы и вправду оказались оттеснены на периферию общества. Многие из них испытали на себе социальную дискриминацию: она касалась возможностей использования родного языка и других проявлений собственной культуры, таких как ношение национальной одежды или участие в традиционных саамских практиках песнопений, известных под названием “йойкинг” (joiking)².

По окончании Второй мировой войны саамы всех трех стран стали объединяться в национальные организации с целью положить, наконец, начало диалогу с государственными и местными властями о своих правах и нуждах. Это послужило толчком к возрождению саамского культурного самосознания. Первые такие объединения как в Швеции, так и в Норвегии были непосредственно связаны с оленеводческими хозяйствами. Так, в 1950 г. в целях отстаивания экономических, социальных, политических и культурных интересов саамов в Швеции создается Национальный союз шведских саамов – **Svenska Samernas Riksförbund (SSR)**, причем особое внимание уделялось поддержанию и дальнейшему развитию оленеводства³. Подобным образом в Норвегии в 1948 г. в качестве главной организации саамов-оленеводов была зарегистрирована Норвежская ассоциация саамских оленеводов – **Norske Reindriftsamers Landsförbund (NRL)**.

Шведские и норвежские саамы, которые не были напрямую задействованы в оленеводстве, также создали собственные организации. В частности, в Швеции были зарегистрированы **Same Ätnam** (Национальная ассоциация Саамиландии), основанная в 1945 г., – заметная национальная саамская организация, отстаивающая интересы саамов, не занимающихся оленеводством; **Saminuorra** (Шведская ассоциация саамской молодежи) и **Landsförbundet Svenska Samer – LSS** (Союз саамов Швеции), которая занимается правовыми вопросами саамов на индивидуальной основе. В Норвегии в 1968 г. возникла **Norgga Samiid Riikkasaervi (NSR)** – Национальная ассоциация норвежских саамов в целях привлечения широкого спектра образованных профессионалов саамского происхождения к правовым проблемам саамов. Кроме того, в 1979 году был создан **Samenes Landsförbund (SLF)** – Союз норвежских саамов, пользующийся широкой поддержкой среди саамских рыбаков на всем побережье.

Положение саамов в Финляндии отличалось от такого в Швеции и Норвегии. Финские саамы не имели возможности по собственному усмотрению создавать национальные организации, способные в какой-либо степени лоббировать их интересы⁴. Во многих отноше-

ниях “саамский парламент”, утвержденный постановлением Кабинета министров в 1973 г., явился первым по-настоящему национальным саамским институтом в Финляндии.

Мобилизация саамов протекала также и на панскандинавском уровне. В 1956 г. был образован **Совет северных саамов**, задачами которого стало развивать солидарность среди различных групп северных саамов и отстаивать совместно выработанные взгляды на общие и социальные вопросы. Совет северных саамов – это самая первая интернациональная организация по защите прав коренных народов в Арктическом регионе. Секретариат Совета располагается в г. Утсюоки, в Финляндии. В 1992 г., после вступления в организацию саамов Кольского п-ова, Совет северных саамов был переименован в **Совет саамов**. В настоящее время он насчитывает 15 членов: пять от Норвегии, четыре от Швеции и Финляндии и два от России. Каждая национальная делегация выдвигает своих представителей для работы в Совете.

Северные саамы также имеют собственный научно-исследовательский институт – **Sami Instituhtta** (Институт северных саамов), основанный в 1973 г. по инициативе Совета северных саамов и Совета министров Севера. Главной задачей института стало “закладывание основ для саамских исследований в контексте мировоззрения и нужд саамов, а также создание условий для развития собственных экспертных кадров по различным дисциплинам”. Центральный орган управления Института находится в Кёутокейно (Норвегия). Несмотря на то, что финансирование осуществляется Советом министров Севера, который предоставляет большую часть средств, Институт представляет собой автономный орган и сам определяет свои научно-исследовательские приоритеты⁵.

Существует одна специфическая особенность, отличающая северных саамов от всех остальных этнических групп Европы, а именно их активное стремление к сотрудничеству с другими коренными народами мира с целью акцентировать внимание общественности на своем законном праве на владение землей⁶. Совет саамов является учредительным членом Всемирного совета коренных народов (ВСКН), основанного в 1975 г. Среди своих первостепенных задач ВСКН видит интеграцию прав коренных народов в международное законодательство в качестве главных экономических и политических прав. Северные саамы принимали участие в ряде международных консультаций как в составе Совета саамов, так и в индивидуальном порядке – в составе национальных делегаций своих стран. Именно северные саамы предоставляли отчеты в Рабочую группу Организации Объединенных Наций по коренным популяциям, которая многие годы работала над Всемирной декларацией о коренных народностях, рассматривавшейся ООН. Северные саамы также содействовали более эффективному сплочению многих малочисленных народов мира.

Наибольшую активность Совет саамов проявил в Арктическом регионе. В 1991 г. в Рованиеми (Финляндия) правительства пяти скандинавских стран, а также бывшего Советского Союза, Канады и Соединенных Штатов подписали соглашение о сотрудничестве в защите окружающей среды в Арктике под названием “Стратегия охраны окружающей среды в Арктике” (СООСА). Совет саамов, Инуитская циркумполярная конференция (ИЦК) и предшественник сегодняшней Российской ассоциации коренных народов Севера (РАКНС) подписали Соглашение по СООСА в качестве наблюдателей. В 1996 г. правительства этих же восьми стран сформировали на более официальном уровне другой административный орган – Арктический Совет, принявший СООСА и положивший начало организации сотрудничества в нескольких регионах. Хартия Арктического Совета признает Совет саамов, ИЦК и РАКНС “постоянными участниками” деятельности Арктического Совета. Согласно отчету Лайфа Халонена, представителя Совета саамов в Арктическом Совете на XVI Саамской конференции, проходившей в Мурманске в 1996 г., за 40 лет своего существования Совет саамов превратился из организации, пытавшейся представлять интересы ряда сообществ, разбросанных по периферийным районам Северной Норвегии, Швеции и Финляндии, в организацию, занявшую свое законное место среди министров восьми арктических стран. “Мы прошли долгий путь, и сегодня должны трудиться так же усердно, чтобы доказать министрам и послам этих стран, что мы способны эффективно работать и не зря заслужили свое место”, – заявил в 1996 г. Л. Халонен.

В начале 1960-х годов северные саамы бросили вызов старой системе управления, практиковавшейся властями Финляндии, Швеции и Норвегии на протяжении веков, согласно которой государство в одностороннем порядке определяло статус саамов как самобытного народа. Символом такой политической мобилизации стал факт постепенного вытеснения из обихода термина “лапландец”, веками использовавшегося людьми других национальностей по отношению к саамам, и заменой его на более предпочтительный термин “саам”. В 1971 г. северными саамами была принята программа политических действий, ставшая частью программ национальных саамских организаций Финляндии, Швеции и Норвегии⁷. Все эти усилия по самоидентификации, осознанию своего прошлого и разработке собственной политической декларации сформировали у саамов единый взгляд на взаимоотношения с властями в каждой из трех стран. Люди начали гордиться своим происхождением, а общество научилось ценить саамскую культуру. Саамы выработали собственное понимание тех исторических событий, которые напрямую затронули их народ.

В последние годы саамы подняли вопрос в академических, юридических и политических кругах о давно укоренившейся позиции Норвегии, Швеции и Финляндии, присваивавших себе “ничейные

земли”, тогда как на самом деле в состав государств включались исконные владения саамов. Саамские лидеры всех трех стран сходятся во мнении о том, что на сегодняшний день важнейшей задачей является прояснение вопроса о правах саамов на земельные и водные угодья. На протяжении многих столетий именно конфликты на почве природопользования заставляют саамов враждовать с соседями. Первые попытки пересмотра позиции правительства в отношении “ничейных земель” возникли в среде ученых, знакомых с проблемами саамов и решивших подтолкнуть скандинавские государства к их разрешению. Докторская диссертация Сверре Тённесена (1972 г.) была первой научной работой, посвященной вопросам саамского земельного права в фюльке Финнмарк⁸.

Первостепенной задачей Института северных саамов стало изучение истории саамской культуры и документальное освидетельствование статуса саамов как самобытной этнической группы в регионах их расселения, а также установление характера их отношений с другими популяциями стран Севера в исторической перспективе. Докторская диссертация по истории права, защищенная в 1989 г. Кайсой Корпияакко⁹, а также ряд других исследований, опубликованных Институтом, связаны с исследовательским проектом, запущенным по инициативе Института в 1978 г. Проект предполагал изучение представлений самих саамов о своих правах на природные ресурсы в исконных саамских регионах. Диссертация Корпияакко вызвала значительный интерес как в академических, так и в чиновничих кругах. Возможно, наиболее примечательным аспектом диссертации стал тот широкий резонанс, который она получила в финских средствах массовой информации, что свидетельствовало о том, что земельное право в Финской Лапландии по-прежнему остается крайне животрепещущим политическим вопросом. Результаты исследования, представленные в диссертации, представляют не меньший интерес для северной Швеции и Норвегии.

В 1960-е годы шведский SSR разработал стратегию правовой конфронтации с властями и инициировал важнейший судебный процесс в истории Скандинавии, затрагивающий права саамов на земельные и водные ресурсы. Результатом этой деятельности в 1981 г. стало решение Верховного суда Швеции по делу о *Skattefjällsmålet* (“Платные горы”)¹⁰. Прежде всего на рассмотрение выносилось требование саамов признать за ними право на владение территориями в лене Емтланд, известными как Скаттефельсмолет (*Skattefjällsmålet*). Саамская сторона требовала также ряд ограниченных прав на природопользование в указанном регионе. Аргументация сторон включала подробное обсуждение множества вопросов с привлечением юридического и фактического материала, большая часть которого восходит к ранним этапам правовой истории Швеции.

Несмотря на то, что Верховный суд вынес решение в пользу шведского государства практически по всем пунктам, он все же при-

знал, что 1) право природопользования с незапамятных времен рассматривалось шведским законодательством как веский довод для обретения права на землю; 2) подобная юридическая интерпретация, пусть и оказавшаяся неприменимой на территории лена Емтланд, т.е. региона, которого непосредственно касалось настоящее судебное разбирательство, могла бы иметь успех в более северных областях Швеции; 3) исконная саамская практика оленеводства является строго охраняемым особым видом права, основанном на использовании с незапамятных времен и охранявшимся от безвозмездной экспроприации. Таким образом, судебный процесс Скаттефельсмолет означал поражение SSR и его стратегии правового противостояния. Вместе с тем он послужил катализатором в мобилизации саамов трех стран, укрепил их стремление защищать свои исторические права и выйти на более высокий теоретический уровень при формулировании собственных требований.

Норвегия превратилась в страну с отчетливо проявившейся конфронтацией между саамским национальным меньшинством и государством. Так, решение норвежского правительства о строительстве гидроэлектростанции на системе рек Алта-Кёутокейнского бассейна, протекающих по Финнмарку и впадающих в Северный Ледовитый океан, привело к политическим волнениям и расколу общественного мнения в 1979–1982 гг.¹¹ Саамы были убеждены, что проект будет иметь серьезные разрушительные последствия для многих саамских семей, проживающих вдоль реки, для лосося, обитающего в ее водах, и для мигрирующих оленей, пасущихся на ее берегах. Страсти вокруг строительства гидроэлектростанции накалились и переросли в политическую акцию саамов. Руководство Национальной ассоциации норвежских саамов и Норвежской ассоциации саамских оленеводов в тесном сотрудничестве координировали свои действия и выступления. В 1979 г. перед зданием парламента в Осло несколько саамов установили традиционную саамскую “лаво” (палатку) и устроили голодовку. В январе 1981 г. сотни полицейских со всей Норвегии разогнали демонстрацию, организованную защитниками окружающей среды и саамскими активистами на строительной площадке около г. Алта. События в Алте сыграли важную роль в пересмотре норвежским правительством своих обязательств по отношению к саамскому национальному меньшинству. Конкретным шагом на этом пути явилось учреждение Комиссии по правам саамов, которая должна была заняться изучением положения саамского меньшинства на территории Норвегии. События в Алте оказались поворотным пунктом во взаимоотношениях норвежского государства и саамского меньшинства. Норвежское правительство начало постепенно переходить от прежней политики патернализма в отношении саамов к пониманию возможной законности выдвигаемых ими требований.

По-иному развивались события в Финляндии. С момента создания Саамского Парламента основной его заботой стала подготовка

закона о земельном праве. В подготовленном в 1979 г. отчете советника Саамского парламента по правовым вопросам Хейкки Хювяринена указывалось, что при рассмотрении исторических прав саамов важно принимать во внимание следующее: действительно ли прекратили свое существование поселения лапландцев и податные регионы, даже если они перестали числиться в официальных документах, и были ли аннулированы или переданы государству права лапландцев на природопользование¹².

Расхожее мнение о том, что под юрисдикцию Швеции, Норвегии и Финляндии попали “ничейные земли” на севере, все более настойчиво подвергалось сомнению как в академических кругах, так и среди экспертов от правительства, а главное – самими саамами. Кумулятивным эффектом подобных заявлений, в частности утверждения о том, что притязания государства на собственность саамов чреваты подрывом законодательной системы, стало превращение саамского вопроса в проблему национального масштаба в каждой из трех стран. Все эти события побудили саамов к политической мобилизации и заставили их искать поддержки у мирового сообщества. В политической позиции саамов по правам на исконную землю были сформулированы три взаимосвязанных требования:

1. Юридическое признание издавна существующего традиционного лапландского хозяйства, в частности охоты и рыболовства, практиковавшихся лапландцами еще в дооленеводческую эру. Многие саамы считают охоту и рыболовный промысел своими исконными правами, которые не должны находиться исключительно в ведении оленеводческих хозяйств, как это происходит в настоящее время, например, в современной Швеции.

2. В истории саамского народа не было precedента добровольной уступки прав на собственность государству, как, например, в случае подписания соглашений между индейцами и правительством Соединенных Штатов и Канады. Таким образом, по мнению саамов, сам вопрос о правах государства на их собственность остается открытым, равно как и вопрос о присоединении “ничейных земель” правительствами Норвегии, Швеции и Финляндии.

3. Требования саамов распространяются и на часть доходов, получаемых государством от эксплуатации природных ресурсов, находящихся на территории их расселения¹³.

Масштабы возрождения саамской культуры впечатляют. Не-приметное малочисленное население, изолированное и разбросанное по периферии трех разных стран, политически превратилось в национальную панскандинавскую организацию. Если саамы никогда прежде не оспаривали право государств, чьими резидентами они являлись, на управление их родными землями, то нынешняя саамская элита отказывается признавать официальную версию историков, что земля саамов, будучи поделенной между соседними государствами, аннексировалась ими в качестве “ничейной земли”.

Саамы потребовали от официальных властей организации переговоров по широкому спектру вопросов, определенных самими саамами. Более того, они установили контакты с другими малочисленными народами Европы и с коренными жителями других стран мира.

Существующие институты по вопросам саамов

Норвегией, Финляндией и Швецией были разработаны различные механизмы координирования политики правительства в отношении саамских национальных меньшинств. Оленеводческие хозяйства долгое время рассматривались правительствами – особенно в Норвегии и Швеции – в качестве единственного атрибута самобытности коренных саамов. Старое шведское законодательство признавало за лапландцами право на традиционный способ ведения хозяйства, в основе которого лежали древнейшие для этого региона виды промысла: охота и рыболовство. Они и по сей день остаются для некоторых саамов единственным средством к существованию. Что же касается оленеводческих хозяйств, то они получили распространение в более позднее время.

Постановление о выпасе оленей, вышедшее в 1896 г., было первым четким законодательным актом, касавшимся прав саамов в Швеции. Последовавшие законодательные акты 1898, 1928 и 1971 гг. налагали все возрастающие ограничения государства на деятельность оленеводческих хозяйств. В каждой саамской деревне имелся набор правил, регламентировавших систему контроля за деятельностью хозяйства, число селян, занятых в оленеводстве, режим их работы и ряд других аспектов. Результатом такого законодательства являлось то, что исторические права саамов на использование своих природных ресурсов были втиснуты в рамки постановлений, регламентировавших исключительно деятельность оленеводческих хозяйств. Какие-либо иные права саамов в качестве коренных жителей северной части Швеции попросту игнорировались. Саамы, не занимавшиеся оленеводством, вообще утратили какие бы то ни было права, предоставляемые коренным народам.

В Норвегии первым законом, регламентирующим деятельность саамских оленеводческих хозяйств, стал закон 1854 г. Затем в 1883, 1897, 1933, 1978 и 1993 гг. в него вносились поправки, укреплявшие контролирующие функции государства. Согласно законодательству, оленеводство превратилось в чисто саамский национальный промысел и заняло подчиненное положение в структуре прочих видов природопользования, таких как фермерство, лесоводство, а также недавно появившиеся гидроэлектроэнергетические проекты. До недавнего времени норвежские власти ясно давали понять, что будут терпимы по отношению к оленеводству лишь до тех пор, пока оно не начнет препятствовать развитию сельского хозяйства.

Финские саамы, в отличие от шведских и норвежских, не обладают монополией на традиционные промыслы, в частности на оленеводство. Действительно, в Финляндии оленеводством занимаются преимущественно граждане несаамской национальности. Согласно действующему положению об оленеводческих хозяйствах, принятому в 1898 г., любой гражданин Финляндии, проживающий в оленеводческом районе, может иметь оленей. Финское законодательство рассматривает оленеводческие районы в качестве корпоративных компаний, в которых держателями акций являются оленеводы. В данном случае вероятность конфронтации между оленеводами-саамами и оленеводами-несаамами маловероятна, поскольку каждый оленевод получает в совместное владение определенный участок земли.

Несмотря на то что многие борцы за права саамов неоднократно критиковали финское законодательство за то, что оно предоставляет гражданам несаамской национальности легкий доступ к занятию оленеводством, не следует забывать, что данное законодательство также дает возможность финским саамам, не занимающимся в настоящее время оленеводством, но желающим поселиться в оленеводческом районе, свободно получить от местных властей соответствующую лицензию. В Швеции или Норвегии у саамов, не имеющих в текущий момент отношения к оленеводству, практически нет шансов надеяться на получение подобной лицензии при действующем законодательстве. Что же касается Финляндии, то здесь той или иной формой оленеводства занимается гораздо больший процент саамов (около 25–30% всех саамов, проживающих на территории Финляндии), чем в Норвегии или Швеции, где оленеводческие хозяйства полностью монополизированы саамами.

Оленеводческие хозяйства, будучи тем атрибутом традиционного образа жизни, с которым чаще всего ассоциируются саамы, может рассматриваться в качестве рычага воздействия, посредством которого норвежские и шведские власти продолжают осуществлять контроль над саамами и вносить раскол в их политическую мобилизацию. В Норвегии все более явственно проявляются противоречия, разделяющие саамов, занимающихся оленеводством (представителей Норвежской ассоциации саамских оленеводов), и саамов-рыбаков с побережья. В Швеции разногласия возникают между относительно благополучными в плане возможности вести традиционный образ жизни саамами-оленеводами, представляющими Национальный союз шведских саамов, и теми саамами, которые, не будучи вовлечеными в оленеводческий промысел, вынуждены поддерживать традиционный жизненный уклад, вступая в борьбу за природные ресурсы на общих основаниях с остальными жителями северной части Швеции.

Финляндия, Норвегия и Швеция признали также необходимым расширить перечень государственных программ для своих наци-

нальных саамских меньшинств, не ограничиваясь лишь теми, которые связаны с оленеводческими хозяйствами. Это, однако, не означает, что правительства этих трех стран согласились принять во внимание весь комплекс требований саамов. Первым таким координирующим органом, и, возможно, самым прогрессивным, явился Консультативный совет Финляндии по делам саамов, созданный в 1960 г. по распоряжению Кабинета министров. Правительство Финляндии назначает представителей пяти различных министерств (внутренних дел; образования; сельского хозяйства и лесной промышленности; труда; окружающей среды) и пять представителей, выдвигаемых саамским парламентом, начиная с момента его образования в 1973 г. Глава администрации Лапландии, назначаемый правительством, исполняет обязанности председателя. Поначалу Совет представлял собой малоэффективную говорильню, однако с середины 1980-х годов обрел весьма определенные цели, сконцентрировавшись на разработке саамского земельного права.

Несмотря на то что в Норвегии и Швеции также существовали консультативные органы для координации работы ряда министерств и местных администраций по вопросам саамов, они не были ни столь прогрессивны, ни столь популярны среди саамских организаций, как их финские аналоги¹⁴. Норвегия и Швеция сформировали постоянные структуры на государственном уровне. В Норвегии имеется Департамент по делам саамов при Министерстве местных органов управления, основанный в 1980 г. и ответственный за координацию политики норвежского правительства в отношении саамского народа. Находящийся в Осло генеральный директор Департамента напрямую подчиняется председателю Совета министров. Департамент – элемент государственных служб Норвегии, и его функции расширились в связи с созданием в 1993 г. Саамской ассамблеи. В Швеции одновременно с Саамской ассамблей при Министерстве сельского хозяйства был создан специальный орган для решения проблем саамов, также ответственный за выработку соответствующей политики шведского правительства.

В ответ на ситуацию, в которой оказалось национальное саамское меньшинство, правительства Швеции, Норвегии и Финляндии неоднократно создавали исследовательские комиссии по изучению их нужд и вынесению рекомендаций. Некоторые из этих комиссий занимались рассмотрением вопроса о праве саамов на землю и природопользование. Первым в Скандинавии образованным правительством комитетом, внимательно изучавшим положения саамов, был учрежденный в 1949 г. в Финляндии Комитет по делам лапландцев. Основные рекомендации, относящиеся к праву на землю и природопользование, были представлены этим комитетом в отчете за 1952 г. и включали следующие положения: 1) признание за саамами “унаследованных прав” на широкое использование земельных ресурсов; 2) выделение на севере Финляндии “лапландского региона”, где го-

сударственные и саамские земли доступны для пользования исключительно саамам; 3) ежегодное пополнение лапландского фонда, отчисляющего финансовые средства на нужды лапландцев, на 1% от годового дохода лесной промышленности государства. Правительством Финляндии не было реализовано ни одно из этих положений.

Аналогичная часть постигла в 1973 г. отчет созданного при правительстве Финляндии Государственного комитета по правам саамов, также связанный с земельным законодательством и также основанный на предпосылке, что саамы являются коренными пользователями и собственниками природных ресурсов в регионах их проживания и что взаимоотношения между саамами и государством в вопросах собственности не были прояснены и, таким образом, права саамов оказались не реализованы на практике¹⁵. Правительство Финляндии определило границы саамской территории, включающей поселения Энонтекиё, Инари, Утсйоки, а также северную часть Соданкюля, что юридически закрепило за саамами 10% от всей территории Финляндии.

В 1990 г. Консультативный совет по делам саамов представил на рассмотрение правительства Финляндии проект Положения о саамах¹⁶. В ст. 1 данного законодательного проекта говорилось о необходимости “восстановить” права саамского населения на земельные, водные и прочие природные ресурсы и создать благоприятные условия для развития культуры, языка и общественной жизни саамов. Для достижения этой долгосрочной цели, а именно установления саамами собственного административного контроля над землями, которые ныне считаются общественными, Совет рекомендовал укреплять позиции саамских представительных органов, в частности саамского парламента, для решения стоящих перед саамским народом проблем. Неудивительно, что на севере Финляндии данное предложение встретило шквал критики со стороны местных властей. Ожесточенные общественные дебаты поселяли среди финских политиков неуверенность в том, какова должна быть реакция на этот законодательный проект. В результате никаких поправок в законодательство не последовало.

На протяжении более двух столетий норвежская культурная политика в отношении саамов была почти исключительно ассимиляционной. Однако после окончания Второй мировой войны норвежские власти стали постепенно признавать необходимость проведения политики, допускающей обособление саамской культуры внутри Норвегии. Королевская Комиссия по правам саамов, учрежденная норвежским правительством в 1980 г., представляет собой самую крупную из когда-либо существовавших в Норвегии исследовательских комиссий с широчайшим кругом полномочий. В нее входят 18 выборных членов, и она занимается рассмотрением самого широкого в норвежской истории круга вопросов. С 1980 по 1985 г. обязанности председателя Комиссии исполнял будущий глава юстиции

Верховного суда Норвегии Карстен Смит. Основные рекомендации, данные Комиссией в отчете за 1984 г.¹⁷, способствовали принятию в 1987 г. *Положения о Саамах*, утвердившего *Саметинг* в качестве ассамблеи, выражавшей коллективное мнение саамов Норвегии. В 1988 г. норвежский парламент внес изменения в *Конституцию Норвегии*, включив в нее статью о правах саамов. В 1996 г. Комиссия по правам саамов опубликовала второй отчет с анализом проблемы правового статуса земли саамов на территории фюльке Финнмарк. Правительство Норвегии не поддержало ни один из отчетов. В третьем отчете будет освещаться вопрос правового статуса территории саамов, относящейся к другим фюльке.

Швеция провела серию официальных исследований положения саамов. Прежде комиссии почти полностью состояли из чиновников и не включали в себя представителей самих саамов. Это приводило к тому, что правительство страны консультировалось с саамами только после того, как длительное время уже было потрачено на выработку политической линии, причем без какого бы то ни было участия тех людей, которых она касается. Начиная с 1970-х годов в Швеции исследовательские комиссии, работающие по саамскому вопросу, всегда включали значительное число представителей саамов.

В 1982 г. после вердикта Верховного суда по делу Скаттефельсмюлете правительство Швеции образовало Комиссию по правам саамов, перед которой были поставлены задачи изучить возможности упрочения правового положения саамов в области оленеводства, рассмотреть необходимость создания специального представительного органа саамов и выработать меры по сохранению и развитию саамского языка. Особо подчеркивалось, что в круг полномочий Комиссии **не входит** рассмотрение возможности наложения вето на такие планируемые виды землепользования, как заготовка леса, строительство ГЭС и туризм¹⁸. В своем первом отчете Комиссия заявила, что поддержка оленеводства жизненно важна для сохранения культуры саамов. Две основные рекомендации, содержавшиеся во втором отчете, состояли в том, что отдельные охранные меры, присутствующие в международном праве, применимые к оленеводству, следует включить в *Положение об оленеводстве* и *Положение об экспроприации*, а также принять законы о некоторых специальных защитных мерах в области оленеводства в отношении широкомасштабного лесоводства. Третий отчет (1990 г.) описывал положение “саамов-рыбаков” – тех саамов, которые не являются членами ни одной из саамских деревень, но чья жизнь зависит от рыболовства в оленеводческих регионах¹⁹.

В то время как деятельность исследовательских комиссий в Норвегии и Финляндии оказалась во многом решающей в выработке концепции исконного земельного права и вынесении этого вопроса на публичное рассмотрение и обсуждение, в Швеции дело обстояло по-другому. Несмотря на то что в 1981 г. Верховный суд заявил, что

саамы, проживающие в северных ленах Швеции Вестерботтен и Норрботтен, по-прежнему обладают некоторыми правами на землю, правительство страны отказалось включить исследование этого исторического правового вопроса в мандат Комиссии. Более того, даже опубликованные рекомендации Комиссии были проигнорированы при окончательном принятии Риксдагом законодательства в 1992 г.

Акцент на государственные оленеводческие хозяйства разделил саамское сообщество в Швеции и Норвегии и затруднил политическую мобилизацию. Многие саамы, выступая на всескандинавском уровне, потребовали, чтобы во всех трех странах, признающих традиционные для жизненного уклада саамов охоту и рыболовство исконным правом, было принято новое законодательство и чтобы этим правом обладали все саамы, населяющие традиционные территории. Административные структуры, сформированные правительствами Финляндии, Норвегии и Швеции в целях координации ряда государственных программ и служб, имели весьма ограниченный успех и в нынешнем состоянии представляют собой своего рода “статус-кво плюс”. Существенным моментом для обеспечения их эффективной работы с саамскими представительными органами является принятие подобных административных структур саамскими лидерами. Формирование правительственные исследовательских комиссий свидетельствует о специализированном подходе к проблеме прав саамов, который способен привести к появлению структур, реализующих новые способы работы над этими проблемами. Эффективность исследовательских комиссий зависит от двух факторов: а) определенного правительством круга полномочий в отношении предмета и масштаба исследования; б) того, какое итоговое решение принимают правительство и парламент по представленным рекомендациям. Необходимо подчеркнуть: исследовательская комиссия может открыть новые возможности диалога между меньшинством и государственными институтами, но она же может стать еще одним инструментом в руках государства для увеличения своего контроля над периферией.

Законодательное установление саамских институтов

Коренные народности всего мира, мобилизуясь политически, стремятся создать представительные институты, которые помогли бы им эффективно взаимодействовать с правительством. Уникальным достижением в создании таких институтов самоопределения коренных меньшинств стало учреждение в Финляндии (1973 г.), Норвегии (1987 г.) и Швеции (1992 г.) саамских ассамблей – специализированных органов, созданных на законной основе и состоящих из депутатов, избранных самими саамами. Цель создания этих ассамблей – получение саамами возможности представить государственным органам официальное коллективное мнение по вопросам, каса-

ющимся их напрямую. Популярное название саамских ассамблей – саамские парламенты.

Первая саамская ассамблея была учреждена в Финляндии в 1973 г., и ее развитие как представительного органа вызывало интерес у коренных народов во всех уголках света. В 1973 г. по указу Кабинета министров, подписенному президентом Финляндии, была создана выборная *Saamelaisvaltuuskunta* (“Делегация саамов”), призванная представлять коллективные интересы саамского меньшинства, проживающего на территории страны. Выборы в этот орган происходили каждые четыре года, голосовать имели право саамы, зарегистрированные в данных переписи населения. Согласно указу, саамский парламент выполняет в основном функции консультативного органа при правительстве Финляндии. Он назначает саамских представителей в национальных и местных комитетах. Парламенту предоставлен мандат на слежение за соблюдением прав саамского населения и выработку рекомендаций для финских властей в отношении широкого круга вопросов²⁰. Саамский парламент принимает резолюции по многим вопросам, предлагает новые законы и вносит изменения в уже существующие.

С ростом общественного признания значения саамского вопроса для Финляндии саамский парламент стал играть все более существенную политическую роль. Политическое влияние парламента вышло далеко за рамки формулировки указа 1973 г., по которому саамской ассамблее юридически предоставлялся лишь статус комитета. Поскольку этот комитет был единственным в Финляндии, члены которого регулярно избирались, как и в любом другом политическом органе этой страны, участники комитета не чувствовали себя связанными подобными юридическими ограничениями и никогда не действовали так, будто эти ограничения существуют. В 1995 г. в Финляндии был принят закон, подводящий правовые основания под саамский парламент, подобный тому, которым пользуются саамы Норвегии и Швеции. Осенью 1995 г. в Инари президент Финляндии Мартти Ахтисаари торжественно открыл Саамскую ассамблею. В марте 2000 г. президент ТарьЯ Халонен открыла вторую избранную в соответствии с новым законодательством Саамскую ассамблею.

Финские саамы привыкли называть эту ассамблею “саамским парламентом”, и этот термин вскоре был признан всеми финскими политиками и чиновниками. С тех пор представители финской Саамской ассамблеи стали большими знатоками во взаимоотношениях с бюрократией и политиками как на национальном, так и на местном уровне. Пекка Айкио, первый председатель саамского парламента (1991 г.) с момента его учреждения указом Кабинета министров и позднее первый президент ассамблеи после ее законодательного утверждения в 1995 г., считал, что за годы работы Саамский парламент установил прямые контакты с ключевыми ответствен-

ными лицами, что явилось непосредственным результатом усилий, направленных на достижение серьезных целей и создание блока поддержки среди политиков и чиновников как в Лапландии, так и в Хельсинки.

Первая законодательно сформированная саамская ассамблея имела место в Норвегии, где 12 июня 1987 г. норвежский Стортинг принял *Закон о саамах*, учредивший Саметинг (Саамская ассамблея, или по-саамски *Samediggi*). Основная задача закона – “дать саамскому народу в Норвегии возможность сохранить и развивать свой язык, культуру и жизненный уклад”. В разд. 2.1 закона указан круг полномочий ассамблеи, и одним из наиболее всеобъемлющих является следующий пункт: “Предметом интереса Саамской ассамблеи становится любая проблема, особенно влияющая, по мнению ассамблеи, на жизнь саамского народа”. Ассамблея может назначать или выдвигать кандидатуры представителей саамов в ряд официальных государственных и местных органов.

Согласно законодательству, в саамский список избирателей надлежит включать всех лиц, подавших декларацию о признании себя саамами и у кого саамский язык либо является тем языком, на котором говорят дома, либо является или был языком, на котором говорили в доме у родителей или дедушки и бабушки (разд. 2.6). Зачисление в саамский список избирателей добровольно. Выборы в Саметинг проводятся параллельно с национальными выборами в парламент Норвегии; первые выборы в Саметинг состоялись, таким образом, 11 сентября 1989 г. Он был официально открыт королем Улавом V 9 октября 1989 г. в Карасйоке. С тех пор король Норвегии проводил инаугурацию каждой новой Саамской ассамблеи, избранной согласно данному законодательству.

На выборах в Саметинг в 1989 г. большинство получили члены NSR; первым председателем был избран Уле-Хенрик Магга, профессор финно-угорских языков из Университета Осло, бывший председатель NSR. Магга пробыл на посту председателя два полных срока, пока после выборов 1997 года не уступил его Свену-Руаллю Нюстё, также члену NSR. С каждыми выборами все больше саамов регистрировались в списке и принимали участие в голосовании, что свидетельствовало об успехе Саамской ассамблеи в подтверждении законности своего существования в саамском сообществе Норвегии.

Саамская ассамблея породила новые взаимоотношения между этим институтом и норвежскими чиновниками, а также составила широкий общенациональный список проблем саамов, стоящих на повестке дня. Официальная реакция норвежского правительства становилась более благожелательной. Глава Саметинга вскоре после учреждения этого органа инициировал контакты с министрами и местными политиками, не ограничиваясь только диалогом с Управлением по делам саамов, как до того момента делали саамские организации. С тех пор как в Норвегии появился Саметинг, Уле-Хенрик

Магга не обнаруживал никаких признаков конфронтации, встречаясь с официальными лицами в Осло, Финнмарке или других местах: “Теперь мы можем разговаривать с властями. Для этого диалога есть правовой базис, в том числе специальное упоминание о наших правах в конституции. Кроме того, нас признают как законно избранных представителей саамского народа”. Поначалу Саметинг выполнял лишь консультативные функции, однако он продолжает бороться за то, чтобы взять под свой контроль вопросы, имеющие решающее значение для саамов. Комиссия по правам саамов отметила в своем отчете за 1984 г., что Саамская ассамблея сможет в будущем распоряжаться землями, входящими в исконную территорию саамов (NOU 1984 : 18, Summary).

Швеция учредила Саамскую ассамблею последней из этих трех стран; этот шаг был одной из главных рекомендаций, содержавшихся во втором отчете Комиссии по правам саамов (SOU 1989 : 41). 15 декабря 1992 г. шведский Риксдаг ратифицировал закон о создании представительной ассамблеи саамского меньшинства. Лицо саамского происхождения определяется как человек, который может доказать, что говорит или говорил по-саамски дома, что его дедушка или бабушка говорил(а) дома по-саамски, или (и это уникальный критерий, отличающий Швецию) чьи дедушки или бабушки включен(а) или был(а) включен(а) в список выборщиков в Саамскую ассамблею²¹. Саамская ассамблея имеет мандат на сохранение саамской культуры и ведение деятельности и выдвижение предложений в этих целях. К ее функциям относятся распределение государственного финансирования и средств Саамского фонда; назначение саамского школьного совета, согласно Закону об образовании; выполнение ведущей роли в развитии саамского языка; участие в коммунальном планировании в целях обеспечения учета интересов саамского народа, особенно в области использования земельных и водных пространств для оленеводства; проведение консультаций со шведским правительством и парламентом по вопросам жизненных условий саамов.

Первые выборы в Саметинг состоялись 16 мая 1993 г. Каждая из 11 политических групп получила от одного до семи мест. SSR стала самой крупной группой в парламенте. 28 августа 1993 г. король и королева Швеции прибыли в Кируну на открытие ассамблеи. На следующий день парламент избрал Ларса-Йона Алласа председателем президиума, а Ингвара Эрена, ранее руководившего SSR, – председателем исполнительного комитета. Лидеры всех организаций саамов выступили в поддержку создания парламента, однако критиковали его недостаточные, по их мнению, полномочия. Многие саамы полагали, что парламент сможет самостоятельно выносить на обсуждение те или иные вопросы и, таким образом, получит окончательный законный статус. Однако внутренние противоречия стали поистине “чумой” этого парламента – достижения саамского парламента

в Швеции гораздо скромнее заслуг соответствующих органов в Норвегии и Финляндии. Шведский монарх не признал новую ассамблею, выборы в которую прошли в 1997 г. На 2000 г. существовали серьезные сомнения как среди саамов, так и среди представителей шведской администрации в том, что саамский парламент сможет работать по имеющемуся у него мандату.

Саамские ассамблеи задумывались одновременно как составная часть государства и как переходный орган на пути саамов к самоопределению. Поэтому необходимо четко сформулировать роль этих официально узаконенных институтов в обеспечении более активного участия саамов в решении вопросов, непосредственно их касающихся. Эффективность ассамблей как представительских органов саамов будет зависеть от сферы полномочий, которые они получат, и готовности властей к конструктивному диалогу. Саамские ассамблеи в Норвегии и Финляндии достигли больших успехов в отстаивании интересов саамов. Как сами финские и норвежские саамы, так и официальные власти рассматривают ассамблеи как возможные инструменты самоопределения саамского народа. Таким образом, само создание ассамблей следует считать важным шагом на пути к диалогу между властями и меньшинствами. Однако все попытки Саамской ассамблеи в Швеции получить не только консультативные, но и ограниченные исполнительные и законодательные полномочия пока не увенчались успехом.

Понятие о правах коренных народов

Здесь пойдет речь о признании и принятии меньшинств, в особенности коренных народов, в рамках политической системы. Права коренных народов – составная часть прав национальных меньшинств. Под правами национальных меньшинств понимается признание того факта, что национальные особенности дают меньшинствам особые коллективные права. Попытки разработать приемлемые определения “прав коренных народов” обычно приводят к утверждению о связи этих народов с землями, где они живут и трудятся “с незапамятных времен”, и непростому политическому вопросу, действительно ли они владели землей или же обладали на нее иными правами. Этот раздел посвящен анализу политических и административных действий, связанных с признанием саамов коренным народом и признанием прав на землю и ведение традиционного образа жизни неотъемлемыми правами коренного народа.

1. Саамская проблема как вопрос о правах коренных народов

Хотя правительства Швеции, Норвегии и Финляндии признают за саамами определенные коллективные права, в особенности в том, что касается оленеводства, исследования и интервью показывают,

что не существует общего мнения о том, следуют ли эти права из статуса коренного меньшинства, ведущего традиционный образ жизни на данных землях в течение сотен лет, или нет, а также исчерпываются ли этим права коренных народов. Термин “с незапамятных времен” используется в законодательствах Швеции, Норвегии и Финляндии, однако применяется не только в отношении саамов. Например, фермеры, обрабатывавшие определенные участки земли в течение нескольких поколений, записаны в земельных кадастрах как “владельцы с незапамятных времен”²².

В докладе от 1984 г. норвежская Комиссия по правам саамов отметила, что термин “культура” в ст. 27 Международного пакта по гражданским и политическим правам может включать в себя **материальные условия сохранения культуры**: жесткая связь между культурой коренных народов и традиционными методами эксплуатации природных ресурсов; долгая традиция законодательной защиты прав коренных народов; появление в последнее время соответствующих источников права как в международных соглашениях, так и в федеральных законах многих стран. По утверждению Комиссии, необходимо охранять экономическую базу существования коренного народа в пределах, обеспечивающих сохранение его культуры (NOU 1984 : 18, Chapter 6 Trans., 377–423). Эта интерпретация была позднее одобрена норвежским правительством в документах предложенного в 1987 г. Закона о саамах, а также Стортингом во время обсуждения проекта закона. Принятая в 1988 г. поправка к норвежской Конституции о правовом статусе саамов в Норвегии также подтвердила такое прочтение термина “культура”: “Создание условий, позволяющих саамам сохранять и развивать свои языки, культуру и традиции, является обязанностью государства”²³.

Однако шведское правительство, в отличие от норвежского, гораздо более консервативно интерпретирует понятие “материальная культура”.

В проекте Закона о саамах 1990 г. Консультативный совет Финляндии по делам саамов рекомендовал включить в определение саамской культуры традиционные виды деятельности, такие как оленеводство, охота и рыболовство, поскольку они составляют основу саамской культуры (KM 1990 : 32, 55). Консультативный совет утверждает, что эти виды деятельности должны охраняться в соответствии со ст. 27 Международного пакта по гражданским и политическим правам.

2. Концепция земельного права коренных народов

Три скандинавские державы все больше признают за саамами статус коренного малого народа в рамках их политической юрисдикции. В связи с этим диалог между государством и саамами неизбежно обращается к вопросам землевладения, землепользования и прав коренных народов. В последнее время основным вопросом является

следующий: включают ли данные права право пользования или узуфрута на землю, необходимые для поддержания традиционного образа жизни, который признан законодательствами всех трех стран? Размер обсуждаемых территорий столь велик, что правительствам трех стран оказалось нелегко не то что решить проблему, но даже осознать ее масштаб. Развитие международного права и последние события в этих странах показывают, что вопрос о праве коренных народов, в частности саамов, на землю приобретает все большую остроту. Саамы четко выразили свое отношение к проблеме и добились определенного признания законности своих требований от правительства Швеции, Финляндии и Норвегии.

Вопрос о земле стал движущей силой для многих борцов за права саамов в XX в. Вопрос о территориях традиционного землепользования поднимался уже на первых собраниях норвежских саамов в 1917 г., шведских саамов – в 1918 и 1937 гг. Постепенно правительства Норвегии и Швеции признали ассоциации оленеводов (NRL и SSR соответственно) и тот факт, что саамы обладают особыми правами в области землепользования. Большое количество дел, возбужденных саамскими организациями против государства, связано с оленеводством. Самые известные из них – дело о Скагттефьельсмюлете в Швеции и Алта-Кёутокейнской ГЭС в Норвегии. Практически с момента создания саамский парламент Финляндии поставил вопрос о земле в число наиболее важных и разработал разумный подход к проблеме прав коренных народов на землю.

Саамская политическая элита в каждой из этих стран четко заявила, что стремится получить право принимать административные решения на территориях традиционного проживания. Также было подчеркнуто, что вопрос о земле – центральный в их программе. В программе политических действий, принятой на Конференции саамов Севера в 1971 г., было сказано следующее (курсив мой. – Авт.): «Мы – народ, обладающий собственной территорией, собственным языком, собственной культурой и социальной структурой. Веками складывался наш образ жизни, жизни в *Same-Ätnam*, “земле саамов”». Мы хотим сохранить и развить культуру, которой владеем».

Далее в программе описывалось, как саамы потеряли свои обжитые земли, как, будучи меньшинством, оказались разбросаны по нескольким странам, где практически не имели права голоса за исключением тех редких случаев, когда правительства предоставляли им особые права. Программа подчеркивала стремление саамов определить свои законные исторические права, которые будут гарантировать защиту социальной и культурной жизни саамов, а также способствовать развитию саамской экономики.

Исследовательские группы в Норвегии (в докладе 1984 г.) и Швеции (шведская группа работала с 1983 по 1990 г.) изучили Поправку о лапландцах 1751 г. и последовавшие за ней шведско-норвежские договоры об открытии границ для оленеводов. Норвежская

группа установила, что во время обсуждения поправки Швеция и Норвежско-Датское королевство признали набор правовых норм, в основном саамского происхождения, применимых в обоих государствах и регулировавших традиционные занятия саамов, по крайней мере, тех, кто занимался оленеводством (NOU 1984 : 18, Chapter 6 Trans.; 114–118). Корпияакко (1989 г.) показала, что саамы имели правовой титул на земли традиционного проживания, признававшийся шведским законодательством и судами в Лапландии с середины XVI в. до середины XVIII в. Таким образом, она исследовала период, предшествовавший принятию Поправки о лапландах 1751 г.

Более 20 лет в Финляндии одним из основных борцов за исторические права саамов на землю был Конституционный комитет финского парламента (*Perustuslakivaliokunta*), который неоднократно поднимал вопрос о том, что саамы должны сохранить право собственности на землю в той или иной форме. Исследуя правовую систему Финляндии во времена шведского, а затем российского (1809–1917) господства, а также в период независимости (с 1917 г. до сего дня), финские эксперты по конституционному праву пришли к выводу, что за все это время не было ни одного закона или судебного решения, отказывавшего саамам в праве на территории их традиционного проживания²⁴.

Признание определенных прав коренного населения на землю было официально провозглашено в июне 1989 г. с принятием 169-й конвенции МОТ – *Конвенции о коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах*²⁵. Во второй части конвенции речь идет о земельном праве коренных малых народов, причем особое внимание уделяется коренному населению, живущему за пределами традиционных территорий. В официальных опросах, проведенных министерствами труда Швеции, Норвегии и Финляндии, по вопросу о необходимости ратификации правительствами этих стран Конвенции МОТ № 169 наибольший интерес как законодателей и чиновников, так и саамских групп вызывала ч. 2 (конвенция разделена на 10 частей и 44 статьи), посвященная правам коренных народов на землю. Согласно ст. 13, правительство обязано “уважать культурные и духовные ценности народов, зависящих от территорий... проживания или землепользования, в особенности коллективные аспекты этих отношений зависимости” (курсив мой. – Авт.). Ст. 14 признает за народами, исконно населяющими данные территории, права собственности и владения. Также она призывает защитить права этих народов на пользование землями, где кроме них проживают представители и других народов, в том случае, если исторически эти земли служили основой традиционной экономики данных коренных народов.

После изучения этой конвенции в ожидании ратификации парламентами соответствующих стран правительства Норвегии, Швеции и Финляндии заявили, что они признают, что конвенция

МОТ № 169 применима именно к их саамскому меньшинству. Норвежский Стортинг ратифицировал эту конвенцию в течение года после принятия ее МОТ. Норвежское правительство признало, что конвенция МОТ № 169 обязала государства развивать национальное законодательство по вопросу о правах на землю коренного населения, и что саамы в Норвегии имеют в значительной степени право на использование природных ресурсов тех областей, в которых они живут; правительство пришло к выводу, что любая возможная непоследовательность и несогласованность между норвежским национальным правом и принципами конвенции МОТ № 169 может быть снята позже. В официальных заявлениях саамских организаций по поводу указанной конвенции МОТ говорилось, однако, о том, что потребуются новые административные структуры, и что многие норвежские законы и нормы претерпят изменения в целях более полного отражения принципов, имеющихся в новой конвенции²⁶.

Билль финского правительства по ратификации конвенции МОТ № 169 вышел в форме резолюции, в которой отмечалось, что саамы, по определению конвенции, составляют коренное население данной территории, что саамы когда-то владели правом собственности на свою землю и что современное финское законодательство недостаточно защищает подобное право собственности; отмечалось также, что билль настаивает на удалении каких бы то ни было правовых препятствий, не позволявших на тот момент ратифицировать конвенцию. Эта резолюция была подписана Эдускунто в 1990 г.²⁷ Шведское правительство приняло решение не ратифицировать конвенцию (Prop. 1992/93:32).

3. Итоги

Норвегия, Швеция и Финляндия признают, что саамы как коренное меньшинство как в этих странах, так и в Скандинавии вообще заслуживают особого внимания. Значительные инициативы были выдвинуты по отношению к саамскому языку, саамской учебной программе, а также по учреждению особых представительных ассамблей, способных отражать коллективный взгляд саамов на те вопросы, которые их непосредственно затрагивают. Однако целый ряд исследований показал, что в подобной концепции исторического саамского права на владение землями и водами в их традиционном регионе обитания, базирующемся на идее о том, что это коренное население данного региона, заложена некоторая противоречивость и что ее базовые предпосылки неприемлемы для лиц, ответственных за принятие политических решений.

Реакция каждой из трех стран отлична по своей природе. Многие считают, что вопрос заключается скорее в традиционном использовании земель, нежели в праве на владение землей как таковой, и, следственно, пытаются ограничить последнее до права по узуфрукту, такого, как оленеводство. В то время как вопрос о саам-

ском праве на владение землей в конкретных формах начал привлекать внимание как в Финляндии, так и в Норвегии, ситуация в Швеции в последнее десятилетие была совершенно иной. Единственные вопросы, связанные с правами по землевладению или узуфрукту, с которыми имела дело шведская комиссия по правам саамов за 8 лет исследований в 1980-е годы, относились к некоторым улучшениям законодательства, касающимся оленеводства. Сегодня множество шведских саамов считает, что все успехи, связанные с проблемой признания шведским правительством законности их исторических притязаний на право владения землей, как это уже происходит в Финляндии и Норвегии, будут зависеть от мастерства руководителей саамской ассамблеи в борьбе за включение этой темы в национальную повестку дня.

Выводы и предложения

В последние годы произошел большой сдвиг в общественном отношении к существованию культур различных меньшинств во многих районах мира. Правительства Европы, Северной Америки и других стран демонстрировали все возрастающее внимание и отзывчивость к требованиям меньшинств и вели политику, признающую законность последних. Что еще более важно, сами группы меньшинств берут на себя инициативу, требуя от своих правительств действий по исправлению исторической несправедливости и установлению более четко структурированных отношений между меньшинством и государственными институтами.

У властей трех скандинавских стран никогда не возникало сомнений в том, что саамы должны обладать теми же правами, что и любые другие граждане внутри государства, в котором они живут. Саамы, например, наделены теми же правами на получение образования и медицинского обслуживания, что и иные жители Финляндии, Швеции и Норвегии; эти услуги считаются одними из лучших в мире. Саамы обладают избирательным правом в местных и общенациональных выборах и правом выставлять свою кандидатуру; они обладают правом передвижения по всему государству в поисках места жительства или работы. Однако лишь совсем недавно власти пришли к признанию того, что саамы хотели бы иметь возможность пользоваться определенными коллективными правами, выработанными самими же саамами.

Большинство саамов не будут удовлетворены аргументом о равенстве, наделяющим их только теми же основными гражданскими правами, что и всех остальных членов общества. Саамы чувствуют, что как граждане они уже имеют те же права на общие услуги, что и все жители страны. Однако как коренное меньшинство, живущее на своей родной земле, саамы считают, что у них есть права на специальные программы, которые позволяют им сохранять и развивать

свою уникальную культуру. Северные саамы считают, что они обладают правом на возможность выбирать и практиковать саамский образ жизни во всей возможной полноте. Саамы выработали некоторые особые коллективные права для защиты своего языка и культуры внутри социальной ткани государства. Финляндия, Норвегия и Швеция признают, что саамы составляют коренное население внутри их государственных границ. Но подлинного соглашения по вопросу о том, каково точное и полное юридическое значение данного утверждения, пока нет.

Документы и интервью, собранные для моей работы (Силланпяя, 1994 г.), показали, что право на владение землей – основной вопрос для саамских борцов за права человека, представляющий собой предпоследний шаг в их политической мобилизации в качестве коренного населения Финноскандинавии. Нынешняя саамская руководящая элита отказывается принимать официальную версию истории, гласящую, что когда Земля саамов была поделена тремя соседними государствами и включена в состав их национальных границ, государства эти просто приобрели “ничейные” земли. Более двух столетий конкурирующие нации-государства почти полностью подавляли саамов. Саамская концепция территории, подобная представлениям других коренных народов мира, по-прежнему подразумевает традиционные формы жизни – охоту, рыболовство и оленеводство на землях и водах, которые они занимали с незапамятных времен. Однако с того момента, как Норвегия и Швеция признали только пастушеское оленеводство, это стало означать для большинства саамов непризнание государством того, что они обладают какими бы то ни было правами коренного населения. Для многих саамов вопрос о праве владения и использования их традиционных земель представляет собой фундаментальный вопрос в их самоидентификации как коренного меньшинства.

Вплоть до недавнего момента власти не консультировались с саамами, принимая решения по вопросам, касающимся планирования использования земель и распределения ресурсов. Национальные и местные администрации в глазах саамов были инструментом несаамских жителей и внешних интересов; редко когда предпринимались, если вообще предпринимались, какие бы то ни было попытки защитить права саамов как коренного населения. Саамы во всех трех северных странах продолжают видеть угрозу своим традиционным землям. Большинство лидеров саамов в Швеции, например, признают, что их традиционные земли не слишком-то защищены от использования со стороны. Ларс-Андерс Баэр (1990 г.) указал, что саамское требование прав на владение землей в ленах Норрботтен и Вестерботтен – это требование аборигенов огромной территории Швеции и что природные ресурсы составляют часть этой земли: “Это настоящая игра сил”. Далее Баэр замечает, что во многих случаях ответ шведского государства на декларации саамов об их исто-

рических правах позволял судить о лишении саамов их законной национальной самобытности. Он подчеркивал, что было нелегко привлечь внимание общественности к тем вопросам, которые саамы считают жизненно важными для себя, поскольку эти вопросы зачастую слишком тривиально трактуются в средствах массовой информации.

Уле-Хенрик Магга (1991 г.), председатель Саметинга Норвегии с 1989 по 1997 г., заявил, что, без сомнения, право саамов на владение землей – это фундаментальный вопрос для саамов Норвегии. Он подчеркнул, что причины событий при конфронтации в Алте были связаны с правами саамов на их исторические земли и что эти демонстрации послужили катализатором для создания королевской комиссии по правам саамов и для проведения в жизнь реформ, последовавших за изложенными в 1984 г. в отчете комиссии рекомендациями. С опубликованием второго отчета комиссии в 1996 г., примерно 12 лет спустя после первого отчета, норвежское правительство оказывается перед лицом деликатной ситуации, а именно перед необходимостью столкнуться с конкретной проблемой вынесения судебного приговора по вопросам права на владение землей, оспариваемого двумя группами людей в тех поселениях, где семьи жили вместе испокон веков.

Сегодня коренные народы во всех частях света теряют свои традиционные земли и лишаются контроля над ними в результате программ развития, реализуемых на данных землях. Многие из этих коренных народов организовались и выдвинули свои требования, стремясь к большему контролю за эксплуатацией ресурсов, относящихся к землям их традиционных поселений. Они видят, что их земли оказываются под растущей угрозой широкомасштабных правительственные или финансируемых частными лицами программ развития, таких как системы ГЭС, эксплуатация нефтяных месторождений, сооружение водных коммуникационных систем, заселение земель и программы по колонизации, лесному хозяйству и лесозаготовкам, сельскохозяйственной модернизации и капиталоемкому коммерческому сельскому хозяйству. Саамская концепция территории сравнима с идеями коренных жителей других частей света, особенно арктических.

Саамы требуют права на владение землей, основанного на их правах коренного народа, достигшего в последние годы как в моральном, так и в юридическом смысле четкого осознания своей легитимности, и можно ожидать, что это осознание лишь укрепится в ближайшем будущем, когда избранные саамские представители во всех трех странах сосредоточатся на выработке самостоятельной позиции в отношении саамской культурной самоидентификации. Пекка Айко в 1996 г. говорил: “Мы не просим ничего, что не принадлежало бы нам, саамам. Исследования Корпияакко, например, совершенно ясно показали, что мы, саамы, владеем землями, которые мы занимали с незапамятных времен. Это было доказано законом, и осно-

вывается не просто на заметках антропологов о кочевых народах. Саамское требование о праве владения землей на своих традиционных территориях, стало быть, вполне сопоставимо с западной правовой системой. Было бы интересно сейчас попросить правительства продемонстрировать, почему оно неприменимо, и согласно какому законодательству мы потеряли свое право владения. Если таковая демонстрация невозможна, правительства должны рассмотреть вопрос о восстановлении нашей собственности на эти земли".

Саамы проживают примерно на 40% территории Швеции и почти на такой же доле территории Норвегии. Более того, в Норвегии саамы являются коренным населением большей части арктического побережья, где они занимались рыбной ловлей для поддержания жизни с незапамятных времен. Исконная земля саамов в Финляндии по первой демаркации, согласно указу Кабинета министров 1973 г., занимает почти 10% территории этой страны. Несмотря на то что они представляют собой пропорционально небольшую часть населения каждой из этих трех стран, территории, которые саамы занимали всегда, составляют огромную долю территорий этих государств.

Как следует из данного обзора, различия в политической и административной реакции трех стран на вопрос о праве саамов на владение землей значительны. По этой причине возможность нахождения общескандинавского решения этого вопроса будет более проблематичной, чем недавнее панскандинавское сотрудничество в решении других проблем в области социального обеспечения, труда, пенсий и здравоохранения, и вполне возможно, что решения придется ждать много лет. Однако так или иначе саамское требование прав на владение землей в какой-либо форме представляет собой один из главных национальных приоритетов для общественного правительства в северной Норвегии, Швеции и Финляндии. Саамы в каждой из этих стран со своей стороны декларируют решимость утвердить себя в статусе скандинавского народа. То, как правительства Финляндии, Швеции и Норвегии реагируют на требование саамов на владение землей внутри этого региона, окажется главным тестом на человеческую справедливость в разрешении вопроса, лежащего в основе образования этих трех государств в рамках нынешних государственных границ.

¹ Большая часть описываемого здесь материала содержится в моем исследовании "Политическая и административная реакция на самоопределение саамов. Сравнительное исследование способов общественного управления в Финноскандинавии по поводу саамского Земельного права в контексте Правaborигенов" // *Commentationes Scientiarum Socialium*

48:1994 Хельсинки: Финское общество науки и литературы. Исследование основывалось на анализе законодательства, а также ряда интервью с гражданскими служащими, экспертами и саамскими представителями. С момента опубликования исследования мною были проведены другие интервью с саамскими представителями и официальными лицами, вовлечены

- ными в вопросы права саамских меньшинств в Финляндии, Швеции и Норвегии, в частности на XVI Саамской конференции, состоявшейся в Мурманске (Россия) в октябре 1996 г., на Симпозиуме по правам саамов в Осло в марте 1999 г. и в ходе различных рабочих встреч, проводившихся в Оттаве и приведших к созданию Арктического совета в сентябре 1996 г.
- ² Руонг И. "Обряды и обычаи саамов" // Саамское национальное меньшинство в Швеции. Стокгольм, 1982. Фонд по вопросам юридических прав; 23. Народность Саами (1990), Каутокейно: Сами Институттта; 62. Харальд Эйхдхейм, (1971), Некоторые аспекты положения лапландского меньшинства, Осло; 50–67. Интервью с Нильсом Йернслеттеном, профессором саамских языков, Университет Тромсё, 1991.
- ³ Карл Никуль (1977), Лапландская нация. Граждане четырех стран. Блумингтон, Университет Индианы; 71–2; Том Г. Свенссон (1976), Этническое самосознание и мобилизация в саамской политике, Стокгольмские исследования в области социальной антропологии; 100-03. Израэль Руонг (1979), Лапландцы. Коренное население Финноскандинавии, Оттава: Департамент по делам индейского населения и развитию северных регионов; 50.
- ⁴ В 1945 г. саамы основали Sami Litto (Совет Саамов); в настоящее время штаб-квартира Совета находится в Инари. Sami Litto так и не стал влиятельной национальной группой, как, например, подобные ей саамские организации в Швеции и Норвегии (Никуль, 1977; 76). См. также Saamelaiskulttuuritoimikunnan mietintö, Komiteamietintö 1985:66, 158–160.
- ⁵ Sami Instituutta, Кёутокейно. Брошюра Института северных саамов. Совет Директоров состоит из 12 человек, называемых Советом министров Севера. Пятеро из них выдвигаются правительствами Дании, Исландии, Норвегии, Швеции и Финляндии, а семеро избираются на проходящий раз в три года Саамской конференции. Институт также обращается за поддержкой в различные министерства, исследовательские фонды и другие организации.
- ⁶ Эрик Аллардт (1979), Последствия этнического возрождения в современном индустриальном обществе. Сравнительный анализ языковых меньшинств в Западной Европе. *Commentationes Scientiarum Socialium* (12:1979), Хельсинки; 66–67; Свенссон (1976), 120–131. Аллардт (1979; 19) указывает на то, что общей характеристикой всех коренных групп населения является их представление о себе как о жертвах внутренней колонизации в пределах регионов их расселения, что стало результатом эксплуатации исконно принадлежавших им земель в интересах других государств.
- ⁷ Культурная и политическая программа северных саамов. Буклет Совета северных саамов, 1974 г. В цитатах – Программа северных саамов 1971 г. Данная программа политических выступлений, равно как и прочие выражения национального самосознания, появлявшиеся в последующие годы, во многом схожи с чаяниями коренных народов Канады и других стран мира. В поисках путей самоопределения у себя на родине северные саамы вступили в альянс с коренными малочисленными народами, находящимися под юрисдикцией других стран.
- ⁸ Сверре Тённесен (1972), *Retten til land i Finnmark* (Право на землю в Финнмарке); Осло. Диссертация Тённесена использовалась при определении круга полномочий королевской комиссии по правам саамов, созданной норвежским правительством в 1980 году; NOU 1984:18, 43.
- ⁹ Кайса Корпияакко (1989). *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa*. (Саамское земельное право в Финляндии в период шведского правления), Хельсинки, *Lakimiesliiton kustannus*; в цитатах – Корпияакко (1989).
- ¹⁰ NJA 1981. S. 1. Nytt Juridiskt Arkiv, avd. 1, *Rättsfall från Högssta Domstolen, ansvarig utgivare Carl Holmberg, Häfte 1. P.A. Nordstedt & Söers Förlag, Stockholm* (Постановление Верховного Суда Швеции от 1981 года по делу о

Скаттефельсмюлете). Постановление по “Платным горам” можно найти в английском переводе в книге Саамские национальные меньшинства в Швеции, изд. Биргитта Яреког (1982), Стокгольм, Фонд по вопросам юридических прав; 146–242.

- ¹¹ По событиям в районе Алта были высказаны многочисленные мнения, в том числе: Роберт Пейн (1982), Плотина на реке – проклятье для людей?, IWGIA Document No. 45; Джоунс (1982); Хартия 79. Саамская народность и права человека, Лондон, 1982; Роберт Пейн (1985б), «Этнодрама и “Четвертый Мир”: Саамская рабочая группа в Норвегии», в издании Коренные народы и взаимоотношения нации и государства: политика “Четвертого Мира” в Канаде, Австралии и Норвегии, п/р Ноэла Дика, Сент-Джонс, Ньюфаундленд, 242–259; Т. Туэн (1983), “Значение и транзакция в саамской этнополитике” в издании Транзакции и обозначения, п/р Р. Грёнхёуга, Берген; Терье Брантенберг (1985), “Алта-Кёутокейнский конфликт, саамское оленеводство и этнополитика” в издании Сила аборигенов: в поисках автономии и государственности коренных народов, п/р Йенса Брёстада и др., Берген, 23–48.

- ¹² Heikki Hyvärinen (1979), Saamelainen Kiinteistö oikeudessamme–muutamia suuntaviiwoja. Saamelaisvaltuuskunnan julkaisuja N:o 1. Helsinki: Komiteamietintö 1979:30; (Hyvärinen, KM 1979:30). В одной из последующих работ Хюваринен (1985, 37) резюмирует требования саамов, касающиеся земельного права: “Поскольку не существует официального отказа от этих прав, они по-прежнему, по принципу наследования, принадлежат потомкам лапландцев, или, иными словами, саамам. Таким образом, саамы, как и в прежние времена, должны обладать правами на земельные и водные ресурсы как наследники живших ранее лапландцев”. Хейкки Хюваринен (1985), “Права саамов на земельные и водные ресурсы в Финляндии”, Nordisk Tidsskrift for International Ret 54 (1–2), 33–42.

¹³ Конференция по проблемам северных саамов, состоявшаяся в 1956 году в Карасйоке, приняла следующую резолюцию относительно “Природных ресурсов и условий хозяйствования в регионах, населенных лапландцами”: “Конференция сочла необходимым провести официальное исследование природных ресурсов и условий выживания в Лапландском регионе Севера. Также необходимо изучить возможность расширения прав лапландцев, способы защиты их интересов и рассмотрения их притязаний на природные ресурсы”. Роулэнд Дж.П. Хилл, Современные лапландцы (1960), Париж, Мутон и Ко; 102–03.

¹⁴ В 1964 г. норвежское правительство учредило Совет норвежских саамов (*Norsk Samered*), состоящий из представителей местных и региональных властей и саамских организаций. Многие годы Совет подвергался критике как Норвежской Ассоциации саамских оленеводов, так и Национального Союза шведских саамов, поскольку, по их мнению, не выражал интересов саамских организаций. В 1987 г., после принятия Положения о саамах, функции Совета перешли к Samediggi. В 1977 г. шведское правительство учредило постоянную Межотраслевую рабочую группу по делам саамов, которая должна была собираться 2–3 раза в год для координации правительственные программ. В некоторых случаях предполагалось приглашать на заседания представителей саамских организаций. Комиссия по правам саамов указывала на отсутствие у рабочей группы какого бы то ни было реального мандата в форме Указа Кабинета министров (SOU 1991:41; 83–84).

¹⁵ Saamelaisasiain komitean mietintö (Отчет Комитета по Делам Лапландцев); Хельсинки: Komiteamietintö, 1952. В цитатах – КМ 1952:12. Карл Никуль (1952) написал англоязычную версию этого отчета, озаглавив ее “Финская государственная комиссия (1949–1951). Отчет по делам лапландцев” для издания Финляндия 76:3, Хельсинки; 44–50. Даже сегодня этот отчет, опубликованный в 1952 г., носит

- характер важного передового исследования положения саамов. См. также Saamelaiskomitean mietintö, (Отчет Государственной комиссии по правам саамов) Helsinki: Komiteanmietintö 1973:46; в цитатах – КМ 1973:46.
- ¹⁶ Saamelaisasiain neuvottelukunnan mietintö I. Ehdotus saamelaislaaksi ja erinaisten lakien muuttamiseksi (Проект Помощи о саамах и других правовых реформ), Helsinki, Komiteanmietintö 1990:32; (КМ 1990:32).
- ¹⁷ Om samenes rettsstilling (Отчет Комитета по правам саамов). Осло: NOU 1984:18. Конспект этого отчета был опубликован на английском под названием “Краткое изложение первого отчета Комитета по правам саамов Норвегии; Осло, 1984; в цитатах – NOU 1984:18, Summary. Часть 6 отчета, озаглавленная “Internasjonalrett og utenlandskrett” (“Международное и зарубежное национальное право”), в которой подробно изложены все детали Лапландских поправок и рассмотрено влияние положений международных конвенций на норвежское государство, была переведена на английский на факультете гражданского права Университета Осло; в цитатах – NOU 1984:18, Chap6Trans.
- ¹⁸ Комиссия по правам саамов состояла из четырех членов, обладающих правом голоса: трех членов Парламента и Председателя Ханса-Оке Венгберга, Главного судьи Суда по недвижимости Стокгольма. Комиссии помогали небольшая юридическая группа, правительственные эксперты из министерств юстиции, сельского хозяйства и образования, а также представители трех саамских организаций – SSR, Same-Ätnam и LSS. Комиссия начала работу в 1983 г., а свое третий и последний отчет она представила шведскому правительству в 1990 г.
- ¹⁹ Samernas folkrättsliga ställning (Юридические права саамов), SOU 1986:36. Samerätt och sameting (Права саамов и саамская ассамблея), SOU 1989:41; 66-83. Samerätt och Samiskt språk (Права саамов и саамский язык), SOU 1990:91, “Fiskesamerna och audra utövare av traditionella samiska näringar utanför samebyn” 177–196; Краткое содержание на английском языке, 25–26. Эти саамы (менее 100 человек) продолжают поддерживать традиционный жизненный уклад, однако должны обращаться в сельскохозяйственное управление своего лена за лицензией на охоту и рыболовство на равных основаниях со всеми другими гражданами.
- ²⁰ Asetus saamelaisvaltuuskunnasta N:o. 824, 9.11.73 (Указ Кабинета министров № 824 о Саамской ассамблее, 9 ноября 1973 г.). Создание этой ассамблеи было одной из главных рекомендаций, содерявшихся в докладе Государственной комиссии Финляндии по делам саамов за 1973 г.
- ²¹ Regeringens proposition 1992/93:32, Samerna och samisk kultur m.m. (Права саамов и саамская культура). В цитатах – Prop. 1992/93:32. Ссылки на сам свод законов – SFS 1992:1433.
- ²² О концепции “с незапамятных времен” в Финляндии см. Maakaari 15 Luku, “Ylimuistoisesta nautinnasta” (Закон о праве на землю, Статья 15, “Старинные права”). Ниже приведен перевод параграфа № 1: “Если гражданин владел собственностью или имел бесспорное право на использование земельных или водных ресурсов и извлекал пользу из них в течение столь долгого времени, что никто не может вспомнить или узнать, как он или его предки, от которых он унаследовал эти права, получили их, он фактически обладает старинным правом”. Подобные законодательные акты, касающиеся старинного права, можно так же найти в Швеции и Норвегии.
- ²³ Ot prp nr 33 (1986–87), (Законопроект о саамах 1986–87); Заключение министерства юстиции, раздел 14.4; 37. Stortings Tidende (1986–87), 29.5.1987; 477–501 (Дебаты в норвежском парламенте по законопроекту о саамах, 29 мая 1987). Grunnloven, 17.mai 1814, #110a, tilfoyd ved grunnlovsbestemmelse 27.mai 1988 nr. 432 (Раздел 110a Правил к норвежской Конституции 17 мая 1814, которая была официально одобрена королем 27 мая 1988).

Английский перевод в The Sami People (1990) (Народ саамов), 187. Отчет об интерпретации норвежским правительством термина “материальная культура” см. в Carsten Smith (1990). “Om samenes rett til naturressurs-er-saerlig ved fiskerereguleringer”, (“Исследование прав саамов на рыбную ловлю в Норвегии”), Lov og rett; 507–534.

²⁴ Perustuslakivaliokunnan lausunot (Постановления Конституционного комитета Эдускунты. Среди них: (а) Lausunto n:o 7/1978 vp., 6.6.1978, НЕ 243/1976 vp., о правах саамов на рыбную ловлю и водные ресурсы в районах Инари, Энонтеки и Утсйоки; (б) Lausunto n:o 5/1981 vp., 2.6.1981, НЕ 214/1980 vp. О поправках к Закону о рыболовстве; (в) Lausunto n:o 11/1982 vp., 21.12.1982, О правах владельцев прибрежных участков в районе Утсйоки; (г) Lausunto 13/1989 vp., 13.10.1989, К соглашению о рыбной ловле между финнами и норвежцами на реке Тана; (д) Lausunto n:o 3 1990 vp., 8.5.1990, НЕ 244/89 о законопроекте об оленеводстве; (е) Lausunto n:o 6 1990 vp., 22.5.1990, НЕ 42/90, О законопроекте о неосвоенных районах; и (ж) Lausunto n:o 8 1993 vp., 11.5.1993, НЕ 192/1992 О поправке к Закону об оленеводстве, касающейся права граждан ЕС заниматься оленеводством.

²⁵ Конвенция МОТ № 169 была принята в Женеве на 76-й сессии Международной Организации Труда 27 июня 1989 года. Согласно параграфу 1(1)(b), Конвенция распространяется на: “...народы независимых стран, считающиеся коренными по праву происхождения от этнических групп, населявших страну или регион, в который данная страна входит, во время завоевания, колонизации или установления настоящих границ государства, которые, вне зависимости от своего правового статуса, сохраняют частично или полностью самобытные социальные, экономические, культурные и политические институты”.

²⁶ St.prp.nr.102 (Предложенное норвежским правительством законодательство МОТ). Заявление Совета Северных Саамов подчеркнуло необходимость для норвежского правительства (и, следственно, правительства Швеции и Финляндии) обратить внимание на необходимость защищать традиционную деятельность саамов, такую, как сбор морошки, разведение белых куропаток, а также охота и рыболовство.

²⁷ Virallinen lehti N:o 137-1990, 33. НЕ 306/1990 vp vuonna 1989 (Билль финского правительства о ратификации МОТ).

Т.В. Лукьянченко

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СААМОВ. ПРОБЛЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ*

Саамы – коренные жители Кольского п-ова, потомки древнейшего населения Севера. Саамы создали уникальную культуру, неповторимое своеобразие которой отличает этот народ не только от их европейских соседей, но и от народов Зауралья (самодийцев, обских угров), живущих в сходных природных условиях, ведущих похожий образ жизни и имеющих сходные хозяйствственные занятия. Древний хозяйственно-культурный тип саамов характеризовался сочетанием охоты, рыболовства и появившегося в конце I тыс. н.э. оленеводства. При этом у саамов, живших поблизости от морского побережья, большую роль в хозяйстве издавна играл прибрежный лов морского зверя, в частности нерпы, и промысел семги в устьях рек, впадающих в море. Саамы же внутренних районов полуострова больше занимались охотой на дикого северного оленя и пушного зверя (лисицу, куницу, бобра, песца и др.), а также озерным рыболовством. К концу XIX в. в связи с истощением запасов промыслового зверя в крае роль охоты падает. В начале XX в. основным источником существования становится оленеводство, вспомогательную роль играют рыболовство и другие нетрадиционные занятия.

Традиционное оленеводство кольских саамов характеризовалось малыми размерами стад, вольным выпасом оленей в летнее время с применением дымокуров, оленых сараев и изгородей, использованием пастушеской собаки. Олени служили главным образом транспортными животными. На мясо их забивали немного и только зимой.

Оленья упряжка, отличавшаяся большим своеобразием, состояла из одного оленя, запряженного в однополозные сани-кережу (*keres*), напоминавшие по форме лодку со срезанной кормой и острым, высоко поднятым носом. Садились на кережу с вытянутыми ногами или вытянув правую ногу; левую свешивали за борт саней. Управляли с помощью вожжи, которая шла от недоуздука по левому боку оленя. Ездок держал вожжу в правой руке, а в левой, для подстегивания оленя, держали небольшой тонкий хлыстик, изготовленный обычно из молодой березки. Кроме легковой у саамов были и грузовые кережи, на которых можно было перевозить 100 и более килограммов груза. В грузовую кережу часто впрягали двух оленей.

Оленей использовали также как вьючных животных для перевозки летом маленьких детей и груза. Вьючное седло отличалось

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 99-01-00186а).

большой простотой конструкции и состояло из двух дугообразных дощечек, спускавшихся по бокам оленя и соединенных наверху таким образом, что утолщенный шишковидный конец одной из них входил в соответствующее отверстие в другой и при этом защелкивался. В нижних концах дощечек имелись отверстия, в которые продевался ремень, соединявший эти концы и проходивший под брюхом животного. На их верхние перекрещивающиеся концы подвешивали выюки.

Следует сказать, что оленеводство саамов по приемам выпаса животных, типу оленьей упряжки и конструкции вьючного седла выделяется исследователями в особый тип, не имеющий аналогов у других оленеводческих народов Севера и Сибири¹.

В конце XIX в. Кольский Север был отдаленной окраиной России с крайне низкой плотностью населения. По административному делению того времени территория Кольского п-ова входила в Кольский у. Архангельской губ. По Первой всеобщей переписи, которая проводилась в Российской империи в 1897 г., население всего уезда составляло около 8 тыс. человек, из которых 92,5% было сельским. Национальный состав определялся в то время по родному языку, которым считался основной разговорный язык. При таком подходе национальный состав Кольского у. определялся следующим образом. Первое место по численности (около 67%) занимали русские, украинцы и белорусы, на втором месте (21%) стояли саамы, остальные (12%) составляли карелы, коми, ненцы и др.² Большинство сельского саамского населения, примерно 85%, было занято оленеводством и рыболовством, около 10% – рыболовством и охотой, остальные занимались извозом (т.е. перевозкой различных грузов), строительством лодок и другими работами.

Саамы жили довольно изолированными друг от друга обществами – погостами (*сийт, сайт*), которые представляли собой объединения типа соседской общины. Это были в целом не родственные коллективы, хотя они и включали в себя много родственных (в том числе далекого родства) семей, имеющих одинаковые фамилии. Число саамских погostов в XIX в. колебалось от 16 до 19. Большинство обществ имели по два погоста – зимний и летний. Зимние погости располагались обычно во внутренних районах полуострова, ближе к лесной зоне, летние – на побережье. Все промысловые и охотничьи территории, как свидетельствуют материалы конца XIX в., были разделены между погостами с правом наследственного владения. Кроме того каждое общество имело еще несколько весенних и осенних стоянок – “мест”, обычно около озер или рек, куда осенью и весной выезжали для лова рыбы. Эти места, а также ягодники считались родовыми и находились во владении одной или нескольких семей.

В конце XIX – начале XX в. обычным жилищем саамов в погоссте была маленькая рубленая однокамерная избушка с плоской или

немного наклонной крышей (*пырт*, или *тупа*) или русская изба, на осенних и весенних местах – традиционная оригинальной каркасной конструкции вежа (*куэм*, *куэд*), крытая дерном и имевшая как правило форму усеченной пирамиды. Когда-то вежа была, по-видимому, основным жилищем саамов, широко распространенным по всему ареалу их обитания. Во время передвижений по тундре саамы жили в легкой разборной куваксе (жилище типа чума), крытой мешковиной или брезентом. Это жилище продолжает использоваться оленеводами и рыбаками и сейчас.

В первые десятилетия XX в. у саамов еще сохранялась традиционная одежда из оленьих шкур – *печок* (*пецк*), разнообразные головные уборы из цветного сукна, расшитые бисером, оригинальная высокая обувь из оленьих шкур – *яры* с пришитыми к ним штанами из ровдуги – *огузенем*. Позже все это было заменено другими видами одежды.

Как свидетельствуют письменные источники и данные топонимики, саамы на рубеже I и II тысячелетий населяли очень широкий ареал, включавший северные районы Скандинавии, Кольский п-ов, значительную часть Финляндии и Карелии, в том числе побережья Ладожского и Онежского озер. Впоследствии саамы были оттеснены на север другими народами (русскими, карелами, финнами, скандинавами). Еще в XVI–XVII вв. саамы населяли земли современной Карелии. Последние упоминания о саамских поселениях в северной Карелии относятся к XVIII в. Документы более позднего времени отмечают саамов расселенными уже только в пределах Кольского п-ова. В конце XIX – начале XX в. саамы населяли почти весь Кольский п-ов, за исключением части Терского берега (так называлось побережье Белого моря) – от Кандалакши до р. Пялицы, где преобладало русское население.

Контакты саамов с соседними народами продолжаются многие столетия. Первые сообщения о связях с русскими относятся к XIII в. С XV в. с падением Новгорода Лапландия начинает тяготеть к Московскому великому княжеству, а затем входит в состав образовавшегося Русского государства. Многовековыми были также контакты саамов с карелами и финнами, особенно на юго-западе полуострова. В 80-е годы XIX в. на Кольский п-ов с рек Печоры и Ижмы из Большеземельской тундры пришли группы оленеводов коми-ижемцев и ненцев, от которых саамы восприняли некоторые культурные особенности, касающиеся в основном оленеводства (переход к продуктивному хозяйству, оленная упряжка самодийского типа, одежда из оленьего меха: малица, пимы, тоборки и др.).

В XX в. национальный состав Мурманской обл. становится еще более смешанным. Большой приток приезжего населения, среди которого значительное число русских, украинцев, белорусов, татар, представителей других национальностей, был вызван начавшимся в 1930-е годы интенсивным развитием промышленности в крае.

В результате уровень межнациональных контактов саамов с соседними народами стал очень высок. Например, национально-смешанные браки у саамов Ловозера в 1980-е годы составляли около 60%³.

ХХ в. принес значительные изменения – как позитивные, так и негативные в экономическую, социальную и культурную жизнь саамов, причем многое определялось государственной национальной политикой. Большие изменения были связаны с коллективизацией. В 1927 г. создаются первые товарищества по совместной пастьбе оленей, а с 1929 г. возникают колхозы. Одним из первых был организован саамский оленеводческий колхоз “Оленевод” (позже стал называться “Красная тундра”) в восточной части Кольского п-ова в погосте Каменка. Вслед за ним в декабре 1929 г. в пос. Ловозеро создается оленеводческий колхоз “Тундра”, в котором объединились хозяйства саамов, коми, ненцев и русских. Летом 1930 г. организовались рыболовецко-оленеводческий саамский колхоз “Аут-Варрэ” (позже переименованный в “Искру”) на берегу Баренцева моря, в устье р. Иоканги, и саамский колхоз “Восмус” на р. Тулома. “Восмус” был вначале чисто рыболовецким колхозом, а затем основной отраслью его хозяйства стало оленеводство. В 1931 г. создаются оленеводческие колхозы в Кильдинском погосте и на Пузозере. К 1940 г. саамское население объединилось в 11 колхозах. Три из них были расположены на побережье Баренцева моря, остальные – во внутренних, тундровых и лесотундровых районах полуострова.

Все колхозы, в которые вошли саамы, были организованы на местах старых саамских погostов и девять из них (за исключением “Тундры” в Ловозере и “Ены” в д. Ена) были практически однонациональными саамскими. Коллективизация изменила форму собственности на основное имущество саамов – оленей, которая стала коллективной, но вначале почти не повлияла на годовой хозяйственный цикл. Саамы продолжали осваивать исконные промысловые места. Несколько иной была ситуация в колхозе “Тундра” (с. Ловозеро), где объединились хозяйства саамов, коми, ненцев и русских. Организация оленеводческого хозяйства у саамов и коми была в корне различной.

Коми имели крупные стада оленей, которых выпасали круглый год под надзором пастухов. Займствовав в XVIII в. оленеводство у ненцев, они полностью переняли у них приемы выпаса и ведения оленеводческого хозяйства. Такие две различные системы оленеводства, какие были у саамов и коми, не могли существовать параллельно в пределах одного колхоза. Руководство колхозов взяло курс на продуктивный характер оленеводства при крупных размерах стад, круглогодичном их выпасе пастухами. Основной целью такого оленеводства стал забой оленей на мясо.

Говоря о переходе саамов на ижемскую систему оленеводства, было бы неправильно думать, что система оленеводства коми являлась более прогрессивной, по сравнению с саамской. Это были две

разные системы, хорошо адаптированные каждая к своим, местным, природно-географическим условиям. Обширные пространства Большеземельской тундры, откуда пришли коми, позволяли выпасать крупные стада. Оленеводство здесь являлось главным хозяйственным занятием. Саамы же располагали сравнительно ограниченными пространствами и в процессе исторического развития у них выработался комплексный тип хозяйства, сочетающий оленеводство, рыболовство и охоту. Особенности саамского оленеводства позволяли сочетать эти три вида хозяйственных занятий. Поэтому переход на ижемскую систему оленеводства означал для саамов нарушение комплексности их хозяйства. Они уже не могли, как прежде, уделять достаточно времени рыболовству. Вследствие этого хуже начали осваиваться промысловые рыбные водоемы, рыба стала занимать меньшее место в пищевом рационе. Не способствовало это и улучшению отношений между саамами и коми.

В 1930-е годы саамское население, занятное в оленеводстве и продолжавшее вести полукучевой образ жизни, переводилось на оседлость. В оленеводстве был введен сменный выпас, при котором стала происходить периодическая смена пастушеских бригад. Одни пастухи уезжали на отдых в поселок, их сменяли другие. Жены пастухов вместе с детьми начали круглый год жить оседло в поселке. В оленеводстве ввели специальную должность – чумработницы, обычно по две в каждой бригаде. Как правило, это были жены пастухов, которые выполняли всю женскую работу: варили пищу, чинили одежду, кормили собак, иногда занимались рыболовством.

Перевод на оседлость означал для саамов коренную ломку всего их хозяйственного и бытового уклада. Возникла масса проблем, последствия которых ощутимо сказываются до сих пор. Прежде всего нарушилась целостность семьи: мужчины большую часть года продолжали жить в тундре, ухаживая за оленями, женщины находились в поселках, дети были отданы в интернаты. Нарушилась система традиционного воспитания детей. Раньше, когда дети много времени проводили в тундре вместе с родителями, они с малых лет впитывали в себя все традиционные знания и опыт предков, постигали трудную науку жизни в суровых северных условиях и навыки ведения промыслового хозяйства. Мальчики с детских лет учились искусству ориентироваться в тундре, обращаться с оленями, ездить на оленьей упряжке, владеть оружием и т.д. Девочки с младенчества овладевали навыками ведения своего походного дома, умением обрабатывать оленины шкуры и шить из них одежду, учились ухаживать за маленькими детьми. Вся эта веками складывавшаяся система воспитания разрушилась с переходом населения на оседлость и появлением интернатов. Добрые намерения и благие цели оказались неподходящими для жизни маленького северного народа. Все это привело к тому, что со временем появилась проблема с кадрами для оленеводческого хозяйства. Молодое поколение, выходящее из стен ин-

тернатов, оказалось мало приспособленным к реальной жизни вообще и к работе в оленеводстве в частности.

Со временем в местах летних пастбищ колхозы стали строить для оленеводческих бригад промежуточные базы, состоящие из жилых постороеек, хлебопекарни, склада для инвентаря и других хозяйственных помещений. Каждая база имеет радиоцию для связи с основным поселком, автономный источник электроэнергии. На такой базе оленеводы в течение летних месяцев живут вместе с семьями.

Нужно отметить, что в 1950-е годы еще многие саамы Кольского п-ова жили на своих старых исконных местах, а их годовой хозяйственный цикл был близок традиционному.

В конце 1950-х годов в районах расселения кольских саамов начался процесс ликвидации мелких сел, стоявших на местах старинных саамских погостов и переселение саамов в более крупные поселки. Одни селения ликвидировались как неперспективные (Чудзъярв, Иоканга, Варзино, Лумбовка, Поной), другие попадали в зону затопления в местах строящихся или проектируемых гидроэлектростанций (Воронье, Ивановка). В результате было ликвидировано семь малых селений, из которых в шести саамы составляли большинство населения. К концу 1960-х годов саамы оказались селеными в несколько более крупных населенных пунктов со смешанным национальным составом. Более всего саамов переселилось в районный центр – с. Ловозero, часть – в с. Краснощелье, отдельные семьи поселились в маленьких удаленных деревнях Каневке и Сосновке. Часть саамов, в основном пожилого возраста, переселились в поселки городского типа Ревда, Гремиха и др.

С одной стороны, в процессе укрупнения поселений можно усмотреть определенный положительный смысл. Коренное население, переселившееся в более крупные поселки, стало пользоваться благами культуры и цивилизации, оказалось в меньшей степени оторвано от внешнего мира, оно как бы начало жить более комфортно. С другой стороны, ликвидация мелких саамских поселений и переселение саамов в более крупные населенные пункты привели к тому, что оказались заброшены исконные промысловыые места, в том числе такие важные, например, как семужьи тони в устьях рек, впадающих в Баренцево море (Варзина, Иоканга, Лумбовка, Поной). Возникли серьезные проблемы с работой на новых местах, а также с жильем, так как дома из оставленных поселков не всегда удавалось перевезти на новое место.

Переселение саамов из мелких поселков в более крупные привело к тому, что в Ловозере, к примеру, стали жить бок о бок носители разных диалектов и говоров (кильдинского и иокангского диалектов, севиостровского, варзинского и других говоров), которые, говоря на родном языке, иногда плохо понимали друг друга. Русский язык в такой ситуации становился языком не только межнационального, но и внутриэтнического общения. Кроме того, государство в

те годы проводило в целом русификаторскую политику как в области культуры, так и языка. Во всех сферах жизни внедрялся русский язык, а говорить на саамском иногда даже запрещалось. Саамы стеснялись говорить на родном языке. В результате усилились ассимилятивные процессы, и к 1970-м годам саамы сделали еще один шаг на пути к утрате родного языка и традиционной культуры.

Материалы переписей населения позволяют выделить у саамов динамику знания родного языка. В 1926 г. понятие “родной язык” трактовалось как основной разговорный язык и язык наиболее свободного владения. Следовательно, перепись 1926 г. дает нам представление о реальном знании саамами своего языка и свидетельствует, что почти для 100% кольских саамов этот язык был тогда основным. В переписях населения 1959, 1970, 1979 и 1989 гг. родной язык стал трактоваться как язык, который сам опрашиваемый считает родным. Это не всегда означало реальное знание языка, а скорее отношение к нему. Язык, следовательно, выступает как бы опредителем этноса. Здесь мы имеем следующие цифры. В 1959 г. 70% кольских саамов считали саамский язык родным, в 1970 г. – 57%, в 1979 г. – 53%, а к 1989 г. эта цифра снизилась до 44%⁴.

В 1980-е годы начинается рост этнического самосознания саамов. Эти годы знаменуют собой как бы духовное пробуждение народа, выразителем которого стала саамская интеллигенция. Показателем этого явилось, в частности, усиление интереса к родному языку. В чем причины этого? Ведь данный процесс относится к началу 1980-х годов, когда саамы практически еще очень мало общались с другими народами, жившими за пределами их ареала, в частности с саамами Финляндии, Норвегии и Швеции. Это было время, когда еще не наступила перестройка, еще не начались демократические преобразования. Возможно, сыграли свою роль какие-то внутренние силы саамского этноса, отличающегося особой этнической жизнестойкостью. Об этом говорит, например, тот факт, что несмотря на неблагоприятные социально-экономические условия, русификаторскую государственную политику, высокий уровень межнациональных контактов, численность саамов в течение XX в. остается стабильной и показывает даже небольшой рост – от 1,7 до 1,9 тыс. человек.

Не последнюю роль в деле возрождения культуры саамов сыграла и деятельность энтузиастов из среды саамской интеллигенции, которые делали все, чтобы родная культура не исчезла. Одним из них был Павел Поликарпович Юрьев, окончивший факультет народов Севера Педагогического института им. А.И. Герцена в Ленинграде и работавший потом учителем географии в школе в Ловозере. Павел Юрьев бережно хранил и сумел передать своим детям огромное уважение к культуре саамского народа, желание сохранить ее. Понимая, насколько важно для саамов занятие оленеводством, он организовал в Ловозере кружок “Юный оленевод”, в котором учил подростков обращаться с оленями (кружок имел свое небольшое

опытное стадо), знать и любить тундру. Он первым начал собирать экспонаты для будущего музея. Впоследствии маленький школьный саамский музей превратился в Музей коренных народов Ловозерского р-на, имеющий в интересную экспозицию, свои фонды, устраивающий выставки прикладного саамского искусства, картин местных художников и являющийся своего рода культурным центром всего Ловозерского р-на. Неутомимые энтузиасты своего дела – директор музея Г.А. Кулинченко и научные сотрудники, в том числе безвременно ушедшая из жизни З.И. Брылева. Прекрасно зная материал экспозиции и фондов, историю коренного населения района, они проводят интереснейшие экскурсии. Их законная гордость – поставленный перед входом в первый зал музея огромный камень с древней наскальной живописью, с большим трудом привезенный ими с берегов Поноя.

Возрождение культуры саамов стало возможным и потому, что местные старожилы сохраняли в памяти старинные обычаи и обряды, исторические предания, легенды, сказки. Здесь можно назвать имена Алексея Максимовича Галкина, Ефима Исааковича Юрьева, Анны Васильевны Железняковой, Устины Павловны Таруновой и многих других. Все, что знали, они передавали своим детям и внукам, и поэтому, в частности, саамская культура не была забыта и стало возможным ее возрождение.

Создание саамской письменности происходило долго и трудно, в дискуссиях и спорах, приводивших порой к настоящим конфликтам. В этом деле наряду с учеными принимали участие многие представители саамов. В 1982 г. был, наконец, принят новый саамский алфавит на русской грамматической основе (кириллице) и издан саамский букварь, подготовленный ловозерской учительницей А.А. Антоновой. А в 1985 г. саамские дети в школе-интернате Ловозера начали учить родной язык. В 1990 г. вышло второе, доработанное издание букваря для первого класса саамских школ. В том же 1990 г. появился подготовленный А.А. Антоновой, саамской поэтессой О.В. Вороновой и саамской художницей и деятелем культуры Е.Н. Коркиной учебник саамского языка и книга для чтения для второго класса. Все издания богато иллюстрированы различными сюжетами из саамской жизни.

В 1980-е годы в Ловозере были также организованы передачи по местному радио на саамском языке, которые вела А.А. Антонова. А в районной газете “Ловозерская правда” на саамском же языке стали печататься небольшие заметки и другой материал, отражающие культурную и хозяйственную жизнь коренного населения.

Большим событием в культурной жизни саамов и в деле развития саамского языка и письменности стало издание словарей: саамско-русского (1985 г.), подготовленного Н.Е. Афанасьевой, А.А. Антоновой, Б.А. Глуховым, Р.Д. Куруч, Е.И. Мечкиной и Л.Д. Яковлевым, и саамско-русского и русско-саамского (1986 г.), подготовленного Г.М. Кертом.

В настоящее время, как показывают наши материалы, знают саамский язык и говорят на нем в основном люди старшего поколения. Большинство людей среднего возраста понимают саамский, но не говорят на нем. Молодежь и дети, изучающие родной язык в школах, по большей части в обыденной жизни говорят по-русски. Этому способствует то, что в семьях обычно говорят на русском языке. Тем не менее вся деятельность энтузиастов по возрождению родного языка имела большое значение для саамов. Дело даже не в том, что больше людей стало говорить по-саамски. Главное – то, что изменилось само отношение к родному языку. Опрос семей, проведенный нами в Ловозере в середине 1980-х годов, показал, что 80% родителей-саамов хотят, чтобы их дети знали саамский язык⁵. Можно предположить, что перепись населения России 2002 г. покажет более высокий процент саамов, признающих саамский язык для себя родным.

Одновременно с интересом к своему языку и культуре растет социальная и политическая активность саамов. В 1989 г. была создана Ассоциация кольских саамов, объединившая всех саамов Мурманской обл. В ее составе несколько отделений: наиболее многочисленное – Ловозерское, а также Мурманское, Лопарское, Енское и др. Впоследствии Ловозерское отделение заявило о выходе из Ассоциации кольских саамов и о создании собственной общественной организации – ООСМО – Общественная организация саамов Мурманской обл. В конце 1990-х годов саамы Иоканги также выделились в самостоятельную организацию.

В марте 1990 г. в Москве состоялся первый съезд малочисленных народов Севера России, кольских саамов на котором представляли Л.П. Авдеева, Н.Е. Афанасьева, В.П. Селиванов, Р.И. Яковleva и др. На съезде было принято решение о создании Ассоциации всех малочисленных народов Севера. В ее Совет вошел представитель саамов В.П. Селиванов.

Большое значение для возрождения культуры саамов имело то обстоятельство, что с 1989 г. были сняты ограничения на въезд в Ловозерский р-н и с. Ловозеро. С этого времени начинаются тесные и очень оживленные контакты кольских саамов с саамами Финляндии, Норвегии и Швеции со взаимными поездками друг к другу, различными видами спонсорской помощи. Норвежские саамы, например, организовали в Ловозере курсы по изучению северосаамского языка. Саамы Финляндии помогают кольским саамам возродить их прикладное искусство. Саамы Швеции делятся опытом организации и ведения оленеводческого хозяйства. С. Ловозеро и саамский пос. Карапшок в Норвегии – побратимы. Многие саамские юноши и девушки по окончании средней школы или профтехучилища в Ловозере едут на год учиться в Карапшок, после чего некоторые еще три года учатся в Высшей саамской школе в Каутокейно (Норвегия). Они изучают норвежский и северосаамский языки, слушают курсы

по оленеводству, саамскому прикладному искусству, истории северного региона.

В 1992 г. российские саамы (в лице представителей Ассоциации) были приняты как равноправные члены в Союз саамов Скандинавии. Союз признал всех саамов единым народом. Трудно переоценить значение для российских саамов как этого факта, так и вообще всех культурных связей с саамами Финляндии, Норвегии и Швеции. Все это способствует возрождению саамского народа, его языка и культуры.

Значительным событием в жизни населения Ловозера стало открытие Национального культурного центра саамов, коми и ненцев, который возглавила Лариса Авдеева. В Центре имеются мастерские, где шьют изделия из меха, сукна, кожи, работают с деревом и костью. Функционируют фольклорные коллективы, причем как саамский, так и коми. Центр устраивает выставки прикладного искусства, картин местных художников, отмечает юбилеи известных и старейших жителей Ловозера, устраивает фольклорные и другие праздники.

Особое место в работе Национального культурного центра занимает возрождение старинных саамских праздников: Медвежьего, который проводится в декабре, и саамских игр в июне. Сценарии для этих праздников пишет ловозерская саамская поэтесса Эльвира Галкина.

Однако наряду с явными достижениями в жизни российских саамов остается еще очень много проблем. Как уже установлено, занятия традиционными видами деятельности, особенно оленеводством, способствует у саамов сохранению их культуры и языка. Как показывают наши материалы, почти 80% работающих в оленеводстве признают саамский язык для себя родным⁶. Кроме того, у оленеводов пищевой рацион близок традиционному. Основу питания составляют мясо и рыба. Сохраняются также чисто саамские науки работы и жизни в тундре. Сохраняется отношение к природе как части культуры. При этом следует заметить, что современное оленеводство Кольского п-ова находится в очень неблагоприятных условиях, которые создает ему прежде всего развитие промышленности в крае, следствием чего являются загрязнение окружающей среды, сокращение и порча пастбищ.

Выпас слишком крупных (до 4 тыс. голов и более) для условий Мурманской обл. стад, не свойственных традиционному оленеводству саамов, а также использование в тундре гусеничного транспорта приводили к вытаптыванию и порче пастбищ, на восстановление которых требуются долгие годы. Кроме того, значительные пастбищные территории ежегодно страдают в связи с заготовкой зимнего корма для крупного рогатого скота, уничтожаются из-за пожаров. Известны также случаи отчуждения пастбищ в пользу новых поселков с некоренным населением, возникающих в местах промышлен-

ных разработок (под огороды и т.д.). Появление в ареале саамов многочисленного приезжего населения привело к небывалому росту браконьерства в оленеводстве.

В 1970-е годы колхозы с саамским населением были преобразованы в совхозы. В области появилось два крупных оленеводческих совхоза: "Тундра" в с. Ловозере и "Память Ленина" в с. Краснощелье. Начало 1990-х годов на Кольском Севере, как и во всей России, характеризуется усилением развития рыночных отношений, что вносит серьезные изменения в экономическую и культурную жизнь саамов. В сфере занятий в это время отчетливо прослеживается тенденция преобразования государственных структур в кооперативные и частные с изменением формы собственности. Совхозы "Тундра" и "Память Ленина" превратились в акционерные общества, а затем в сельскохозяйственные кооперативы "Тундра" и "Оленевод" с той же направленностью хозяйства. Появляется акционерное общество закрытого типа "Валт Ялл" ("Свободная жизнь"), занимающееся изготавлением сувениров из сукна, оленьего меха, кожи, которые продаются в организованном при обществе магазине. Председатель "Валт Ялл" Любовь Ватонена привлекает на работу в общество безработных женщин. В эти же годы возникает ряд частных семейных предприятий, специализирующихся на шитье обуви из оленьего меха. Возникают также малые предприятия, занимающиеся ловом рыбы во внутренних водоемах и сбором дикоросов. Деятельность всех этих предприятий способствует восстановлению традиционного рыболовства, домашних производств и прикладного искусства.

В заключение можно сказать, что минувшее десятилетие принесло российским саамам очень много в деле возрождения их национальной культуры. Однако важнейшее условие их дальнейшего развития – сохранение промыслового хозяйства, главным образом оленеводства, что, в свою очередь, возможно только при выделении и законодательной охране территорий традиционного природопользования. Одной из больших проблем является также вопрос о создании национального парка в районе оз. Сейдозера и ограничение рыбного лова в нем.

¹ Василевич Г.М., Левин М.Г. Типы оленеводства и их происхождение // Сов. этнография. 1951. № 1. С. 82.

² Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Архангельская губ. Т. 1. Тетр. 1. М., 1899.

³ Полевые материалы автора. Ловозеро, 1985 г.

⁴ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М., 1963. С. 314; Итоги Всесоюзной переписи насе-

ния 1970 г. Национальный состав населения СССР. М., 1973. С. 105; Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. Т. 4. Национальный состав населения СССР. Ч. 1. Кн. 1. М., 1989. С. 280; Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. С. 49.

⁵ Полевые материалы автора. Ловозеро, 1985 г.

⁶ Там же, 1991 г.

Л.И. Винокурова, Е.Н. Романова

ЗЕМЛЯ КОРЕННЫХ НАРОДОВ ЯКУТИИ: САКРАЛЬНАЯ ТЕРРИТОРИЯ, ПРАВО НА ЗЕМЛЮ И СОВРЕМЕННОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

По старинной притче, когда-то в давние времена европейским исследователям был оказан теплый прием самим императором Эфиопии. Прежде чем отправиться в обратный путь, белых людей перед посадкой на корабль попросили снять обувь. Ее вернули, тщательно отчистив от земли. Изумленным гостям эфиопский правитель сказал: “Вы своими глазами увидели, что Эфиопия – прекрасная страна. Ее земля дорога нам. На ней мы сеем и в ней мы хороним своих близких. Мы ложимся на нее, чтобы отдохнуть, и пасем на ней наш скот. Тропинки, которые вы видели в горах и долинах, в полях и лесах, протоптаны нашими предками, нами и нашими детьми. Земля Эфиопии – наш отец, наша мать и наш брат. Мы оказали вам гостеприимство и преподнесли дорогие подарки. Но земля Эфиопии – самое драгоценное из того, что есть у нас, и поэтому мы не можем отдать ни единой ее песчинки...”

Земля как историко-культурная ценность

Земля в традиционных представлениях коренных народов Якутии всегда была синонимом самой жизни, более того, она считалась живой и одушевленной. Согласно якутской традиции, земля обожествлялась и якуты приносили ей различного рода жертвоприношения, ее называли Аан Алакчын Хотун. Хозяйка земли – персонифицированный образ родной земли, праматери всего живущего и распущего. Имеет она и своих детей, духов растительности – “семьдесят разряженных девиц, девяносто разукрашенных парней” (духи-хозяева деревьев и трав). Хозяева узорных трав и деревьев представлялись в виде маленьких человечков, одетых в лепестки и листья, подпоясанных лыком, и от их дыхания весною распускалось все живое. Местожительством хозяйки земли были толстые березы. Поэтому в старину запрещалось рубить старые деревья, дух земли мог обидеться и наказать обидчика. Обычно такие старые деревья огораживали и обвязывали жертвенной волосянной веревкой с разноцветными лоскутками – *саламой*. Это был своего рода “подарок” духу-хозяйке Земли¹.

Почитание духов земли, природы, местности, родовой территории характерно для всех коренных народов Республики Саха (Якутия). Примечательно, что русские старожилы, живущие рядом с аборигенными этносами, выработали свой свод обычаев по отношению к земле. Так, например, особо почитается культа матери-Тунд-

ры – хозяйки-кормилицы и покровительницы живущих на ней русских. Исходя из этого, у народов Якутии сложилась строгая система повседневных запретов по отношению к родной земле.

Бережное отношение к природным ресурсам коренных народов отразилось в их регламентированном поведении: земле нельзя было наносить раны, запрещалось рубить растущие деревья и срывать живые растения. В культуре жизнеобеспечения этих народов существовало понятие **меры**, нельзя было чрезмерно охотиться, убивать птиц и зверей, ловить рыбу, не следовало растрачивать запасы земли-матушки. В традиционном сознании почитание природы отразилось в трудовом календаре народа саха. Особое отношение проявляли и к сенокосным угодьям; каждая семья знала размер своего родового сенокосного участка.

Что касается аборигенов Крайнего Севера, то родовая территория была обозначена больше исторической традицией, чем “бумажным” правом. При этом традиционное природопользование допускало “открытость” этих земель в экстремных случаях и для иноплеменных соседей – для голодающих, например. Земли отдельных родов, семей закреплялись обычным правом – традицией владения, “изустной передачей” и наследным пользованием. Здесь необходимо указать на один важнейший факт – предоставляя свободный доступ на традиционно “свои” земли, любой род и этническая группа не сомневались в соответствующем традициям использовании своих земель – в рамках “северных норм и приличий” (а значит, в биоэкологической сохранности), а также и ответной аналогичной услуге. Это был своего рода “общественный договор” по земле – базовый компонент обычного права всех северных этносов.

Не одно поколение этих народов, таким образом, выработало и сохранило определенный свод экологических знаний, особую традиционную систему природоохранных мер, которая регламентировала отношение людей с окружавшей их природой. Традиционные обряды регулировали природопользование: это обычаи и обряды при спуске озер, устройстве запруд на реках, сюда же можно отнести обряды и обычаи, совершившиеся на охоте и рыболовстве. Здесь, человек выступал частью природы, а сама **Природа (земля, вода, лес)** оживотворялась и имела различных духов-иччи, которые строго следили за соблюдением правил и обычаев, связанных с ее почитанием. Следовательно, всякое насилие над землей в традиционном сознании воспринималось как преступление.

Проблема взаимоотношений природы Якутии и ее промышленного освоения назрела давно. Приходится констатировать, что запоздалые меры по сохранению окружающей среды на уровне общественных движений не приводят к ощутимым результатам. Десятилетия промышленного диктата без превентивных программ по сохранению живой природы и отсутствие какого-либо диалога с местным населением тяжело отразились на состоянии природы и общества

республики. В условиях социально-экономического кризиса, когда добыча и экспорт сырья стали основной стратегией государства, вопросы природоохранной политики особенно актуализируются.

В связи с этим нами была предпринята попытка социокультурного анализа ряда проблем, связанных с традиционными экологическими знаниями народов Якутии. Особый интерес представляло население территорий промышленного освоения. В этом аспекте были обследованы села Нюрбинского, Анабарского, Верхнеколымского, Верхоянского улусов Якутии, испытавшие на себе индустриальное влияние. Немаловажно, что в нашем распоряжении имелся авторский полевой материал за достаточно длительный период (конец 1980-х – начало 2000 г.) по данным улусам. Таким образом, есть возможность проследить эволюцию взглядов и оценок местного населения в сфере отношений к земле как хозяйственной и культурной ценности.

Еще в 1989 г. в ходе исследования “О влиянии алмазодобывающей промышленности и Вилуйской ГЭС на жизнедеятельность населения вилуйской группы районов” нами было выявлено следующее: более половины местных жителей (51%) считают, что “в промышленном развитии республики должен быть признан принцип приоритетного земле- и природопользования за коренными народами республики”. В 1990 г. на той же территории по вопросу о природопользовании 47,8% опрошенных высказались за то, чтобы коренное население в местах своего традиционного проживания владело правом приоритетного природопользования².

Изучение общественного мнения и отношения местного населения к промышленному освоению нового алмазного месторождения “Накын”, находящегося в вилуйской зоне, проводилось в 1999 г. В социологический опрос жителей Нюрбинского улуса (на уровне города и села) впервые был включен ряд вопросов, связанных с землей как историко-культурной ценностью. В первой части анкеты были заложены вопросы, касавшиеся традиционных представлений о земле.

Всего в исследовании участвовали 403 человека, из них 48,39% мужчин и 51,61% женщин. Распределение по возрастным группам выглядит следующим образом: молодежь до 30 лет составляет 31,51% всех принявших участие в исследовании; лица 31–50 лет – 46,89%; люди старше 50 лет – 21,58%. В основной массе в анкетировании были задействованы якуты – 84,86%, эвенки – 1,24%, русские – 10,67% и представители других национальностей – 3,23%.

Среди лиц, отвечавших на вопросы анкеты, 12,66% – люди с неполным средним образованием, 31,02 – со средним образованием; 30,02 – со средним специальным образованием; 4,47 – с незаконченным высшим и 21,34 – высшим образованием; 3 человека не дали ответ.

На вопрос «Что вы включаете в понятие “ытык сир” (священная земля)?» 50,37% респондентов ответили: “древние поселения, родо-

вые земли” (в вопроснике п. 1.1.). Из ответивших 47,78% мужчин (т.е. 49,74% всех мужчин, участвовавших в анкетировании) и 52,22% женщин (т.е. 50,96% всех женщин, принявших участие в исследовании). Треть отметивших первый пункт в этом вопросе – молодежь до 30 лет; 47,78% – люди 31–50 лет; 22,66% – лица старше 51 года. Выделили этот пункт в анкете 53,26% якутов, участвовавших в обследовании, и это составило 93,10% всех выбравших этот ответ. Что касается народностей Севера, то этот пункт отметили 20% респондентов, т.е. 0,49% всех подчеркнувших этот пункт. Этот вариант ответа также выбрали 25,58% русских (т.е. 5,42% от всех подчеркнувших данный вопрос) и 15,38% – представители других национальностей (т.е. 99% всех подчеркнувших этот пункт).

“Старинные захоронения, кладбища” (п. 1.2.) как священную землю отметили 12,90% респондентов. Из них 53,85% мужчин (14,36% всех мужчин, участвовавших в опросе) и 46,15% женщин (11,54% всех женщин, участвовавших в опросе). 26,01% отметивших второй пункт в этом вопросе – молодежь до 30 лет; 29,85% – люди 31–50 лет; 27,22% – лица старше 51 года. Данный вариант ответа выделили 13,16% якутов, и это составило 86,54% всех выбравших его. Среди русских указанный вариант выбрали 16,28%, т.е. 13,46% всех подчеркнувших этот пункт.

Статус священных земель, придают “местам, связанным с традиционными верованиями, поверьями” (п. 1.3), отметили 40,45%, из них 45,40% мужчин (т.е. 37,95% всех мужчин, участвовавших в анкетировании) и 54,60% женщин (42,79% всех женщин, принявших участие в опросе). 36,19% отметивших пункт в этом вопросе, – молодежь до 30 лет; 49,69% – люди 31–50 лет; 14,11% – лица старше 51 года. Выделили данный пункт в анкете 4,39% якутов, что составляет 60% всех выбравших данный вариант ответа. Что касается народностей Севера, то ответили 4%, т.е. 20% всех подчеркнувших этот пункт. 24% русских (т.е. 13,95% выбравших этот вариант ответа) также выбрали указанный пункт ответа.

“Затрудняюсь ответить” (п. 1.4) – этот вариант ответа выделили 6,20%; из них 48,00% – мужчин (т.е. 6,15% всех мужчин, участвовавших в опросе) и 52,00% – женщины (т.е. 6,25% всех женщин, принявших участие в опросе). Так же ответили 32% молодежи до 30 лет, 32% – людей 31–50 лет; 32% – лица старше 51 года. Данный вариант ответа выделили 6,73% якутов, что составило 76,67% всех выбравших указанный пункт ответа. 40% респондентов из числа народностей Севера тоже отметили тот же пункт, что составляет 6,67% всех подчеркнувших приведенный выше вариант ответа. 13,33% русских затруднились ответить (9,30% всех подчеркнувших этот пункт), а также 3,33% – представители других национальностей (7,69% всех выбравших пункт)³.

“Другое” подразумевают под священными землями (п. 1.5.) 6,20% всех опрошенных: из них мужчин – 63,33% (т.е. 9,74% всех

мужчин, участвовавших в анкетировании) и женщин – 36,67% (5,29% всех женщин, принявших участие в исследовании). 23,33% отметивших п. 1.5 – молодежь до 30 лет; 43,33% – люди 31–50 лет; 40,00% – лица старше 51 года. 6,73% выбравших этот пункт – якуты, что составляет 76,67% всех избравших данный вариант ответа. Именно так ответили 40,00% из числа народностей Крайнего Севера, т.е. 6,67% всех подчеркнувших этот пункт; 9,30% русских (13,33%) и 7,69% представителей других национальностей (3,33%). Таким образом, анализ данных по первому вопросу позволяет сделать вывод о том, что представления о земле как о сакральной территории существуют до сих пор.

В республике идет процесс обозначения священных земель – важнейших эзотерических материальных объектов духовной культуры каждого из коренных народов. Священные места олицетворяют собой духовный опыт многих поколений, они не являются ни исторической, ни культурной случайностью. Вот почему к ним следует отнестись с максимальной осторожностью и бережностью. Специфика этих земель такова, что традиционная культура воздерживалась от какого-либо публичного “картографирования”, открытого обозначения их. Сама сущность всех традиционных культур оберегала эти места даже от озвученного называния, тем более от массовых инокультурных, иноплеменных посещений. Тем не менее хотя бы приблизительное очерчивание границ этих мест необходимо. Скорее всего интуитивный опыт народов отводил под священные места определенные участки земли, имеющие особую экологическую, энергетическую, эстетическую ценность.

В сознании людей эти места со временем обрели особое значение, стали овеществленным воплощением духовных ценностей конкретного народа. И сохранение их – долг цивилизованного общества. В последние 10 лет в Республике Саха осуществляется программа “Экологическое образование и воспитание населения РС(Я)”. Намечено строительство сети национальных парков и ресурсных резерватов, разработан статус особо охраняемых территорий – “Ытык-кэрэ сирдэр” (Священные прекрасные земли”).

Под исконную среду обитания подпадают и заповедные земли, обеспечивающие сохранение природной среды и традиций взаимоотношений людей и природы. Существующие проекты экоэтнических территорий в целом охватывают ареал заповедных земель, обозначая территорию свободного традиционного природопользования. К сожалению, в их территориальные границы не всегда входят священные земли и земли захоронений этнических групп. Следует отметить и отсутствие цельной картины сакральных земель.

Тема взаимодействия природы и человека на примере самого многочисленного из коренных народов Якутии – якутов-саха обыгрывалась в следующем вопросе: “Какие традиционные представле-

ния, обычаи, обряды народа саха, связанные с бережным отношением к природе, вы знаете?” Ответы обнаружили достаточно высокий уровень сохранности традиционного мировоззренческого комплекса коренного населения по отношению к земле. В эту своеобразную систему представлений входили следующие составляющие: почитание и кормление духов местности, бережное отношение к природе и всему живому, культ огня, охотничьи обряды и запреты и т.п.

Так, 18,4% респондентов (47,7% мужчин и 52,3% женщин) знакомы с обрядом “кормления духов местности (природы, земли)”; из них 15,9% – молодежь до 30 лет, 68,2% – лица 31–50 лет, 15,9% – лица старше 50 лет. 97,7%, согласившихся с этим ответом, – якуты, 2,3% – представители малочисленных народов Севера. “Бережное отношение к природе” как обычай отметили 20,9% респондентов (44% мужчин и 56% женщин), из них 26% – молодежь до 30 лет, 46% – лица в возрасте 31–50 лет, 28% – старше 50 лет. “Почтание и кормление огня” считают традиционным обрядом 16,7% респондентов (45,0% мужчин и 55,0% женщин), среди них 27,5% – молодежь до 30 лет, 65,0% – лица 31–50 лет, 7,5% – лица старше 50 лет.

Отрадно отметить, что респонденты также дали ряд интересных ответов: “добывать все в меру”, “нельзя бросать в воду всякие отходы – это грешно”, “нельзя наносить раны земле”, “относиться с почтением к священным деревьям – кэрэх мас, камням и растениям необычной формы”, “все обычаи народов Якутии связаны с почитанием Природы” и т.д. В систему природоохранных мер опрашиваемые включили и цикл охотничьих обрядов и запретов.

Отрицательный ответ: “не знаю обычаяев и обрядов” дали 5,4% респондентов (61,5% мужчин и 38,5% женщин). Вызывает тревогу, что этот пункт отметили только якуты. Данный факт свидетельствует об углубившихся процессах забвения традиционных ценностей в сфере природопользования и постепенной утраты традиционной экологической культуры. В этом отношении показательно, что 219 человек (54,3%) вообще не смогли ответить на вопрос об обычаях и традициях, связанных с почитанием природы, а большинство опрошенных считают, что даже знание экологических традиций местного населения не будет иметь решающего значения при разработке стратегической программы алмазной компании в регионе⁴.

В свою очередь общение с представителями малочисленных народов Севера в отдаленных улусах республики поражает их трогательной верой в справедливость, которая должна быть соблюдена. Они считают, что государство должно защитить общечеловеческие и конституционные права аборигенов на труд и жизнь. В северных улусах республики, где проживают юкагиры, эвены, долганы и эвенки, анкетирование и глубинные интервью предпринимались в начале 1990-х годов. В них участвовали 106 человек (66 женщин и

40 мужчин коренных национальностей) в Анабарском, Булунском, Верхоянском, Верхнеколымском улусах. В ответах отмечалось их беспокойство по поводу явных экологических проблем, трудностей с традиционным питанием и занятостью. 62% опрошенных оценили как “неудовлетворительное” состояние озер, рек, морского побережья, а 58% полагают “критическим” состояние пастбищ; загрязнение атмосферы беспокоило 45% респондентов. Две трети аборигенов указали, что их вытесняют из традиционных сфер занятости – народных промыслов, охоты и рыболовства⁵. Через почти 10 лет в опросах 1999 г. – начала 2000 г. (анкеты заполнил 81 житель Верхоянского, Булунского, Анабарского улусов) возросла доля недовольных состоянием экологии угодий и рек. Характерно, что почти 90% респондентов подчеркнули, что их “вытесняют из традиционных занятий и с исконных земель проживания”⁶.

Традиционное природопользование, способствующее сохранению целостности экосистем, представляет собой основу национальных культур всех народов. Оно служило формой и условием существования духовной жизни каждого народа. Когда говорят: “Деревня – колыбель нации...”, подразумевают традиционный уклад жизни как источник развития народов.

Земля, обычное право и современное земельное законодательство

Правовое обеспечение традиционного природопользования находится в стадии становления. По крайней мере, на материалах Якутии достаточно четко видно, что реальные гарантии природопользования на основе аборигенных традиций пока не отвечают нормам международного права и даже статьям Конституции РФ. Еще в 1992 г. Россия подписала и в 1995 г. ратифицировала “Конвенцию по биологическому разнообразию”, ст. 8 которой содержит признание особой ценности для человечества участков биосфера, в которых ведется *традиционное природопользование*, поддерживающее разнообразие форм и путей развития человечества. Следовательно, Российская Федерация обязана проводить политику поддержки существования природопользования и хозяйствования аборигенов Саха-Якутии как полноценный член мирового цивилизованного сообщества, нормы которого признала и приняла на себя. Тем более, что Конституция РФ содержит базовые правовые элементы цивилизованного отношения к собственному богатству. Так, ч. 1 ст. 9 гласит, что “земля и другие природные ресурсы используются и охраняются в Российской Федерации как основа жизни и деятельности народов, проживающих на соответствующей территории” (курсив наш. – Авт.).

Основной Закон РФ рассматривает землю не как имущество, объект собственности (или товар), а как природный ресурс и только

потом как объект имущественных отношений. Итак, приоритетным является принцип рационального использования и охраны земель, сохранение качества окружающей природной среды и законных прав народов, проживающих на соответствующей территории.

Относительно Якутии в сфере понимания земли как объекта использования и охраны и земли как предмета права собственности и иных имущественных прав возможны конфликтные ситуации. Они коснутся в первую очередь коренного населения – якутов, русских старожилов и малочисленных народов Севера, так как ни в Якутии, ни в РФ в целом нет юридических норм для разрешения, в том числе судебного, спорных вопросов между ресурсодобывающими компаниями и группами населения, ведущими традиционный образ жизни (крестьянское, скотоводческое, рыбакское, кочевое и т.п. хозяйство).

Республика активно вводит практику местного самоуправления, но правовой статус общин и других традиционных и новых объединений коренного и старожильческого населения касательно систем самоуправления также не отработан. Более того, отсутствует механизм совместного действия федеральных и республиканских органов власти по обеспечению прав коренного населения в сфере традиционного природопользования и традиционного хозяйствования.

Ст. 72 Конституции РФ гласит, что в совместном ведении Федерации и субъектов находится “защита исконной среды обитания и традиционного образа жизни малочисленных этнических общностей”. Тем не менее проведенный опрос населения Якутии показывает, что люди крайне мало осведомлены о том, что же входит в понятие “исконная среда обитания”. Кстати, такой факт уже несет в себе характеристику. Ведь написанное, “кодексированное”, письменное право всегда было больше привилегией элиты и просвещенной части населения. Рядовой человек чаще в своей жизнедеятельности пользуется тем правом, которое сформировано в его сознании доступным языком, той информацией, которую до него донесли.

В конституционную норму исконной среды обитания в первую очередь входит земля родного поселения. Здесь исторически существуют все кровно-родственные, хозяйственно-социальные, этно-культурные связи человека. Как правило, земля освоена здесь еще его предками, он чувствует себя тут дома: сам, со своей семьей, детьми, предками и потомками, с сородичами – в прошлом и в будущем. По сути выражение этничности происходит через призму своей земли. В повседневной жизни у народов Якутии нередко можно услышать следующую фразу: “спускаемся с гор вниз – здесь начинается земля якутов” или “за ручьем – земля бараинских эвенов...” Таким образом, этничность (якуты, эвены, эвенки, русские старожилы) в традиционном сознании, как правило, маркируется через “землю” – территорию исконного проживания.

К земле родного поселения естественно примыкают земли захоронений – места родовых или поселковых кладбищ. Не зря такого

рода места воспринимаются коренным населением как священные (см. выше). В частности, интервью с лицами пожилого возраста в национальных селах, в том числе и русских старожилов, выявило следующую тенденцию: они рассчитывают быть похороненными на традиционных кладбищах рядом с дедами и отцами. Удивительно в конце ХХ в. тяготение людей к родовым кладбищам: во время опроса 1998 г. из 53 ответивших на этот вопрос практически все хотят быть похороненными рядом с родными и близкими. Это желание высказывают и те, кто работают за пределами своего села, улуса. Из них 7 человек выразили сомнение: “не уверен, что материально это возможно из-за дороговизны транспорта”, еще 3 человека сказали: “если будет сезонная дорога, то обязательно хотел бы”.

Заметим, что в исконную среду обитания входили охотничьи угодья, рыбопромысловые участки, оленьи паства и т.п. Эти территории в истории коренных народов Якутии никогда не были объектом имущественного права. Закрепление этих земель за родом или семьей происходило в силу традиции, а не правовой нормы. Собственностью рода и семьи являлось то, что производилось трудом самих людей – орудия труда, домашние олени, добывая звери, собранные растения.

В советский период земля отошла в государственную собственность и превратилась больше в административно-территориальную единицу. По всей республике, независимо от этнической принадлежности людей, выселение с родовых мест и так называемое поселкование привели к деградации и разрушению структуры традиционного природопользования. Хрупкая экосистема северных земель не смогла вынести сверхнагрузок совхозного производства, не обеспечивающего охраны почвы, воды и восстановления биоресурсов. Оказались разорванными тысячи невидимых нитей, соединявших уклад, образ и стиль жизни. В интересующем нас в первую очередь аспекте хозяйствования оказались непризнанными общественный хозяйствственный договор, нормы обычного права, регулирующие природопользование и традиционное хозяйствование. Это не только социально-экономические негативы. В большей степени происходящие процессы коснулись традиционной культуры, этнического менталитета коренных народов, где земля всегда выступала фундаментом природного, историко-культурного и духовного развития.

Сегодня индустриально-добывающий натиск на север Якутии разжигает во многом тот правовой конфликт, который перманентно зреет в отношениях постперестроечных хозяйственных образований по всему Северу. Даже Основной Закон не может пока полноценно защитить земли коренного населения. “Дикий” период развития новых форм экономики особенно обострил земельные отношения. Федеральное законодательство не содержит упоминания о родовых угодьях, являющихся в Республике Саха основой жизнедеятельности многих семей и общин. Они предоставлены решениям ме-

стных органов исполнительной власти. Заметим при этом, что данные правовые отношения складываются между органами власти и отдельными гражданами; никакой этнос здесь в качестве субъекта права не выступает.

Правовая ситуация на якутском Севере в данном случае предстavляет так называемый норвежский вариант: оговорены территориальные права локальных этнотерриториальных групп коренного населения. Видимо, Россия пойдет по этому пути, в отличие от Канады, где признаны права коренных народов в целом. Рационализм скандинавского варианта предоставляет особые права пользования только тем, кто занимается традиционным хозяйствованием или может им заняться по статусному происхождению – от предков-оленеводов или рыбаков. Интересно отметить, что здесь правовое поле традиционного хозяйствования национальных меньшинств входит в общую зону правовой защиты традиционного хозяйствования в скандинавских странах.

Можно ли говорить о полных и реальных правах аборигенов севера Якутии на пользование собственными землями, имеют ли они право голоса в земельных вопросах? Ст. 5 и ст. 6 “Закона о гарантиях прав малочисленных народов России” от 16 апреля 1999 г. на федеральном уровне четко указывают: к разработке и экспертизе проектов федеральных законов и иных нормативных правовых актов Российской Федерации о защите исконной среды обитания, традиционных образа жизни, хозяйствования и промыслов малочисленных народов могут привлекаться *уполномоченные представители* малочисленных народов. Статья носит название “Участие Российской Федерации в защите исконной среды обитания, традиционных образа жизни, хозяйствования и промыслов малочисленных народов”. Статьи данного Закона содержат подробные определения прав органов государственной власти, субъектов Федерации, органов местного самоуправления по отношению к малочисленным народам. Но обязанности их по сохранению и защите земель для аборигенов не конкретизированы.

Видимо, многое будет зависеть и от лидеров коренных народов Севера: при решении вопросов социально-экономического и культурного развития этих народов в Российской Федерации могут устанавливаться квоты представительства малочисленных народов в законодательных (представительных) органах субъектов Российской Федерации и представительных органах местного самоуправления. Российское аборигенное законодательство постоянно развивается. Последнее постановление правительства РФ от 7 марта 2000 г. за № 198 “О Концепции государственной поддержки экономического и социального развития районов Севера” содержит специальный пункт о создании эффективной системы социальной поддержки коренных малочисленных народов Севера. Подчеркивая безоговорочное право коренных малочисленных народов Севера на самобытное

социально-экономическое и культурное развитие, на защиту их исторической среды обитания, традиционного образа жизни и хозяйствования, государство обещает общинам аборигенов “предоставление... преимущественных прав пользования ресурсами традиционного жизнеобеспечения, отчисление общинам части прибыли промышленных предприятий от земле- и недропользования на территориях традиционного проживания и др.”

Анализ ситуации с землепользованием утверждает нас в мысли, что следует ускорить правовое оформление территорий традиционного хозяйствования с признаком им статуса особо охраняемых земель. Традиционные территории аборигенов являются, как мы говорили выше, не только природной, но и культурной ценностью, связанной с происхождением и развитием этносов. В границах этих территорий находятся культурные ресурсы, входящие в большое, емкое понятие “культурное наследие”. Это то, что принадлежит уже не только конкретному этносу, а всему человечеству. На землях аборигенов Республики Саха (Якутия) расположены археологические и исторические памятники разных эпох и народов, места захоронений предков современных жителей, священные земли и объекты природы, обеспечивающие духовные и культурно-эмоциональные потребности ушедших и еще живущих поколений.

Что касается аборигенного землепользования, то сфера развития специального права здесь достаточно велика. При этом юристы беспокоятся даже о проблеме “перепроизводства” законов. Кроме того, ориентироваться и балансировать в громадном массиве не только дополняющих, но порой и недоговаривающих или даже противоречащих друг другу законодательных актов людям трудно. При этом вопрос о землепользовании является магистральным вопросом для аборигенных меньшинств, вопросом их физического выживания и сохранения. Здесь практика напрямую смыкается с законодательством о правах человека на жизнь и свободный выбор образа и уклада жизни.

Мы понимаем всю сложность совершенствования аборигенного права в той исторической ситуации, в которой проживаем. Недостаточность официального права во многих сферах жизни ощущается в нашем обществе чуть ли не на обыденном уровне. Люди чувствуют себя незащищенными в пространстве всех политических и демократических завоеваний перестройки. Шокирующие заявления о симпатиях к “жесткому” стилю государственного правления, на наш взгляд, не что иное, как желание жить не в тоталитарном режиме, а в государстве с твердыми правовыми гарантиями, пусть и в принудительном порядке.

В случае с землей коренных народов Якутии в современных условиях сплошь и рядом ущемляются общечеловеческие и конституционные права лиц, проживающих на территориях традиционного природопользования. В конфликтах между добывающими и транс-

портирующими ведомствами, “пиратствующими” артелями и местным населением просматривается глубинный, извечный конфликт. Он исходит из двух предпосылок: первая – это принцип Terra nullius, использованный в истории для колонизации целых континентов; вторая – официальное правовое давление при игнорировании права. Как показывает опыт всего российского Севера, земли традиционного природопользования сокращаются с пугающей быстротой. Наряду с резким падением уровня жизни в национальных селах это не может не вызывать социальную напряженность. Поиски путей выхода пока не дали результатов. На юбилейной, посвященной 10-летию Ассоциации малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия) конференции прозвучали слова одного из этнических лидеров о желании эвенков вернуться назад – к советскому режиму⁷.

В условиях кризиса государственного права социумы пытаются опереться на исторически предшествовавшие формы права. Возврат к традиционному праву в его этнографическом виде вряд ли возможен. Тем не менее, использование опыта обычного права, изучение традиционных экологических знаний коренных народов дают возможность сформулировать стратегию земельной политики, в основе которой лежит приоритет земли как историко-культурной и духовной ценности.

¹ Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974. С. 117.

² Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 19. Д. 62. Л. 27, 45.

³ Отношение населения Нюрбинского улуса к промышленному освоению алмазного месторождения “Накын” // Научный отчет Института гуманитарных исследований НА Республики

Саха (Якутия). Рукопись. Якутск, 2000.

⁴ Там же.

⁵ Полевой материал авторов. 1998 г.

⁶ Там же. 1999 г., 2000 г.

⁷ Протокол пленарного заседания научно-практической конференции, посвященной 10-летию Ассоциации народов Севера Республики Саха (Якутия). Декабрь 1999 г.

Н.И. Новикова

КАК ЖИВЕТСЯ ОЛЕНЮ ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ*

“У нас стадо большое. Летом пастища выходят на буровые. Загородь я практически не смогу ставить, ведь стадо большое. На такое стадо надо огораживать очень большое пастище, а если маленькое огородить, то быстро стопчут. Сейчас уже моим оленям не хватает угодий, и они выходят за эти границы. Итак сейчас земля истощится, а значит, начнут олени исчезать, стало быть, и сами люди начнут исчезать”.

Из беседы с оленеводом
О.П. Айваседой

В международном сообществе и в государствах, где проживают коренные народы, последние десятилетия ознаменовались складыванием новой политики по отношению к этим народам. В России период с начала 1990-х годов характеризуется поистине огромными изменениями. Создание организаций коренных народов Севера, из которых наиболее авторитетная и единственная – Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, принятие специального законодательства, регламентирующего жизнь этих народов и их правовое положение в государстве, являются наиболее существенными вехами современной истории аборигенов российского Севера. Вместе с тем, отношения в сфере природопользования в связи с массированным промышленным освоением приводят к возникновению конфликтов, в которых все стороны предлагаю свои формы и методы их разрешения.

Рассмотрим сначала кратко, что предлагает государство, как оно гарантирует и обеспечивает права аборигенов. В 1993 г. эти права были закреплены в Конституции РФ, а затем в ряде законов¹. Особое значение имеют принятые в последние годы специальные законы “О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ” (1999 г.), “Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ (2000 г.), “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ” (2001 г.)². Важным обстоятельством является то, что последние федеральные законы учитывают обычай и традиции коренных малочисленных народов³.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (№ 02-01-00418а).

Основу правового положения коренных малочисленных народов Севера в современных условиях составляет статус территорий, на которых они живут и занимаются хозяйственной деятельностью. Вопросы регулирования землепользования на таких территориях получили дальнейшее развитие в новом Земельном кодексе РФ. Однако претворение в жизнь этих положений часто требует от аборигенов слишком больших самостоятельных действий, что под силу далеко не каждому. Выделение территорий традиционного природопользования потребует объединения аборигенов в общины, но далеко не все хотят жить общинами. Вероятно, пока еще рано говорить о том, как могут сложиться отношения в природо- и землепользовании, так как эти законы приняты только в 2001 г., но о том, что они вряд ли будут складываться гладко, свидетельствует предшествующий опыт, в частности Ханты-Мансийского автономного округа. Особенно острый конфликт здесь возник между компанией ЛУКОЙЛ и семьями хантов и лесных ненцев, ведущих традиционный образ жизни в районах нефтяного освоения.

Выразителями интересов аборигенов, ведущих традиционный образ жизни стали писатели и поэты, которые в начале 1990-х годов сформулировали необходимость выделения “территорий жизни”, по словам хантыйского писателя Е.Д. Айпина. Один из наиболее ярких выразителей этой идеологии – поэт и оленевод Юрий Айваседа (Вэлла). Важными элементами сложившейся синкретичной политической культуры коренных народов Севера стала презентация “своей” культуры через образы культуры “пришлого” населения и включение политической системы страны в картину мира аборигенов.

* * *

Все рассматриваемые символы связаны между собой, так как они являются выражением традиционной культуры, для которой характерен целостный взгляд на мир. Стержень культуры коренных народов Севера и ее основной символ – олень. Между оленем и человеком существует неразрывная связь, поэтому неслучайно в не простой современной жизни именно через оленя Ю. Вэлла попытался установить контакт с государством и президентом, как гарантом Конституции.

Юрий пытается приобщить людей с “материка” (как часто называют на Севере живущих в городах или в центре России) – он посвящает им оленей. У него в стаде есть и президентский олень. Юрий так рассказывал об этом: “*В марте 1996 г. на священном месте в Нумто во время жертвоприношения мы с женой посвятили специально купленного оленя президенту России.*

Если его не устраивает, что я пасу его оленя, он может его забрать. Это не олень Ельцина, это олень президента, пока он пре-

зидент, у него на этого оленя все права, вплоть до того, что он может его забить, но если он перестанет быть президентом, то автоматически олень переходит новому, и так с каждым президентом. Олень живет согласно нашим обычаям. Иногда мы проводим жертвоприношения, когда президент болел, я почувствовал, что именно этого оленя я должен посвятить богам на здоровье его хозяина. Вот первого олененка президентской оленихи мы посвятили богам на здоровье президента. Через какое-то время сообщили, что президент идет на поправку. Это совпадение, но наша жизнь так устроена, что когда такие совпадения получаются, мы снова и снова проводим такие акты. Это не игра, это вещь серьезная, мы не вдаемся в подробности этого механизма. Если президенту это не нравится, он в любое время может забрать своего оленя, но я как бы через оленя на него влияю.

Вообще олень влияет на человеческую жизнь. Имение оленя, обретение оленя для человека – большой почет, и большая ответственность. Между оленем и его хозяином налаживается некая связь. У нас считается, что человек без оленя, не имеющий такой связи, – несчастный человек, бедный человек. Олень приносит радость. Человек считает, что он главнее, чем олень, что он управляет оленевой жизнью, когда надо перегоняет туда-сюда.

Недавно я пришел к такой мысли, что это совершенно не так. Это человек так считает. А на самом деле человеческая жизнь полностью зависит от жизни оленя. Олень является центром мира. Если олень живет благополучно, то жизнь человека благополучна. Если оленю плохо, то жизнь человека становится плохой. Во-первых, человек лишается транспорта, лишается мяса, лишается одежды, лишается богатства. Это само собой. Но человек, когда теряет оленя, теряет психологическое равновесие, духовное равновесие. И тогда его организм подвержен болезням. Он перестает улыбаться, не ощущает счастья, ломается, стержень его ломается, становится несчастным, это начинает влиять на его семью, род. Возможно, это влияет на все человечество. Олень требует, чтобы человек каждодневно, каждоминутно был на стойбище. Чтобы человек постоянно присутствовал в стаде, и олень чувствовал его присутствие. Вот меня сейчас нет, и олень чувствует, что меня нет. Даже если я не пошел за стадом, я нахожусь на стойбище, олень знает, что я дома, у него характер сразу другой становится. Меня полмесяца не было дома, я вернулся и сразу почувствовал, что у моего стада характер стал другой. Олени на меня уже смотрят по-другому. Я за этот промежуток как будто немножко оторвался от стада, отделился, отстал, стадо убежало вперед, а я отстал, как загнанный, уставший олень. Обычно такой олень становится жертвой хищника, и я вроде в роли этого отстающего оленя. Это плохо. Человек должен быть в центре стада.

И в какой-то момент я думал, мечтал, чтобы между нашим президентом и оленем была такая связь. Олень все-таки положительно влияет на человека. Я хотел бы, чтобы это отражалось на жизни президента, его действиях. Но если президент не сможет отстоять мое пастище, мою землю, я почувствую его бесполезность, его бессилие, в этом случае, когда я буду вынужден забить свое стадо, первым под зобой, под нож, пойдет президентский олень. Это будет его конкретной виной. В этом случае, такой президент не имеет права иметь оленя. Я постараюсь это сделать публично, но я надеюсь, что этого не произойдет, и олень повлияет на нашего президента. В следующий отел, если все будет нормально, у президента уже будет три олена. Все будет благополучно в нашей жизни, если президент поможет отстоять наши пастища от осквернения нефтяниками. На нашем пастище можно, если нормально работать, добывать нефть и одновременно пасти оленей. Для этого нефтяники должны только изменить свою психологию".

При возникновении и развитии конфликта с нефтяниками Ю. Вэлла постоянно апеллирует к президенту как олицетворению государственной власти. Напомнил он о президентском олене и нынешнему президенту России В.В. Путину.

* * *

Другой символ традиционной культуры – чум. Известно его использование в политической борьбе в Норвегии, где более 20 лет назад чум был поставлен напротив здания парламента, что привело к началу переговоров с саами. Использование чума в пикетах наиболее ярко выражает устремления аборигенов.

Пикеты дают возможность выразить свой протест не словами, а действиями, что в большей степени соответствует культуре аборигенов. Последнее обстоятельство заслуживает специального внимания, так как показывает, как аборигены включают политическую борьбу в свою культуру, каким образом складывается эта новая политическая культура, в каких символах она выражается.

Впервые пикеты были использованы на Конде в 1990 г. В то время не было никаких оградительных для коренных народов законов, не было возможности защитить свои права, хотя люди находили свои методы политической борьбы, часто применяя привычные для охотников средства в противостоянии с властями и промышленниками. На Конде давно уже нет оленей, манси здесь занимаются преимущественно охотой, рыболовством и собирательством.

В 1990 г. манси Вахрушевы остановили на границах своих рыболовных угодий химлесхоз, поставив на них огромный слопец (по конструкции похожий на настоящую охотничью ловушку) и блокировав мост. Рабочие ехали ночью, но дежурившие у слопца манси, когда слопец захлопнулся, вскочили и остановили рабочих.

Местные манси – лесные люди – считали, что химлесхоз использует варварские методы работы, и леса могут погибнуть от этого. Тогда власти решили избежать конфликта. Возможно, из-за отсутствия дорог они не очень были заинтересованы в промышленном освоении района. Манси пропустили рабочих, чтобы они забрали свои вещи и ушли. Сейчас эти семьи манси живут общиной, успешно развивая традиционное хозяйство. Правда, вблизи их родовых угодий нашли нефть. На Конде знают, что это такое, поэтому надеются, что не найдется инвесторов. В общине “Карым” живут не ретрограды, они не только успешно охотятся и рыбачат, но и поставили маленький перерабатывающий завод, широко пользуются другой современной техникой. Вот только то, как работают нефтяники, и то, что те сделали с землей на Конде, приводит манси в ужас.

Особого внимания заслуживает пикет, который проходил перед зданием администрации в г. Ханты-Мансийске перед майскими праздниками 1995 г., когда на аукцион были выставлены месторождения, находящиеся на землях хантов и лесных ненцев. Еще зимой Ю. Вэлла обратился через газету к администрации округа: *“Прошу снять с конкурса нефтяные месторождения Вышнотайское и Южно-Вышнотайское. Здесь живет моя семья и семьи трех моих родственников. Наша жизнь, будущее наших детей и внуков полностью зависит от целостности оленевого пастбища. Нам не нужны взамен нашей земли компенсационные и прочие блага европейской цивилизации. Они неприемлемы для условий Севера. Надо сохранить гармонию северной цивилизации. Не нарушить хрупкую, но единую цепочку земля–ягель–олень–оленевод–внук оленевода. Сегодня нефтяные разработки вокруг нас не дают возможности сдвинуться в сторону. Не вынуждайте нас идти на крайности.”*

*Вождь племени
Юрий Айваседа (Вэлла).
Стойбище на Тюйтяхе”.*

В поддержку аборигенов выступили некоторые западные правозащитные и экологические организации, но это не предотвращало, а лишь отодвигало беду, и тогда Ю. Вэлла решил поставить чум напротив здания администрации в Ханты-Мансийске. Он также выступил по телевидению, оправил телеграмму главе администрации и ждал приезда его заместителя В. Карасева, который в округе возглавляет Комитет по нефти. И когда представители органов власти не вступили в диалог, аборигены решились на следующий пикет. Они были поддержаны многими хантами и манси, проживающими в Ханты-Мансийске, в первую очередь сотрудниками Института возрождения обско-угорских народов, окружного Центра культуры народов Севера.

Интерес представляет уже сам факт использования чума в политической борьбе. Сейчас далеко не все аборигены живут в чумах и даже не все имеют их в качестве временного жилища. Однако чум играл большую роль в оленеводческой культуре, и он наряду с оленем является образом этой культуры. Здесь значимо все. Чум как жилище отражает образ жизни. Он не только максимально адаптирован к природным условиям, но по нему можно проследить и социальный статус живущих в нем людей, и их мифологические представления, а при более глубоком исследовании и в целом существующую в этом обществе модель мира. Чум в городе и по форме, и по материалу, из которого сделан (оленевые шкуры), воспринимается как знак аборигенной культуры даже для тех людей, которые не будут вдаваться в различные семиотические тонкости. Возможно, даже сами аборигены не задумываются часто над тем, почему они используют те или иные элементы своей культуры. Это происходит как бы естественно, т.е. включая политическую борьбу в свою жизнь, а значит, и культуру; они придают ей те формы, которые значимы для их образа жизни. В культуре аборигенов больше используется действие, чем слово. Многие понятия вообще никогда не выражаются словами, о многом нельзя сказать. Поэтому сама форма пикета, выбранная Ю. Вэллой, очень органична для их культуры. Сегодня далеко не все аборигены живут в чуме, но представление о своей культуре в современном мире они могут дать без лишних слов, поставив чум в городе.

Подобный подход подробно исследован В. Тэрнером на примере отношения к близнечеству в Африке. Он пишет: «В обществе, основанном на родстве, с близнечеством можно сделать две вещи. Либо можно сказать, подобно мальчику, впервые увидевшему жирафа: “Я не верю этому” и отрицать социальное существование биологического факта, или же, принимая факт, можно попытаться учесть его. Если попытаться учесть факт, то нужно, поскольку это возможно, заставить его казаться не противоречащим всей культуре»⁴.

В обществе аборигенов Западной Сибири наблюдается тот же процесс, когда существующее противоречие пытаются разрешить через ритуал.

Во время этого пикета особенно ярко проявилась ритуализация современной политической культуры народов Севера. У ненцев был такой обряд: если в чуме умирал человек, его могли там оставить, повернув чум входом на “ночную сторону”. Чум превращался в могилу. И Ю. Вэлла решил воспроизвести этот обряд во время пикета.

Чум поставили перед зданием администрации. В нем находилось чучело, изображавшее администрацию. На чуме надпись “Осторожно! В чуме больной. Не кричать!” На чучеле листовка: “Приблизительный диагноз – нефтяная чума? Окончательный диагноз...” Последнее должна была определить администрация округа⁵.

До пикета Ю. Вэлла рассказывал о своих планах: “Если администрация будет с нами говорить и согласится не трогать нашу

землю, мы поймем, что администрация вылечилась, и разберем этот чум. Если нет, мы будем считать, что больной умер, и чум оставим прямо на площади, повернув его на ночную сторону. Мы – коренные жители – будем считать, что наша администрация заразилась тяжелой болезнью и умерла”.

Этой акцией удалось лишь на некоторое время приостановить продажу месторождений. Яркая театральность пикета не только привлекла к нему внимание, но и свидетельствует о поисках компромисса с властью и нефтяниками в первую очередь со стороны аборигенов. Ведь цель этой борьбы – не вернуть земли и прекратить нефтедобычу, как может, на первый взгляд, показаться, а остановить ее на тех границах, которые сегодня существуют между промышленно освоенными территориями и землями традиционного природопользования.

Следующий пикет планировалось провести в июне 1996 г. Напряжение в отношениях с нефтяниками связано с тем, что в Сургутском р-не прекращена выдача документов на родовые угодья. Аборигены выступают за то, чтобы были выданы государственные акты на земли, где фактически живут и занимаются промысловым хозяйством и оленеводством семьи хантов и ненцев.

Представители администрации ссылаются на отсутствие правовой базы для решения этой проблемы. В результате на земли, которые уже предоставлены под промышленное освоение, сегодня претендуют аборигены. Это случилось потому, что земли под родовые угодья предоставляют по остаточному принципу, часто затягивается оформление бумаг на участки, где планируется добыча нефти, т.е. фактически в Сургутском р-не аборигены могут быть выселены со своих земель, если это понадобится для нефтяников. Администрация отдает приоритетные права на распоряжение землей нефтяникам, а не аборигенам.

* * *

Еще один важный символ традиционной культуры – дорога, путь. Причем отношение к ней далеко не однозначное. Неслучайно у манси появилась пословица “Не живи у большой дороги – дом потеряешь”. Понятие пути имеет большое философское значение, путь рассматривается как судьба, обретение. В современных условиях – часто потеря. Один из основных принципов их культуры – “не наследить”⁶. Одна женщина-ханты рассказывала, что бабушка ругала детей, когда те, играя, падали на спину в снег и оставляли после себя след. Она говорила, что через него ребенку могут навредить другие люди. Ведь зверь оставляет след, по которому охотник его находит. Так может случиться и с самим человеком. Аборигены испытывают физическую связь с землей, с природой. Она нужна им, но и они нужны ей, как звери и птицы. Поэтому они во всем следуют природе, а не изменяют ее.

Для аборигенов “олень всегда прав”. Он – центр их культуры. Олень подчинился человеку, но не до конца. Он всегда сохраняет долю независимости, в отличие, например, от бесконечно преданных человеку лаек. И люди, понимая это, стараются подстроить свою жизнь под него, живут в его ритмах. Наши аборигены считают, что оленя нельзя кормить, чтобы он не разучился добывать себе корм сам. Олена нельзя обижать, потому что он, не имея возможности ответить человеку, может навредить себе или своим детенышам.

Человек в этом мире просто идет за оленем, а иногда даже не идет, а только думает, “мысленно пасет оленей”, ведь эти животные знают сами, где им нужно кормиться, где отдыхать, когда возвращаться домой. Олени очень традиционны, не любят новых дорог и, запряженные в нарту, гораздо быстрее бегут домой, чем куда-либо.

Для оленя много значит дорога, колея. Мне рассказывали случаи, когда они далеко уходили по новой колее от дома, не зная куда она их приведет. Поэтому для лесных людей важно правильно подъезжать к стойбищу: с той стороны, где ходят олени, стараются лишний раз не ездить.

Дороги – это тоже след. Почему-то вездеходы на Севере не ездят по одной колее, чаще всего они пробивают себе все новые и новые дороги. Водители даже не задумываются над тем, сколько они портят земли.

У аборигенов особое отношение к дорогам, перекресткам. Охотник никогда не ляжет спать или даже не присядет отдохнуть на дороге. Не людское это место. А когда на Севере появилось много дорог, эти мифологические представления нашли как бы еще одно отрицательное для сознания людей подтверждение.

Для истории развития частного оленеводства в Ханты-Мансийском округе в последние 20 лет интересна судьба семьи ныне покойного О.П. Айваседы. В конце 1990-х годов он считался самым богатым оленеводом в округе. 20 лет назад у него было два оленя, а своим сыновьям он оставил около 500. Во время нашего знакомства он обустроил уже третье стойбище: с двух предыдущих его вынудили уйти нефтяники. Стойбище – большое, на нем жило пять семей, и земли, казалось, было достаточно. Но стойбище находится на границе с Ямало-Ненецким округом, и уходить ненцам уже некуда, а нефтяники все теснят и теснят со всех сторон. На родовых угодьях разбросана техника от разведочных работ, и убирать ее никто не собирается.

Олег Панчиевич объяснял: работали геологоразведчики, они ушли, а железо осталось, теперь уже навсегда, никому оно не нужно.

Нефтяники здесь уже лет 15. А когда начинали бурение, семья О.П. Айваседы только приехала в эти места: “Мы тогда относились к рабочим нормально, пусть работают на здоровье. Думали, земля – большая, а она оказалась маленькой.”

Однажды на озеро вертолет прилетел, они на охоту пошли и наших оленей убили, а ведь мы их предупреждали. В тот раз мы у них

мясо забрали, но теперь они прилетают на вертолете или на машине подъезжают прямо к озеру, бьют наших оленей, рыбачат на наших угодьях”.

Вертолет не оставляет следов на земле, но он оставляет след в сердце тех людей, у кого с этого вертолета убили и увезли оленей...

Сейчас в Ханты-Мансийском автономном округе много дорог, между городами они даже очень хорошие, между поселками и стойбищами похуже, но аборигены их берегут, ведь часто это единственная связь с внешним миром, который здесь олицетворяет поселок – там есть администрация, почта, магазин, школа, больница, т.е. все те минимальные блага, существование которых горожане даже не замечают. Дороги берегут еще и потому, что транспорт у лесных людей – не самый мощный, а ездить надо. Есть такая связующая нить и между стойбищем на Тюйтяхе и пос. Варьеган. Подъездные дороги и мост из железных труб – вот и вся связь.

Именно с этой дорогой связана драматическая история конфликта между нефтяниками и семьей Ю. Вэллы, произошедшая в 2000 г., но еще не получившая завершения.

В Варьегане Праздник школьника (начало учебного года) в том году пришелся на 15 сентября, поэтому вечером 14-го все жители стойбища, где проживает большая семья Юрия Айваседы вместе с гостившими там иностранными учеными и двумя учителями, работающими в стойбищной школе, отправились на праздник в школу. Внуки Ю. Вэллы учатся в стойбищной школе и бывают в поселке нечасто.

При подъезде к р. Хаплеуте хозяева и гости увидели два краха и рабочих, разрушавших дорогу. У них не было никаких документов, но в воздухе кружил вертолет, где, как сказали рабочие, был начальник службы безопасности ЛУКОЙЛа. Юрий Вэлла, чтобы остановить этот беспредел, разрубил колеса одной из машин. Обстановка была такова, что он должен был защитить права своей семьи и предотвратить эти противоправные действия. В Гражданском кодексе такие действия определены как самозащита прав. Когда об этой ситуации стало известно в Москве, в поддержку Айваседы выступила Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ.

В телеграмме Президенту РФ В.В. Путину Айваседа написал: «Несколько лет ЛУКОЙЛ терроризирует нас, коренных жителей – оленеводов. Когда-то руководители ЛУКОЙЛа попросили наши подписи для работы на наших пастбищах. Взамен они обещали оказывать нам всяческую помощь, в том числе горючим для снегоходов и электростанций. Неоднократные обращения к губернатору Ханты-Мансийского автономного округа Филипенко и президенту компании ЛУКОЙЛ Алекперову никаких результатов не дали. Губернатор считает, что такой крупный налогоплательщик, как ЛУКОЙЛ, должен иметь право уничтожать наши озера, реки и оленей пастби-

ща, должен иметь право нарушать наши гражданские права, данные нам конституцией России.

Начальник службы безопасности “ЛУКОЙЛ-Западная Сибирь” Волчков обещал, что мы будем ходить пешком по болоту на свои стойбища, если будем жаловаться на ЛУКОЙЛ. Он стал разрушать мосты на единственной грунтовой дороге, связывающей стойбище с нашим селом Варьеган. Эти мосты мы с большими трудностями восстанавливаем при содействии муниципалитета и соседнего геологического предприятия...

Я сумел задержать только одну машину. В данный момент на разрушенном мосту стоит автоэкскаватор с прорубленными мной колесами. Но в результате мы не имеем возможности попасть к себе домой на стойбище. А ведь на нашем стойбище пасется и Ваш господин Президент, олень. От Вашего вмешательства сегодня зависит благополучие моих родственников и Вашего оленя»⁷.

Что же предприняли остальные участники этой драмы? ЛУКОЙЛ подал заявление в УВД по факту хулиганства. По когалымскому телевидению показывают фотографию Юрия Айваседы как разыскиваемого преступника. Кстати, в этой ориентировке его отчество было написано с двумя ошибками.

Для защиты прав Ю. Айваседы на стойбище сразу вылетела адвокат Московской областной коллегии адвокатов, член правления Правового центра “Родник” Екатерина Гречушкина. Она дала правовую оценку этих действий: “Со стороны органов власти г. Когалыма были предприняты меры по обнаружению преступника, с этой целью была отпечатана ориентировка для рассылки в органы УВД, таким образом, все уже были ориентированы на то, что Юрий Айваседа совершил какое-то преступление. Цель – дискредитация личности именно этого гражданина, как общественного деятеля, как коренного жителя среди населения округа и района и правоохранительных органов. Его местонахождение было известно, так как Айваседа никогда этого не скрывал. И когда была необходимость, Айваседу, конечно, нашли сразу же и предъявили повестку как свидетелю. Прокуратура удовлетворилась объяснением, которое дал по этому поводу следователь”.

Юрий Айваседа объясняет свои действия необходимостью самозащиты и предотвращения правонарушения, поэтому они вместе со своими родственниками и учителями, работающими на стойбище, подали в прокуратуру коллективное заявление от стойбища о нарушении прав живущих там людей. В нем подчеркиваются два обстоятельства. По когалымскому телевидению работники ЛУКОЙла сами заявили, что они разрушали мост и подъездные дороги. Причем работники нефтяной компании мотивируют это тем, что эту дорогу строили они, поэтому могут и разрушать. Но, по документам, которые Айваседа передал в прокуратуру, эта дорога не входит в территорию лицензионного участка.

Кроме того, и это, на мой взгляд, особенно важно, эта дорога является единственной, связывающей стойбище с внешним миром. Создается впечатление, что нефтяные компании забывают, что они не одни живут на земле, и есть интересы других людей, хочется им этого или нет. В рассказах местных людей об отношениях с ЛУКОЙЛом часто фигурирует служба безопасности, вот и эту акцию они проводили, по их же словам, по указанию этой службы. Получается, что именно эта служба и устанавливает порядок на территории Сургутского р-на. Здесь на дорогах стоят посты службы безопасности, они останавливают людей, проверяют документы, выясняют маршрут следования. Об этом же пишут и жители в своем заявлении. Я сама два года назад была остановлена на таком посту, где у меня подробно выспрашивали, куда и почему я еду, звонили по разным телефонам, решая пустить меня на стойбище или нет.

В ответ на телеграмму президенту Юрий Вэлла получил письмо из аппарата полномочного представителя президента РФ в Уральском федеральном округе о том, что они взяли это дело под свой контроль. Он надеется, что Президент хочет позаботиться о своем олене и о людях, которые смотрят за оленями, и верит, что именно это поможет хантам и ненцам защитить свои права.

Адвокату "Родника" Е. Гречушкиной удалось добиться закрытия уголовного дела Ю. Вэллы, но тогда ЛУКОЙЛ возбудил против него гражданское дело о возмещении материального ущерба. В Нижневартовском суде не удалось доказать, что его действия были самозащитой гражданских прав. Суд вынес решение в пользу нефтяной компании, и Ю. Вэлла должен возместить ей материальный ущерб (около 1 тыс. долл.). При анализе хода судебного процесса складывается впечатление, что суд не был справедливым и беспристрастным, о чем подана жалоба адвокатом Н.И. Кочетыговой в Европейский суд по правам человека. В настоящее время процесс судебной защиты продолжается, и его результаты пока неизвестны.

Еще до начала этого судебного процесса было очевидно, что Ю. Вэлла и некоторые его соседи противостоят нефтяному освоению в тех формах, в которых оно осуществляется в округе. Нефтяная компания "ЛУКОЙЛ-Западная Сибирь" неоднократно нарушила заключенные с семьями аборигенов нефтяные соглашения, и Ю. Вэлла принял решение не заключать новое. В результате нефтяники расторгли соглашение с рядом семей.

Кроме того, влияние нефтяной компании оказывается и на деятельности государственных органов власти, в первую очередь Думы Ханты-Мансийского автономного округа. Так, если мы обратимся к Закону Ханты-Мансийского автономного округа "О земле" (в редакции от 13 февраля 2001 г. за № 2-оз), то его ст. 35 предусматривает "...выделение земельного участка в границах территорий традиционного природопользования на правах пожизненного наследуемого владения на безвозмездных началах (в пределах норм, устано-

вленных законами автономного округа) в целях создания родовых угодий, если выделение участков для этих целей не препятствует промышленному строительству в соответствии с утвержденными проектными документами и программам социально-экономического развития автономного округа...”, как мы видим, приоритеты очевидны.

Поэтому нельзя не согласиться с П.Н. Павловым, который в комментарии к федеральному закону “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока” пишет: “Некоторые субъекты Российской Федерации объявили землю и другие природные ресурсы своей собственностью. По этому поводу высказал свое мнение Конституционный Суд РФ ... Данное обстоятельство следует учитывать, так как вопрос о собственнике природных ресурсов, находящихся на потенциальных территориях традиционного природопользования, должен разрешаться в соответствии с федеральным законодательством.

Коренные малочисленные народы и отстаивающие их интересы лица не должны допустить преждевременного разграничения государственной собственности на землю на потенциальных территориях традиционного природопользования. Когда имеется федеральная собственность на землю, значительно легче создавать территории традиционного природопользования. Любопытно, что в других странах территории, предоставленные коренным народам, как правило, приобретают статус федеральной территории. Может быть, нам целесообразно последовать их опыту”⁸.

Современное федеральное законодательство, в первую очередь закон “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ”, предполагает выделение территорий традиционного природопользования как особо охраняемых территорий, что должно существенно затруднить изъятие земельных участков в их границах под промышленное освоение. Для этого потребуется вынесение решения соответствующего органа государственной власти. При образовании территорий федерального значения – это правительство РФ. Ст. 12 указанного выше закона как раз и регулирует вопросы, связанные с изъятием земельных участков и других обособленных природных ресурсов, расположенных на территориях традиционного природопользования. При этом любая деятельность на этих территориях не должна нарушать их правовой режим (ст. 13).

* * *

Таким образом, складывается представление, что и федеральное законодательство, и устремления коренных малочисленных народов направлены на то, чтобы гарантировать права коренных малочис-

ленных народов путем выделения им определенных территорий и, соответственно, ограничения на них промышленной деятельности.

Формы выражения этих устремлений различны, но экологические проблемы, кризисное положение традиционного хозяйства, острота проблем социально-экономического и культурного развития коренных народов России настоятельно требуют от всех граждан России и от всех органов государственной власти, в компетенции которых находятся данные вопросы, решать их незамедлительно. К сожалению, процесс выделения территорий традиционного природопользования идет с большим трудом, о чем свидетельствует история территории традиционного природопользования “Тхсаном” на Камчатке⁹, но начало нового тысячелетия заставляет всех серьезно задуматься о сохранении нашей планеты и не отказываться от культуры небольшой части человечества, само существование которой (при условии ведения ими традиционного хозяйства) позволяет сохранить хотя бы часть земли для настоящего и будущего, избежать превращения Севера в зону социальных конфликтов.

¹ К настоящему времени по данному вопросу существует большая литература, назову лишь издания, касающиеся правовых аспектов: Статус малочисленных народов России. Кн. 2. М., 1994. М., 1999; Кряжков В.А. Права коренных малочисленных народов России: методология регулирования // Государство и право. 1997. № 1 и др. Статьи по данной теме в изданиях по юридической антропологии ИЭА РАН (*Homo Juridicus*. Материалы конференции по юридической антропологии. М., 1997; Обычное право и правовой плюрализм: Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г. М., 1999; Человек и право. Книга о Летней школе по юридической антропологии. М., 1999; Юридическая антропология. Закон и жизнь. М., 2000 и др.)

² Уже опубликованы комментарии к двум из них: Комментарий к федеральному закону “О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ”. М., 1999; Комментарий к федеральному закону “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севе-

ра, Сибири и Дальнего Востока РФ”. М., 2001.

³ Подробнее см. Новикова Н.И. Обычное право коренных малочисленных народов Севера в системе российского законодательства: прошлое и настоящее // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии. М., 2002.

⁴ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 140.

⁵ Глухих А. И Ленин тоже отвернулся // Новости Югры. 11 мая 1995 г.; Полевые материалы автора.

⁶ Здесь я описываю представления небольшой группы аборигенов, которые придерживаются традиционного образа жизни.

⁷ Полностью опубликована в газете “Новости Радужного” 21 сентября 2000 г.

⁸ Павлов П.Н. Комментарий к федеральному закону “О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ”. М., 2001. С. 15–16.

⁹ Мурашко О.А. Территория “Тхсаном” в опасности // Мир коренных народов. 2001. № 6–7. С. 74–79.

ИЗМЕНЕНИЯ В ЭКОНОМИКЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ САХАЛИНА В XX в.

На протяжении минувшего столетия социально-экономическое положение коренных народов о-ва Сахалин заметно изменилось, что проявилось в новом образе жизни, трансформации культурных традиций и этнического состава. В конце XX в. нивхи, уильта (ороки), эвенки компактно проживали в пяти районах Сахалинской обл., их численность – около 3 тыс. человек, что составляет 0,3% населения области (Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Айны и небольшая группа уильта, жившие на юге острова, после Второй мировой войны переселились в Японию [Жеребцов, 1988; Tanaka, Gendanu, 1978].

Активная российская колонизация о-ва Сахалин, начавшаяся в середине XIX в., способствовала перераспределению земельных и отчасти рыболовных угодий. Жизнь коренного населения острова – нивхов, уильта (ороков), айнов, эвенков – во многом стала зависеть от русских переселенцев. Традиционное хозяйство аборигенов острова носило комплексный характер. Нивхи занимались рыболовством, охотой на морских и лесных животных, собирательством, отчасти торговым промыслом. Уильта, кроме названных выше отраслей, занимались домашним оленеводством, что определяло длинные маршруты их сезонных кочевий и отличало от соседних народов. В хозяйственном комплексе айнов наряду с основными хозяйственными занятиями, практиковалось морское собирательство.

Органы царской власти признавали существование проблемы вытеснения коренных жителей с их промысловых участков и мест поселений. Готовились предложения по переводу нивхов (и других народов, занимавшихся рыболовством) из разряда бродячих инородцев в разряд оседлых, что давало им право наследовать земельные угодья [Роон, 1991. С. 112]. Но до 1917 г. эта проблема не была решена, процесс вытеснения нивхов с их земель продолжался. Увеличение потока мигрантов из России привело к численному превосходству переселенцев над коренными жителями, которые составляли 5,5% всего населения в начале века [ГАСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2. Л. 32]. В XX столетии начавшиеся социально-экономические изменения у аборигенов острова углубились и оказались необратимыми.

Исторически остров входил в орбиту большой политики России и Японии. В 1905 г. Южный Сахалин оккупировала Япония, и по 50 градусу северной широты была установлена сухопутная граница между двумя государствами, которая разделила и коренное население. Отдельные семьи нивхов, южная группа уильта (ороков) и все айны, проживавшие на Южном Сахалине, оказались на территории

японского губернаторства Карафуто (1905–1945 гг.), а основная масса нивхов и северная группа уильта, проживавших на Северном Сахалине, остались на российской территории. Особенность исторического процесса XX в. – существование и развитие территориальных групп коренных народов в различных государственных системах. Почти на 40 лет прервались регулярные родственные, брачные и культурные связи между этими группами, что отрицательно сказалось на последующем развитии данных этносов, особенно уильта.

Влияние государственных структур коренным образом преобразило их традиционный образ жизни. Несмотря на разный государственный строй, можно выделить общие исторические тенденции в развитии малочисленных этнических групп: нарушение гомогенности общества коренных народов, переход на оседлость и концентрация в отдельных стационарных поселениях, универсализация быта, мощное иноэтническое влияние, двуязычие, а затем и утрата родного языка, традиционной хозяйственной и культурной практики, правил поведения и т.д.

В губернаторстве Карафуто в начале 1910-х годов началась планомерная кампания властей по переселению аборигенов, главным образом айнов, в специальные стационарные селения для “лучшего управления ими” [Ohnuki-Tierney, 1984. Р. 8–10]. В начале 1920-х годов остальных аборигенов – уильта и нивхов, живших компактно в районе р. Поронай и залива Терпения, японские власти переместили в селение на о-ве Отасу (ныне о-в Северный в устье р. Поронай). Жители сел. Отасу занимались в основном рыболовством. Это была своеобразная показательная туристическая деревня, где аборигены демонстрировали традиционный и новый образ жизни [Вишневский, 1994. С. 380].

По свидетельствам информантов, в середине 1920-х годов большое поголовье домашних оленей скопилось у якута Винокурова, который обслуживал транспортные перевозки японцев. После его смерти стадо оленей оказалось у японских военных, которые искали пути использования домашних оленей в военных целях. В 1942 г. был создан специальный добровольческий отряд из нивхской и ульгинской молодежи для военных учений [Там же. С. 135–136]. В результате проводимой японскими властями политики к началу 1940-х годов почти у всех южных уильта оленеводство исчезло. Большинство семей перешли на рыболовство и промысел морского зверя, изредка занимаясь охотой.

Всем аборигенам давали японские фамилии. Причем их родовые названия переводили на японский язык (например ульгинское родовое название *Дай Сюкту* – “Большая река” – переводили как *Ога-ва*). Полевые исследования автора показали, что у южных уильта практически не сохранилась традиция использования своих национальных имен, поскольку детям давали только японские имена.

Приспосабливаясь к новым условиям жизни, часть айнов, нивхов и уильта работала на японских рыбных промыслах, чернорабочими в формирующейся промышленности. В 1926 г. для аборигенов в сел. Отасу открылась начальная школа с преподаванием на японском языке, который становился основным языком общения. В ней числилось 42 ученика. По замыслу организаторов, обучающиеся должны были стать проводниками японской культуры в своей этнической среде. По окончании школы назначали отработки: для мальчиков – на лесозаготовках, а для девочек – на рыбных заводах [Там же. С. 127; *Ikegami*, 1982. Р. 75].

В итоге в образе жизни и мировоззрении представителей уильта, нивхов и айнов Южного Сахалина происходили глобальные перемены: старинные обычаи, понятия, нормы традиционной жизни (хозяйственной деятельности, социальной организации, верований, обрядности и т.д.) подверглись сильнейшей трансформации за короткий исторический отрезок времени. Процесс японизации культуры коренных народов и их психологии в те годы был настолько силен и глобален, что даже спустя 50 лет после установления российских правил у южной группы уильта фиксируются иные культурные традиции в общении, в пище, реакция на одни и те же предлагаемые ситуации, нежели у северной группы уильта [Полевые материалы автора. Далее – ПМА, 1992].

На Северном Сахалине советская власть устанавливалась с переменным успехом вплоть до 1925 г. Одними из первых акций новых властей в отношении коренных народов Северного Сахалина были перепись и обследование “экономического быта” туземного населения. Перепись проводил зимой 1925/1926 г. уполномоченный по туземным делам Сахалинского революционного комитета А. Ильин, который почти за три месяца объехал западное и восточное побережья, долину р. Тымы и посетил 52 нивхских стойбища с населением 1521 человек, шесть стойбищ уильта (ороков) с населением 122 человека, три стойбища эвенков (тунгусов) – 172 человек [Ильин, 1926]. В материалах отчета ясно сказано, что за время российской колонизации нивхское население было почти вытеснено из района г. Александровска (нивхи оставались лишь в стойбище Аркво), частично из отдельных мест в Тымовской долине (ст. Адо-Тымово) и на западном (Рыбновском) побережье.

В советский период число переселенцев с материка стало стремительно расти. Уже к концу 1920-х годов коренные жители составляли лишь 4% всего населения Северного Сахалина. В экономической структуре территории наряду со старыми отраслями – угольной, лесодобывающей, рыбной – появились абсолютно новые отрасли промышленности – нефте- и газодобывающая. Нефтепромыслы открывались на летних оленьих пастбищах уильта.

Национальная политика советского государства базировалась на доктрине перехода малых народов Севера от первобытного строя

к социализму, минуя другие исторические формации. В основе ее была концепция “оседания” кочевых народов и перевод их на занятие сельским хозяйством, животноводством и огородничеством. Началась коллективизация, развернувшаяся на Северном Сахалине в начале 1930-х годов и сопровождавшаяся репрессиями, насилиственными переселениями [Grant, 1995. Р. 91–105]. В Тымовской долине был создан единственный нивхский колхоз с сельскохозяйственным производством “Чир-Унвд” (“Новая жизнь”).

Прежде отношения между коренными народами на Сахалине регламентировались нормами обычного права. Как правило, о принадлежности всех удобных промысловых мест (рыболовных, охотничьих и т.д.) знали все семьи и роды, жившие по соседству, и не претендовали на уже занятые участки. Если в местности появлялись выходцы из других регионов (например, эвенки в конце XIX в.), они искали свободные, но, следовательно, менее удобные места промысла на заливе и занимали их. Уильтинская и нивхская общины, занимавшиеся летом рыболовством на Охотоморском побережье и жившие бок о бок, имели своеобразные побратимские отношения: люди гостили, обменивались продукцией, в голодные годы помогали друг другу. Общинное производство и распределение, облегчавшее использование ресурсов, регулировалось обычным правом. Оно определяло взаимоотношения аборигенов с природой, устанавливало порядок внутри этнической группы и определенный паритет между этносами.

Продолжились изменения в традиционном хозяйстве. Из комплекса хозяйственных занятий выбирали наиболее значимое, подлежащее кооперированию. У нивхов создавались вначале рыболовецкие артели, из которых затем сформировали 16 нивхских рыболовецких колхозов. В Восточно-Сахалинском туземном районе было организовано семь рыболовецких колхозов, в которых работало 115 нивхов (колхозы “Пильтун”, “Чайво”, “Ныйво”, “Потово” и др.). Основным занятием колхозников являлась сезонная добыча рыбы и морских животных. “Рыболовецкая артель нивхов в Чайво в 1934 г. перевыполнила план по рыбе на 232%, то же по убою морского зверя... потому, что у нее теперь большие крепкие невода, десятитонные кунгасы” [ГАСО. Ф. 54. Оп. 1. Д. 175. Л. 58]. С новой техникой некоторые колхозы стали осваивать глубинный прибрежный лов рыбы. Средний заработка колхозника-нивха в 1932 г. составлял 5 руб. 43 коп. в день.

Одновременно проводилась политика ликвидации маленьких стойбищ и переселения нивхов, ульта и эвенков в стационарные поселки, построенные для размещения там правлений рыболовецких совхозов и колхозов, которыми вначале руководили назначаемые на эти должности партийные работники. Так, в 1929 г. на совещании представителей партийных и советских органов власти в с. Верещагино Рыбновского р-на было признано своевременным и необходимо

мым переселение нивхов с юга района на север для создания туземного центра и укрупнения стойбищ Виски, Помры, Васькво, замены ездовых собак лошадьми, внедрения животноводства и огородничества. А в 1932 г. там уже были завершены коллективизация и перемещение нивхов из 27 стойбищ в 7 крупных селений [Роон, 1992. С. 115]. В результате коллективизации произошло изменение привычной для нивхов хозяйственной структуры, нарушился баланс отраслей, начались трансформация норм права владения промысловыми угодьями, разрыв устоявшихся связей между группами. По Северному Сахалину в довоенный период исчезло 31 селение. Неподалеку от старых брошенных стойбищ возникли рабочие поселки лесорубов, рыбаков, угольщиков, названия которых оставались нивхскими – “Пильво”, “Агнево”, “Мгачи”, “Хоэ”.

Среди молодых нивхов искали союзников и приверженцев нового строя, которых агитировали вступать в комсомол, ехать учиться в Ленинград в Институт народов Севера, становиться председателями нивхских сельских советов. Многие нивхи, особенно молодые и с низким достатком, были проводниками нового курса. Они выступали против старых порядков и законов. Начальное обучение и медицинское обслуживание проводилось на культурной базе, образованной в с. Ноглики в 1929 г. На территории культбазы располагались больница, школа, жилые дома для сотрудников, кухня, склад, собачник, мастерские. В зданиях размещались райком ВКП(б), районный исполнительный комитет, райком ВЛКСМ, редакция районной газеты. “Хотя кульбаза расположена не в туземном селении, но в смысле обслуживания населения восточного побережья и долины р. Тымь лучшего места придумать нельзя было” [ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 11]. Кроме того, в районе располагались отряд Красного Креста и школа-интернат в с. Хандзуза (залив Чайво), где в 1926–27 гг. работал этнограф Е.А. Крейнович.

Коренное население было организовано в туземные советы, создаваемые в наиболее крупных стойбищах, и в два национальных (туземных) района – Восточно-Сахалинский (1929 г.) с административным центром в с. Ноглики и Западно-Сахалинский (1931 г.) с центром в с. Верещагино.

Из всех хозяйственных занятий уильта (ороков) для дальнейшего развития было выделено лишь оленеводство, хотя традиционно оно являлось транспортным и мелкостадным. К 1932 г. были образованы два оленеводческих колхоза “Набиль” и “Вал”, которые объединили всех северных уильта. Так, колхоз “Набиль” объединил оленеводов из районов Луньского и Набильского заливов, а “Вал”, размещенный на р. Вал, впадавшей в залив Чайво, объединил кочующие общины с заливов Пильтун, Чайво, Ныйво. У сахалинских эвенков были созданы эвенкийские оленеводческие колхозы “Ленин Хоктолин” (“По ленинскому пути”), “Красный Тунгус” и “Новый путь”, а также совхоз “Оленевод” [Там же. Ф. 62. Оп. 1. Д. 494а].

Начавшиеся социально-экономические изменения наиболее ярко отразились в оленеводстве. В архивах не сохранились документы начального этапа коллективизации, и рассказы старожилов являются единственным источником информации. Так, семья уильта Михеевых из с. Вал в начале 1930-х годов отдала несколько десятков своих оленей для создания стада совхоза “Оленевод”, образованного на западном побережье острова в с. Виахту. Домашние олени слепого старика Владимира Оопуна, кочевья которого находились в районе залива Пильтун, стали ядром колхозного стада “Вал” [ПМА, 1990–1993].

В довоенный период оленеводство в колхозах основывалось на традиционных приемах ухода и дрессировки животных (уход за телятами, весенне-осенняя привязь животных и т.д.), а также на сезонной смене оленевых пастьбищ: соблюдались некоторые кочевые маршруты, сезонность миграций, оборот пастьбищ. Женщин объединили в бригады телятниц, и они работали в тайге наряду с мужчинами, ухаживали за телятами и воженками. Веками проверенный метод ведения хозяйства давал отличные результаты в увеличении поголовья домашних оленей. Пастухи продолжали ухаживать за своими оленями, следить за потомством. Негласно каждый из них считал своей собственностью телят от бывших своих воженок. Даже после введения колхозных меток оленей пастухи продолжали ставить свои индивидуальные метки. В принципе с колхозной организацией стада уильта не были согласны, но открыто не выражали неудовольствие. Кроме того, колхозники продолжали заниматься исконными видами хозяйства: рыболовством, лесной охотой, морским зверобойным промыслом. Вместе с семьями они кочевали по своим территориям.

В 1938 г. оленеводческие колхозы “Набиль” и “Красный Тунгус” (эвенкийский) объединились в колхоз “Ленин Хоктолин”. Эвенкийский колхоз, находившийся рядом с современным пос. Ноглики, был ликвидирован в результате арестов 10 пастухов, объявленных японскими шпионами. Это было связано с деятельностью якута Винокурова, жившего на Карафuto. Он считал, что все “туземцы” должны покинуть советский Сахалин и постоянно через своих посыльных призывал к этому. Поскольку он ориентировался в основном на более подвижных оленеводов, то агитация развернулась главным образом среди якутов, эвенков и уильта [Вишиневский, 1994. С. 60]. Репрессии обрушились на эвенкийских и ультинских пастухов. В 1937 г. были арестованы уильта Николай и Владимир Осиповы, Кириллов, М. Андреев, А. Борисов и др. Их обвиняли в измене Родине и шпионаже в пользу Японии. Репрессии обрушились и на колхозников-нивхов Чайво и Пильтуна, которые жили в районах, где находились японские нефтяные концессии. На Охотоморском побережье располагалось восемь японских концессий на месторождениях Оха, Эхаби, Пильтун, Чайво, Нутово, Уйглекуты и Катангли. Из коренных народов создавали артели по 10 человек, которые ра-

ботали на этих концессиях, занимались перевозками грузов и нанимались рабочими. Многие из работников концессий были репрессированы [ГАСО. Ф. 1174. Оп. 1. Д. 59. Л. 2–26].

Для оседания кочевников было выбрано с. Вал, которое стало строиться в 1936 г. В конце 1930-х годов уильта составляли 90% жителей села, русскоязычных было всего 5%. В отчете зоотехника-оленевода Сахалинского областного земельного отдела за 1938 г. записано: “На усадьбе построено три жилых дома, красная юрта и не закончено строительство бани. Расположено 23 палатки. Дети с восьми лет обучаются в школе в с. Ноглики. Взрослые неграмотные колхозники обучаются в ликбезе при колхозе. С неграмотными занимается культработник Долженко в красной юрте с 6 часов вечера до 9, четыре раза в шестидневку. Во всех колхозах существует зарплата” [Там же. Ф. 516. Оп. 1. Д. 850. Л. 4].

Колхоз “Вал” стал одним из крупнейших оленеводческих хозяйств на Северном Сахалине. В 1938 г. в него влился колхоз “Ленин Хоктолин”, и обобществленное стадо составило 1187 голов, в личном пользовании было 283 оленя. Через год стадо насчитывало 1336 голов, в личном пользовании 313 ездовых. Еще через 10 лет, в 1949 г., поголовье выросло до 4694. За 15 лет мелкостадное оленеводство уильта переросло в крупнотабунное. Колхоз сдавал государству мясо (оленину), занимался транспортными перевозками и рыбной ловлей.

Проведение коллективизации у коренных народов Северного Сахалина способствовало изменению форм хозяйствования и природопользования, а также экономического положения коренного населения, нарушению гомогенности традиционных обществ, полному разрушению традиционной системы отношений внутри патронимии и между территориальными группами, а также отношений собственности на паства и оленей у уильта, охотничьих и рыболовных угодий у нивхов и уильта.

Трагична судьба сахалинских айнов. В послевоенные годы их депатриировали в Японию как японских граждан. Процесс переселения продолжался почти четыре года – с конца 1945 по 1949 г. “Если в 1946 году айнов на Сахалине было 1159 человек обоего пола и всех возрастов, то в настоящее время их сохранилось на острове всего лишь несколько сотен” [Жеребцов, 1988. С. 118]. Б.А. Жеребцов и другие исследователи отмечали страх айнов в связи с приходом русских, а также сложные отношения с русскими переселенцами. Поголовные репрессии советских властей в отношении северян, служивших у японцев, окончательно отпугнули айнов. Они уезжали целыми деревнями. “Самое многочисленное поселение айнов Калинино (Тарандомари) Холмского района, насчитывавшее 400 человек, в настоящее время имеет всего несколько десятков айнов. Селение Айнское (Райчиси) Томаринского района совсем запустело. Селение Новое (Ниитой) Поронайского района в результате депатриации ли-

шилось более 60% своего населения. И так повсеместно". [Там же. С. 122]. В настоящее время сахалинские айны проживают на о-ве Хоккайдо в Японии и почти полностью ассимилированы японским населением [Ohnuki-Tierney, 1984. Р. 12].

В конце 1950-х годов началось новое укрупнение всех форм хозяйств по Сибири и Дальнему Востоку, как и в целом по стране. На Сахалине было оставлено всего шесть национальных хозяйств: пять рыболовецких нивхских колхозов и один оленеводческий совхоз, в который вошли бывшие колхозы ("Красная Заря" – Охинский р-н, "Свобода" – Рыбновский р-н, "Красный Сахалинец", "Восток", "Новая жизнь" – Восточно-Сахалинский р-н, бригада "Новый Путь" – Поронайский р-н, "Оленевод"). Общее число работников – около 900 человек. Изменилось оснащение колхозов: появились рыболовные боты, много кунгасов, автомашины и другая техника. Увеличился вылов и ассортимент рыбы. Были списаны все недоимки по подоходному налогу, по рыболовному сбору и сельскохозяйственному налогу, накопившиеся за многие годы.

Государственная поддержка народов Севера включала также бесплатное медицинское обслуживание, вывоз больных из отдаленных мест, медикаментозное лечение. Школьники находились на полном государственном обеспечении в школах-интернатах (поселки Ноглики, Некрасовка, Рыбновск). Произошло увеличение норм питания, переселение в новые, специально выстроенные поселки (Некрасовка, Ноглики). В 1960–1970-е годы изменился быт колхозников: появились новые дома, мебель, кровати, одежда городского типа и пр. [Таксами, 1967. С. 47]. Переселение части молодежи в города способствовало смене профессиональной деятельности и отказу от традиционных хозяйственных занятий [Бойко, 1988. С. 130]. Русскоязычное обучение в школах-интернатах, смешение представителей разных этнических групп в крупных селениях и городах обусловили разрыв межпоколенной преемственности культурных традиций.

Экономические "преобразования" особенно сильно деформировали образ жизни и хозяйство оленеводов. Слиянием всех оленеводческих хозяйств Сахалина в совхозе "Оленевод" начался заключительный этап перевода сахалинских эвенков и северной группы уильта на оседлость. Структурные изменения в отрасли предусматривали сокращение пастбищ и рабочих мест. Вместо существовавших в 1940-е годы в колхозе "Вал" четырех стад, располагавшихся по обширной территории Северо-Сахалинской равнины, в отделении "Вал" совхоза "Оленевод" было образовано два стада оленей. Ссылаясь на требования техники безопасности, власти сократили рабочие места (на одного пастуха приходилось 160 оленей), и пастухи вынуждены были искать другую работу в поселке, часто не связанную с оленеводством [ПМА, 1990–1992].

Структурные изменения не ограничились введением вольного отела важенок по образцу крупнотабунного чукотского оленеводст-

ва и запрещением проводить традиционную летне-осеннюю привязь животных. Одновременно ликвидировали бригады телятниц, и женщинам не находилось больше работы в тайге. Они были вынуждены переселяться из тайги, где находились их мужья, в с. Вал. Некоторые из них пополнили штат валовского сувенирного цеха, изготавливающего торбаза, тапочки и мелкие поделки из оленьего меха. Люди очень остро воспринимали эти изменения, противоречившие их традиционным, проверенным веками, приемам ведения домашнего оленеводства, и отлучение от традиционного занятия. Пастухи, работавшие в 1960-е годы, с горечью вспоминают о методах внедрения вольного отела в практику, когда за телятами никто не ухаживал. Партийное руководство района и совхоза в приказном порядке обязывало пастухов выполнять все предписания, вплоть до исключения из рядов компартии и увольнения с работы. “Партбилет на стол и ты уволен из совхоза”, – так вспоминал то время А.Н. Макаров [Там же, 1993].

В первый же сезон отела начался высокий падеж молодняка. Постепенно затруднялось приучение животных к уздечке. Из года в год олени отвыкали от привязи, пугались человека и постепенно дичали. Прямым результатом “преобразований” стало резкое уменьшение естественного прироста поголовья, прекращение племенной работы, что привело к снижению рентабельности производства: сократились поставки мяса, увеличилась себестоимость продукции (в 1978 г. в отделении “Вал” насчитывалось 1200 голов оленей). Перестала существовать потребность в использовании оленей для транспортных перевозок в геологических изысканиях. Структурные изменения тех лет явились звеном, породившим длинную цепь социально-экономических проблем, с которыми столкнулся маленький северный народ в последние десятилетия XX в. Своеобразной защитной реакцией стало то, что уильта возвели оленя в символ своей этнической особенности и вопреки навязанной колхозной системе продолжали сохранять отношения собственности на своих оленей в общем стаде и память о собственности на пастбища.

Экономические преобразования у коренных народов совпали с началом промышленного развития в районах традиционного оленеводства. Резкое сокращение поголовья оленей отделения “Вал” прямо связано с сокращением летних пастбищ на северо-восточном побережье Сахалина и увеличением добычи нефти на них. Если в 1949 г. в колхозе “Вал” было 4548 голов животных и летние пастбища простирались от залива Пильтун на севере до Луньского залива на юге (около 300 км) [ГАСО. Ф. 333. Оп. 1. Д. 5. Л. 3–18], то в 1996 г. малое государственное предприятие “Вал” едва собирало 800 голов, а летние пастбища сократились за это время на 80% и ограничились небольшой прибрежной полосой между заливами Пильтун и Чайво, где был создан заказник “Олений”. Выплата денежных компенсаций за ущерб, нанесенный оленеводческому хозяйству

нефтяниками, в течение многих лет затягивается. При этом ведомства ссылаются на несовершенство советского законодательства и невозможность определения сумм компенсаций. Юридическая проблема состоит в том, что эти земли – государственные, а не принадлежащие аборигенам и их хозяйству. Ответом явилась социальная апатия части трудоспособных ульта: среди мужчин и женщин отмечен рост алкоголизма, увеличилась смертность от несчастных случаев и самоубийств.

Современные проблемы оленеводства и социально-культурное положение ульта требуют всестороннего изучения и анализа. Ниже мы обозначим лишь некоторые из существующих проблем, выявленные в процессе многолетних полевых исследований. Фактически, к середине 1990-х годов оленеводство превратилось в сферу деятельности, доступную лишь десятой части коренного населения. В созданном малом государственном предприятии “Вал” (каковым является бывший колхоз и отделение совхоза) осталось стадо в 800 голов, которое обслуживает бригада пастухов (10–13 человек). Кочевые маршруты бригады находятся на расстоянии 100–150 км севернее центральной усадьбы. Это маршруты кочевий древних родов ульта Даи Баяуса и Намиса: летом в районах заливов Пильтун и Чайво, зимой в верховьях р. Вал на Северо-Сахалинской равнине. Большую часть г.а пастухи живут в тайге в палатках, изготавливают оленеводческий инвентарь и пытаются возобновить весенне-осеннюю привязь телят, чтобы улучшить породу домашних оленей и увеличить их поголовье. Их семьи на лето приезжают из села в тайгу.

Существующая форма оленеводства находится в противоречии с теми представлениями, которые сохранились в народной памяти. Среднее поколение (40-летние), по рассказам стариков, имеет представление о бывших родовых территориях, местах охоты, пастбищах, о собственности на оленей. Молодые пастухи прекрасно понимают, что современная организация оленеводства далека от той нормы, которая была выработана их предками. Поэтому сейчас для них жизненно важен вопрос о собственности на оленей и пастбища. Многие представители северной группы ульта желают возвращения собственности предков, но не знают, как этого достичь. В 1991 г. на собрании коренных жителей с. Вал произошло формальное разделение пастбищ между будущими эвенкийскими и ульятскими хозяйствами по родовому принципу с обозначенными территориями. По списку сформировано всего семь родов, и новые территории кочевий явно не совпадают с традиционными. Кроме того, заметны изменения в определении родовой принадлежности. Старики, по традиции, определяли детей по роду отца. Почти половина ныне живущих молодых ульта ведет свое происхождение от этнически смешанных браков с разными народами. Новое поколение приспособилось к изменившимся условиям жизни и считает возможным опреде-

лять свою родовую принадлежность по любому из родителей [ПМА, 1993–1995].

Проблема оленьих пастбищ – одна из первых. Прежние пастбища между заливами Охотского моря от с. Венское (Ногликский р-н) и до с. Сабо (Охинский р-он) пострадали от многочисленных пожаров 1970–1980-х годов. Растительность восстановится здесь через 20–25 лет, а значит, там невозможно выпасать оленей. Вторая проблема состоит в том, что трудно брать в собственность полудиких оленей. Необходимо провести большую работу со стадом. Как считают пастухи, одна из самых трудных задач – это внедрение летне-осенней привязи и новая доместикация животных. Третья проблема – преемственность поколений в оленеводстве. Молодежь, желающая приватизировать животных, ничего не понимает в оленеводстве. Как правило, она слабо владеет профессиональными навыками, а некоторые вовсе не хотят связывать жизнь с кочеванием. Остаются нерешенными также вопросы возвращения женщин в тайгу, совмещение школьного обучения детей и кочевого образа жизни, поднятие престижа профессии оленевода и доходности отрасли, улучшение быта пастухов и ряд других.

Одна из важнейших проблем – загрязнение окружающей среды и нефтяной бум на землях северян. Промышленная добыча нефти и газа, масштабно развернувшаяся с конца 1950-х годов в Ногликском р-не, способствовала регрессу уильтинского оленеводства. Как уже отмечалось, в 1970–1980-е годы без согласований и компенсаций отторгались площади от земельных угодий для обустройства буровых вышек, нефтекачалок, трубопроводов, дорог. Бригадир предприятия “Вал” В.А. Иннокентьев часто вспоминает предсказания предков: “Шаманы раньше говорили, что придет время, и мы, ульта, не узнаем свою землю. Сюда придут чужие люди. Земля будет изрыта, разворочена, звери и люди не смогут здесь жить, оленей постреляют и они уйдут. Мы раньше не верили, а теперь сами видим, во что нефтяники превратили нашу землю. Нам самим жить негде” [ПМА, 1992].

Ситуация в оленеводстве остается тревожной по сей день: разработка иностранными и отечественными компаниями месторождений нефти на шельфе Северного Сахалина (Ногликский р-н) и строительство наземных терминалов и коммуникаций на заливах Пильтун и Чайво может стать последним звеном в гибели оленеводства, а с ним и группы малочисленного этноса – северных ульта (в Ногликском р-не их всего 122 человека). Пострадают от этого и нивхи-рыболовы, чьи родовые хозяйства находятся на берегах залива Чайво.

Укрупнение совхозов в 1960–1980-е годы, реорганизация хозяйственных занятий коснулись и нивхов. На западном и восточном побережьях Сахалина были закрыты маленькие рыболовные колхозы: “Кит”, “Имени 25 партъезда”, “Свобода”, “Пятилетка” и др.

Они влились в национальный колхоз “Красная Заря” с центральной усадьбой в с. Некрасовка Охинского р-на. Этот поселок выстроили специально для нивхов. В начале 1970-х годов там получили квартиры нивхи, жившие в селениях северо-западного побережья и п-ова Шмидта. Национальные поселки Теньги, Чингай, Зеленый Гай и другие были оставлены нивхами, закрыты рыбные цеха 3-й, 5-й, 40-й и др. Старики, не желавшие переезжать в квартирные дома новых поселков, оставались в маленьких селениях, отрезанных от внешнего мира. Нивхов Охотского побережья из сел Чайво, Пильтун, Ныйво и других переселили в специально выстроенный поселок колхоза “Восток”, слившийся с районным центром пос. Ноглики.

Осуществляемые с начала 1990-х годов экономические реформы способствовали установлению новых экономических отношений у коренных народов острова. Примером тому служат родовые хозяйства нивхов, созданные в начале 1990-х годов по семейно-родственному принципу. Родовые хозяйства основали не только сельские нивхи, но и горожане. В 85 родовых хозяйствах, расположенных в пяти районах проживания народов Севера в Сахалинской обл., занято около 400 человек. Но не все они действительно существуют, отдельные хозяйства числятся лишь в документах и отчетах районных администраций. Поэтому создание родовых хозяйств до конца не решило проблему занятости населения.

Территории для хозяйств отводились в местах стариных родовых поселений, промысловые угодья – в лесах, устьях рек, на заливах и озерах. Согласно новым законодательным актам, земельный участок хозяйства (около 5 га) отдается в пожизненное наследуемое владение, что оговаривается в ряде документов, заключаемых между хозяйством и районной администрацией. За владельцем закрепляется не место, где ставят ловушки, петли или рыболовные сети, а значительная территория, где нужно обустроить рыбалку и охоту по типу фермерского хозяйства [Документы родового хозяйства, СОКМ]. При этом форма владения землей оставляет открытый вопрос о собственности угодий. В местах добычи нефти территории для хозяйств не отводились.

В уставах хозяйств обязательно определены цели – возрождение традиционных промыслов, содействие возрождению национального языка и культуры. В планах развития определяются объемы строительства домов и хозяйственных построек. Наряду с традиционными промыслами, рыболовством и охотой в хозяйствах развивается подсобные занятия: огородничество, разведение домашней птицы, крупного рогатого скота, приобретаются технические средства (лодки, тракторы и т.д.). Подавляющее большинство этих хозяйств ориентированы не на внутреннее потребление, как прежде, а на рынок. В соответствии с этим в последние годы для них увеличились квоты вылова лососевых и других пород рыб, что позволило реализовывать часть продукции на местном рынке (по расчетам

Е.А. Крейновича, квоты значительно превысили то количество, которое потреблялось прежде нивхской общиной).

Несовершенство рыночных отношений и коммерциализация хозяйств часто ведет к местным конфликтам (споры хозяйств о финансовой помощи районной администрации, кредитах, освоенности лимитов лова и территории промыслов и т.д.). Это создает напряженность, особенно, когда связано с участием криминальных элементов. К сожалению, становится правилом то, что часть продукции (лососевые, икру, мех) люди вынуждены уступать по заниженной цене перекупщикам. В данном случае излишне идеализировать традиционность и провозглашать сохранение традиционной системы жизнеобеспечения и обычного права. Новая организация хозяйства строится не на обычном праве, а целиком на новых правовых и экономических отношениях. Государственные правовые акты лишь позволяют использовать изначальное преимущество народов Севера по праву малочисленности и первопоселенцев (в сравнении с поздними переселенцами).

Общий кризис и спад производства отразились на деятельности национальных колхозов: постепенно пришли в упадок оленеводческие предприятия “Оленевод” и “Вал”, где работают уильта и эвенки. Разрушены автопарк, общежития, детский сад, магазин, молочная ферма, пилорама, постепенно разрушается жилой фонд, закрыт сувенирный цех. Все рабочие уволились. При полном отсутствии финансирования оленеводы, производя мясную и меховую продукцию, не получают заработную плату с начала 1995 г.

Среди северян Ногликского р-на преобладает скрытая (не зарегистрированная на бирже труда) безработица – каждый второй эвенк, уильта, нивх – безработный, каждый третий не получает зарплату за произведенный труд. Социальные проблемы толкают молодежь к тому, чтобы переезжать в более крупные населенные пункты и устраиваться на работу, далекую от традиционных занятий. В 1995–1997 гг. восемь молодых уильта переехали из с. Вал в районный центр Ноглики.

Таким образом, государственная политика, исторические события, изменение форм хозяйства, сокращение территорий традиционного природопользования и ряд других факторов повлияли на изменение хозяйственно-культурных комплексов народов Сахалина. Печальный опыт экономической и социальной трансформации общества коренных народов острова в XX столетии, происшедший за жизнь трех–четырех поколений, ставит на повестку дня проблему правового оформления взаимоотношений коренных народов и государства, осуществляющего экономическое и промышленное освоение их территорий и изменившего их жизнь. Принятие законов на федеральном и региональном уровнях призвано определить статус коренных малочисленных народов и защитить их от некомпетентных действий властей в будущем. Они дадут возможность избежать

многих негативных процессов, которые затронуты в статье. Право свободного землепользования и право на морские ресурсы, акты, регулирующие межэтнические отношения между коренными жителями и приезжим населением, позволяют вывести проблемы социально-экономического развития народов Севера на новый уровень.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бойко В.И.* Нивхи Сахалина. Современное социально-экономическое развитие. Новосибирск, 1988.
- Вишневский Н.* Отасу. Этно – политические очерки. Южно-Сахалинск, 1994.
- ГАСО Ф. 3. Оп. 1. Д. 2 (Основные итоги переписи по о-ву Сахалину 1931 г.);
Ф. 54. Оп. 1. Д. 175 (Очерк по охотхозяйству Восточно-Сахалинского и Рыбновского районов);
Ф. 62. Оп. 1. Д. 494а (Краткие данные по состоянию оленеводства Сахалинской обл. в оленколхозах на 1 января 1939 г.);
Ф. 333. Оп. 1. Д. 5 (Годовой отчет по северному оленеводству колхоза “Вал” за 1949 г.);
Ф. 509. Оп. 1. Д. 22;
Ф. 516. Оп. 1. Д. 850 (Отчет зоотехника-оленевода Сахалинского земельного отдела о работе в оленеводческих колхозах Восточно-Сахалинского района за первое полугодие 1938 г.);
Ф. 1174. Оп. 1. Д. 59.
- Жеребцов Б.А.* Материалы исследований по этнографии айнов Южного Сахалина (1946–1948 гг.). Южно-Сахалинск, 1988.
- Ильин А.* Доклад члена Сахалинского ревкома об обследовании туземного населения северной части о. Сахалина от 15 марта 1926 г.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. по области. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР. Т. 1. Южно-Сахалинск, б/г.
- Роон Т.П.* К вопросу о расселении малочисленных народов Сахалина (середина XIX – конец XX вв.) // Материалы междунар. конф. “Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина”. Т. 1. Южно-Сахалинск, 1992.
- Роон Т.П.* Традиционная система оленеводства ульта // Краеведческий бюллетень. № 3. Южно-Сахалинск, 1994.
- Таксами Ч.М.* Нивхи. Современное хозяйство, культура и быт. Л., 1967.
- Grant B.* In the Soviet House of Culture. A century of perestroikas. Princeton, 1995.
- Ohnuki-Tierney E.* The ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin. Illinois, 1984.
- Tanaka R., Gendanu D.* Gendanu aru hoppo shosu minzoku no drama. Gendaishi Shuppankai (Гендану: драма маленького северного народа). Tokyo, 1978.

**ТЕРРИТОРИИ
ТРАДИЦИОННОГО ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ
САХАЛИНА**
(обоснование проекта)*

**К концепции территории
традиционного природопользования (ТТП):
проблема правосубъектности групп, ведущих традиционный
образ жизни**

В основополагающем документе международного права, регулирующим положение коренных народов, – Конвенции МОТ № 169 “О коренных и ведущих племенной образ жизни народах в независимых странах”, отсутствует решение двух фундаментальных проблем, неизбежно встающих при реализации прав коренных народов, – проблема соотношения индивидуальных и коллективных прав и проблема определения субъекта права. Первая из названных проблем остается “полем сражения” сторонников либеральной, демократической и консервативной традиций. Представителями каждой из них, однако, признается тот факт, что главным противоречием между документами, гарантирующими индивидуальные права и свободы, и документами, обеспечивающими коллективные права, остается несовместимость интересов индивида и общества и вытекающий из этой несовместимости конфликт: реализация коллективных прав может ограничивать и ущемлять права и свободы личности. Одной из точек зрения, высказанной в дискуссии по этой проблеме и отражающей мнение многих представителей “третьего мира”, где проблема с реализацией прав меньшинств стоит особенно остро, является отрицание фундаментального характера индивидуальных прав: «Права человека не имеют для этого человека смысла, если он принадлежит народу, который не распоряжается своей судьбой... Не существует абстрактного “индивидуума в себе”, это миф, который возник на почве тенденций, развиваемых в Европе со времен Возрождения Реформации»¹.

Вторая проблема становится особенно острой в государствах, где существует острая нехватка финансовых и материальных ресурсов. Здесь возникает необходимость разработки критериев и способов ранжирования групп по степени приоритетности в получении ресурсов. Известно, что юридические нормы, в отличие от моральных, не действуют без специальных механизмов реализации, обозначаемых юристами как “принудительные средства”: быть субъектом

* Раздел отчета по обоснованию ТТП на дальневосточных территориях, выполненного по заказу Госкомсевера в 1992 г. (руководитель проекта – О.А. Мурашко).

права, обладать правовым статусом – это значит осуществлять правовую деятельность на основе принудительных средств. Этнические общности, как правило, не располагают средствами принудительной реализации юридических норм; лишь некоторые из них через механизмы представительства обеспечивают защиту собственных интересов с помощью структур государственного характера (национально-государственных образований, территориальной автономии и т.п.). В подавляющем большинстве случаев говорить об этнических сообществах как о субъектах права беспредметно². Если иметь в виду прежде всего национально-специфические права коренных народов в рамках общегосударственной структуры, то правильнее говорить о *государственном праве этнических общностей*. Иными словами, для народов, не имеющих собственных автономий и аналогичных по функциям структур самоуправления, важнейший характер приобретает создание правового инструмента на уровне государства, определяющего положение этих народов.

В отличие от того, что противоречие между индивидуальными и колективными правами в значительной степени снимается при обращении к его фундаментальному уровню – ценностным основаниям, противоречие между интересами населения, ведущего традиционный образ жизни, и народами урбанизированными коренится как раз в различии между традиционными и индустриально-урбанистическими системами ценностей. Признанием этого факта международной общественностью как раз и объясняется то особое положение в отношении прав на землю, которым наделяются коренные народы в международно-правовых нормах. Необычность этого положения заключается в признании особой связи между землей (территорией) и возможностью выживания коренных народов. В этом контексте проблема разграничения субъектов, подпадающих под юрисдикцию Конвенции № 169 и не охватываемых ей, приобретает особенно острый и принципиальный характер. Не только юристы, но и ученые, занимающиеся исследованиями коренных народов, затрудняются дать пригодное для всех конкретных случаев определение “традиционного образа жизни” и традиционного природопользования, а, следовательно, и принципов, по которым народы могут быть разделены на “ведущих” и “не ведущих” традиционный образ жизни.

Ситуация обостряется тем, что отсутствие четко определенного понятия “коренной народ” противоречит императивному духу законодательства: правовая норма для того, чтобы быть реализованной, должна быть однозначной. Не секрет, что в отсутствии такого строгого определения, статусом населения, ведущего традиционный образ жизни, сопряженным с комплексом льгот, хотят воспользоваться не только уязвимые и нуждающиеся в правовой защите группы, но и представители экономически активных доминирующих общностей. Использование критерия уязвимости и угрозы выживанию наталкивает на мысль, что, быть может, сопряжение двух названных

выше задач, с трудом решаемых по отдельности (задача определения критерии членства в группе и задача ранжирования групп по приоритетности в получении ресурсов), позволит получить если не универсальное определение, то хотя бы набор ключевых операционных признаков, дифференцирующих население в интересующем нас аспекте.

Анализ специальной литературы по уязвимым и маргинальным общностям позволяет надеяться на выработку эффективного инструмента для решения этих двух задач. В частности, в такой области исследований, как виктимология, изучаются столь специфические уязвимые группы, как жертвы социоструктурной депривации. Поскольку аппарат виктимологических исследований апробировался на материалах, характеризующих положение различных групп коренного населения американского и канадского Севера, представляется корректным его использование и в отношении иных групп коренного населения. Особенно ценными для решения поставленных задач оказываются выработанные в этом подходе способы диагностики процессов виктимизации (социоструктурной депривации) в уязвимых группах и индикаторы этих процессов, знание которых позволяет перейти от теоретического к практическому определению уязвимых групп, т.е. в конечном итоге построить ранжированный список групп населения изучаемого региона по степени уязвимости и благополучия. Если при этом помнить, что в условиях современной промышленной экспансии и колониальных методов хозяйствования именно группы, ведущие традиционный образ жизни, вытесняются в мало приспособленные для их выживания экологические и социальные ниши (люмпенизация коренного населения), то становится объяснимым тот факт, почему именно эти группы оказываются у полюса максимальной депривации выстраиваемой шкалы.

Среди известных индикаторов, позволяющих диагностировать степень виктимизации исследуемой общности, отмечаются следующие: высокий уровень детской смертности; высокая смертность взрослых от несчастных случаев и отравлений, включая суицид и насильственные смерти; распространенность инфекционных заболеваний; алкоголизм; большое число разводов, неполных семей, внебрачных рождений, абортов, детей с врожденными пороками развития, случаев отказа родителей от воспитания детей; скученность, низкое качество жилья; социальная пассивность, чувство зависимости; высокий уровень преступности, включая подростковую; наличие безработицы.

Поскольку каждый из этих индикаторов поддается измерению, то задача ранжирования групп населения по комплексу индикаторов становится тривиальной. В качестве дополнительных критериев разграничения групп, нуждающихся в правовой защите, в том числе в наделении их правами пользования ТТП, можно назвать следующие:

1. Исторически зафиксированная либо наблюдаемая “вписанность” традиционных форм хозяйства данной общности в экосистему; наличие адаптивных форм природопользования.

2. Исторически зафиксированные либо наблюдаемые сегодня особенности социальной структуры традиционалистских групп, отличающие их от урбанизированных общностей (брачный выбор в терминах родоплеменной принадлежности, а не социопрофессионального статуса; наличие семьи не только как потребительской, но и как производственной ячейки и т.п.).

3. Особенности соционормативной культуры (преобладание традиционных ориентаций над инновационными; более высокий престиж традиционных форм поведения и т.п.).

Такой подход особенно пригоден в спорных случаях, когда уязвимость положения групп неочевидна. Фундаментальный критерий невозможности выживания вне ведения традиционного образа жизни (невозможность здесь определяется не как уничтожение культуры, но через измеряемые характеристики процесса виктимизации) позволяет достаточно надежно отделить экономически активные и доминирующие общности от уязвимых. Лишь в очевидных случаях социоструктурной депривации в законодательных нормах прямого действия могут использоваться косвенные признаки и критерии определения членства в группе – этническая принадлежность, родной язык и т.д.

Этногенез и этнонимия коренных народов Сахалина

1. Этнонимия и этногенез нивхов

Нивхи – самая многочисленная этническая общность из коренных народов, проживающих на территории Сахалина. С XVII в. до 1930-х годов в отчетах землепроходцев, заметках путешественников, а впоследствии в географических и этнографических работах они были известны под именем “тиляки”. Происхождение этого этнонаима остается неясным; ряд исследователей склоняется к точке зрения, что под этим именем нивхи были известны в тунгусо-маньчжурской среде, в то же время в качестве самоназвания они использовали этноним “нивх” (амурские нивхи) либо “нихвнг” (сахалинские нивхи). По мнению Л.Я. Штернберга, этноним “нивх” означает “здесьний”, “живущий в своей деревне”³. Вариантами термина “тиляки” в тунгусо-маньчжурских языках являются “гилэкэ”, “гилэми”, “тильми”, значение которых реконструируется как “люди, плавающие на больших лодках с парными веслами”.

Стоит заметить, что этимология огромного числа таких наименований человеческих сообществ, не принадлежавших культурам европейского круга, восходит к значениям “человек”, “люди”, “ме-

стные люди”, “лесные люди”, “речные люди” и т.п. Подобные имена трудно отнести, имея в виду их генезис, к экзо- или эндоэтнонимам. Они рождались “на стыке”, в ситуации первоначального контакта между уже этнанизированным миром культур европейского круга и подвергающимися этнизации “извне” аборигенными культурами, картине мира которых было чуждо деление на “народы”. “Колонизация умов” представителей неевропейских культур, “экзогенная этнизация”, не вполне завершившаяся и сегодня, сопровождалась колонизацией их территорий. Наименования сословных, территориальных, родоплеменных, конфессиональных и потестарных сообществ переосмысливались как наименования народов, что, несмотря на первоначальную нетерминологичность слова “народ”, позволило позднее понимать эти наименования как этнонимы, а сами сообщества (пестрое во всех отношениях население “краев” и “стран”, разнозыких и разноплеменных подданных правителей древних квази-,proto- и собственно государств) – как этносы. С этими принятыми здесь оговорками мы все же будем использовать устоявшуюся отечественную терминологию, касающуюся процессов группобразования, лингво- и культурогенеза, а также наименований возникающих сообществ, обозначая их терминами “этногенез” и “этноним”.

Знание об исторических границах ареала, в котором бытовал этноним “гиляки”, наталкивало исследователей на выводы о значительно более широком расселении нивхов в прошлом, однако то обстоятельство, что тунгусоязычные народы называли “гиляками” не только нивхов, но и представителей некоторых других этнических и родовых групп, расселенных в бассейне Амура, заставляет относиться к этим утверждениям с осторожностью. В литературе первой половины XX в. были представлены три этногенетические гипотезы, опирающиеся на культурно-типологические и лингвистические данные: “северная” (на основе сходства некоторых элементов материальной культуры с северо-восточными палеоазиатами)⁴, “южная” (существование ряда лингвистических параллелей с корейским и японским языками⁵, впервые отмеченных Е.А. Крейновичем) и “автохтонная” (нивхи – потомки древнего неолитического населения, носителей байкальского и амурского антропологического типов – антропологические и археологические материалы)⁶.

Рассмотрение проблемы этногенеза нивхов в свете современных этнографических, антропологических, археологических и лингвистических материалов заставляет исследователей склоняться к признанию “автохтонной” концепции нивхского этногенеза. Вместе с тем обнаружение Л.И. Шренком у нивхов трех заметно различающихся в антропологическом отношении групп, а также отмеченный многими исследователями их пестрый родовой состав (в нем выделяются негидальские, ульчские, нанайские, айны и орокские элементы)⁷ указывает на сложность этногенетических процессов, приведших к возникновению этого народа. Постоянная миграция, пере-

селение небольших групп и отдельных семей, межэтническая брачность, ассимиляционные и метисационные процессы, наличие однотипных родов в составе нескольких амурских и сахалинских народов заставляет некоторых этнографов⁸ отмечать специфичность этнической реальности в обществах с прескриптивной экзогамией и именовать такие общности “протоэтническими” либо “безэтничными”. Лишь государственная институализация этничности, включающая паспортную фиксацию и переписной учет, обусловила некоторую устойчивость и преемственность этнических подразделений в ситуации, которую иначе можно было бы обозначать как “этническая непрерывность”.

Уже Ф.И. Круzenштерн и Л.И. Шренк сообщали о материковом происхождении сахалинских нивхов⁹, при этом последний описал и возвратную миграцию с Сахалина на материк, вызванную, по его мнению, переселением на остров теснимых японцами айнов. Археологические и этнографические данные свидетельствуют о глубокой древности и культурной специфики древнего населения бассейна Амура, выделявшегося своим хозяйственным укладом (главным образом особенностями рыболовства и собаководства) среди окружающих групп. Фольклорные материалы относительно заселения нивхами Сахалина противоречивы: согласно нивхским преданиям, переселявшиеся на остров нивхи застали там айнов. Однако айны в своих преданиях упоминают некий народ “тончи”, с которым они воевали и который в результате этих войн был вытеснен с острова. Археологи в соответствии с одной из гипотез предполагают родство тончей с древнеэскимосскими племенами; ареальный топонимический анализ позволяет отождествлять этот народ с древними нивхами.

В лингвистическом отношении сахалинские нивхи подразделялись на носителей восточносахалинского и западносахалинского диалектов, причем в первом выделялись и говоры, например, шмидтовский (по названию п-ва Шмидта), которым пользовались нивхи сел Ныврово, Музьма и исконные жители с. Некрасовки, а также части селений бывшего Рыбновского р-на (Виски, Тамлаво, Люги) и жители Москальво. В некоторых классификациях западносахалинский диалект называется северосахалинским. По своим особенностям он занимает промежуточное положение между амурским и восточно-сахалинским диалектами. Последние два взаимонепонимаемы; северо-сахалинский диалект понимается носителями двух других с трудом в силу значительных различий в фонетике, лексике и грамматическом строе. Данные переписи 1989 г. свидетельствуют о том, что нивхский язык считают родным 23,3% нивхов. При этом все носители нивхского языка владеют также и русским, т.е. являются билингвами. Это обусловлено как дисперсным расселением нивхов, так и сложившейся узкой функциональной базой языка: он сегодня используется лишь во внутрисемейном общении. В школах обуче-

ние ведется на русском языке, и лишь в поселках Ноглики и Некрасовка с 1980 г. было введено преподавание родного языка для младших школьников (1–3 классы) в местных школах-интернатах.

В лингвистических классификациях проблема генетической принадлежности нивхского языка остается спорной: его сближают с тунгусо-маньчжурскими, китайским, монгольским, чукотским и тюркскими языками, однако большинство лингвистов включают его в группу палеоазиатских языков. Начало изучению языка было положено еще в середине XIX в. Приамурской экспедицией Л.И. Шренка (1854–1856 гг.). В 1886 г. вышла в свет первая научная статья, посвященная нивхскому языку (Зеланд, 1886). Исследование языка было продолжено Л.Я. Штернбергом, собравшим 42 фольклорных текста¹⁰, впоследствии неоднократно использованными в работах современных лингвистов (Крейновича, Отайной, Панфилова и др.). В 1965 г. был опубликован русско-нивхский словарь, а в 1970 г. – нивхско-русский¹¹. В 1930-е годы Е.А. Крейновичем для амурского диалекта нивхского языка был разработан алфавит на основе латинской графики. Он использовался для составления первых букварей, издания книг и газеты “Нивхская правда”. В 1953 г. был разработан кириллический алфавит, который использовался лишь для амурского диалекта. Письменность для восточносахалинского диалекта была введена только в 1979 г. Немного позднее, в 1981–1982 гг., вышли в свет первые буквари и книги для чтения на этом диалекте.

Многочисленные заимствования из тунгусо-маньчжурских языков (нанайского, негидальского, орокского и эвенкийского) свидетельствовали о тесных контактах нивхов, в особенности амурских, с представителями этих народов. Позднее начался процесс вытеснения нивхского русским. Наиболее сохранившимся и насыщенным исконными лексемами остаются слои лексики, связанные с традиционными для нивхов видами занятий (морская и лесная охота, рыболовство). Практически нет, или очень мало заимствований и в таких слоях лексики, как термины родства, названия явлений природы. Русских заимствований особенно много в терминологии земледелия и животноводства; они широко используются для обозначения явлений культуры, новых предметов домашнего обихода и т.п.

2. Этногенез и этнонимия ороков

Первые сведения о сахалинских ороках в отечественной литературе появились в отчетах участников Амурской экспедиции под руководством Г.И. Невельского. В отчете члена экспедиции лейтенанта Г.А. Бошняка сообщается: “Кроме гиляков в середине острова ... обитает народ, известный у туземцев под названием тазонгов или орнгор. Они принадлежат к тунгусскому племени, их собственный язык мало разнится от тунгусского. Ведут жизнь кочевую; все их богатство состоит в оленях, доставляющих пищу, жилище и одежду; у самого богатого из них не более 30 оленей. В ту половину летнего

времени, когда олений промысел бывает менее изобилен, они выходят на прибрежья для рыбной ловли”¹².

Эти сведения относятся к 1852 г. В 1853 г. на остров совершил поездку еще один участник экспедиции – подпоручик Д.И. Орлов. В своем донесении он сообщает: “Народ, обитающий в средней и южной частях Сахалина, состоит из двух племен: куги и ороксей... Ороксы или орогоны те же, что и наши удельные тунгусы, пришедшие сюда 200 лет тому назад. Они разместились по всем селениям острова Сахалина, начиная от Дуэ...”¹³

В результате японской аннексии южной части острова в 1905 г. группа южных ороков оказалась изолированной от своих северных сородичей; точная численность этой группы оставалась неизвестной вплоть до переписи 1979 г., где орохи (самоназвание *ульта*, *уйльта*, у некоторых родов – *ульча*, *нани*) учтены как самостоятельный народ. Относительно этимологии приведенных самоназваний существует несколько гипотез. В соответствии с одной из них, “нани”, служащее общим наименованием помимо ороков еще и для нанайцев, ульчей и орочей, возводится к *на “земля” и *ни (из *най) – “человек, люди”, т.е. “местные люди”. По другой гипотезе, *на соответствует древнему названию нижнего течения р. Амура. Таким образом, этимология возводится к значению “амурские люди”. Этимология самоназваний *ульта*, *уйльта* восходит, по одной из гипотез, к *ул, *уил (название местности, реки) + суффикс -ма (<*-чан), обозначающий жителя данной местности, т.е. поречанина. Этнографам и лингвистам известны также самоназвания локальных групп ороков. Так, у ороков северного Сахалина бытовало самоназвание *дороннени*, а у южных ороков – с’уннени.

В этнонимикон ороков должны быть включены также названия родовых групп. В 1928 г. на северном Сахалине было зафиксировано девять родов: Гэтта, Торся, Бояуса, Синаходо, Туэсо, Муйотта, Намисса, Сукта, Балита. У южных ороков сел Устье и Речное (Поронайский р-он) в 1963 г. А.В. Смоляк обнаружила следующие родовые подразделения: *Найпутунене*, *Валетта*, *Торисса*, *Муйотта*, *Гетта*, *Амультикану*, *Сеукту*, *Варабайнене*, *Дахинене*, причем род Сеукту имел два подразделения – *Дан Сеукту* (Большой) и *Нючи Сеукту* (Малый)¹⁴. По ее данным, роды Муйотта, Гетта, Торисса были в близких родственных отношениях с ороками северного Сахалина, а Найпутунене, Варабайнене, Дахинене (в 1963 г. живых членов этого рода уже обнаружить не удалось), Сеукту – южноорокские; их имена, по всей видимости, совпадают с топонимами южного Сахалина (с. Речное по-орокски называлось Найпуту, и в нем жили представители родов Найпутунене и Торисса, считавшиеся родственными и не вступавшие друг с другом в браки). О роде Амультикану сами орохи говорили, что это Мамбу хала, т.е. амурский род. Наиболее многочисленным среди северных ороков является род Баяуса.

Этноним “ороки” был введен в научный обиход Л.И. Шренком. Сами ороки в то время, как и окружающие их народы, так себя не называли. В научной литературе встречаются следующие наименования ороков: *голунчун, нани, ольча, орныр, орокко, ороко, оронта, ороньчо, орохко, ороцко, орочены, орунчун, тазунг, тозунг, уильта, ульта, ульча, ульчан, ульчар и элунчун*.

Проблема происхождения этого народа до сих пор не может считаться разрешенной. За последний век было выдвинуто несколько концепций этногенеза ороков. Уже в середине XIX в. были сформулированы две гипотезы. Первая опиралась на орокские предания, записанные участниками Амурской экспедиции 1850–1854 гг., и сводилась к выводу, что этот народ произошел от эвенков, проживавших в Удском крае. Г.И. Невельской цитирует по этому поводу доносение Д.И. Орлова, а также Н.В. Рудановского и казака Березкина, хорошо знавшего тунгусский язык. Л.И. Шренк, работавший на Амуре в 1854–1856 гг., категорически отвергал это мнение и утверждал, что ороки – часть ульчей, известных ранее под именем мангуннов, и названных им ольчами¹⁵.

Необходимо заметить, что варианты этих двух гипотез, более широко сформулированных как “североохотоморская” и “амгуне-амурская” и обогащенных антропологическими, археологическими, лингвистическими, этнографическими аргументами,держиваются до настоящего времени, постепенно сближаясь друг с другом, о чем свидетельствует признание многими авторами многокомпонентного состава традиционной культуры этого народа, отражающей два этнических пласта, – тунгусский (оленеводческий) и амурский (рыболовство и охота)¹⁶. Об этом же свидетельствует промежуточное положение по целому комплексу признаков их антропологического типа: по ряду показателей ороки ближе к нивхам; по другому – к орочам¹⁷, а также результаты исследований лингвистов, утверждающих, что язык ороков сосредоточивает в себе особенности, свойственные для эвенкийского, эвенского, негидальского языков, с одной стороны, и нанайского, ульчского, орочского и удэгейского – с другой¹⁸. В современных лингвистических классификациях орокский язык относят к южной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков алтайской языковой семьи. Он бытует в виде двух диалектов – северного (восточносахалинского) и южного (поронайского). Основные междиалектные отличия лежат в областях фонетики и лексики. Так, в восточносахалинском диалекте в большей степени прослеживается пласт тунгусских (эвенкийских) заимствований, а для поронайского диалекта характерны заимствования из айнского и японского. Названия морских животных заимствованы из нивхского. Изучение этого языка ведется сегодня учеными Института лингвистических исследований (Санкт-Петербург), Института археологии, филологии и философии (Новосибирск), Хоккайдского университета.

По данным последней переписи, орокский назвали родным лишь 29% представителей этого народа, остальные назвали своим родным языком русский. Все ороки, владеющие родным языком, знают и русский. На севере Сахалина помимо орокско-русского распространено также орокско-эвенкийское двуязычие. У южных ороков до 1945 г. отмечалось также орокско-японское двуязычие. В настоящее время орокский используется преимущественно в быту, но среди лиц старшего поколения иногда используется и в качестве языка общения в производственной деятельности. Другими сферами бытования орокского являются художественная самодеятельность, устное народное творчество, иногда – личная переписка. Орокский язык не преподается в школах, обучение ему начато лишь в детском саду пос. Ноглики.

3. Этногенез и этнонимия эвенков Сахалина

Эвенки (до 1931 г. – тунгусы) уже к моменту появления русских в Сибири занимали гигантский ареал от Обь-Енисейского водораздела на западе до Охотского моря и Сахалина на востоке и от устья Лены на севере до тайги южного Приамурья. По площади ареала с ними могли соперничать лишь ненцы, если же иметь в виду народы тайги, то эвенки остаются единственным народом, освоившим безграничные горно-таежные просторы Сибири и Дальнего Востока. При таком обширном ареале, зафиксированном в исторических источниках, перед исследователями встает проблема определения границ центрального, наиболее древнего ареала, прародины, реконструированной на основе лингвистических, археологических и иных свидетельств. Для такого рода реконструкций обычно выбираются наиболее устойчивые и консервативные элементы этнической культуры, редко подвергающиеся изменениям и передающиеся из поколения в поколение в рамках семьи и общины. К таким элементам, безусловно, относится сфера сакрального, религиозно-мифологическое ядро культуры – представления о жизни и смерти, космогония и т.п.

В литературе, посвященной проблемам этногенеза тунгусо-маньчжурских народов, выдвинуто две гипотезы относительно локализации прародины этих народов: сибирская (со смещением границ древнего ареала к западу), предложенная и разработанная Г.М. Василевич, и амурская, основанная на материалах лингвистического анализа религиозной лексики данных народов¹⁹. Исследования в области сравнительно-ареальной фонетики тунгусо-маньчжурских языков²⁰ и картографирование лексем, связанных с изображением “мира мертвых”²¹, позволили выделить три ареала – енисейско-вильуйский, маньчжурский и амурский, причем амурский выступал как наиболее архаичный и центральный. Таким образом, данные этих исследований свидетельствовали о том, что бассейн Амура и Охотское побережье (включая маргинальные подареалы – Сахалин и

южную часть Приморья) является древней прародиной носителей тунгусо-маньчжурских языков, распространявшихся затем в Восточную и Среднюю Сибирь. Последующие возвратные миграции (в том числе и проникновение отдельных групп эвенков на Сахалин) относятся уже к периоду русской колонизации. Хронологические оценки проникновения предков ныне живущих на Сахалине эвенков значительно различаются (XVII–XIX вв.), что, по-видимому, реально отражает растянувшееся на сотни лет переселение небольших групп и отдельных семей на остров.

Этнографами в разное время зафиксировано наличие следующих родов у эвенков Сахалина: *Айнукан* (так называли потомков от браков эвенков с айнами), *Аюмкан* (*Уюмкан* – название рода от гидронима Аим – притока Маи; в XVII в. отмечен на Амгуни; в 1949 г. на северном Сахалине проживала одна семья этого рода), *Бута* (*Бутан* – в XVII в., по данным Б.О. Долгих, зафиксирован на Алдане, в середине XIX в. – по рекам Бурее и Селемдже, а в 1897 г. на Сахалине), *Бэтум* (*Бэтунг*), *Дзер* (оба – по переписи 1897 г.), *Кангай* (*Хангай* на Сахалине зафиксирован в 1947–1948 гг.)²², *Килен* (20 представителей этого рода обнаружены на юге Сахалина в 1917 г.), *Конига* (по некоторым данным, негидальский род, вошедший в состав северосахалинских эвенков), *Кумкэ* (*Кумкэду* зафиксирован на Сахалине в 1949 г.), *Мэнгэ* (в 1949 г. – на Бурее, Селемдже и Сахалине), *Татта* (1946 г.), *Хэгинкэгир* (зафиксирован переписью 1897 г.) и *Эджен* (перепись 1897 г.; отмечен в Рыбновском р-не в 1955 г.).

Динамика численности и расселения коренных народов Сахалина

Переписью 1989 г. на Сахалине зафиксированы следующие группы: 173 нанайца, 2008 нивхов, 129 ороков, 212 орочей, 188 эвенков и 50 эвенов (численность представителей прочих народов Севера не превышала 15 человек). Большинство коренного населения было сосредоточено в Ногликском р-не: из 18 тыс. его жителей к народам Севера относились 1017 человек, из них нивхи составляли наибольшую группу – 800 человек. Следующей по численности была группа ульта (ороков) – 264 человек; в указанном районе проживали 73 эвенка, 9 нанайцев и 1 негидалец. В национальном пос. Вал того же района проживало 144 ульта, 61 эвенк, 42 нивха, 1 негидалец и 1 нанаец.

1. Динамика численности и ареал расселения нивхов

По данным П.П. Гленна, совершившего поездку к гилякам Сахалина в 1860–1862 гг. (Тр. Сибирской экспедиции 1868 г. Т. 1. С. 95–97), на западном берегу острова находились 32 становища нивхов, располагавшихся с севера на юг в следующем порядке: Койбыгрово (Койбузд-во), Нгед (Нгыд, Нгыры), Матнар, Туми, Пил-во,

Тык, Мунзь, Помыт, (Помырь), Нгыл-во, Виск-во, Тамла-во (Нгал-во), Матн-Тигд-во (Петнбурук), Телтигр-во (Телн-тигд-во, Муизв), Нъянь-во (Уйнстых, Унгат, Хим-во, Олег-во, Югутиев), Мангаль-во (Лангри), Иорды-тигр-во, Талвант -тигр-во (Талвант-тигд-во, Лук-во), Чангни, Рырки, Джинги (Чинги, Чигдам, Чиграм), Локси (Нно-кси), Нгыйд (Ныйд), Уас (Вас, Уахес, Вахес, Восмериев), Погоби, Тык, Вияхту, Хой, Танги, Мыгнай, Ниярми, Аркай-во, Дуй-во (Адн-ги). В них П.П. Гленн насчитывал 60–65 хозяйств, отмечая также тип постройки (“маленькие юрты, наполовину под землею”, землянки, большие юрты, большие маньчжурские юрты).

На восточном берегу он обнаружил 16 становищ: Ханкес, Нгед, Урдкт, Кеакр-во, Харкр-во (Харкад-во), Чай-во, Лад-во, Тырмыц, Тукр-Ный, Такр-Ный (оба последних – у устья Тымы), Милк-во, Лу-во, Пилнги, Напи и Чамг-во. Численность семи из этих становищ (Хакр-во, Тырмыц, Милк-во, Лу-во, Пилнги, Напи и Чамг-во) ему осталась неизвестной (о Лу-во он знал, что это – “большое гиляцкое селение”). В большинстве остальных П.П. Гленн обнаруживал одну–три землянки. Исключениями здесь были Чай-во (10 землянок), Тукр-ный и Такр-ный (7 и 9 землянок соответственно). На карте Сахалина, составленной в то же время поручиком Шебуниным, отмечены и нивхские становища на берегах р. Тымь – с верховьев вниз по течению: Хивидхар-во, Чьяк-во, Иблк, Виск-во, Чло-во, Удмк-во (при впадении р. Пудминк), Тафиц-во, Иткырн, Ихар-во, Мивах и Урвинг. Таким образом, общее число нивхских поселений в середине XIX в. достигало 59. При этом П.П. Гленн замечает, что во многих частях острова он обнаруживал “следы прежнего, более густого населения”, которое значительно уменьшилось в течение последних 10 лет за счет “опустошений, произведенных натуральною оспою”.

Л.И. Шренку на Сахалине были известны 38 нивхских селений, общую численность которых он оценивал в 1700 человек. Сведения участников Амурской экспедиции под руководством Г.И. Невельского дополняют картину расселения нивхов в середине XIX в. данными об их проживании на Южном Сахалине – в районе залива Терпения, по р. Поронай (в 1854 г. у устья этой реки в с. Томо находились 50 юрт нивхов и ороков с населением более 300 человек)²³. Ф.Б. Шмидт также свидетельствовал о близости проживания ороков, айнов и нивхов в устье р. Поронай²⁴. Численность нивхов на этот период может быть определена весьма приблизительно. По данным Л.И. Шренка, которые вызывают доверие у современных этнографов²⁵, в зимней юрте нивхов проживало несколько семей, в среднем 16 человек. Иными словами, нивхское население середины XIX в. достигало приблизительно 2 тыс. человек. К концу века перепись 1897 г. позволила уточнить ареал расселения нивхов. К тому времени они проживали в двух округах – Тымовском и Александровском; их рубежами на юге являлись села Чамр-во (восточное побережье) и Пилаво (западное побережье). На западном берегу ост-

рова переписью были зарегистрированы 26 селений нивхов. К югу от обозначенной выше границы проживали 100 нивхов; почти все они жили в устье р. Поронай. По переписи 1897 г., на Сахалине было учтено население 38 нивхских населенных пунктов, где проживали 1969 человек (немногим ранее проведенная Л.Я. Штернбергом перепись 1891 г. определила численность нивхов в 1744 человека; из них 1041 – на западном побережье; 197 – по р. Тымь; 506 – по восточному побережью)²⁶.

Материалы В.В. Меркушева позволяют охарактеризовать систему расселения и численность нивхов (без южного Сахалина) 15 лет спустя – в 1912 г.²⁷ Этот исследователь описал население и хозяйство девяти нивхских становищ, расположенных в долине Тымы, 23 – по восточному побережью Сахалина и 25 – на западном побережье. Свое статистическое обследование он начал с долины р. Тымь. В 6 верстах от русского с. Дербинского он посетил первое становище – Назъво, которое оказалось брошенным три года назад; его население перешло в становище Славо. Становище Усково на правом берегу Тымы, в 4 верстах от русского с. Усково, по словам нивхов, существовало к тому времени уже около 100 лет, хотя изменения русла реки заставляло жителей несколько раз менять расположение становища. Рыбные тони и уловистые места, где жители этого становища рыбачили, располагались у устья реки, а также вверх по течению от становища в трех верстах и вниз по течению – в 1,5 верстах. Становище Хазыльво (Хазельво) располагалось в 3 верстах вниз по течению от русского с. Славо, на правом берегу Тымы. Нивхское становище Славо находилось в 2 верстах от русского Славо, также на правом берегу. Чирво – в 2,5 верстах вниз по течению от русского с. Адо-Тымь – существовало к моменту обследования более 40 лет. Существовавшее около 50 лет становище Плюво располагалось в 4 верстах от Чирво вниз по течению реки, на ее левом берегу. Становище Наук-умрво в пяти верстах от Плюво возникло около 10 лет назад на правом берегу реки. Становище Хуньво располагалось на обеих берегах реки в 10 верстах по течению от Наук-умрво и существовало более 50 лет. В 4 верстах вниз по течению на левом берегу Тымы располагалось становище Ыркырь, существовавшее к моменту обследования уже более ста лет. Зимой здесь стояла только одна юрта, в которой жили шестеро нивхов, но летом сюда приезжали нивхи становищ Славо и Набиль для рыбной ловли. Наконец, почти в самом устье реки, на правом ее берегу находилось становище Тым, которому в то время было также около 100 лет. Общая численность нивхского населения долины Тымы, по подсчетам В.В. Меркушева, составляла 290 человек (165 мужчин и 125 женщин).

На восточном берегу Сахалина он перечисляет следующие нивхские становища (с юга на север): Нгамбиво – в 5 верстах южнее мыса Делиль-де-ля-Кройера; Чамгво – в 10 верстах к северу от Нгамби-

во на берегу моря; Пильво (Пильво – на р. Пилена, в 5 верстах от Чамгво); Москлаво (Москальво – в Луньском заливе на р. Ягодин в 10 верстах от Пильво); Набиль – на одноименной реке, существует около 100 лет; Мильково – в 6 верстах от пролива Асланбекова на полуострове между Набильским заливом и Охотским морем, также 100-летнее; Тукрыва существовало более 100 лет, находилось в Ныйском заливе в 6 верстах от с. Михайловского; Такрво – в версте от залива Анучина, обитаемо только летом, существовало к тому времени более 100 лет, для рыбной ловли летом туда съезжались нивхи становищ Вени, Чахтамлво и Пахри; Вени – в 5 верстах от Такрво на р. Баури, существовало около 15 лет; Чахтамлво – в 3 верстах от Вени на р. Чахтамлво, существовало, как и предыдущее, около 15 лет; Пахри – на одноименной речке в восьми верстах от Чахтамлво, существовало около 10 лет; Тыумыч – в 10 верстах от Такрво, существовало около 100 лет (зимник находился на р. Улинбалу, в 9 верстах от летника); Томиво существовало на время обследования около 20 лет и располагалось по р. Тамай, в 10 верстах от становища Тыумыч, рыбалки становища находились у становища Лягво; Ларво – на берегу Ныйского залива, в 25 верстах от Томиво (зимник – по реке Чинавни, в 13 верстах от летника), Вакрво – в 25 верстах от Ларво на берегу моря, существовало около 100 лет; Чайво – в версте от пролива Клейе, существовало уже более ста лет (зимник в 10 верстах у р. Хандузы), охота и рыбалки по рекам Вал и Тульво и у летнего становища; Огиво существовало около 50 лет, находилось на южном конце о-ва Саныги, зимой было необитаемо, летом там проживало одно семейство; Хытво находилось в 2 верстах от Огиво на том же островке, к моменту обследования существовало около 50 лет, зимой необитаемо; Саниво – на северном конце острова Саныги; Няньмурво – зимой необитаемо, существовало около 50 лет; Осой находилось на одноименной речке (пять юрт и один дом русского типа); Пырне существовало около 20 лет на одноименной речке, в 25 верстах от становища Осой (четыре юрты и один дом русского типа); Кякр-во существовало около 100 лет, располагалось на полуострове Пильтунского залива в 12 верстах от становища Пырней. Общая численность нивхов в поселениях восточного берега по этим данным составляла 580 человек. На западном берегу (от Александровска-Сахалинского до мыса Марии) В.В. Меркушевым было описано 25 нивхских становищ с населением более 1 тыс. человек. Поскольку система расселения практически полностью совпадала с описанной в середине XIX в., она здесь подробно описываться не будет.

Наконец, переписью 1926 г. (особенно важной для наших задач, поскольку она отражала систему расселения, сложившуюся накануне ее коренной ломки и вторжения промышленного освоения и больших масс переселенцев) были зафиксированы следующие населенные пункты с преобладанием нивхского населения: в Охин-

ском р-не – Агиво, Ванршкво, Гыт-во, Ляр-во, Нывры (Наур-во), Пильтун (Кекр-во), Такр-во, Тыгмыч, Чайво, Чонхей-во, в Рыбновском районе – Васък-во, Виски-во, Выер, Евчуг, Зеленый Гай, Имль-во, Кегиз, Кеф-гиляцкий, Кры-во, Кунми, Люково, Майрово, Москаль-во, Матня, Нани-во, Отово, Помры, Тамла-во, Тенги, Тырки, Хапкуа, Чимг-во, Юк, в Рыковском р-не – Вышкин, Кириво, Конри-во, Кони, Кукубань-во, Мильк-во, Нампи, Нао-Хумрво, Нинапушк, Ныйво (16 мужчин и 9 женщин), Ныйво (летник), Пиленги, Пли-во, Пото-во, Славо, Уск-во, Хуны-во, Чамту и Чири-во. Общее число нивхов северного Сахалина, по данным этой переписи, составляло 1700 человек (966 мужчин и 734 женщин); еще 11 нивхов проживали на южном Сахалине, на японской территории. Сравнение ареала расселения нивхов конца XIX в. с данными указанной переписи позволяет утверждать, что, несмотря на эпидемии оспы, уносившие подчас жизни обитателей целых поселков (так, по данным врача Штейгмана, в 1908 г. в Александровском округе из 1061 человек умер 101, а на восточном побережье из 800 – 131 человек, т.е. в двух этих округах умерли 232 человек, иными словами, эпидемия унесла жизни более 12% коренного населения округов), ареал в общих чертах оставался прежним. Однако уже к этому времени нивхи были вытеснены японцами и русскими с лучших рыболовных участков, и население, например, долины Тымы, должно было из-за хищнического перелова лососевых искать новые места жительства на северо-восточном побережье. Динамика численности населения нивхских становищ в первой четверти XX в. отражена в табл. 1.

Еще одним неблагоприятным фактором, заставлявшим нивхов менять обжитые места, была близость каторги. До русской колонизации острова на нем проживало всего около четырех тысяч человек коренного населения (нивхов, айнов, ороков, эвенков). С 1869 г., когда остров был официально объявлен местом ссылки, и до конца века его население возросло до 30 тыс. человек, причем 17 тыс. человек составляли каторжане и ссыльные. В результате захвата южного Сахалина Японией и упразднения каторги в 1906 г. население сохранившейся за Россией северной части острова сократилось и достигало не более 7,5 тыс. человек вместе с коренным. Японская оккупация Северного Сахалина (1920–1925 гг.) сократила возросшее было число островитян и к моменту освобождения от японцев на Северном Сахалине проживало не более 10 тыс. человек. За 1925–1940 гг. оно возросло более чем в 10 раз (к 1940 г. – 106 тыс. человек). С возвращением Южного Сахалина началось быстрое заселение этих территорий: только за 1946–1947 гг. в область прибыло свыше 200 тыс. переселенцев. В 1957 г. население области достигало 660 тыс. человек, немного сократившись к переписи 1959 г. (по данным этой переписи все коренное население составляло 2531 человек, в том числе нивхов 1798 человек).

Таблица 1

Система расселения и динамика численности нивхов Сахалина (1912–1926)

Поселения	1912 г.				1926 г.		Поселения	1926 г.		
	юорт	хозяйств	м	ж	м	ж		м	ж	
Долина р. Тымь								Рыбновский р-н (западное побережье)		
Усково	9	4	15	10	9	4	Васьк-во	18	10	
Хазыльво	3		8	6			Виски-во	93	61	
Славо	22	11	55	35	25	21	Выер	2	1	
Чирво	11	6	18	18	21	14	Евчуг	10	7	
Плюво	11	6	26	16	25	12	Зеленый Гай	9	5	
Наук-умрво	4	3	10	6	23	12	Имльво	2	2	
Хуньво	12	9	27	26	5	4	Кегиз	7	4	
Ыркыръ	1		4	2			Кеф-гиляцкий	28	25	
Тым	2	1	2	4			Кры-во	10	6	
Восточное побережье								Кунми	3	4
							Люково	5	4	
Нгамбиво	11	6	20	15			Майро-во	3	9	
Чамгво	12	6	22	13			Москаль-во	37	31	
Пильнво	4	2	8	9			Матня	16	9	
Москлаво	13	8	22	15			Нани-во	11	9	
Набиль	10	5	13	6			Отово	12	16	
Мильково	1		5	5	3	2	Помры	25	26	
Тукриво (Такрво)	23	13	37	31	22	18	Тамла-во	39	37	
Вени	2		5	8			Тенги	22	17	
Чахтамльво	2		7	8			Тырки	5	1	
Пахри	6	3	12	3			Хапкуа	25	14	
Тыумыч (Тыгмыч)	11	8	19	15	28	23	Чимг-во	8	8	
Томиво	4	2	6	6			Юк	20	23	
Ларво (Ляр-во)	8	5	12	7	26	27				
Вакрво	3	2	7	6			Рыковский р-н (долина р. Тымь и вост. побережье)			
Чайво	46	27	83	71	15	7	Вышкин	3	1	
Саниво	2	1	2	2			Кири-во	2	3	

Таблица 1 (окончание)

Поселения	1912 г.			1926 г.			Поселения	1926 г.	
	юрт	хозяйств	м	ж	м	ж		м	ж
Осой	6	3	7	7			Конри-во	9	7
Пырне	5	3	7	6			Кони	4	2
Кякр-во (Пильтун)	15	9	32	22	34	23	Кукубань-во	7	1
Охинский р-н							Нампи	6	5
Агиво					10	5	Нинапушк	3	1
Ванршкво					16	13	Ныйво	16	9
Гыт-во					5	6	Ныйво (летник)	7	3
Нывры					35	22	Пиленги	5	4
Чонхей-во					5	1	Пото-во	24	17
							Чамгу	28	15

Следующим наиболее значимым по последствиям фактором, изменившим систему расселения всего коренного населения, стало укрупнение колхозов, повлекшее за собой уничтожение мелких населенных пунктов. Так уже в постановлении Сахалинской окружной парторганизации от 19 августа 1930 г. “Об обслуживании туземного населения” предполагалось “сосредоточение 63 туземных пунктов в 10–12 пунктах”²⁸. В 1950–1960-е годы последовала еще одна волна концентрации коренного населения и укрупнения колхозов и рыболовецких артелей, когда все коренное население оказалось сконцентрировано в нескольких национальных колхозах (“Дружба”, г. Поронайск – нивхи, нанайцы, ороки; “Восток”, пос. Ноглики – нивхи, ороки и эвенки; “Красная зоря” – с. Некрасовка, преимущественно нивхи). В результате такого укрупнения, ликвидации Рыбновского р-на и закрытия с. Луполово, где проживали нивхи – носители западно-сахалинского диалекта (около 180 человек), этот диалект исчез, а его носители были ассимилированы. По данным последней переписи, на Сахалине проживали 2008 нивхов, причем 892 человек – в городах и поселках городского типа. В целом по стране на момент переписи 1989 г. было зарегистрировано 4700 нивхов. Помимо сахалинских поселков Некрасовка и Ноглики наиболее крупная группа нивхов проживает в пос. Алеевка на Амуре.

2. Динамика численности и ареал расселения ороков

Согласно сведениям Л.И. Шренка, в середине XIX в. ороки жили в северной части Сахалина, перекочевывая по строго определенным для каждой группы маршрутам от центральных хребтов, где они про-

водили зиму, к охотоморскому побережью острова. Самыми северными пунктами их летних становищ были окрестности нивхского с. Кекрво (позднее – Пильтун) и побережье залива Урдкт, а самым южным – Луньский залив. Ф.Б. Шмидт и сотрудник его экспедиции П.П. Гленн сообщают, что ороки имели постоянные поселения в устье р. Поронай и на побережье залива Терпения, преимущественно у небольших рек, впадающих в залив и оз. Тарайку (ныне – оз. Невское).

В литературе, содержащей сведения о расселении ороков в период с 1850 по 1900 г., встречаются данные о нахождении ороков заметно южнее. Так, по данным Н.В. Рудановского, у залива Анива в одноименном селе находились шесть юрт ороков с населением около 30 человек, а в с. Ноторо (южнее современного Холмска) он встретил в одной юрте двух ороков и трех гиляков. Ороки жили вместе с айнами в селах Такмака и Маока²⁹. Другой участник Амурской экспедиции Д.И. Орлов пишет о встречах с ороками на р. Кусунай. П.П. Гленн, совершивший поездку по южному Сахалину летом 1861 г., перечисляет в своем отчете 12 орокских селений в южной части острова. Он же, называвший ороков, как и впоследствии Л.И. Шренк, ольчами, отмечает наличие их становищ у нивхских селений Кеакр-во, Чай-во, Лад-во, Милк-во на северо-восточном побережье Сахалина. В “Списке рек, мысов и жилых мест от Мануз до Тарайки на восточном и от Дуй до Кусунная на западном берегу Сахалина”, составленном Ф.Б. Шмидтом и опубликованном в том же томе Трудов Сибирской экспедиции, что и отчет П.П. Гленна, приводятся следующие названия орокских населенных пунктов и характеристики их размещения: “На первом устье реки Пороная озеро, на котором село ороков Чогбо. На втором устье Пороная село ороков Найпту (по-айнски – Таранкотан). На речках, впадающих в озеро (Тарайку. – С.С.) селения ороков Нуцда, Валендзя, Хелду, Коянюс. За озером до мыса Терпения реки Нуйпту, Нокоро и Кассакони с селами ороков. На берегу Охотского моря называли нам селения ороков Саокайнай, Чоамоки и большую деревню Уну на устье реки Уранай”³⁰.

В разработанных С. Паткановым материалах переписи 1897 г. встречаются названия двух орокских сел, упомянутых в отчете П.П. Гленна, – Хельду и Вальзы (у Гленна – Валендзя). По данным этой переписи, ороки жили по берегам залива Терпения, рекам Поронай и Тымь. На севере граница их расселения проходила немного южнее, чем в середине XIX в. – по р. Вал; в остальном к этому времени их ареал практически не изменился. По данным Л.И. Шренка, в 1850-е годы ороки зимой по льду Татарского пролива часто уезжали на материк к с. Чоми, а затем к Амуру, в район с. Богородского, где проходила зимняя ярмарка. Некоторые орокские семьи оставались на материке.

Обстоятельные сведения о расселении и численности ороков северного Сахалина на начало XX в. представлены и в уже цитирован-

ной работе В.В. Меркушева³¹. Он описывает семь посещенных им зимой 1913 г. стоянок “ороченов”, располагавшихся от мыса Делиль-де-ля-Кройера (приблизительно 51° сев. шир.) до Пильтунского залива на восточном берегу Сахалина. Эти семь стоянок у берега моря и в глубине острова носили имена Охудан, Ягодин, Вази, Дауту, Даги, Большой Малый Горомай. Стойбище Охудан было обнаружено на открытой возвышенности у одноименной реки в 20 верстах от мыса Делиль-де-ля-Кройера. Население трех юрт состояло из 17 человек (9 мужчин и 8 женщин). У устья р. Охудан, впадающей в Ныйский залив, располагалось место их летнего рыболовного промысла. Эпидемия оспы 1908–1909 гг., по их рассказам, унесла жизни 34 жителей стойбища. В 9 верстах от нивхского стойбища Москальво в глубине острова на р. Ягодин располагалось второе орокское стойбище, в двух юртах которого проживали 13 человек (10 мужчин и 3 женщины). Для рыбной ловли ороки этой стоянки спускались на 14 верст до устья реки, а также еще на четыре версты к югу от устья – на побережье Луньского залива.

Стоянка Вази располагалась в верховьях р. Вази, в 20 верстах от Набильского залива и 40 верстах от Москальво. В трех ее юртах В.В. Меркушев обнаружил 20 человек (10 мужчин и 10 женщин). Для ловли рыбы они также спускались до устья реки. В 1909 г. в этом становище от оспы умерли 9 человек. В 15 верстах от Москальво, на полуострове Набильского залива располагалась юрта стойбища Дауту с ее 6 жителями (4 мужчины и 2 женщины). Именно на это место летом прикочевывали для рыбной ловли ороки стоянок Вази, Охудан и Ягодин. На зиму здесь оставалась жить лишь одна семья. Зимнее стойбище Даги находилось в 10 верстах от побережья р. Тыми; летние шалаши-кауру этого становища ставились на берегу моря в устье той же реки и на островке Даги в Ныйском заливе. Население семи юрт этого становища составляло 36 человек (20 мужчин и 16 женщин). Стойбища Большой и Малый Гарамай находились на одноименных речках, впадающих в Ныйский залив. 37 ороков этих стойбищ (21 мужчин и 16 женщин) проживали в 12 юртах (4 домохозяйства). Места рыбной ловли располагались вблизи устьев этих речек.

Более поздние сведения о расселении ороков (1927–1928 гг.) содержатся в отчете Е.А. Крейновича³². В 1926 г. группы ороков занимали пространство от р. Сабо на севере восточного побережья до Луньского залива на юге. Зимой они откочевывали в верховья речек, впадающих в Охотское море, при этом самая северная группа достигала западного побережья. На юге одна из групп выходила в долину р. Тымь. Е.А. Крейнович выделял у ороков пять территориальных групп с постоянными территориями, включавшими зимние пастища для оленей, летние выпасы и места весенне-летних промыслов (охота на морского зверя и рыбная ловля). По его сведениям, группа обычно состояла из представителей одного рода (лишь

одна из этих групп, кочевавшая в районе Набильского залива, состояла из двух родов). В районе Луньского залива кочевала группа ороков из 17 человек – представителей рода Мунгыты. Зимой они находились в тайге на берегу р. Ясрун-и, впадающей в этот залив. Весной перебирались на косу залива, а летом и осенью находились в Кезьбагир-во, на мысу этой косы. В районе Набильского и Ныйского заливов кочевала вторая группа – роды Торыся и Сюкто. Прежде орошки этой группы жили у устья р. Имчин, впадающей в р. Тымь, а летом – в Бутаво на берегу северного пролива Набильского залива. Во время их посещения Е.А. Крейновичем они зимовали на Еуреуту, а летом жили в Дауту, перекочевывая к осени на правую сторону устья р. Нифюгн (по-нивхски), или Оркуны (по-орокски). Представители северноорокского рода Дагинен кочевали в районе залива Даги. Зимой эта группа поднималась вверх по р. Даги, весной перезжала на косу залива, а летом жила на п-ове Гекчомвоур. Осенью они ловили рыбу по р. Томи. В районе залива Чайво кочевало две группы ороков (роды Синахуду, Гетта и Баярус). Одна из этих групп (22 человека) зимой жила в верховьях р. Вал на становище Адаву, весной – вблизи Ванршк-во, летом – в заливе Уль-во, а осенью – на берегу р. Аскассая, или Вал. Другая группа (32 человека) осенью и зимой жила на р. Гарамай, иногда откочевывая на зиму к верховьям р. Вал на Адаву, где они жили по притоку р. Вал – речке Уи. Весной они перекочевывали на косу напротив о-ва Агиво, а летом – в окрестности устья р. Малый Гарамай. Наконец последняя из выделенных Е.А. Крейновичем групп кочевала в районе залива Кекрво, или Пильтун (роды Баяру и Намисса). Осенью орошки этой группы жили по правому берегу р. Саба, зимой – там же или в верховьях рек, впадающих в залив Байкал; весной – к северу от своих летников Агиво, а летом – в Агиво, на берегу залива.

Сведения о расселении ороков, приведенные в “Списке населенных мест Сахалинского округа (по материалам переписи 1926 г.)” несколько отличаются от данных Е.А. Крейновича. В Александровском и Рыбновском районах в то время не отмечалось ни одного населенного пункта с численным преобладанием ороков. В Охинском р-не такими пунктами были становища: Адаву (4 хозяйства; 21 мужчина, 21 женщина), Гарамай (7 хозяйств; 17 мужчин, 14 женщин), Даги (5 хозяйств; 14 мужчин, 11 женщин), Саба (4 хозяйства; 19 мужчин, 15 женщин); в Рыковском р-не – Масхла-во (2 хозяйства; 17 мужчин, 12 женщин), Ноглики (3 хозяйства; 11 мужчины, 7 женщин) и Охсе-Москай (1 хозяйство; 2 мужчина, 2 женщины). По официальным данным переписи 1926 г., на Сахалине насчитывалось 168 ороков, в то время как переписями 1959 и 1979 гг. они не были зафиксированы, поскольку при обработке материалов переписей оказались включенными в состав других коренных народов.

Южная группа ороков уже во второй половине XIX в. вела оседлый образ жизни. Эта группа концентрировалась на побережье и по

рекам, впадающим в залив Терпения и оз. Тарайку (Невское). Остатки поселений ороков и орокских захоронений обнаружены в устьях рек Желтая, Рукутама, Оленья, Гольянная, впадающих в оз. Невское. Они обнаружены и в долине р. Поронай (на 51 км от устья этой реки). Побывавшая летом 1963 г. в этой местности А.В. Смоляк сообщает о малочисленности этой группы и дисперсном характере ее расселения³³. В это время они преимущественно жили в селах Речное и Устье, в г. Поронайске и его окрестностях, и их численность оценивалась приблизительно в 160–170 человек. Около 15 человек проживали в пос. “Красный Октябрь” недалеко от станции Баюклы (работники оленеводческой бригады Поронайского коопзверпромхоза, выпасавшие стадо оленей в 930 голов). Еще около 40 человек находились в с. Устье на берегу залива Терпения в 8 км от с. Речное. В с. Речное (по-орокски – Найпуту) в 6 км от Поронайска на берегу этого же залива вместе с переселенцами-нанайцами (прибыли в 1947–1949 гг.) и нивхами проживала самая крупная группа южных ороков – более 40 человек.

В настоящее время большая часть ороков живет в Ногликском (прежнее название – Восточно-Сахалинский р-н) и Поронайском районах, причем основная группа – в пос. Вал Ногликского р-на. Орохи проживают также в поселках Ноглики, Катангли. Поселки Набиль, Кайган, Кири, Комр-во, Намги, Пильнги, Чамгу и другие на побережье Набильского и Луньского заливов, где до конца 1930-х годов проживали орохи, покинуты их жителями. Лишь летом в селах Набиль и Кайган появляются отдельные семьи для рыбалки. На 101 км от устья р. Поронай прежде находился оленеводческий совхоз, в котором работали орохи. Семья ороков была обнаружена и в верховьях р. Рукутамы при аварии вертолета в 1967 г. За пределами России небольшое число ороков проживает на о-ве Хоккайдо в Японии. Язык этой группы относится к южному диалекту орокского языка.

Переписью 1989 г. учтено 129 ороков, из них 110 проживали в сельской местности. В 1979 г. в пределах России проживали 317 орохов. В переписи они были обозначены как орохи, хотя этнографам известно, что на Сахалине орохи никогда не жили, а селились по притоку Амура – р. Тумнин. Эта же ошибка была отчасти воспроизведена и переписью 1989 г. Она была связана главным образом с ошибками паспортного учета, поскольку у многих ороков в графе “национальность” было записано “орочён”, или “орочёнка”. Такие паспортные записи появились еще в 1932 г. (на южном Сахалине – с 1945 г.). В 1985 г. областные власти предприняли попытку исправления паспортных записей, однако она встретила сопротивление со стороны населения и распоряжение отменили³⁴. Все эти обстоятельства обусловили результат переписи: помимо 129 ороков на Сахалине было зафиксировано 212 орохей, из них 136 – в пос. Вал, именно у тех людей, у которых в паспортах значилось “орочён”, “орочёнка”.

Такие произвольные процедуры учета населения по этническому признаку вызвали обоснованный протест со стороны представителей национальной интеллигенции, которые выступили с обращением к Верховному Совету СССР, требуя признать в качестве официального этнонима самоназвание ороков – ульта. Впрочем, длительная практика паспортного учета ульта как орочёнов породила у части из них убеждение, что именно орочён должно фигурировать в качестве официального наименования этого народа. Во многих случаях сегодня ульта именуют себя орочёнаими, в особенности это относится к представителям среднего поколения.

По новейшим данным, ульта сегодня проживают в г. Поронайске (61 семья, 156 человек), пос. Вал (45 семей, 144 человека) и пос. Ноглики (14 семей, 20 человек). Многие семьи относятся к этнически смешанным. Так, в Поронайске таких семей, по данным этнографического исследования 1990 г., насчитывалось 26, в пос. Вал – 20, в пос. Ноглики – 6. По данным этой экспедиции, в сентябре 1990 г. на Сахалине проживали 120 семей ульта, из которых около 57% были моноэтническими (68 семей), а остальные относились к этнически смешанным³⁵. Общее число ульта составляло 320 человек, из них – 190 взрослых.

3. Динамика численности и ареал расселения эвенков Сахалина

Эвенки на Сахалине в начале XX в. составляли весьма немногочисленную группу с довольно сложным родовым составом. Всесоюзная перепись 1926 г. зафиксировала на Сахалине 160 эвенков (96 мужчин и 64 женщины), живущих двумя разобщенными между собой группами. Западная группа тяготела к побережью Татарского пролива (район от мыса Виахту до мыса Ныйде со стойбищами в Ванги и в верховьях р. Нысь). Восточная группа кочевала по охотоморскому побережью Сахалина от гор Три Брата и Эленберга на севере до р. Хандузы на юге (основное местопребывание – р. Саба, впадающая в залив Пильтун). Меркушев следующим образом описывает границы территорий, занятых в 1913 г. кочевавшими тунгусами-оленеводами: на восточном берегу от залива Ханкез на юг до Пильтунского залива и от русского с. Гродеково до мыса Ратманова; на западном берегу от р. Малая Ныйде на юг до р. Лахи, откуда они переваливают на восточный берег в долину р. Нысь и доходят до Лунских хребтов. На западном побережье этот автор назвал следующие стойбища эвенков: Малая Ныйде, Ванги, Лахи; а на восточном – Пломбайт, Сабо и Таралпту³⁶.

В стойбище Малое Ныйде, расположенном в 20 верстах в глубь острова от гиляцкого стойбище Тенги, он обнаружил две юрты с населением 14 человек (8 мужчин и 6 женщин). Эвенки этого стойбища рыбачили на р. Ныйде. Стойбище Ванги находилось в 30 верстах в глубь острова от русского с. Ванги. В нем жили 24 человека (7 юрт,

10 мужчин и 14 женщин). Стойбище Лахи находилось в долине р. Лахи в 40 верстах от ее устья и берега моря. В нем проживали 40 человек (9 юрт, 20 мужчин и 20 женщин). В стойбище Тарапту (в версте от залива Ханкез) жили 19 человек (2 юрты, 11 мужчин и 8 женщин). На р. Сабо, впадающей в Пильтунский залив, находилось стойбище Сабо (16 юрт, 7 хозяйств, 22 мужчины и 16 женщин). Стойбище Пломбайт было расположено на р. Кыдалынь в 25 верстах от стойбища Сабо; его летник находился в 20 верстах на берегу моря (в 4 его юртах проживал 21 эвенк – 10 мужчин и 11 женщин). В 40 верстах от с. Гродеково находилось стойбище Муйка (2 юрты, 13 мужчин и 12 женщин). В 2 верстах от русского с. Гродеково располагалось эвенкийское стойбище Гродеково с 6 юртами, в которых проживали 43 человека (24 мужчины и 19 женщин). Всего, по подсчетам этого автора, в 48 юртах (39 хозяйств) 11 стойбищ проживали 225 эвенков.

По сведениям Е.А. Крейновича, первые эвенки этих групп пришли на остров в середине XIX в., привлеченные пушными богатствами Сахалина (главным образом соболем). Среди мест выхода они называли районы Чумикана и р. Амгуни (из Чумикана роды Лалыгир, Эгинкагир, Конига, Джер; с Амгуни – Джугчагир и Бытун), из Бурукана (род Буга) и с Буреи (род Эджен). Причем представители отдельных родов (Бытун, Эджен) попали на остров уже в начале XX в. В настоящее время эвенки Сахалина преимущественно проживают в Ногликском (села Вал, Береговые Лангры и др.) и Охинском районах. По данным переписи 1989 г., в области проживали 188 эвенков, причем большая часть – в городах и поселках городского типа (142 человека).

Экология и традиционное хозяйство коренных народов Сахалина

В ходе адаптации к конкретным природно-ландшафтным зонам и под влиянием локальных этнокультурных традиций формировались присущие каждой группе населения Сахалина варианты хозяйствственно-культурных типов (ХКТ). На острове исторически сложились и могут быть выделены четыре варианта ХКТ, присущих народам Сибири и Севера, – рыболовы больших рек и морского побережья холодной зоны умеренного пояса (нивхи и сравнительно недавно вселившиеся нанайцы), береговые собиратели и рыболовы умеренно-теплого пояса (айны; в 1979 г. на острове оставалось лишь три айна, поэтому их расселение и традиционное хозяйство не описываются), таежные охотники-оленеводы (ороки и эвенки) и морские зверобои (нивхи и отчасти ороки). Уже из этого перечня видно, что каждый из народов вел комплексное хозяйство, позволявшее длительное время использовать ресурсы занимаемой территории при сохранении стабильности островных экосистем.

Основными видами традиционной хозяйственной деятельности у народов Сахалина были рыболовство (все народы), охота (преимущественно ороки и эвенки), оленеводство (эвенки и ороки), собаководство (нивхи и южные ороки), пушной промысел (эвенки, ороки, отчасти нивхи), собирательство и клеточное содержание животных (преимущественно нивхи). Такая многопрофильность обеспечивала выживание мелких коллективов за счет сезонного чередования занятий, разделения труда и кооперации, обмена с представителями других общин и этнических групп и т.п. Мощный приток новопоселенцев, преимущественно русских, начавшийся уже с середины XIX в. и достигший своего максимума в середине XX столетия, резко увеличил демографическое давление на экосистемы острова; неадаптированные к местным условиям формы хозяйствования переселенцев подорвали основы природопользования коренных народов и вытеснили аборигенов с освоенных территорий в худшие, бедные ресурсами места обитания.

Уже в конце XIX – начале XX в. многие побывавшие на Сахалине исследователи (Ф.М. Августинович, И.В. Кириллов, М.С. Мицуль, Н. Новомбергский, А.А. Панов, Б. Пилсудский, И.С. Поляков, А. Фон-Фрикен, П.Ю. Шмидт и др.) приводили многочисленные примеры хищнического ведения хозяйства, ведущего к невосполнимым потерям: распространявшиеся уже тогда хищнические методы лова (например, перегораживание сетями устьев рек при ходе лососевых на нерест), молевой сплав, массовая вырубка лесов в поймах рек (например, в долине р. Тымь), таежные пожары и браконьерские методы охоты, пушного промысла и добычи морского зверя резко сократили численность популяций тех животных, которые являлись основными объектами промысла у коренных народов, принуждая их оставлять традиционное хозяйство и искать работу в незнакомых им отраслях, развивающихся пришлым населением. Невозможность ведения традиционного хозяйства оборачивалась эпидемиями и голодом, обнищанием, люмпенизацией и культурной деградацией, т.е. именно теми явлениями, которые в своей совокупности были обозначены выше как процесс виктимизации. Организация ТТП в этих условиях остается едва ли не единственным из мыслимых способов сохранения уникальных культур и самих народов.

Исконной и основной отраслью традиционного нивхского хозяйства остается рыболовство. Из-за значительно различающегося водного режима (течений, приливов и отливов, характера дна и т.п.), а также видового состава водной фауны рыболовный промысел у нивхов различных местностей имел существенную специфику. Так, орудия и методы лова на охотоморском побережье среднего Сахалина с его песчаными бухтами и мелководьем значительно отличались от используемых на п-ове Шмидта, где берега – обрывистые и скалистые. На восточном побережье при ходе лососевых (кеты, горбуши) сети ставили во время отлива по мелководью без лод-

ки и перпендикулярно к берегу, а вынимали во время прилива с помощью лодки. На западном побережье в Татарском проливе, принаравливаясь к местным особенностям хода рыбы, сети ставили с лодки параллельно берегу. В реках острова ловили форель, красноперку, кунжу, ленка, щуку и др. В заливах восточного берега ловили тайменя ставными сетями. В Луньском заливе нивхи ставили изгороди со специальными ловушками для ловли форели. Такие же ловушки (*чоку*) на западном берегу использовались для ловли ленка и кунжи. В мелких речках лососевых кололи острогами с лодки либо добывали крюком на палке (*чэвл*). Нивхи р. Тымь сооружали над водой настилы (*мран*), устанавливавшиеся поверх изгороди, на которых сидели рыбаки и крюками (*матл*) ловили тайменей. Такими же крюками на западном побережье добывали зимой из прорубей зубаток.

Весной в реках восточного побережья неводом с двух лодок ловили чистика. Зимой для ловли наваги ставили сети под лед через специально прорубленные проруби и лунки; для зимней ловли сига, наваги, налима, бычков широко использовались различные удочки-махалки. Корюшку в небольших речках по западному берегу ловили сачком-прогом; им же добывали сельдь, оставшуюся в ямах после отлива³⁷. В прошлом, до использования современных капроновых и нитяных сетей и неводов, такие сачки изготавливались из крапивы. На восточном Сахалине, где крапива не росла, нивхи завозили ее из долины р. Тымь. Собирали крапиву в сентябре–октябре, сушили в амбарах, а обрабатывали с помощью заостренной деревянной палочки, расщепляя и выбиная волокна, только зимой; этим занимались старики и женщины. Мужчины на веретене скручивали волокна в нити. Веревки для неводов и сетей изготавливались из волокон коры липы или тальника. Нитки для сетей нередко делали и из конопли.

В середине 1970-х годов немногочисленное нивхское население, проживавшее в долине Тымы, еще использовало так называемые заездки (*мыр*) – изгороди из прутьев и жердей ивы, перегораживавшие небольшую часть реки у крутого берега (4–5 м), на конце которых устанавливались ловушки типа корчаги. Материалы обследования нивхов северного Сахалина в 1926–1927 гг. показали, что из 323 хозяйств занимались рыболовством 320. В их распоряжении к тому времени находились 175 неводов, 208 сетей и 63 крючковые снасти³⁸.

Другой специализацией, издревле присущей нивхам Сахалина, был морской промысел. По археологическим данным, его начало датируется I тысячелетием до н.э. В литературе есть подробные описания охоты нивхов на морского зверя (нерпу, сивучей, дельфинов). На нерпу охотились весной (на восточном побережье начиная с февраля); охота на дельфинов обычно проходила летом, когда их стаи подходили близко к берегу. На западном побережье иногда се-

тями перегораживали залив, куда зашла стая дельфинов. Осенью нерп и сивучей ловили специальными крупноячеистыми сетями. В селах Луполово, Рыбное, Москальво, Некрасовка (западный берег) сети выставляли с помощью длинного шеста, а не с лодок. Из бревен изготавливались и специальные ловушки для нерп. Лежбища нерп у с. Ныврово и в Луньском заливе были хорошо известны нивхским охотникам, которые били там нерп с помощью острог или ружей. Такое лежбище имелось также на одном из островов в Пильтунском заливе. Мясо нерп употреблялось в пищу, из их кожи изготавливались одежда, обувь, мешки или подбивались лыжи. В 1926 г., например, в 194 хозяйствах нивхов северного Сахалина, практиковавших этот промысел, было добыто 2077 нерп.

Комплексный характер хозяйства ороков и мобильность, обеспечиваемая наличием у них оленей, использовавшихся как выючные и верховые животные, отразились на подвижности орокских стоянок. В течение года ороки совершали сезонные перекочевки (в зависимости от группы – 3–4 раза). С приближением весны они оставляли горную тайгу центральных хребтов с зимними олеными пастьбящами и перебирались на морские косы, где начиналась охота на тюленей, выползавших в это время на льдины и берег. С приближением лета ороки переезжали на летники для рыбной ловли. Осенние стоянки на реках размещались в тех местах, где можно было ловить рыбу. На зиму ороки откочевывали в тайгу, в защищенные от ветров места и начинали охоту на пушного зверя. Весьма похожий образ жизни с сезонными перекочевками и, пожалуй, более высокой мобильностью поселений вели и эвенки обеих описанных групп. Существенным отличием эвенков-охотников была оленная (а не пешая, как у ороков и нивхов) охота.

О принципах проектирования ТТП

Границы территорий традиционного природопользования (ТТП) определялись с учетом следующих принципов:

1. В основу выделения ТТП была положена система расселения коренных народов в 1930-е годы, так как в позднейшее время она была значительно деформирована промышленной экспанссией, концентрацией населения в немногих населенных пунктах, централизацией хозяйственной деятельности вокруг искусственно (без учета традиционного природопользования) образованных поселений и т.д. С учетом этих соображений к ТТП отнесена 10-мильная прибрежная зона в ареале традиционного расселения нивхов, рыбные ресурсы которой включают и большинство нерестовых рек лососевых (реки, впадающие в районе побережья от устья р. Лангры до Некрасовки и Музмы, на западном побережье Сахалина; реки, впадающие в районе побережья от мыса Беллингсгаузена до мыса Низкого и от залива Чайво до Набильского залива, на восточном побережье).

2. Учитывалась современная система расселения, плотность населения, конфигурация, транспортные магистрали и т.п. Под проектируемые ТТП отведены наименее населенные территории острова, прежде входившие в ареал традиционного расселения.

3. Учитывался потенциал восстановления природных ресурсов территорий. Предполагается, что внутри ТТП будет организована, кроме уже существующих (п-ов Терпения, залив Даги, Набильский залив, п-ов Шмидта), сеть вновь образуемых заказников и биосферных заповедников, призванная обеспечить восстановление природных ресурсов. С этой целью в границы ТТП включены водораздельные территории (загрязнение их неминуемо сказалось бы на состоянии и всего бассейна рек), верховья рек и верховые болота (Центральный и Набильский хребты Восточно-Сахалинских гор, горы Даги, Западный хребет на п-ове Шмидта и др.).

4. Учитывались возможности развития такой традиционной отрасли хозяйства, как оленеводство. С этой целью в проектируемые ТТП вошла значительная до сих пор используемая для выпаса оленей часть Северо-Сахалинской равнины (за исключением северо-востока, где значительные территории отчуждены под нефтепромыслы). Резервирование и бережное использование этих территорий позволит восстановить численность охотничьей фауны (в том числе соболя, бурого медведя, каменного глухаря, белой куропатки и др., современные ареалы распространения которых на Сахалине вошли в проектируемые ТТП). Концепция ТТП предусматривает пользование территориями всеми лицами, избравшими щадящие природную среду традиционные способы природопользования и предпочитающими ведение традиционного образа жизни независимо от национальной принадлежности.

¹ Сенезе С. Права человека и права народов: два разделенных мира // Мировая экономика и международные отношения. 1990. № 2. С. 100.

² Коваленко А.И. Правовое регулирование национальных отношений и право народов на самоопределение // Международный симпозиум "Право и этнос". М., 1991. С. 27–34.

³ Штернберг Л.Я. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора // Изв. АН. 1900. Т. 13. № 4. С. 411.

⁴ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 13–17.

⁵ Крейнович Е.А. Гиляцко-тунгусско-маньчжурские языковые параллели // Тр. Ин-та языкоznания. Т. 8. М., 1955. С. 136.

⁶ Золотарев А. К вопросу о генезисе классообразования у гиляков // За индустриализацию советского востока. 1933. № 3. С. 233–247; Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958. С. 297.

⁷ Смоляк А.В. Тунгусоязычные компоненты в родовом составе нивхов // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Владивосток, 1973; Она же. Родовой состав нивхов в конце XIX – начале XX в. // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.

⁸ Крюков М.В. Этничность, безэтничность, этническая непрерывность // Расы и народы. Вып. 19. М., 1989. С. 5–18; Шнирельман В.А. Протоэтнос охотников и собирателей // Этнос

- в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982. С. 83–109.
- ⁹ Круzenштерн И.Ф. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 гг. Ч. II. СПб., 1810. С. 190; Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 1. СПб., 1883. С. 257.
- ¹⁰ Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1908.
- ¹¹ Савельева В.Н., Таксами Ч.М. Русско-нивхский словарь. М., 1965; Они же. Нивхско-русский словарь. М., 1970.
- ¹² Бошияк Н.К. Экспедиция на Сахалин // Морской сб. СПб. № 11. 1858.
- ¹³ Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России. 2-е изд. СПб., 1897 (3-е изд. М., 1947). С. 150.
- ¹⁴ Смоляк А.В. Южные орохи // Сов. этнография. 1965. № 1. С. 38.
- ¹⁵ Шренк Л.И. Указ. соч. С. 138.
- ¹⁶ В числе наиболее обстоятельных обзоров проблем этногенеза ороков см.: Смоляк А.В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах этногенеза // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 43–77; Сем Ю.А. Проблема происхождения ороков Сахалина // Общие закономерности и особенности исторического развития народов советского Дальнего Востока. М., 1965. С. 79–87.
- ¹⁷ Левин М.Г. Указ. соч. С. 97, 100–101.
- ¹⁸ Суник О.П. Глагол в тунгусо-маньчжурских языках. М.; Л., 1962. С. 61.
- ¹⁹ Василевич Г.М. Эвенки (к проблеме этногенеза тунгусов и этнических процессов у эвенков). Л., 1968; Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958; Сем Т.Ю. К проблеме “центр” и “периферия” (по материалам религиозной лексики тунгусо-маньчжурских народов) // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала: Сб. ст. М., 1986. С. 110–119.
- ²⁰ Цинциус В.И. Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приамурья и Приморья // Народы и языки Сибири. Ареальные исследования. М., 1978
- ²¹ Сем Т.Ю. Указ. соч.
- ²² Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). Л., 1969. С. 269.
- ²³ Невельской Г.И. Указ. соч. 3-е изд. С. 266.
- ²⁴ Шмидт Ф.Б. // Тр. Сибирской экспедиции 1868. Т. 1. С. 26.
- ²⁵ Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX – начале XX века. М., 1975. С. 22.
- ²⁶ Штернберг Л.Я. Гиляки, орохи... С. 385–388.
- ²⁷ Меркушев В.В. Статистическое обследование инородцев Сахалинской области // Сахалин (Сб. статей о прошлом и настоящем). Вып. 3. 1913. С. 21–64.
- ²⁸ Таксами Ч.М. Нивхи. Л., 1967. С. 68.
- ²⁹ Невельской Г.И. Подвиги русских морских... 1-е изд. СПб., 1878. С. 264–267.
- ³⁰ Шмидт Ф.Б. Указ. соч. 1868. С. XIX.
- ³¹ Меркушев В.В. Указ. соч. С. 21–64.
- ³² Крейнович Е.Г. // Этнография. 1929. № 12. С. 1–9.
- ³³ Смоляк А.В. Южные орохи // Сов. этнография. 1965. № 1. С. 28.
- ³⁴ Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Орохи Сахалина: проблемы современного развития // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 23. М., 1991.
- ³⁵ Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Указ. соч. С. 4–5.
- ³⁶ Меркушев В.В. Указ. соч. С. 59.
- ³⁷ Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: Этногенетический аспект. М., 1984. С. 55.
- ³⁸ Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края (1926–27 гг.). Благовещенск, 1929. С. 188–219.

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ
МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА РФ
В СВЕТЕ ГЕНДЕРНОГО ПОДХОДА**

Исследования, направленные на изучение социальных процессов в полиэтническом пространстве России, которые были бы способны дать характеристику социальным процессам внутри этих этносов, протекавшим в последние 30–40 лет, еще только начинаются. Опыты характеристики социальных явлений, характерных для общественной жизни малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, которые были в равной мере привилегией публицистики, художественной литературы и социологии марксистского направления, либо не выходили за пределы персональной биографии описываемого субъекта и не давали материалов для обобщения, либо демонстрировали те процессы, на которые существовал социальный заказ.

В настоящее время, в частности с развитием гласности на федеральном уровне в последние 10–15 лет, положение в этой области кардинальным образом изменилось. Однако сами по себе негативные социальные процессы внутри малочисленных этносов Севера РФ, причины, их породившие, и последствия этих процессов стали плохо заметными на фоне разнотипных негативных явлений в экономике, демографии, культуре северных регионов. Обо всем этом достаточно часто говорят и сами представители коренного населения на своих многочисленных конференциях, съездах и конгрессах. И как раз к их голосам внимательно прислушивается международная научная и политическая общественность. При этом и структуры федерального уровня, и региональные организации соответствующих профильей, а тем более зарубежные наблюдатели весьма мало озабочены тем, чтобы изучить мнение исследователей, в сферу научных интересов которых входит традиционная культура малочисленных этносов Севера России.

В наши дни малочисленные народы Севера повсеместно составляют меньшинство населения даже в регионах традиционного проживания, в том числе в таких компактных группах, как жители национальных поселков. На всей огромной территории Севера поселки, где коренное население численно преобладает над приезжим, исчисляются единицами. Тем не менее среди представителей одного этноса, среди жителей одного региона, принадлежащих к разным этносам (например, чукчи, эскимосы и эвены на Чукотке, эвенки, эвены, юкагиры в Якутии, нанайцы, ульчи, удэгейцы, нивхи в Хабаровском крае), и даже в известных условиях среди представителей народа

дов Севера из разных регионов поддерживаются устойчивые внутриэтнические связи и легко устанавливаются межэтнические связи на миноритарной основе, также отличающиеся большой устойчивостью. Налицо формирование такой межэтнической социальной группы, или “новой исторической общности людей”, как “коренные малочисленные народы”, которая наиболее ярко выделяется в крупных федеральных центрах и административных центрах регионов. Ввиду того, что исследуемые социальные процессы у малочисленных народов Севера оказываются во многом одинаковыми, а если и обнаруживают специфические черты, то они оказываются не этническими, а региональными, при дальнейшем изложении по существу отпадает надобность обсуждать этническую специфику рассматриваемых явлений. Главное для нашей темы – то, что этническая консолидация коллективов существует и остается социально значимой реальностью сегодняшнего дня.

Наряду с проявлением этнической и региональной консолидации коллективов представителей малочисленных этносов Севера, в ходе изучения социальных явлений у этих этносов был выявлен ряд гендерных проблем. Вопрос этот, надо сказать, весьма мало разработан. Много лет единственной работой, в которой рассматривалось женское сообщество, была кандидатская диссертация Л.В. Хомич¹, которая до сих пор сохраняет свое научное значение, хотя и превращается в памятник своей эпохи. Фактические материалы этой работы могут стать точкой отсчета для тех этносоциальных процессов, которые начинают по прошествии определенного времени давать не позитивные, а негативные результаты для социокультурного развития этносов.

Еще в конце 1960-х годов Юрий Рытхэу в повести “Метательница гарпуна” устами одного из героев грустно пошутил, что где-то когда-то кто-то решил, будто каждый северянин должен стать учителем². В самом деле, в 1980-е годы специалисты с тревогой отмечали, что среди интеллигенции (точнее, внутри непроизводственной среды у людей, имеющих высшее образование) представителей коренного населения Севера половину составляют учителя, 13% – врачи, 4% – культпросветработники, при этом юристов, экономистов, инженеров единицы. Вместе с тем из 200 педагогов-представителей коренных народов Магаданской обл. – в конце 1980-х годов только 60 человек могли вести занятия на родном языке³. Те же данные прослеживаются по характеристикам коренного населения, занятого в разных отраслях хозяйства автономных округов⁴. Хотя и здесь имеются неожиданные наблюдения. Так, при том, что у коряков, как и у других народов Севера, число коренных жителей, занятых в сфере образования, доминировало над занятыми в остальных сферах деятельности, исследователи отмечали, что среди коряков “нет ни одного председателя райисполкома, ни одного директора совхоза, председателя колхоза, ни одного главного специалиста в совхоз-

зах. В Корякском окрисполкоме в 1987 г., например, из числа коряков вообще не было ни одного руководящего работника”⁵.

Профессиональная диспропорция в среде малочисленных народов Севера этим не исчерпывается. Отчасти вследствие односторонней профессиональной подготовки, отчасти в силу других причин в последние 30 лет у этих народов отмечается такое явление, как гендерный сдвиг образовательного уровня, который приводит к тому, что среди лиц со средним специальным, незаконченным высшим и собственно высшим образованием женщины заметно преобладают над мужчинами, и средний образовательный уровень у женщин оказывается более высоким, чем у мужчин. Об этом красноречиво говорят данные об образовательном уровне коренного населения автономных округов РФ (см. табл. 1)⁶.

При этом, как явствует из данных таблицы, за последние 20 лет особенно ярко проявляется тенденция к росту числа женщин с высшим образованием: если в 1979 г. соотношение мужчин и женщин в этой группе у эвенков было 2,16 и 2,19%, (примерное равенство), а у чукчей 1,95 и 1,89%, у хантов 1,40 и 1,13%⁷ (даже преобладание мужчин), то в последующее 10-летие в этих этносах верх взяли единые тенденции почти двукратного преобладания женщин среди лиц со среднеспециальным, незаконченным высшим и высшим образованием. Любопытно, что даже среди тех, кто имеет незаконченное высшее образование (почти повсюду менее 2% этноса) женщины преобладают над мужчинами почти вдвое. Наиболее разительными в этом отношении представляются современные данные по образовательному уровню у энцев⁸: при относительном равенстве числа лиц с полным средним образованием (16 мужчин и 15 женщин) здесь отмечено, что количество лиц со средним специальным образованием составляет 5 мужчин и 19 женщин, незаконченное высшее образование имеет 1 женщина и высшее образование – 8 женщин, при этом в двух последних группах мужчины-энцы отсутствуют вовсе.

Различие в образовательном уровне мужчин и женщин проявляется не только в профессиональной деятельности (об этом мы еще будем говорить далее), но и в семье. У многих малочисленных народов Севера прослеживается следующая тенденция: если в семьях коренных жителей у супругов разный уровень образования, то у жены он обычно выше, чем у мужа, – такое положение дел отмечено у эвенов, чукчей, эскимосов⁹. По данным В.В. Леонтьева, анализировавшего образовательный уровень коренного населения Чукотского р-на в 1960-е годы, в это время женщины преобладали только в определенных возрастных группах от 20 до 44 лет и только среди лиц со среднеспециальным образованием¹⁰. Следовательно, в указанные годы тот гендерный сдвиг в образовательном уровне, который мы наблюдаем сейчас, еще не имел места, однако образовательная политика и работа образовательных учреждений уже созда-

Таблица 1
**Образовательный уровень
коренного населения автономных округов (1989 г.), %**

Народы		Без образо- вания	Начальное	Неполное среднее	Среднее
Долганы	мужчины	6,60	11,11	27,64	19,84
	женщины	9,23	12,0	42,07	30,89
Коряки	мужчины	5,96	11,66	27,93	43,61
	женщины	8,96	11,36	21,43	34,91
Манси	мужчины	4,23	14,99	34,58	30,31
	женщины	7,89	12,57	23,06	24,34
Ненцы	мужчины	14,61	19,08	31,72	26,54
	женщины	18,81	16,86	24,46	22,45
Ханты	мужчины	9,92	19,13	29,70	28,30
	женщины	13,36	15,18	23,06	22,24
Чукчи	мужчины	6,81	13,19	28,12	40,93
	женщины	10,95	13,14	22,30	33,00
Эвенки	мужчины	6,00	13,80	28,93	38,16
	женщины	8,55	11,37	20,93	31,40

Народы		Среднее специальное	Незаконченное высшее	Высшее
Долганы	мужчины	8,4	0,77	3,68
	женщины	21,31	1,13	5,70
Коряки	мужчины	7,00	1,08	2,76
	женщины	15,40	2,02	5,90
Манси	мужчины	11,02	1,02	3,85
	женщины	24,08	1,29	6,78
Ненцы	мужчины	6,05	0,41	1,60
	женщины	13,67	0,76	2,98
Ханты	мужчины	9,73	0,55	2,66
	женщины	20,96	0,98	4,21
Чукчи	мужчины	7,63	0,93	2,38
	женщины	14,60	1,67	4,35
Эвенки	мужчины	7,77	1,27	4,08
	женщины	18,82	1,86	7,07

ли все предпосылки (как собственно гендерные, так и профессиональные) для того, чтобы такой сдвиг осуществился в будущем.

Специалисты, занимающиеся социальными проблемами народов Севера, в последние 15 лет отметили два явления – “дефицит невест” у мужчин-оленеводов и других представителей традиционных профессий¹¹ и одновременно то, что рост образовательного уровня у женщин порождает в этой группе проблемы, связанные с созданием семьи¹². Странно, что авторы, пишущие на эти сюжеты, до сих пор не заметили прямой причинно-следственной связи между недостатком женщин в традиционных производственных коллективах и непропорциональным ростом образовательного уровня у женщин коренных народов.

В районах традиционного проживания малочисленных народов Севера повсеместно отмечается рост числа смешанных семей¹³. В Якутии еще в 1980-е годы, по данным Б.Н. Попова, 25,5% семей являлись межнациональными¹⁴. При этом для представителей малочисленных народов (эвенков, эвенов) процент межнациональных браков как для мужчин, так и для женщин постоянно составляет не менее 50, а в 1970-е годы для эвенкиек-горожанок он составлял 94,4(!)¹⁵ В ходе специальных этнодемографических исследований на Чукотке отмечено, что среди тех смешанных семей, в которых один из супругов представляет приезжее население, преобладают браки русских мужчин с женщинами из коренных народов – чукчанками, эскимосками и т.д. По данным В.В. Леонтьева, в Чукотском и Приморском районах Чукотского автономного округа в 1966 г. на 29 русско-чукотских и 17 русско-эскимосских браков (муж – русский, жена – чукчанка или эскимоска) приходилось только 3 чукотско-русских и 1 эскимосско-русский брак (муж – чукча или эскимос, жена – русская)¹⁶. Из этих данных видно, что браки русских женщин с мужчинами-чукчами и представителями других коренных народов заключаются в несколько раз реже. Отмечено, что обычно в таких браках мужчины-чукчи занимают достаточно высокое общественное положение: представители администрации (в прошлом также партийные работники), учителя, представители других групп интеллигентии¹⁷. Та же картина отмечена и для Анадырского, Чаунского и Билибинского районов Чукотки (с высоким процентом городского населения). Здесь на 31 русско-чукотский брак и 5 русско-эвенских браков приходилось только 5 чукотско-русских браков и ни одного эвенско-русского¹⁸. При этом этносоциальный статус детей от смешанных браков и социальные проблемы этой среды только недавно начали рассматриваться как особая проблема¹⁹. То, что среди городского населения на Севере межнациональные браки составляют почти 100% от числа браков, заключаемых представителями коренных народов Севера, уже рассматривается как обычное явление²⁰. Однако недостаточно внимания привлекают к себе различные проблемы, связанные со смешанными браками, например, межнаци-

ональные браки среди повторных браков. Согласно результатам исследований Г.С. Гончаровой, межнациональные браки в наши дни занимают ведущее положение как среди первых браков, так и среди повторных браков²¹, однако при этом неясно, как выглядят предпочтения одного из супругов во втором браке при однонациональном или межнациональном характере первого брака²².

Еще одна особенность брачной стратегии среди женщин из числа коренных жительниц Севера, которая напрямую связана с образовательным уровнем, – своего рода преобразование ценностной ориентации на протяжении двух-трех поколений. Если 40–30 или даже 20 лет назад среди коренных жительниц Севера высокопrestижным считалось выйти замуж за “русскоязычного” европейца из приезжих (его национальность значения не имела)²³, то у нынешних представительниц народов Севера налицо стремление выйти замуж уже не за русского или украинца, а за иностранца из дальнего зарубежья, и в этом особенно преуспевают дочери местной административной элиты и представительницы диаспоры – жительницы крупных городов²⁴.

Другой проблемой для коренного населения Севера являются неполные семьи. В 1960–1970-е годы неполные семьи составляли в Сирениках и Ново-Чаплино 38,6% всех семей²⁵ (при среднем проценте для сельского населения РФ в 10,6). По данным Н.Б. Вахтина, в эскимосском пос. Сиреники в 1975–1979 гг. у матерей-эскимосок моложе 30 лет две трети детей были внебрачными, при этом у матерей, родившихся после 1955 г., внебрачные дети составляли уже три четверти. Процентный показатель числа незамужних женщин 21–30 лет составлял 76, при этом 53% мужчин всех возрастов были неженатыми²⁶. Статистические данные по РФ в целом и в том числе по северным регионам отмечают общую тенденцию к росту количества детей, рожденных вне брака²⁷, однако эти показатели для коренного населения Севера превосходят общефедеральные цифры в несколько раз.

То, что разрушение традиционной семьи представляет собой один из неблагоприятных факторов для функционирования родных языков, стало общим местом для социолингвистических исследований по языкам малочисленных народов Севера²⁸. Однако только сравнительно недавно, да и то в весьма осторожной форме, было отмечено, что одной из причин ухудшения языковой ситуации становится тот самый социопрофессиональный перекос и образовательно-профессиональная диспропорция, которая еще недавно именовалась эмансипацией женщины²⁹. Механизм действия этого фактора не так уж трудно проследить.

Как уже говорилось, женщины с более высоким образовательным уровнем чаще состоят в смешанных браках – это очевидно. Далее, по преимуществу для женщин, которые почти всегда выступают как хранительницы языка и культурных традиций этноса (это

известно всем полевикам-этнографам и лингвистам по опыту их работы), становится характерным особый социопрофессиональный тип пользования родным (вообще-то любым вторым) языком, который автор назвал “педагогическим”³⁰. Для этого типа пользования языком характерно в основном потенциальное пользование языком, видимость которого создается при обучении языку детей в начальной школе или детском саду. То, что педагог учит детей родному языку, во-первых, не является гарантией того, что они говорят или будут говорить на этом языке, во-вторых, не предполагает того, что педагог пользуется тем же языком в быту и в общении с соотечественниками. То, что человек имеет учительский диплом и ведет занятия в школе, вовсе не означает, что он может писать материалы для национальной газеты или письменно переводить несложные тексты с родного языка или на родной язык. Это даже не предполагает того, что он может свободно читать и понимать незнакомый ему текст на родном языке – тот, который не был включен в школьную программу и не проходился в вузе или педучилище. Такой педагог может даже сам составлять учебные пособия по родному языку по той простой причине, что он не понимает пособий, подготовленных другими авторами.

Ранее, примерно до середины 1970-х годов, этот социопрофессиональный тип пользования языком и тип языкового поведения (куда включаются сниженная оценка статуса языка и завышенный престиж собственной социальной роли) не наблюдался, поскольку пользование языком в узкопрофессиональной деятельности компенсировалось высокой общей языковой компетенцией и пользованием языком в быту в несколько иных социальных условиях. Ныне же учителя родных языков, не владеющие таковыми, представляют собой реальный пример действующей образовательной системы. Таким образом, “педагогический” тип пользования языком – это иллюзия пользования языком, существующая в конкретной социопрофессиональной структуре, и от этого серьезно страдает сообщество говорящих на языке этноса. Напомним, что данное сообщество в наши дни гораздо меньше (обычно более чем вдвое) общей численности этноса и даже меньше числа тех, кто считает своим родным язык своего этноса³¹.

Причины гендерного сдвига в уровне образования и профессиональной диспропорции среди лиц с высшим и средним специальным образованием у представителей народов Севера специально не изучались. Однако не будет преувеличением сказать, что эти явления представляют собой одно из демографических следствий непрородуманной образовательной политики для северных регионов и северных этносов. Ошибки, о которых придется вести речь, были допущены еще в 1950–1960-е годы при введении всеобщего восьмилетнего, а потом и среднего образования. Образовательная политика в то время, как и в последующие десятилетия, решала две задачи, кото-

рые, как показала жизнь, оказались взаимоисключающими. Первой задачей, как было верно отмечено одним из исследователей – профессиональная ориентация юношей на традиционные сферы хозяйственной деятельности³² – оленеводство и морзверобойный промысел, для которых высокий уровень образования (даже среднее образование) не был необходимым. Вторая задача, которая никогда не озвучивалась официально, состояла в том, чтобы даже не столько ориентировать девушек на продолжение образования и получение среднего специального и высшего образования, сколько всячески удержать их от раннего вступления в брак. Вот именно эта протекционистская образовательная политика по отношению к девушкам-старшеклассницам, ориентированная на дальнейшее продолжение ими учебы³³, в конечном счете через 20–30 лет полностью подорвала традиционную семью у народов Севера. Именно в этих взаимоисключающих направлениях работы образовательных учреждений, на наш взгляд, заключены причины современного дисбаланса в брачности оленеводов и других представителей традиционных профессий народов Чукотки и иных районов Крайнего Севера³⁴. Возможно, если бы вместо форсированного введения среднего образования для народов Крайнего Севера в 1960-е годы для этих народов был бы снижен на 1–2 года брачный возраст (что просто придало бы правовой статус традиционному возрасту вступления в брак), то демографическое состояние семьи у коренных народов Севера не было бы столь драматическим, как сейчас.

Образовательная, а позже и социопрофессиональная дифференциация в гендерном аспекте приводит к формированию двух разных, диаметрально противоположных стереотипов гендерной ориентации, наблюдавшихся в женских коллективах у представителей малочисленных народов Севера.

Следует признать, что само по себе понятие коллектива, который объединял бы значительное число лиц одного возраста и пола, для малочисленных этносов Севера является инновацией, обусловленной изменениями в хозяйственной и общественной жизни северных регионов в XX в., поскольку традиционные способы ведения хозяйства (оленеводство, рыболовство, отчасти морская охота) основывались на семейных производственных коллективах, в которых определяющими были прежде всего родственные связи, формирующие распределение социальных ролей по гендерному и возрастному признакам. В этом случае стратегия поведения представляет собой еще более интересный объект наблюдения, нежели, например, гендерные сферы семьи, которые на протяжении многих лет уже являлись предметом внимания.

Для коллективов, действующих в таких традиционных сферах деятельности, как оленеводческие бригады или разного рода пошивочные мастерские в национальных поселках, а также в сельских школах и медицинских учреждениях, в качестве основной стратегии

поведения выступает **интрагендерная ориентация**. В этом случае связи между членами такого коллектива достаточно прочны и стабильны, они формируются на базе традиционных взаимоотношений между представительницами одного поколения или людей, близких по возрасту, нередко – в национальных селах – дальних и близких родственников. Такие же отношения оказываются типичными для таких коллективов, как старшие классы школ в национальных поселках, региональные среднеспециальные учебные заведения. Характерным примером такого коллектива может служить и факультет народов Крайнего Севера РПГУ им. А.И. Герцена, где готовят педагогические кадры для школ всех северных регионов. Подавляющее большинство студентов на ФНКС составляют девушки и молодые женщины, при этом многолетнее существование факультета и достаточно продолжительный (в основном пятилетний) срок учебы формируют у студенток устойчивые стереотипы поведения, собственную самооценку и систему оценок явлений окружающей действительности.

Во всех коллективах с интрагендерной ориентацией поведение отдельных представительниц таких коллективов почти не индивидуализировано. Коллективы подобного рода могут быть охарактеризованы как конвикции (термин Л.Н. Гумилева), они объединяют людей на основе общности судьбы. В таких микросоциумах как бы существует идея общности жизни и общности судьбы представительниц того или иного этноса, в них нет мотивации к тому, чтобы както выделиться из данного коллектива, нет стремления к профессиональной дифференциации или к росту профессионального мастерства. Замкнутость таких коллективов в определенных сферах деятельности исключает какие-либо формы конкуренции с другими производственными коллективами, а вследствие этого они исключаются и в формировании индивидуальной жизненной стратегии. Уделом и идеалом каждого в таких коллективах оказывается всеобщее равенство. Личностная самооценка в подобных коллективах остается существенно заниженной, и эта заниженность имеет тотальный характер, не признавая исключений. Для представителей таких коллективов чрезвычайно характерно терпимое отношение к антиобщественным поступкам.

Там, где в коллективах реализована интрагендерная ориентация, между мужскими и женскими коллективами устанавливается значительная дистанция, которая во многом определяет личную жизнь женщин. Представления женщин о своей личной жизни в указанных коллективах стандартизированы и минимизированы. В национальных поселках члены подобных сообществ, как правило, состоят в однонациональных браках или являются главами неполных семей, процент которых у малочисленных народов Севера не поддается определению по официальным данным на уровне этносов (есть серьезные основания считать, что статистика семейной

организации малочисленных этносов Севера вообще не вселяет надежд на сохранение этих этносов уже в ближайшем будущем). При этом рождение детей вне брака представляется одной из форм того жизненного стандарта, на который они обречены по рождению и по принадлежности к этносу³⁵: в такой среде достаточно устойчивы представления о том, что женщины-северянки, не выделяющихся по статусу из этнической среды, “русскоязычные” мужчины замуж не берут.

Комплекс представлений о жизни и собственном будущем, заниженная самооценка, в которую входит своего рода обреченность, сохраняется даже в том случае, если коллектив с такой ориентацией имеет переменный состав, как это наблюдается на ФНКС РГПУ им. А.И. Герцена³⁶. К третьему году обучения ежегодно от 20 до 50% студенток берут академический отпуск в связи с беременностью и уходом за ребенком, при этом многие навсегда оставляют учебу³⁷. Замуж из числа тех, кто обзаводится ребенком во время учебы, выходят считанные единицы. И тем не менее одна и та же картина наблюдается на ФНКС РГПУ уже десятки лет и воспринимается как должное как самими студентками, так и руководством факультета и вуза³⁸. Важно подчеркнуть, что сформировавшаяся таким образом самооценка и комплекс представлений о предопределенности жизни в этом контингенте практически не изменяется после окончания учебы и резко прогрессирует у тех, кто по названной или каким-то другим причинам не смог получить законченного высшего образования. Смена стереотипа поведения и самооценки отмечается только у тех выпускниц ФНКС РГПУ, кто смог сделать удачную карьеру после ухода из сферы образования или из сферы непосредственного школьного преподавания (например, в отделе образования или методаппарате).

Для диаспоры миноратных этносов Севера, составляющей абсолютное меньшинство среди иноэтнического населения, а это в основном жители крупных окружных и областных центров, Москвы, Санкт-Петербурга и других больших городов, в целом характерны те же социальные процессы, что и для территорий традиционного проживания данных народов. При этом, однако, в последние десятилетия отмечается численный рост указанной диаспоры, которая составляет уже в среднем около 5% от численности самих миноратных этносов и доходит до 10% (долганы, манси)³⁹. Период формирования диаспоры лиц из народов Севера, групп тех семей и отдельных представителей, которые живут постоянно вне районов проживания своих этносов, – в областных центрах, а также в Москве и Санкт-Петербурге, начинается в 1960-е годы. С течением времени эта диасpora обнаруживает тенденцию к значительному росту, что прежде всего связано с появлением новых федеральных структур и насыщением их кадровым составом из числа народов Севера, ростом числа преподавателей отдельных вузов, в частности преподавателей родных

языков и культуры народов Севера, которые приглашаются на эти должности по этническому принципу⁴⁰.

Этнодемографические процессы для контингента одного возрастного и образовательного уровня в диаспоре в целом те же, что и в регионах, – преобладание женщин, приоритет смешанных браков или нежелание создавать семью. Как правило, в коллективах этого рода не представлены родственные связи между отдельными членами коллектива, гораздо чаще члены таких сообществ объединяются на основе “северного землячества”, объединяющего представителей разных народов, и гораздо реже – на основе принадлежности к одному этносу.

Для представительниц диаспоры, а также для тех, кто проживает в северных регионах, но занят в нетрадиционных областях хозяйства (промышленность, транспорт, связь, финансы, юриспруденция, наука, управленические структуры) характерной оказывается прямо противоположная стратегия поведения. Самая характерная черта поведения представительниц малочисленных народов, принадлежащих к подобным микросоциумам, – стратегия, которая может быть охарактеризована как **экстрагендерная ориентация**. Она проявляется прежде всего в отказе от присутствия в женском коллективе, который сочетается с ярко выраженным стремлением к максимально комфортной адаптации в мужском сообществе. В микросоциумах этого типа нет дистанции между мужскими и женскими микроколлективами, нет их резкого разграничения, нет тенденции к обособлению по гендерному признаку. Здесь интрагендерные связи проявляются довольно незначительно: в лучшем случае они касаются каких-то отношений в узкопрофессиональной сфере или сфере общих интересов представителей одного этноса.

Можно сказать, пользуясь терминами Л.Н. Гумилева, что консорции как коллектива с общностью интересов здесь не наблюдается – это еще одна конвиксия, но имеющая более высокий общественный статус. Персональная биография, система жизненных ценностей, духовные запросы таких лиц характеризуются высокой степенью индивидуальности, а известная степень стандартизованности здесь относится скорее всего к социопрофессиональной группе гуманитарной интеллигенции и управлеченческого аппарата в целом и обобщается не на этническом или региональном, а уже на социальном уровне. Общая личностная самооценка у членов этого сообщества часто достаточно адекватная и нередко завышенная, однако очень существенно отметить, что она почти всегда оказывается неоднозначной и почти всегда не вполне соответствует реальности по какому-либо из возможных параметров. Что касается профессиональной сферы (качество общего образования, узкопрофессиональные знания, деловые качества, владение родным языком, творческие способности), самооценка здесь завышается почти всегда. Вместе с тем что касается собственно гендерных достоинств (привлека-

тельная внешность, красота, положительные черты характера, представления о соответствии внешности и возраста), в этой области самооценка чаще всего занижается и в общем соответствует тому, что отмечается в коллективах с интрагендерной ориентацией.

Доминанта в стратегии поведения при экстрагендерной ориентации женщин – весьма разносторонние отношения (профессиональные отношения, административная подчиненность, личные пристрастия и симпатии) с представителями противоположного пола. Особенно ярко такая стратегия поведения проявляется у женщин молодого возраста (до 30–35 лет) и, прежде всего, у тех, кто не состоит в браке. Для данной категории женщин брак с представителем своего этноса абсолютно непрестижен, в то же время брак с кем-либо из “русскоговорящих” не обязателен и может конкурировать в системе ценностей с временными дружескими отношениями – при этом такие отношения могут как демонстративно афишироваться перед всеми, так и тщательно скрываться по каким-либо соображениям, однако они никогда не заменяются союзами с представителями собственного этноса⁴¹. Среди женщин с подобной стратегией поведения достаточно велико количество лиц, состоявших в нескольких браках, в то время как второй брак для северянки, живущей в национальном селе и работающей в совхозе или пошивочной мастерской, – это большая редкость, и, как правило, он вызывается смертью первого супруга.

Весьма возможно, что здесь проявляются две независимые системы ценностей, характерные для мужчин и для женщин из числа миноратных этносов – если мужчины–коренные жители Севера, занятые в нетрадиционных сферах деятельности и имеющие достаточно высокий образовательный уровень, также предпочитают вступать в смешанные браки, то тем самым они исключаются как брачные партнеры для своих соотечественниц с тем же статусом. В свою очередь, эмансипированные северянки с достаточно высоким положением в обществе могут иметь более высокий уровень жизненных запросов, нежели их соотечественники–мужчины, даже если те занимают в обществе положение, соизмеримое с положением женщин. Если принять во внимание то, что говорилось выше о повторных браках среди межэтнических браков, то приходится признать, что экстрагендерная ориентация образованных женщин–северянок в наши дни явно выступает как фактор, до известной меры дестабилизирующий семейную жизнь “русскоязычных” приезжих жителей северных регионов.

Весьма любопытной выглядит в этой ситуации структура аппарата местной администрации на уровнях автономных округов и районов. Руководящие должности главы администрации и его заместителей обычно замещаются мужчинами из приезжего населения в возрасте 40–55 лет. Вместе с тем должности заместителей, помощников, референтов, заведующих отделами, специалистов занимают

представители коренного населения, преимущественно женщины из коренного населения в возрасте от 30 до 45–50 лет⁴². В этом случае экстрагендерная ориентация устойчиво вписывается в определенную социальную структуру. Можно отметить, что увеличение числа женщин из числа коренного населения в административном аппарате северных регионов наблюдается в последние 15–20 лет, и оно вызвано скорее всего разницей в образовательном уровне женщин и мужчин у коренного населения Севера⁴³.

Весьма интересный объект для гендерных исследований представляет собой литературное творчество малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. В данном случае одним из объектов внимания оказывается не только область культуры, но и одна из социальных сред малочисленных этносов РФ.

В специальном весьма полном словаре-справочнике писателей и литераторов малочисленных народов Севера РФ из 320 поэтов, писателей и собирателей фольклора из числа народов Севера, учтенных автором, женщины составляют 87 человек⁴⁴, или несколько более 1/4 всего количества северных литераторов. Однако суммарные цифры не раскрывают всей картины, так как интересующее нас соотношение меняется и по отдельным этносам, и по разным временным срезам.

Первое поколение писателей и литераторов всех малочисленных народов Севера было представлено почти исключительно авторами-мужчинами. Этому есть ряд объяснений: в конце 1920-х – начале 1930-х годов женщины из среды народов Севера в массе не были готовы к получению полного среднего образования (по приведенным выше данным, среди лиц без образования и с начальным образованием в старших возрастных группах женщины и сейчас преобладают над мужчинами), а многие из тех, кто обучался в Институте народов Севера в Ленинграде, либо не окончили учебу, либо выражали намерения полностью порвать со своей этнической средой. Последнее, хотя и выглядит неожиданным, но было ярко показано в романе-памфлете В.Г. Богораза-Тана “Воскресшее племя”, написанном на реальной основе с реальными прототипами⁴⁵. Фигура первой эскимосской поэтессы Асюнгу (Павловой) на этом фоне выглядит почти легендарной. Кроме того, есть уверенность в том, что ее произведения представляли собой запись песен-импровизаций: тексты ее сочинений не сохранились и нам неизвестны. Среди авторов материалов, которые публиковались в газете “Оротты правда” (“Орочская (эвенская) правда”), издававшейся на эвенском языке в Магадане в 1936–1941 гг., женские имена очень редки, однако много заметок напечатано в газете без подписей⁴⁶.

Во второй половине 1940-х – начале 1950-х годов в литературу приходит новое поколение коренных северян. В основном это те, кто получил среднее или высшее педагогическое образование в местных педучилищах и вузах, на северном факультете Ленинградско-

го университета (до 1953 г.), или ЛГПИ им. А.И. Герцена (с 1954 г.). В этой генерации женщины еще немногочисленны (до гендерного сдвига, который начал обозначаться в 1960-е годы, еще довольно далеко), но их деятельность стала играть очень заметную роль в развитии родных языков, и самое главное – она имеет очень значимые устойчивые результаты, оказывающие благоприятное воздействие на языковую и культурную ситуацию даже в наши дни⁴⁷. Здесь нет еще ярких авторов, однако очень велика заслуга переводчиков художественной литературы на родные языки – это эвенка Акулина Фролова (1921–1980), чукчанки Татьяна Еromoшина (р. 1923), Любовь Кеунеут (р. 1926) и Лина Тынель (1934–1999).

С начала 1960-х годов в среде интеллигенции народов Севера начинает проявляться тенденция к гендерному сдвигу. В 1960–1970-х годах в литературу приходят сразу несколько поколений женщин из числа народов Севера – те, кто родился в 1930-е годы, а также женщины более старшего и более младшего возраста, чья деятельность в области этнической культуры и литературы оказывается в тот период востребованной отчасти в силу существующей социально-политической конъюнктуры, отчасти в силу значимости литературы в национальной культуре этносов. В это время начинается литературная деятельность чукотской поэтессы Антонины Кымытваль (р. 1939), единственной долганской поэтессы Огдо (Евдокии) Аксеновой (1940–1995), некоторых других поэтесс и собирательниц фольклора.

Само явление гендерного сдвига в среде интеллигенции в целом наиболее выразительно в тех этносах, где национальная интеллигенция занимает особенно прочные позиции. Это прежде всего этносы с наибольшей численностью – ненцы, ханты, чукчи, эвенки, эвены, манси. Однако и среди названных этносов ситуация не одинакова: в 1970–1980-е годы национальная литература народов Севера существует уже с опорой на традиции прошлых лет (исключение составляет литература долган, которые начали пользоваться письменностью только с 1970-х годов), в частности, литературная среда формируется там, где литература становится органической частью этнической культуры. В этом отношении эксклюзивное положение среди народов Севера занимают чукчи: во-первых, они до наших дней хорошо сохраняют родной язык, во-вторых, чукотская литература, в частности литературная деятельность местных авторов, повышает свою активность и свой статус благодаря феномену Юрия Рытхэу, чье творчество стало одним из явлений отечественной литературы второй половины XX в., и при прямой поддержке профессиональных литераторов.

Со второй половины 1970-х годов и в особенности в 1990-е годы гендерный сдвиг в интеллигенции и в литературе народов Севера в целом обозначается еще более рельефно. Новые имена в чукотской литературе – это имена почти исключительно женщин: это поэтессы

Клавдия Геутваль, Вера Иунеут, Раиса Рагтытваль, Елена Омрына, Раиса Тнанаут, Екатерина Рультинеут и др. Творчество многих из них связано с деятельностью народных музыкально-хореографических коллективов (Галина Тагрина, Ольга Геунтонау). Многие поэтессы сочиняют не только тексты, но и мелодии к ним, и таким образом литературное творчество в современных условиях как бы отходит от письменной литературы и возвращается к фольклору, вновь обретая форму песен-импровизаций. При этом авторские тексты не только становятся вновь близки традиционному фольклору по своей поэтике, но и обретают традиционную форму исполнения, возрождая этническую традицию. В этом же литературном круге развивается деятельность эскимосской поэтессы Зои Ненлюмкиной и Татьяны Ачиргиной (пишущей по-русски, чуванки по национальности матери).

Характерная особенность творчества этой группы поэтесс – единство поэтического стиля в оригинале (различия относятся на счет разных манер и подходов переводчиков на русский язык). Одно из наиболее известных имен в чукотской прозе последних 20 лет – это имя писательницы Валентины Вэктэ (В.К. Итевтегина, родная сестра чукотского летчика Д.К. Тымнетагина). Особой чертой творческой деятельности многих женщин, пишущих стихи и прозу, является устойчивый интерес к чукотскому фольклору, музыкально-хореографическому искусству, а также к национальному декоративно-прикладному искусству. А. Кымытваль, наряду с поэтическим творчеством, занимается собиранием фольклора чукчей. Е. Рультинеут была солисткой профессионального чукотского ансамбля “Эргырон”, К. Геутваль, О. Геунтонау и другие участвуют в деятельности местных музыкально-хореографических коллективов, В. Итевтегина и К. Геутваль известны на Чукотке как мастера прикладного искусства. Показательно, что чукотская литература в этот период преображается из “мужской” в “женскую” во всех жанрах и формах.

Одним из факторов, способствующим развитию литературного творчества на чукотском языке, была деятельность национальной редакции Магаданского книжного издательства, которой до 1991 г. руководила Лина Григорьевна Тынель, видный общественный деятель и один из самых одаренных переводчиков с чукотского и на чукотский. Другой фактор – это работа редакции газеты “Советкэн Чукотка” и периодического сборника “Айвэрэттэ” (“Вечера”, в 1970–1995 гг. издано 9 выпусков), где публиковались образцы литературного творчества местных авторов⁴⁸.

Сходные процессы характерны для других этносов Севера РФ. Ярким явлением в культуре эвенов Якутии и других регионов в наши дни стала деятельность поэтессы, исполнительницы песен, автора рассказов и собирательницы фольклора Евдокии Боковой (р. 1932), реализовавшейся только с конца 1980-х годов. Среди эвенов Якутии получила известность писательница и народная цели-

тельница Мария Федотова. Близким к фольклору является поэтическое творчество Варвары Аркук (В.Г. Белолюбской, р. 1951). Эвены Магаданской обл. в 1970–1980-е годы были знакомы с деятельностью руководительницы детского ансамбля и автора рассказов Марии Амамич, ученого-этнографа Ульяны Поповой (литературный псевдоним – Мария Кердэекене), а также с работой переводчика и редактора художественной литературы Анны Хардани (р. 1956). Она – наиболее одаренный и плодовитый переводчик в новом поколении – ею переведено на эвенкийский язык более 10 книг.

Основная масса женщин-литераторов, активно занятых творческой деятельностью, сохраняет этнические традиции своего народа в их исконном или незначительно видоизмененном виде. В социальном отношении одни из них представляют сельскую интеллигенцию, другие принадлежат к городской. Для горожанок и особенно тех, кто принадлежит к диаспоре, характерна большая степень зависимости от русскоязычной литературной культуры и от профессиональной среды. Поэтесса Антонина Кымытваль (впрочем, как и поэт последнего поколения С. Тиркыгин) всерьез пишет в своих стихах, что пеликан был древним чукотским божеством (“Вот пеликан. Вот мой чукотский бог, Ему молились родичи мои”). На самом же деле известно, что пеликан – миниатюрная антропоморфная фигурка из кости – имеет хорошо известную историю: это коммерческая сувенирная поделка, образец которой был завезен на Чукотку от эскимосов с Аляски в самом начале XX в.

На 1970-е и в еще большей мере на 1980-е годы падает значительное число присвоений ученой степени кандидата филологических, реже – кандидата исторических наук тем представителям коренных народов Севера РФ, которые формируют интересующую нас группу⁴⁹. Тематика диссертаций обычно связана с языком или какими-либо аспектами традиционной культуры народов Севера, чаще всего фольклора.

В наши дни имеется возможность не только проследить формирование и отдельные периоды эволюции социопрофессиональной группы работников умственного труда из народов Севера, но и рассмотреть специфику их деятельности, ее последствия для жизнедеятельности северных этносов и для науки о языках и культуре этих этносов. Для данной группы лиц год от года все более типичными становятся такие явления как 1) преувеличение собственной значимости представителей малочисленных этносов в науке и собственно го вклада в науку (например, неоднократное перепечатывание в разных изданиях одних и тех же немногочисленных фольклорных текстов); 2) смешенная и неадекватная оценка предметов национальной одежды, декоративного искусства, которые подвергаются своего рода сакрализации (они неохотно демонстрируются посторонним или передаются в государственные музеи), одновременно с этим эти люди не испытывают никаких эмоций по поводу утраты фольклора,

традиций изготовления национальной одежды и предметов искусства и сами дистанцируются от него; 3) завышенная оценка сценической хореографии народов Севера, не имеющей связи с традиционной музыкой и танцами; 4) неадекватная оценка количества бытующих образцов фольклора и их художественных особенностей; поиск несуществующих “эпохальных” образцов или подмена собирания бытующего фольклора сообщениями о его утрате; 5) становление своеобразного избранничества лиц из числа этноса, занимающихся его культурой, тенденция превратить себя в последних знатоков культуры и фольклора; 6) раздражение тем, что компетенция какого-либо исследователя, не принадлежащего к северным этносам, в области традиционной культуры и особенно в области родного языка равна компетенции представителей этноса или превосходит ее средний уровень. Гендерные различия во взглядах на данные предметы имеют значимость в силу того, что если в мужской среде элементы традиционной культуры просто утрачиваются или сохраняются вне стороннего наблюдения, то в женской среде они трансформируются, и на облик традиционной культуры накладывается искусственный “макияж”, который может ввести в заблуждение будущих исследователей.

В настоящее время в определенных кругах искаженный взгляд на традиционную культуру и общество, характерный для городской интеллигенции народов Севера РФ, в том числе для научных работников и педагогов, представляет собой одну из опасностей для судьбы традиционной культуры. Двойная опасность этого процесса заключена в том, что в условиях гендерного сдвига в среде интеллигенции такие деформированные представления о традиционной культуре и системе этнических ценностей могут передаваться следующему поколению и консервироваться в виде музейных коллекций по этнической культуре народов Севера с тенденциозно подобранными собраниями предметов, а также в виде этнографических публикаций, отражающих субъективные взгляды на культуру, и литературных текстов, получающих такую идеологическую окраску, которая выражает мысли очень узкой социальной группы представителей того или иного этноса.

Еще один пример специфизированных представлений об этнической культуре и специфизированных форм литературной деятельности – это литературное творчество эвенкийской писательницы Галины Кэптукэ (Г.И. Варламовой) и ее публикации по эвенкийскому фольклору⁵⁰. В последних по существу невозможно отличить авторские сочинения и переводы с других языков (в частности, с якутского) от подлинных фольклорных записей. При этом отрывочные материалы, приводимые Г.И. Варламовой в ее публикациях, не имеют вариантов, зафиксированных другими исследователями, и поразительно отличаются от публикаций других собирателей-эвенков, которые либо являются носителями этнических традиций (Н. Оегир,

К.И. Воронина-Салаткина), либо сочетают в себе принадлежность к этому этносу с высокопрофессиональным отношением к работе лингвиста и фольклориста (А.Н. Мыреева, Н.Я. Булатова). В отношении литературных трудов Г. Кэптукэ-Варламовой нам трудно говорить о том, в какой мере вообще они представляют литературу эвенков. Мы не имеем возможности знать, на каком языке – эвенкийском или русском – были написаны ее повести и рассказы, и являются ли их русская версия переводом с эвенкийского, или же оригиналом, который в ряде случаев переводился самой писательницей на эвенкийский язык (последняя ситуация значительно более вероятна, так как подобная практика типична в национальных литературах)⁵¹.

Помимо изучения научной продукции или литературного творчества писателей и поэтов, а точнее, писательниц и поэтесс народов Севера, нас не может не привлечь одно явление, которое связано как с гендерными проблемами, так и с вопросами взаимодействия и взаимных отношений представителей разных социальных групп внутри этноса и соприкосновения представителей разных этносов в едином языковом и культурном пространстве, выраженного в полевой работе лингвиста, этнографа или фольклориста.

Г.И. Варламова утверждает, что в недавнее время духовная культура эвенков как бы намеренно изолировалась самими ее носителями от внешнего влияния и тем самым продолжает сохраняться в этнически замкнутой среде, в которую не имеют доступа посторонние⁵², “чужие” (понимайте так: все “русскоязычные” и в том числе все представители настоящей науки). Однако каждый этнограф-сибиревед, а в особенности языковед, работавший в полевых условиях с носителями языка и традиционной культуры, хорошо знает, что тут все с точностью до наоборот. Если человек другой национальности практически владеет эвенкийским языком или любым другим языком народов Севера, он для носителей этнической культуры – самый дорогой гость, которому раскрываются все богатства этой культуры, в которой традиционно не существовало тайн – свидетельством тому являются описания путешественников XVIII – начала XX в., которые ни разу не отметили бытования чего-либо таинственного, секретного, такого, что намеренно скрывалось бы от посторонних глаз. Напротив, современные малокультурные обыватели из числа приезжего населения Севера и заезжие журналисты вместе с представителями других профессий, далекие от гуманитарной науки, сплошь и рядом рассказывают в устной форме, а иногда и пишут примерно то же, что и наш автор преподносит нам в названной выше книге.

Еще один феномен наших дней: как раз посторонние, “чужие” и стремятся как следует изучить и сохранить для потомков подлинные образцы духовной культуры эвенков и других народов Севера. При этом присутствие таких людей не является раздражающим фактором для этнической среды и имеет положительный эффект: если

приезжий человек овладел родным языком коренного населения, это ставится в пример собственным детям и внукам, поскольку возвращает их родному языку статус межэтнического общения и средства социализации исследователя среди лиц, для которых изучаемый им язык является родным. Напротив, приезд в национальные села “в экспедицию” целой команды, состоящей из представительниц коренного населения, которые сами уже полностью утратили территориальные, профессиональные, семейные и культурно-ценостные связи со своим этносом и его культурой, лишний раз недвусмысленно дает понять коренным жителям национальных сел, что в сравнении с гостями из Якутска или Петербурга они – так сказать, “жалкие, ничтожные личности”, хотя это, разумеется, не высказывается в открытую, а демонстрируется самой ситуацией общения⁵³.

Негативные последствия подобной деятельности – этого нового этнокультурного явления в традиционной среде малочисленных народов – еще не изучены, да и мало кто над этим задумывался, но в той сфере науки о народах Севера, которая имеет дело с выпущенными в свет исследованиями и опубликованными образцами фольклорных текстов, они уже проявились в полной мере. В поисках “эпохальных” образцов фольклора, каких-то избранных и особо одаренных исполнителей несуществующих эпических произведений, способных удивить мир, новые северные фольклористы совершенно игнорируют живую фольклорную традицию, в какой бы “непрестижной” форме она ни существовала в наши дни. Вследствие такого подхода к бытованию фольклора и заниженной оценки тех образцов его, которые продолжают бытовать и составляют массовый материал при его систематическом собирании, безвозвратно теряются те образцы устного творчества северных народов, которые можно записывать десятками и сотнями текстов даже у лиц среднего поколения, а иногда – у молодежи и даже детей.

В заключение мы должны признать, что гендерные факторы играют очень большую роль не только в тех этносоциальных процессах, которые отмечаются в среде малочисленных народов Севера в последние 30–40 лет, но они часто выступают как причина тех или иных негативных явлений в общественной жизни и духовной культуре коренных народов Севера и северных регионов в целом. Очевидные просчеты образовательной политики и следование социальной конъюнктуре в 1950–1960-е годы инициировали такое явление, как гендерный сдвиг среди лиц с высшим и средним специальным образованием. Этот сдвиг, в свою очередь, привел к разрушению однонациональных семей, к “дефициту невест” в традиционных областях хозяйства народов Севера и стал причиной сложных социокультурных преобразований не только в среде коренных народов, но и в среде населения северных территорий РФ. Обе отмеченные выше тенденции гендерной ориентации, являющиеся порождением преобразований в хозяйстве, обществе и культуре коренных народов Севе-

ра, оказывают заметное отрицательное влияние на сохранение целостности малочисленных этносов.

В коллективах с интрагендерной ориентацией относительно невелико количество однонациональных браков, в них устойчиво толерантно отношение к неполным семьям, которое становится одним из стереотипов семейной организации для женщин. В среде распространения экстрагендерной ориентации однонациональные браки не являются престижными, само пребывание женщины в браке не составляет особой ценности, и наряду с этим большое распространение получают смешанные браки. Таким образом, системы ценностей и поведение женщин в разных сферах деятельности, хотя и характеризуются взаимоисключающими противоположностями, однако в равной мере не способствуют сохранению консолидации этносов и их воспроизведству в рамках однонациональных семей. Демографические изменения, характерные для северных этносов в наши дни и вызываемые определенными стратегиями поведения (прежде всего процессы разрушения однонациональных семей), усугубляют негативные явления, связанные с упадком традиционных областей хозяйства, утратой родных языков и традиционной духовной культуры этносов, и эти процессы пока не находят противодействия или компенсации для экономической, общественной и культурной жизни северных регионов.

Переход от “мужской” литературы к “женской” всецело связан у малочисленных этносов Севера РФ с гендерным сдвигом в среде интеллигенции, отмечающимся как демографическое явление с 1960-х годов до наших дней. Рост числа представителей коренных народов Севера, занимающихся научной деятельностью и имеющих ученую степень в гуманитарных науках, бесспорно, представляет собой положительное явление в общественной жизни этих народов, однако этот процесс сопровождается необратимой и весьма опасной трансформацией взглядов на традиционную культуру и родные языки народов Севера РФ. Он, с одной стороны, кардинально меняет систему жизненных и культурных ценностей в определенных социальных группах этих народов, с другой стороны, будучи одним из составляющих гуманитарной науки, представляет для потомков образ традиционной культуры малочисленных народов Севера в значительной степени в преобразованном, обедненном и искаженном виде.

В настоящее время становление вторичного образа традиционной культуры, равно как и нарождение квазикоммуникативной практики использования родных языков народов Севера РФ еще возможно отследить как определенный самостоятельный этнокультурный процесс и еще возможно отделить традиционные компоненты культуры от различных социокультурных инноваций, приходящихся на две трети ушедшего в историю XX в. Социологические, демографические и этнографические исследования в тех областях, которые

были затронуты в настоящей работе, требуют оперативного и масштабного продолжения.

Данная работа, разумеется, не исчерпывает поставленной проблемы. Однако она может помочь разобраться в специфике этнодемографической ситуации среди представителей народов Крайнего Севера РФ и в тех социокультурных проблемах, которые она порождает для политологов и выносит на рассмотрение нового поколения этнографов и социологов.

¹ Хомич Л.В. Положение женщины у народов Крайнего Севера. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1956.

² Обратим внимание, что в одной из повестей Ю. Рытхэу “Унна” (1992) в центре повествования стоит подлинно трагическая, изломанная судьба женщины-чукчанки, принадлежащей к тем представителям северных народов, кто на основе социальной конъюнктуры делает партийно-административную карьеру и в конце концов оказывается заложником обстоятельств социальной системы. Данная повесть писателя служит диссонансом той портретной галереи новых представителей северных народов, которая имеется в его романах и повестях 1960–1970-х годов – до авторской самополемики с такими произведениями, как повесть “Метательница гарпуна”.

³ Врублевский Ф.И. Проблемы развития народов СССР. (80-е–90-е годы). Магадан, 1991. С. 40.

⁴ Аниканов М.В., Степанов В.В., Су-
соколов А.А. Титульные этносы Рос-
сийской Федерации. Аналитический
справочник. М., 1999. С. 279–320.

⁵ История и культура коряков. СПб., 1993. С. 112.

⁶ Аниканов М.В., Степанов В.В., Су-
соколов А.А. Указ. соч. С. 288,
293–294, 298, 304, 308, 312, 319. Эти
материалы свидетельствуют еще и о том,
насколько ответственным должно
быть отношение к статистическим
данным: примерно те же цифры при-
ведены в специальной статье В.С. Зо-
лототрубова (Золототрубов В.С.
Образование у народов Севера: до-
стижения и потери //Этносоциальные
процессы в Сибири. Вып. 2. Новоси-
бирск, 1998. С. 193), однако в ней не

показано пропорциональное соотношение мужчин и женщин, и за количественным ростом лиц с высоким образовательным уровнем скрыта весьма серьезная проблема образовательного неравенства мужчин и женщин.

К большому сожалению, в справочнике указанных авторов нет статистики по представителям тех этносов, которые не имеют своих автономий (эвены, нанайцы, селькупы и др.).

⁷ Там же. С. 308, 312, 319.

⁸ Кривоногов В.П. Этносоциальная си-
туация у энцев // Этносоциальные
процессы в Сибири. Вып. 1. Новоси-
бирск, 1997. С. 139.

⁹ Попов Б.Н. Изменение семьи наро-
дов Якутии. Якутск, 1994. С. 112.

¹⁰ Леонтьев В.В. Хозяйство и культура
народов Чукотки (1958–1970 гг.). Но-
восибирск, 1973. С. 142.

¹¹ История и культура чукчей. Л., 1987.
С. 201. См. также: Попов Б.Н. Изме-
нение семьи народов Якутии. Якутск,
1994. С. 113.

¹² История и культура чукчей. С. 201.

¹³ Попов Б.Н. Семейная культура наро-
дов Северо-Востока России. Новоси-
бирск, 1993. С. 204, 212.

¹⁴ Попов Б.Н. Семейная культура наро-
дов Северо-Востока России. Новоси-
бирск, 1993. С. 193. См. также новые
данные в кн.: Этносоциальное разви-
тие Республики Саха (Якутии). Ново-
сибирск, 2000.

¹⁵ Попов Б.Н. Семейная культура наро-
дов Северо-Востока России. С. 192.
По данным этого автора, в 1980-е го-
ды отмечается тенденция к сниже-
нию процента межнациональных
браков до 60–70 (там же), однако
нельзя не заметить того, что столь
высокий процент смешанных браков

- означает фактическую депопуляцию этносов, по крайней мере, на отдельных территориях и в определенных социальных группах.
- ¹⁶ Леонтьев В.В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958–1970 гг.). Новосибирск, 1973. С. 124. Интересно сравнить эти данные с межнациональными браками в Якутии. По данным Б.Н. Попова, долгое время среди русско-якутских семей преобладали семьи, где муж–якут был женат на русской женщине. Такая картина прослеживается примерно до 1968 г., после чего число якутско-русских и русско-якутских семей становится примерно равным, а впоследствии, как и в других северных регионах, семьи с мужем-русским и женой-якуткой начинают преобладать над другими смешанными семьями почти в 2 раза (Попов Б.Н. Социалистические преобразования семейно-брачных отношений у народов Якутии. Новосибирск, 1987. С. 283; Он же. Семейная культура народов Северо-Востока России. С. 196). На Чукотке национально-русские семьи составляют среди смешанных семей менее 10% (Леонтьев В.В. Указ. соч. С. 125).
- ¹⁷ Леонтьев В.В. Указ. соч. С. 125; История и культура чукчей. С. 204. К этим наблюдениям В.В. Леонтьева, на которые часто ссылаются и другие авторы, можно добавить, что в браках русских женщин с мужчинами из коренных жителей Чукотки нередко муж намного моложе жены.
- ¹⁸ Леонтьев В.В. Указ. соч. С. 124. Та же статистика характерна для других регионов и других этносов: у энцев отмечено 13 однонациональных и 79 смешанных семей, при этом на 12 русско-энецких браков приходится всего 1 энецко-русский брак (Кривоголов В.П. Указ. соч. С. 142).
- ¹⁹ Удалова И.В. Метисы национально-смешанных поселений Ханты-Мансийского автономного округа // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 3. Новосибирск, 2000. С. 135–139. Эти признаки нельзя упускать из виду при изучении представлений о традиционной культуре этноса у подрастающих поколений. Однако исследователи, занимающиеся этими вопросами, похоже, обычно ориентируются не на происхождение своих респондентов, а на их самоопределение или указания родителей (см., напр.: Белянская М.Х., Мельникова Н.М. Традиционная культура народов Севера глазами подрастающего поколения (по данным исследований) // Реальность этноса. Национальные школы в этнографии, этнографии и культурной антропологии: наука и образование. Матер. докладов Междунар. научно-практ. конф. (Санкт-Петербург, 16–19 апреля 2001 г.). СПб., 2001. С. 254–257).
- ²⁰ Хайруллина Н.Г. Социодиагностика этнокультурной ситуации в северном регионе. Тюмень, 2000.
- ²¹ Goncharova G.S. Этнически смешанные семьи и межнациональные браки в некоторых автономиях Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 3. С. 144. По нашим наблюдениям, межнациональные браки на Севере отличаются большой стабильностью, при этом семьи с мужем из местных жителей и русской женой более устойчивы, нежели более распространенный тип смешанной семьи с русским мужем и женой из коренных жителей (в последние 10 лет такие брачные союзы стали распадаться после 25–30 лет совместной жизни из-за того, что мужья желают возвращаться в центральные районы страны, а их жены отказываются покидать родной для них Север).
- ²² Любопытно, что, по нашим наблюдениям, в г. Анадыре (начало 1990-х годов) к таким бракам относится большинство повторных браков русскоговорящих мужчин: обычной является такая ситуация, когда русскоговорящий мужчина (неважно, русский, украинец или представитель другого народа) оставляет свою приезжую русскоговорящую жену и заключает брак или создает семью с чукчанкой, эскимосской, чуванкой или эвенкой. При этом почти нет случаев, чтобы мужчина, состоявший в смешанном браке, ушел бы от жены к русскоговорящей женщине: соотношение ситуаций первого типа и ситуаций второго типа варьирует от 1:1 до 1:10.

рого типа составляет примерно 10–15 : 1.

²³ Речь здесь должна идти не только о зарегистрированном браке, но и о фактическом.

²⁴ Особенно наглядно эта тенденция видна на примере чукчей. Дочь Ю.С. Рытхэу живет с мужем в Дании, дочь поэтессы А.А. Кымытваль – в Англии, одна из дочерей переводчицы Л.Г. Тынель – в Польше; в Финляндии живут с семьями дочь чукотского языковеда П.И. Инэнликэя и дочь преподавательницы чукотского языка в Российском государственном педагогическом университете (РГПУ) им. А.И. Герцена И.В. Куликовой-Кемэрультынэ; выпускницы факультета народов Крайнего Севера (ФНКС) РГПУ Надежда Вайконны и Ольга Летыкай проживают со своими мужьями соответственно в Германии и Швейцарии (сами они почти все происходят из смешанных семей, и брачные запросы тут уже не соответствуют статусу семьи родителей). Бывшая артистка ансамбля “Эргырон” и руководительница детского ансамбля “Элючит” Зоя Тагрина за мужем за французом. Картина более чем впечатляющая и комментариев не требует.

²⁵ История и культура чукчей. С. 200.

²⁶ Вахтин Н.Б. Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб., 1993. С. 55.

²⁷ Демографический ежегодник России. М., 1999. С. 167–174.

²⁸ См., напр.: Булатова Н.Я. Эвенкийский язык и его региональные варианты в социолингвистическом аспекте // Малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1997. С. 49.

²⁹ Парфенова О.С. Влияние процесса эмансипации женщины на исчезновение языков Крайнего Севера (на материале автохтонного населения Туруханского района Красноярского края) // Гендер: язык, культура, коммуникация. Материалы первой Международной конференции. 25–26 ноября 1999 г. М., 1999. С. 76–77.

³⁰ Бурлыкин А.А. Гендерные различия в пользовании функционально вторым языком при двуязычии (о специфике профессиональных типов пользования родным языком у малочисленных народов Крайнего Севера // Гендер: язык, культура, коммуникация. С. 26–28.

³¹ Собственно говоря, то, что “родной язык” и “пользовательский язык” уже для среднего поколения кренных народов Севера – это не один и тот же язык (даже те, кто называет родным языком свой этнический язык, на самом деле пользуются в общении русским или иным языком межэтнического общения, например, якутским). Однако лингвисты до сих пор недостаточно изучили факторы пользования родными языками и русским языком и вследствие этого не признали доминирование пользования русским языком во всех сферах жизни, а этнологи и социологи, как кажется, хотя и могут согласиться с реальностями сегодняшнего дня, но боятся потерять фактор родного языка как средства этнической идентификации представителей тех или иных народов.

³² Золототрубов В.С. Указ. соч. С. 193.

³³ Это заметил и отразил блестящий знаток быта и культуры народов Чукотки, магаданский писатель Альберт Мифтахутдинов (1937–1991), который в рассказе “Египетские ночи Ванкарэма”, написанном в конце 1960-х или начале 1970-х годов, так представляет одну из своих героинь-чукчанок: “Маше пятнадцать лет и этой осенью она пойдет в пятый класс”.

³⁴ История и культура чукчей. С. 201. Соответственно не случайно, что гендерный сдвиг в образовательном уровне и тенденция к повышению брачного возраста у коренных народов Севера (во всяком случае, тенденция к сокращению числа ранних браков) совпадают во времени. Достаточно ясно, что к изменению брачного возраста коренного населения жителей не имеют отношения такие внутриэтнические факторы, как жизненные ценности молодежи или же-

ление родителей – иначе это не могло бы быть общей тенденцией для всех северных регионов.

³⁵ См.: Вахтин Н.Б. Указ. соч. С. 55.

³⁶ Из работ, в которых затрагиваются эти проблемы, см.: Щеглов В.И., Худик В.А. К проблеме адаптации студентов из числа этнических меньшинств (на материале исследования учащихся факультета народов Крайнего Севера РГПУ имени А.И. Герцена // Реальность этноса. С. 243–248. Однако в таких трудах следует говорить скорее не о проблемах адаптации, а о факторах дезадаптации студентов на ФНКС РГПУ, которые на протяжении многих десятков лет не подвергаются изучению. Впрочем, главным дезадаптирующим фактором тут является сама система с ее экстерриториальностью образования, профессиональной и гендерной неуравновешенностью контингента студентов, специфическими чертами образа жизни и жизненными ценностями диаспоры, которую представляет преподавательский состав ФНКС РГПУ.

³⁷ По нашим наблюдениям, участие тех представителей народов Севера, кто имеет незаконченное высшее образование, и прежде всего женщин, весьма печально: среди них больше всего работающих не по специальности (чаще всего это неквалифицированный труд) и больше всего неполных семей. Эта “группа риска внутри группы риска” требует к себе самого пристального внимания социологов.

³⁸ При этом самооценка подобных студенток занижена настолько, что если преподаватель-аспирант или молодой кандидат наук пригласит кого-либо из них в театр, на концерт, на воскресную прогулку или в гости, то услышит неизменный отказ. Студентки предпочтут такому предложению времязпровождение в самой сомнительной компании, которое, однако, не нарушает привычных стереотипов, характерных для данного коллектива.

³⁹ Анисанов М.В., Степанов В.В., Сусコлов А.А. Указ. соч. С. 285, 289, 295, 309, 313. Из народов, включенных в

данний справочник, трудно оценить численность ненецкой и хантыйской диаспор ввиду того, что территории традиционного проживания этих этносов охватывают европейскую часть России. Однако, как кажется на первый взгляд, количественный и процентный минимум диаспоры отмечается у ненцев, что при высокой численности этого этноса весьма примечательно.

⁴⁰ То, что языки и культура народов России и бывшего СССР как область научного изучения и практической работы оказались замкнутыми в этнических средах, не только нанесло серьезный вред науке и практической работе, но и создало основу для межэтнических конфликтов. В законах некоторых автономий закреплено право занимать руководящие должности теми, кто владеет языком титульного народа. Исходя из сложившейся практики советского времени, это право присваивается представителям титульного народа, принадлежащими к старшему или среднему поколениям. Если бы русскоязычное население автономных республик ранее более активно приобщалось к языкам и культуре титульных народов, устраивать такую ловушку в законодательстве не имело бы смысла.

⁴¹ Собственно говоря, именно в этой социальной группе межэтнические браки и приближаются к 100%, при этом нельзя не отметить того факта, что положение замужней женщины более отвечает условиям социального комфорта, нежели статус женщины, не состоящей в браке или имеющей неполную семью.

⁴² Такая этносоциальная структура административного аппарата восходит к 1930–1940-м годам, когда руководящие работники остро нуждались в переводчиках для общения с коренным населением. Ныне, в период массового овладения русским языком, надобность в переводчиках отпала, а в последние годы ничем не предусматривается и квота национальных кадров. Преобладание женщин в этой сфере в наши дни объясняется, кажется, одним – тем самым гендерным сдвигом

в образовательном составе, о котором шла речь ранее.

⁴³ Данный тип социальной структуры не только обладает способностью к воспроизведению, но и расценивается как нечто желаемое. В начале 1990-х годов писатель В.М. Санги (нивх), тогдашний президент Ассоциации малочисленных народов Севера СССР, потребовал предоставить его ассоциации офис в центре Москвы и расширить штатный аппарат, для чего, по его мнению, было необходимо вызвать из регионов для работы в Москве 12 представительниц малочисленных этносов (кандидатуры определялись по его личному указанию и мужчин в этом списке не было). Эти требования остались невыполнеными.

⁴⁴ *Огрызко В.В.* Писатели и литераторы малочисленных народов Севера и Дальнего Востока. Библиографический справочник. Ч. 1–2. М., 1999.

⁴⁵ Странно, что этот жесткий роман-памфлет В.Г. Богораза, написанный в начале 1930-х годов, оказался непонятым ни на момент его первого издания в 1935 г., ни позже, особенно в 1980-х годах, когда он был переиздан в Якутске и Хабаровске.

⁴⁶ Известно, что одним из сотрудников редакции этой газеты была эвенка А.М. Аруева, поместившая в газете запись сказки, два рассказа и одну подписанную заметку.

⁴⁷ Именно на это время приходится один из переломных периодов в судьбе языков коренных народов Севера – тогда билингвы, в равной мере свободно владеющие родным и русским языками, переходят на русский язык в общении между собой. Тем самым задается коммуникативный стереотип для всех остальных представителей этносов, поддерживаемый завышающим престижем русского языка. Этот фактор, послуживший мощным разрушителем языковой среды, способствовал снижению престижа родного языка в глазах всех представителей этноса. Кризис в языке начинается не тогда, когда его не знают и не усваивают дети, а тогда, когда на нем перестают говорить высокообразованные взрослые. На ран-

нем этапе эта тенденция была характерна для небольшой прослойки лиц из народов Севера ответственных работников разных уровней, лиц с высшим и средним специальным образованием, тех, кто по профессиональному признаку принадлежал к социальным группам, в которых доминировало приезжее население. Именно эта группа, ранее других социальных групп освоившая русский язык, с 1940-х годов демонстрировала отход от пользования родным языком в общении и превращение его в объект чисто профессиональной деятельности. В рамках этой группы стало престижным жить в тех условиях, в каких живет приезжее население, иметь такие же формы досуга (например, проводить отпуск в центральных районах страны). Именно в данной группе предметом особого престижа стали и смешанные семьи.

⁴⁸ Контрастом к этому созвездию женских имен является только творчество поэта, прозаика и журналиста Ивана Омрувье и автора песен, руководителя детского ансамбля Виктора Тымневье (хотя среди чукчей-переводчиков художественной и общественно-политической литературы – 1960–1980-х годов – заметно преобладают мужчины).

⁴⁹ Здесь гендерный сдвиг, или преобладание женщин над мужчинами, будет еще более заметным, нежели среди других уровней образования – если не по отдельным этносам (возможно, тут будут очень малыми абсолютные цифры), то по данной группе в целом и в особенности за последние 20 лет – за вычетом тех, кто получил ученую степень в 1930–1960-е годы.

⁵⁰ О них подробнее см.: *Бурыкин А.А.* Этнография, фольклор и язык малочисленных народов Севера в контексте современной культуры (обзор) // История ментальности: традиционная культура в контексте музея. Вып. 3. СПб., 1998. С. 7–17; *Он же.* “Женское лицо” интеллигенции современных малочисленных народов Севера России и его взгляд на традиционную культуру // Женщина в мире мужской культуры: путь к себе.

Матер. междунар. науч. конф. 15–17 июля 1999 г. СПб., 1999. С. 39–42.

⁵¹ Впрочем, в литературах народов Севера последних 20 лет немало писательниц и поэтесс, пишущих по-русски, и, таким образом, гендерные изменения в среде носителей тех или иных форм культуры отражают не столько этнокультурные, сколько этносоциальные процессы.

⁵² Варламова Г.И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре (очерки). Якутск, 1996. С. 24.

⁵³ Нетрудно представить себе следующие диалоги: “Ты эвенкийка?” “Да”. “В городе живешь?” “Да.” “У тебя

муж кто?” “Якут (русский)”. Собеседником исследователя могут выступать мужчины или женщины, представляющие сельское население, занятые физическим трудом, имеющие более низкий образовательный уровень, и, вполне возможно, не имеющие семьи или имеющие неполную семью. Тут вполне логичным будет следующий вопрос: “А почему же ты с нами, эвенками, не живешь?”. Для сравнения отметим, что социальный статус “русскоязычного” и тем более зарубежного исследователя не может выступать в роли раздражителя.

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ

A.B. Смоляк

ЭЛЕМЕНТЫ ВЕРОВАНИЙ И КУЛЬТОВ НИВХОВ И ОРОЧЕЙ, СВЯЗАННЫЕ С ПОГРЕБЕНИЕМ УТОНУВШИХ И БЛИЗНЕЦОВ

В статье приводятся материалы по верованиям и культурам нивхов и орочей – жителей Дальнего Востока России. Данная тематика разрабатывалась такими известными учеными, как Л.Я. Штернберг¹ и Е.А. Крейнович²: первым – среди нивхов в конце XIX – начале XX в., вторым – среди этого же народа в 1920-е годы. Ниже представлены некоторые неопубликованные материалы, собранные автором настоящей статьи главным образом у нивхов Нижнего Амура в 1950–1970-е годы и дополняющие уже напечатанные данные по этой же тематике. Кроме того, здесь же публикуется фрагмент из архива Б.А. Куфтина, работавшего в 1928 г. у орочей Тумнина; уникальные записи этого выдающегося ученого дополняют и расширяют наши крайне скучные знания о верованиях орочей³.

Для народов, живущих на Амуре, его притоках и других реках региона случаи гибели людей в реках, к сожалению, были нередки. Это всегда считалось делом чрезвычайным, накладывавшим на всех членов семьи и рода такого человека и на членов его общины – всех жителей селения, в котором он жил, особые обязанности в поведении и поступках, а главное в соблюдении некоторых обрядов, вытекавших из традиционных верований. Последние имели очень глубокие корни, и именно они диктовали выполнение определенных ритуальных действий, часто весьма тяжелых или стесняющих жизнь, поведение и т.п. Хотя главные запреты, естественно, возлагались на родственников погибшего, участие в их осуществлении принимали все обитатели селения, независимо от родовой принадлежности. Таким образом, эти события всегда приобретали своеобразный общественный характер.

Литература по религиозным верованиям народов Севера и Дальнего Востока весьма велика; один лишь перечень опубликованных книг и статей по этой тематике мог бы составить солидную кни-

гу. Однако эта сфера поистине многогранна, и до полноты исследований, по-видимому, еще очень далеко.

Новые материалы в некоторой степени дополняют уже опубликованные, в частности, данные о религиозных представлениях народов Дальнего Востока и Сахалина, о погребальных обрядах орочей и нивхов в случае неординарных смертей в их среде, а также смертей неординарных лиц. Речь пойдет о похоронах утонувших, неординарными же лицами здесь названы близнецы, считавшиеся почти у всех народов региона “особыми” по своему “происхождению”: повсеместно был распространен взгляд, согласно которому близнецы могли появляться у женщины только благодаря вмешательству духов; роль отца определялась правильно, а второй ребенок рождался, по этим данным, благодаря вмешательству таежного духа (духа-хозяина тайги либо “простого” сожительства женщины во сне с “лесным человеком” – медведем). Подобные представления были широко распространены у всех народов данного региона.

Рассказ нивха Фунтика, 66 лет, из рода Хирлонг, записан автором в с. Вайда летом в 1958 г. в низовьях Амура. В 1948 г. утонула сестра, девушка 23 лет. В поисках тела участвовали нивхи – его соседи из того же с. Вайда на четырех лодках; тело вытащили у утеса в 1,5 км ниже села, тут же его подняли и положили на пустынnyй берег. Собравшиеся старики развели костер, сварили кашу, расставили ее в мисочках вокруг головы утонувшей. Место кострища, по обычаяу, отметили: поставили в него короткую палку *кокзах*, заструженную на верхнем конце. Это был знак – предупреждение для людей, которые тут могли оказаться случайно и по неведению, наступить ногой на кострище, разжечь прямо на этом месте свой, другой костер, – в любом случае подобных нарушителей обычая ждало несчастье, ибо место, где лежало тело утонувшей, и вокруг него считалось запретным, страшным, как и всё, связанное со злым духом, – водяным чертом (*кинс*), забиравшим к себе всех людей, с ним соприкоснувшихся. За подобный проступок человек нес наказание: он вскоре тонул либо подобная кара падала на его близких.

Пока тело утонувшей лежало на берегу, в с. Вайда готовились к завершающему акту. Старшие родственники Фунтика подыскивали подходящее место для погребения – глухое, пустынное, вдали от Вайды, много ниже села. После определения места многие односельчане и родственники приехали в это место для сбора топлива, необходимого для погребального костра. Его обычно устраивали на сравнительно высоком берегу близ реки. У самой воды поставили две палочки с заструженными верхушками, в эти “воротца” бросали жертвы духам воды во время обряда сожжения (подобное использование палочек с заструженным верхом для моления духам воды было широко известно и во время проведения иных ритуальных действий).

Облачением тела утонувшей занимались старые женщины: ей надели своеобразный “халат” из белой ткани (скорее, нечто вроде

накидки); в прошлом в таких случаях подобные одежды делали из тальниковых тончайших “священных” струек *наувз*⁴.

Фунтик перевез тело утонувшей сестры (уже одетое) в лодке-оморочке, прикрепив к ней на носу *чах* – траурный знак – заструженную в верхней части палку. Из оморочки тело перенесли на берег и сразу положили на приготовленный большой погребальный костер. Сожжение продолжалось около пяти часов.

Молодым женщинам присутствовать на этих ритуалах запрещалось. Остальные женщины собирались небольшой группой в стороне, плакали. Весь обряд сожжения проводили старики. Некоторые из них уговаривались во время этого длительного процесса, но при этом водку никто не пил.

У места сожжения (*туг'ур пуф*) рядом с кострищем вырыли глубокую яму, в которую побросали все вещи утонувшей, предварительно их порезав: одеяло, тюфяк, всю одежду, обувь и т.п. Считалось, что прикосновение к вещам покойного грозит опасностью:рушитель запрета при этом соприкоснется со злым водяным духом (*кинс*), поэтому ему или его близким грозит та же участь, что и несчастному утонувшему человеку, которого хоронили.

Нивхи панически боялись водяного черта, не прикасались даже к самому утонувшему. Обнаружив тело в воде, его поднимали в лодку, а потом вытаскивали на берег с помощью багров. С предосторожностями проводилось и одевание (переодевание), и водружение тела на костер.

После сожжения пепел собрали в одну кучу и закрыли толстыми лесинами, закрепив их кольями, чтобы никто не разостаскивал останки костей. На месте сожжения, как и первого костра, поставили заструженные палки, предупредив людей (в том числе и незнакомых) о смертельной опасности для них здесь оставаться. Проезжавшие мимо в лодках обычно кидали в направлении погребения листики табака, чтобы задобрить злых духов, говоря: “нас не трогайте!” (такое обращение – во множественном числе).

Оплакивание утонувшей родственницами, подругами продолжалось в ее родном доме по возвращении их с места сожжения. Семья, в которой “появился” утонувший, считалась как бы получившей связи с водяным злым духом, которого все от мала до велика панически боялись, ибо он топил людей. Теперь сторонились членов этой семьи. Мимо дома семьи утонувшего со стороны реки боялись проходить женщины, дети: считалось, что от реки (от воды) к этому дому тянутся невидимые нити, которыми владеет злой дух; каждого, коснувшегося невидимых нитей, дух забирает к себе (считает своими и потому топит).

У членов этой семьи никто из соседей не возьмет никакой вещи. Оморочка, на которой Фунтик вез утонувшую сестру, годами лежала потом у его дома; все боялись до нее дотронуться, больше не пользовался ею и он сам.

В семье утонувшего, будто сами собой, сразу появились запреты, особенно касавшиеся женщин (но не только их). Первый – и самый тяжелый – нельзя ловить и есть свежую рыбу всем членам семьи. Запрещено употребление рыбьего клея во время различных женских и мужских работ; были и другие табу.

После похорон утонувшего всем родственникам, по обычаю, нельзя было есть свежую рыбу вплоть до выполнения определенного обряда. Поэтому, как правило, сразу после похорон (сожжения) несколько стариков-родственников, сидя в одной лодке, раскидывали сеть и плыли по течению реки, пока в сеть не попадала рыба. Ее долго били палками (что противоречило обычным гуманным нормам общения нивхов со своей речкой или таежной добычей), при этом приговаривая: “Вам больно? Зачем погубили нашего человека, – нам не больно? Давайте, не будем так больше делать – ни мы, ни вы”. По словам Фунтика, если близ устья Амура им в сеть попадала нерпа вместо рыбы (что случалось очень редко), били ее до тех пор, пока не убивали. Избитых/убитых рыбу или нерпу на короткий срок помещали в амбар (*уй нё*). После этого запрет на свежую рыбу для всех родственников считался снятым.

Аналогичные верования и действия в подобных же обстоятельствах были характерны и для соседей нивхов – ульчей⁵: после похорон утопленника они совершали сходные действия, чтобы снять очень тягостное для всех табу на потребление свежей рыбы.

На месте сожжения Фунтик срубил березу и сделал из нее небольшое “корытце”, напоминавшее по фрагментам резьбы и украшений дельфина (или нерпу) (он сказал мне: “все равно”), положил в оморочку, в которой вез труп к месту сожжения, и так привез корытце домой. Но вносить его в жилище было нельзя. Для его хранения он на некотором расстоянии от своего зимника построил срубный амбар на сваях, с двускатной крышей. Это корыто считалось священным, его вынимали из амбара только для моления водяным духам. Амбар был запретным для женщин, они боялись даже близко подходить к нему: все тут угрожало им наказанием и смертью (от водяного черта), в которого превратилась душа утонувшего.

У нивхов издавна бытовал обычай перед началом рыболовного промыслового сезона кормить главных водяных духов (*тол ардь*) из специализированной посуды в виде рыб и т.п.

К корытцу *толль-нгир* было особое отношение. Ритуальная посуда для моления духам воды, главным образом духу-хозяину воды, хранилась в особом месте в каждой семье. Перед началом промыслового сезона (обычно дважды в год) проводились обязательные моления с жертвоприношениями. Семьи же, в которых кто-то утонул, молились водяным духам и употребляли также и новую посуду, сделанную после похорон. Ее торжественно вынимали, наполняли угощениями (холодец-мось из рыбьей кожи, различные каши, особые корешки и др.), и хозяин нес это к берегу, где ставил “воротца”

из двух заструженных сверху палок. Дары бросали в воду щепотками, в том числе и из другой ритуальной посуды, но непременно часть их оставляли и приносили домой. Здесь родственники вкушали угощения, лакомства (из различной посуды), однако дарами из нового корытца толь-нгир угощались только самые близкие (сам Фунтик, его брат и их мать). Такое моление устраивали раз в месяц: кормили душу утонувшего. Родня Фунтика и он сам принимали участие и во всех сходных обрядах, проводившихся обычно односельчанами перед началом рыболовного промысла, в честь духа-хозяина воды, но родные Фунтика (как и он сам), а также семья, в которых кто-то утонул, приступали к молениям раньше остальных односельчан и устраивали моления чаще. Бросая жертву в воду, просили удачного лова. Согласно верованиям нивхов, душа утонувшего длительное время находилась в воде в образе злого духа, которого, однако, также просили послать милость в виде хорошего улова. Бывали счастливые сезоны; говорили, что злой дух-душа превратился в доброго или ушел куда-то далеко, однако мольбы об улове продолжались.

Толь-нгир, наполненный угощениями для духов, ставили на плывущий весенний лед и его уносило течением в Татарский пролив, а в место старого “корытца” Фунтик вырезал новое; хорошие уловы относили за счет “счастливого” корытца. Для души утонувшего некоторые нивхи продолжали устраивать поминки много лет подряд, другие – два года. Много раз “возобновляли” и толь-нгир – ритуальное корытце. Так делал, по словам Фунтика и он сам, и его отец, но отнюдь не все нивхи из их же Вайды. Некоторые по разным причинам прекращали особые моления “в честь” утонувших родственников. Все же понятия о “покровительстве” их и помощи в рыболовном промысле своей родне держались (преимущественно среди лиц “старшего” возраста) еще долго.

Погребение близнецов и их матери. Нивхи, как и некоторые другие народы Нижнего Амура, считали близнецов детьми особыми, ибо появлялись они на свет благодаря “особенностям” их матери, входившей якобы во сне в близкие взаимоотношения с лесными людьми-медведями (“таежный человек”, как раньше говорили). От этого союза и рождался один из детей, а второй, как утверждали, от “обычного” земного отца. Существовали будто бы представления и о возможных связях женщины с водяным “человеком”, но об этом говорили редко и как-то неопределенно. И близнецов, и их мать, как особых существ, хоронили не как простых людей; этот обычай сохранялся, хотя и не во всех районах расселения нивхов, еще сравнительно недавно (1930–1970-е годы).

Приведенные ниже материалы записаны в 1958 и 1976 гг. на Амуре в с. Вайда (от Фунтика – см. выше и от Хидюна, а также женщин – Акруск, Синтука Тыук), а также в с. Кальма (от Лынкиной, Ивана Унэги, род Такпал, и его жены), в с. Пад (от Антика Дэхаль и Нины Иннокентьевны Дэхаль, 1958 г.).

Близнецов “разграничить” (кто родился от медведя, а кто – от человека) было трудно. Боясь ошибиться, к обоим детям относились одинаково. Поскольку их мать имела сношения с таежным миром, детям также приписывали “связи” с ним. Соответственно относились и к близнецам, что наблюдалось уже при их рождении: появление близнецов вызывало испуг или смятение, ибо даже молодые женщины знали, что происходит неординарное событие, необходимо соблюдать какие-то старые “законы”.

В 1932 г., судя по рассказам, жена нивха Анкоро родила на Ухте близнецов. Позвали старую женщину, которая затем и давала указания. Из жилища, куда должны были принести новорожденных, убрали крашеные ящики (шкафчики на нарах), вынесли рыбий клей, рыбью кожу, обувь из этого материала. Дому постарались придать вид “таежного пространства”: муж роженицы принес из тайги много елового лапника и устлал им пол. Прямо в помещении повесили так называемое “музыкальное бревно”, обычно использовавшееся на всех медвежьих праздниках в тайге, и старые женщины начали выбивать на нем палками определенные ритмы (“встречали медведя”), как это делали всегда во время известного обряда; мать же близнецов под эти звуки начинала подпевать, “как шаман”.

За близнецами, как правило, ухаживали очень тщательно, в этом активно участвовали лица мужского пола, женщины были оттеснены на второй план; молодых же женщин и девушек-подростков вообще удаляли из дома на время (их присутствие для близнецов считалось опасным). Нивхи полагали, что девочки-близнецы “благоприятно” влияют на успех таежного промысла своих отцов (“помогают”), так как связаны с таежными духами. В случае рождения мальчиков-близнецов особенное счастье ожидало их мать. Но эти взгляды были не у всех. Обычно считали, что любые близнецы одинаково приносят охотникам счастье в промыслах, поэтому не только родственники, но и соседи перед уходом на пушной промысел приносили близнецам подарки, угощения (как это делали и для таежных духов-хозяев на промысле; только им молились на коленях и угощения были иными). Здесь же просто “угощали детей”, втайне, “про себя”, ожидая удачи в тайге.

По воззрениям, обнаруженным у некоторых групп нивхов и ульчей, живших в низовской части ареала, близнецы по своему происхождению – дети тайги, вернее, родившиеся от таежного человека (это переносили на обоих, “чтобы не ошибиться”). На данном основании жизнь близнецов ограничивалась многими запретами, которые они должны были соблюдать в течение жизни, что обычно и выполнялось, ибо поведение, привычки детей, а затем и подраставшего поколения этих “особенных” людей постоянно контролировались их родителями, другими старшими родственниками. Запреты распространялись и на мать близнецов, которая уже со дня рождения детей чувствовала свою “особость” от окружающих. Более и ме-

нее близкие ей люди спрашивали у нее о ее самочувствии в связи с рождением близнецов, о том, что этому предшествовало. И эти женщины рассказывали о своих необычных снах, в которых они свободно проникали в среду “таежных людей” (так обычно говорили о медведях), где их с почетом принимали как дорогих гостей. Причем такие визиты в запретный мир будто бы продолжались и потом, в течении определенного времени. Матери близнецов, согласно обычаю, запрещались некоторые виды работ, в частности работа с рыбьей кожей, особенно копченой. Она не должна была употреблять в пищу жареную рыбу и соблюдала это сознательно. Близнецам же этот запрет (были и другие) казался особенно тяжелым; когда они начинали подрастать, то нередко нарушали эти обычаи. Умершим близнецам и их матери предстоял одинаковый путь – они уходили в тайгу и становились “таежными людьми”, поэтому и обряд погребения их был одинаков – похороны в сидячей позе в тайге, в срубе, наполовину погруженном в землю: именно из этой позы погребенные легко покидали свое место и уходили в тайгу к своему таежному хозяину, где в дальнейшем и жили всегда в новом качестве духа тайги. В связи с подобными взглядами оставшиеся в живых родственники в течение многих лет (особенно первые два–три года) приходили к месту погребения, приносили обычные жертвы, просили умерших помочь им в охотничьем промысле.

* * *

Нивхи верили, что близнецы после смерти становились медведями. По рассказу старой Акруск (с. Вайда, 1958 г.), нивх Тунбин, имевший жену – мать близнецов, был с нею жесток, часто ее истязал. Она сказала ему перед смертью: “Умру – стану медведем, придешь в тайгу – я тебе отомщу”. Со дня ее смерти он, действительно, ни разу не появлялся в тайге – боялся.

Мачеха Фунтика (см. выше) была матерью близнецов. Трех дней от рода умерла одна из ее девочек. Ее завернули в ритуальные стружки, затем – в белый шелк и посадили в срубик, сделанный в земле. Прибили поперечную палочку, на нее положили локти ребенка, придав ему сидячее положение. Через неделю умерла вторая девочка-близнец, ее посадили в тот же сруб. Затем сделали *мыйк* – две маленькие деревянные фигурки – головки (глаза, рот) с фигурой лишь до пояса. Их обмотали стружками и поместили в крохотный срубик – “клеточку” (*мыйк нгых*). Специально для него возвели *мыйк* нё – маленький амбар на сваях.

Дважды в год устраивали поминки по близнецам. При этом срубик *мыйк* нгых вносили в дом и ставили на нары, вокруг расставляли угощения (кашу, рыбу, *мос* – холодец из рыбьей кожи и пр.). Через некоторое время все это съедали обитатели дома, а клетку-сруб уносили обратно в амбар. Подобные поминки по близнецам не пре-

кращались, в отличие от обычных поминок (по обычно умершему человеку их делали несколько раз после похорон, но затем следовали “последние” поминки, после которых обряд не возобновляли). В данном случае рассчитывали, что помощь от умерших близнецов (особенно надеялись на это охотники) будет продолжаться десятилетиями. Однако в ходе моих полевых работ экспедиций “сроки сокращались”, как исчезали постепенно и другие элементы ритуалов.

Когда умерла мачеха Фунтика, ее, завернув в стружки, сожгли на костре, но в сидячей позе. Потом сделали “куколку” (мыйк) и положили в общую клетку с мыйк, изготовленными сразу после смерти близнецов. В дальнейшем устраивали общие поминки.

По словам Фунтика, если умирали близнецы старше года, их также сжигали на костре в сидячей позе; пепел и кости собирали, устраивали холм вроде могилы, сверху придавливали лесинами. “Куколки” мыйк, срубик мыйк нгых делали так же.

Нивхи считали, что души умерших близнецов и их матери уходили в тайгу, превращались сами в медведей, – этим и определялся особый способ их захоронений.

Описанные похороны матери близнецов (и самих близнецов) даже в 1970-е годы в быту нивхов встречались редко. Так, в 1976 г. нами были записаны сведения от Ивана Унэги (род Тапкал) в Кальме: два года назад умерла Чайкуна, мать близнецов; ее хоронили в земле, не сжигая, как давно уже принято у нивхов.

* * *

Ниже приводится отрывок из полевого дневника Б.А. Куфтина с описанием обряда похорон утонувшей орочской девочки на р. Тумнин, свидетелем которого ученый стал в 1928 г.⁶ Аналогичные сведения в литературе об орочах отсутствуют. Мы полагаем, что приводимый здесь текст представляет значительный интерес.

Л. 1. Девочка играла в лодке (долблена ульмагда) у берега, та перевернулась и девочка утонула. Ее отец Борис Кулса (род Уланка) целый вечер искал ее с багром. Такими баграми ловят рыбу.

Л. 2. В двухскатный шалаш, где Борис с семьей жил летом, уже набралось много народа: приехали старухи обрятьать покойницу. Когда в шалаш вошли мужчины, помогавшие отцу искать девочку, – вместо приветствия “сородэ” (здравствуйте) – они как бы “пропели” печальную, тосклившую, “замогильную” фразу. В шалаше стояла люлька для грудного, в ней ребенок сидел, крепко привязанный ремешками из рыбьей кожи. Над его головой висели изображения духов-охранителей – птица гаруа с человеческим лицом, идол калгама. К спинке люльки были привязаны какие-то кости, ниточки с бисером, побрякушки. В шалаше находился коппинский шаман Савелка, сказочник. Он умел провожать души покойников в буни.

Л. 4–5. В зимнике стояло деревце с гнездышком, в нем лежали перышки и помещалась птичка гаса – душа грудного ребенка. Хозяйка забрала у меня это деревце и поставила перед люлькой. В зимнике была подвешена связка малень-

ких деревянных предметов: ковшики для воды, кривой нож, кроильная доска, нож для вырезывания узоров – это игрушки: маленькая девочка уже все имеет очень рано, знакомясь с жизнью, со своим будущим хозяйством.

Л. 6. Представления орочей: *Ганики* – водяной с рыбьим хвостом, длинными мокрыми волосами. Он поет увлекательные песни и утаскивает в воду всякого, кто решится состязаться с ним в пении. *Toому* – хозяин морского подводного мира.

Девочку поймали, вытащили, положили на берег. Мать подошла, посмотрела, но не притронулась. Отец раздел девочку, надел ей сухой халатик, завернулся в бересту, положил в ульмагу и повез ее на другой берег залива. Мужчины пошли готовить гроб. Одну ульмагду отправили за *мамача* – старухой из рода Сеченко, которая знала обычай (специфические, связанные с похоронами утонувшего).

Л. 7. Все переехали на другую сторону залива. Купса (отец) соорудил палатку из полотна и положил под ее прикрытие девочку. Около нее лежали большие полотница из бересты, свернутые в рулоны. Близ девочки женщины развели костер, устроились тут со своими досками для рукоделия и шитьем. Одна шила халат, другая – пуговицы, третья – обувь. Делали игольник костяной, шили ножны из ровдуги для ножа, мешочки для стружек и другие мешочки для провизии – покойнице в дорогу. Некоторые узоры были приготовлены заранее и хранились в амбара. В амбара хранится *ханя* (душа) – обряд для покойника – вышивки, драгоценные ткани, части погребального костюма. Но совсем кончить костюм до смерти человека не разрешается, иначе человек умрет раньше времени. Только когда человек умрет, тогда из таежного амбара появляются диковинные вещи для костюма.

Л. 8. Часть вещей взяли из приданного матери (*дяка* – “драгоценности”) для изготовления одежды утонувшей девочки: капор с оторочкой из меха выdry, крытый сверху пестрым шелком, и др.

У берега стояла ульмагда, в которой утонула девочка. От нее к берегу, к месту могилы уже прорубили просеку. На деревьях сделали белые засечки, чтобы по ним – по засечкам – душа легче было находить путь из воды в свое тело.

Л. 9. Срубили бревно, выпилили кусок бревна, стали раскалывать деревянными клиньями на толстые доски. Сделали шесть досок.

Кладбище было близко, но девочку хоронили вне его. На кладбище находилось много могил с крестами. Большая часть могил была покрыта рыболовной сетью (чтобы *амба* – злой дух или злой шaman не съели покойника). У большей части могил лежали собачьи нарты, ульмагды или отонгто с пробитыми днищами. На некоторых деревьях находились детские люльки (немного), у могил также валялись узорные берестяные коробки.

Л. 10. Привезли старую мамача, с серьгой в носовой перегородке. Она распоряжалась подготовкой к похоронам. Мать не шила своей девочке ничего. Процесс одевания: намоченными стружками девочке обтерли нижнюю часть лица, завязали жгутом из материи глаза. Надели штаны-трусики вроде мужских, но с передничком, закрывающим грудь. Тесемки его завязали за спиной в два узла и зашили нитками. Кроме этого на грудь надели нагрудник, расшитый бисером, украшенный оловянными и медными украшениями, внизу – различными подвесками. На ноги надели две пары ноговиц из ткани, пришили их к трусикам. Надели простой халатик. Далее халат из синего шелка.

Л. 11. На грудь девочки положили под халат кусок полотнища из рыбьей кожи – для чума, она в нем отдохнет.

Засучив ноговицы внизу, стали обувать. Старая женщина отрезала у себя ножницами клок седых волос и сунула сухой травой в обувь из рыбьей кожи.

Ноговицы спустили и завязали поверх головок обуви из рыбьей кожи-тесемками (так обуваются и идя в лес).

Мамача отрезала себе седые косички, обернула каждую лоскутком и засунула под повязку на глазах девочки (ближе к ушам). На левую руку девочки она надела золотое колечко.

К красному шелковому поясу, опоясанному поверх синего халата, привесили две связки травы – чтобы сменить по дороге в обуви. В мешочек, подвешенный к поясу, положили: рис, юколу, сущеное оленье мясо, куски сахара. Еще подвесили к поясу два ножа в шелковых ножнах, железное огниво, мешочки со стружками, костяной игольник.

Лицо девочки, пока ее одевали, было покрыто нагрудником из шелка. На нее надели капор со стеклянным шариком на макушке.

Еще в один мешок положили: медный браслет, пуговицы, бусы, наперсток, сухожилия для изготовления ниток, куски рыбьей кожи, ровдуги, палочки для еды, образцы орнамента. Отец сделал доску для рукоделия, посох с копытом оленя и крючком (как у тунгусов).

Л. 12. Мать девочки перевезла с того берега залива различные кушанья: буду, тесто, нарезанное как лапша, без соли и политое рыбьим жиром.

Отец сделал могилку. Мать поставила тут столик (около головы), расставила на нем кушанья. Отец перенес сюда (с берега) девочку. На столике: чашка чая, сахар, тарелка с юколой. Коробку спичек она положила в мешочек с разными вещами для девочки.

Несколько раз мать меняла чай на столике на свежий.

Мамача в течение всего обряда неоднократно начинала “петь” печальную музыкальную фразу и сразу бросала.

Гроб имеет своеобразную форму (не описана), сделан (из досок. – А.С.) без гвоздей. Мужчины сидят неподалеку от женщин, занимаются обычным делом – вьют веревки для сетей.

Гроб устлали несколькими полосами бересты, на дно постелили подстилку из этого материала, но посередине сделали разрез на вершок. Мешочек с принадлежностями для рукоделия отец положил под голову умершей (в гроб). С правой стороны он положил посох и топор, слева – крюк для очага и кроильную доску, в ноги – большую железную ложку.

Л. 13. Отец поднял одетую девочку. Мамача запела заунывно. Отец положил девочку в гроб и раскрыл ей лицо, чтобы она видела дорогу и отодвинул с глаз повязку, лицо накрыл ситцевым платком. На девочку положили куски шелка, сложенный шелковый халат с меховой оторочкой на рукавах, наконец, сверху положили кусок шелка, конец которого выпустили наружу. Сверху все закрыли двумя полосами бересты, закрыли крышку гроба, прикрепив ее затычками. К гробу сверху прикутили веревками две жерди, чтобы удобнее было опустить его. На дно могилы бросили куски кедровой коры, а затем опустили на веревках гроб. Следом за ним в могилу побросали таз, котел, чайник, собачью шкуру, несколько халатов, одеяло, берестянную посуду и т.п., могила была полна. Бросили туда также разбитые чашки. Когда опускали гроб, мамача снова повторяла свою жуткую фразу. Все веци в могиле прикрыли берестой, а сверху – кедровой корой – и засыпали.

Л. 14. Отец начал готовить палки с ритуальными стружками *илау*. По углам могилы поставили четыре елочки, с очищенными почти до вершин ветвями, – к этим елочкам и привязали заструженные палки. Сделали “аллейку” и в два ряда поставили елочки вдоль “просеки”, идущей от могилы к воде. У самой воды одна елка с привязанными к ней заструженными палками должна была показывать ей (душе утонувшей. – А.С.) дорогу к своему телу. Рядом с могилой

вырыли ямку, в нее бросали оставшиеся кушанья. От могилы к ямке также поставили несколько елочек как указатель дороги. Пробив дно, ульмагду положили на могилу.

Мужчины ходят вокруг могилы, ищут черемшу, спускаются вниз по просеке к реке, бросают листики черемши вправо и влево.

Все идут домой. Отец подрубает большую березу и заваливает за всеми тропу. Перед уходом каждый подходит к костру, разведенному недалеко от могилы, и окуривает одежду в дыму елок. Все сели в ульмагды, бросают в воду листья черемши: “Тоому, бааха!” (“хозяин воды, найди!”).

Л. 15. Проезжая над местом, где утонула девочка, все мужчины вновь бросали в воду черемшу.

Вернувшись в селение на другом берегу залива, каждый переоделся в другую одежду, некоторые умылись. Александр выстирал платок, которым завязывал себе голову во время обряда. Летник-шалаш изнутри окурили еловыми ветвями. После этого все собрались в шалаше Бориса, он их угождал чаем.

Вечером шаманил Савелка. Сначала с бубном и в поясе шамана прошел мальчик лет 12, потом еще мальчик, они шли вокруг очага. Потом также с бубном и в поясе шамана прошелся по летнику Андрей.

Л. 17. Савелку всего вытерли листьями багульника и повязали стружки под коленями, на сгибах рук, на поясе, на шее и на голове. Он надел юбку из ровдуги с изображением тигров, драконов, лягушек, вырезанных из кожи и наклеенных. На голову надел зимнюю круглую шапочку, на талию – пояс с погремушками. Он движется вокруг очага по движению солнца. Ищет душу утонувшей. Пьет воду с багульником. Сделал 4 круга – нашел девочку!

Продолжает шаманить. Удары левой ладонью о кожу бубна.

* * *

На этом запись, к сожалению, обрывается. Аналогичные уникальные описания обряда погребения утонувших у народов Нижнего Амура нам не известны. Видимо, полевые исследователи нечасто попадали в ситуации, в которой оказался Б.А. Куфтин.

Сравнение этого обряда у нивхов и орочей, естественно, свидетельствует о больших различиях – нивхи сжигали утонувших (как и вообще умерших). Однако этот обычай не был характерен для всех групп этого народа (жители ряда нивхских селений на Сахалине в XIX в. хоронили в земле). Народы Нижнего Амура (нивхи, ульчи, большая часть нанайцев) не вносили тело утонувшего в жилое помещение, как это делали орохи (вносили в летник). Отношение к телу утонувшего у орочей явно было не столь регламентировано традицией, как у ульчей, нивхов и нанайцев, живущих по Амуру. Для них не было характерно также участие шамана в обряде похорон. Впрочем, есть основания полагать, что и у орочей это не являлось непременным элементом обряда, и участие шамана тут оказалось случайным.

Следует также отметить, что культура каждого народа Нижнего Амура была в высшей степени неоднородной (как и их языки). Это отчетливо видно при работе у разных групп одного народа, но иногда разнородные элементы обнаруживаются у жителей даже одного селения.

За последние десятилетия погребальные обряды – наиболее консервативные, как считается – претерпели значительные изменения под влиянием многих известных факторов. Можно надеяться, что более ранние описания, возможно, обнаружатся в архивах, и не только центров, но и в небольших городах Сибири и Дальнего Востока, что поможет пролить свет на многие вопросы, связанные с изучением духовного наследия многих аборигенных народов Нижнего Амура и Сахалина.

¹ Штернберг Л.Я. Гиляки, орохи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

² Крейнович Е.А. Нивхги. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

³ См., напр.: Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980.

⁴ Традиция широкого применения ритуальных стружек во всех случаях, необ-

ходимых при общении с духами, сокращалась в 1950-е годы частично, но довольно стабильно, особенно у ульчей и нанайцев во время осуществления шаманских действий.

⁵ Смоляк А.В. О некоторых старых обрядах в современном быту ульчей // Бронзовый и железный век в Сибири. Новосибирск, 1974.

⁶ Архив НИИ МАЭ. Ф. 12. (Личный фонд Б.А. Куфтина). Оп. 2. Д. 14.

**ШАМАНИЗМ ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ
СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА
ПО МАТЕРИАЛАМ РОССИЙСКОГО
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ**

Традиционное мировоззрение народов Сибири – шаманизм – является особой формой видения и познания мира, рассматривающей человека как часть Космоса и нацеленной на непосредственное восприятие мира – знание взаимосвязи природы и человека. Как древнейший феномен мировой цивилизации, шаманизм основан на дуалистическом мировосприятии, разделяющим мир на обыденный и сакральный. В нем сохраняются архаичные формы метафизических представлений о мире и человеке. Сибирский шаманизм представляет собой классическую форму шаманского мировоззрения и ритуальной практики с богатой атрибутикой.

Региональная специфика ритуальной практики и мировоззрения сибирских шаманов была обусловлена культурными традициями народов Северной Азии и их древними этнокультурными связями. Наиболее сильными считались так называемые “железные шаманы” Центральной и Восточной Сибири, в том числе эвенки, занимавшиеся отправлением промысловых, семейных и погребальных культов родовой общины. В шаманской практике народов Амура в равной степени сочетались профессиональное родовое шаманство и семейно-родовые формы производственной и календарной обрядности. Шаман – избранник духов, посредник между людьми и духами, видящий иную магическую реальность и путешествующий в ней как по мирам Вселенной. Современные психологи интерпретируют эту способность как подключение к коллективному бессознательному, архетипическому опыту человечества, информационному полю Земли. Ученые видят в шаманизме естественную политеистическую религию, религиозно-мифологическое мировоззрение, магический комплекс, экстатическую религию, архетипы бессознательного. Сами носители веры определяют шаманизм как “путь знания и обретения силы”.

Наиболее крупные и интересные коллекции по шаманизму Восточной Сибири и Дальнего Востока, хранящиеся в Российском этнографическом музее (РЭМ), относятся к группе тунгусоязычных народов: эвенков, эвенов и народов Амура. Шаманские вещи покупались собирателями у самих шаманов или их родственников, доставлялись с шаманских наземных погребальных срубов, заброшенных шаманских мольбищ, шаманских жертвенныхников, приобретались через священнослужителей.

Золотой фонд шаманских коллекций сибирских народов составляют материалы экспедиций в Енисейскую губ. и Забайкалье из-

вестного этнографа и фольклориста – Алексея Алексеевича Макаренко, с 1902 г. работавшего в музее и руководившего собирательской и научной деятельностью по комплектованию коллекций народов Сибири и Дальнего Востока. Он привлек для сбора материалов более десятка корреспондентов, составивших блестящую плеяду собирателей и исследователей сибирских культурных ценностей. Среди них Н.П. Сокольников, Л.И. Попов, П.Е. Островских, И.И. Бердинников, Е.В. Близняк, Д.М. Головачев, Д.Е. Соловьев, В.Н. Васильев, В.К. Арсеньев, а также непосредственные участники сибирских экспедиций Ал. Макаренко, Н.И. Масленников и П.Т. Воронов.

Эвенки: Енисей, Верхний Амур, притоки Лены

Встреченное в 1907–1908 гг. А.А. Макаренко в енисейской тайге уникальное шаманское мольбище было привезено в РЭМ и детально описано. Оно принадлежало Кормилану Парченову, молодому эвенкийскому шаману, и было сделано его учителем – большим шаманом Василием Темпоусовым из рода Оророт Куркут Комиды. В двух других шаманских сооружениях, зафиксированных А.А. Макаренко во время забайкальской экспедиции, проводились лечебные камлания с жертвоприношением и посвящением оленя верховному божеству [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп 1. Д. 124, 127, 128. Кол. 1331. Фотокол. 5659]. Строительство специального мольбища производилось с целью осуществления связи миров обыденного и сакрального, актуализации сакрального пространства Вселенной.

Шаманские чумы эвенков (*нымгандяк*, *шэвэгэдэк*) являлись временными сооружениями для особо важных шаманских обрядов, совершаемых с лечебной, промысловый целью, при освещении новой шаманской одежды, бубна, для проводов умерших в мир мертвых [Иванов С.В., 1970. С. 150–161]. Шаманский чум *моделировал* Вселенную в ее пространственном, временном и социальном аспектах [Ямпольская Ю.А., 1990. С. 90–113]. Полная постройка шаманского чума состояла из трех частей: центрального конического шалаша – чума, представлявшего средний мир живущих людей *Дулю*, правой галереи *дарпэ*, символизировавшей проход в верхний мир (восточной), и левой *онанг* – проход в нижний мир (западной). В целом шаманский чум эвенков маркировал вертикальное и горизонтальное строение миров Вселенной, что было связано с шаманской космогонией. С запада на восток сооружение пронизывала мировая шаманская река, устье которой находится в нижнем мире, истоки – в верхнем мире, вертикальный шест по центру чума маркировал мировое дерево [Анисимов А.Ф., 1958. С. 188–215].

По данным А.А. Макаренко, эвенкийский шаман В. Темпоусов, совершая лечебные камлания, сначала шел вниз по мифической реке, затем возвращался вверх, что соответствовало временнй модели: из настоящего в прошлое, затем в будущее и обратно в настоя-

щее, совершая фактически обход всей Вселенной. На мольбище, по описанию А.А. Макаренко, шаманское дерево с тремя перекладинами устанавливали также с восточной стороны чума. Оно служило дорогой для шамана на небо и лестницей для верховного божества. Рядом устанавливали второе дерево с гнездом наверху и одной перекладиной – оно служило местом сбора духов-помощников шамана и местом временного хранения души больного, его родственников для передачи Экиэри – божеству верхнего мира [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124, 127, 128].

Устройство шаманского чума. Внутреннее устройство шаманского чума представляло деревянные скульптуры, изображавшие духов-хозяев Земли Мухунын Дунду, в подчинении у которого были хозяин места тайги Тегомар, хозяин зверей Шинекэн и его жена Бэллей, а также предки разных категорий ханяканов – недавно умерших людей, мукдоннэ родовых шаманских предков (нижний мир, западная галерея), хомоконов в облике медведей – родовых предков и посыльные связисты – помощники шамана [Ср.: Суслов А.М., 1932].

Вдоль западной галереи шаманского чума устанавливали огромную фигуру мамонта-лося, пробивавшего путь шаману. Согласно эвенкийской мифологии, мамонт, рыба или лягушка, змей – участники первотворения Земли, ставшие духами нижнего мира – помощниками шамана [Василевич Г.М., 1936. С. 280–282]. После проведения обряда эту фигуру устанавливали поперек прохода и сооружали родовую загородку марыля из молодых лиственниц, предохраняющую мир людей от злых духов нижнего мира. Фигуры росомахи, колонка, волка, горностая находились за загородкой. Со стороны галереи верхнего мира, на востоке, устанавливали жертвенник верховному божеству, ставили жертвенные флаги красного цвета для хозяина места, горной тайги Тегомару, черного цвета для хозяина нижнего мира, земли Харги, белого цвета для верховного божества Неба Хэвэки Экшэри [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 119. С. 48–139] и лестницу на небо. С противоположной стороны сооружали шалаш с ловушкой для хранения духа болезни и отправки его в нижний мир, охраняемый со всех сторон птицами-помощниками шамана [РЭМ. Фотокол. 5659 // Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124].

Этапы становления шамана. Шаманское дерево Туро, занимавшее центральное место во всех шаманских обрядах, не только символизировало миры Вселенной, мировой столб, их пронизывающий, лестницу – дорогу шамана и божеств, но и являлось местом рождения души будущего шамана, которого воспитывали орел и медведь [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 124].

“Шаман – любимец богов и духов, которые через него объявляют эвенкам свою волю, предсказывают будущее и заботятся об удачах дня, наказывая за грехи, посылая злого шайтана с болезнью или смерть. В том случае, если нет надежды избавиться от судьбы – идут к старому шаману и просят выучить песню священным действиям”

[Там же. Оп. 4. С. 112]. Шаманы эвенков проходят три этапа посвящения.

По материалам А.А. Макаренко, начинаящий шаман назывался *доммакта*, что значит “дрожащий”. Три года он старался спрятаться с мучавшим его духом. Эвенкийский шаман Савелий с р. Томпон сообщил, что шаман этого посвящения гадает, предсказывает, может лечить. У начинаящего шамана-неофита есть железная фигурка помощника Хольмэ, пояс со жгутами *нектар бичан*. Шаман Оорин рассказал А.А. Макаренко, что он сперва почувствовал в себе дар прозорливости, стал понимать язык природы, голоса огня, воды, деревьев, животных. Во сне ему явились духи-предки, уговаривали стать шаманом. Неофит три года живет у настоящего шамана, присматривается к его действиям, учится петь [Там же. Оп. 1. Д. 123; Оп. 4. Д. 11]. Начинаящий шаман учится владеть своими духами: он часами сидит у огня и поет – это духи нашептывают ему слова песни, пересотворяя его, делая получеловеком-полудухом. В этот период шаман-неофит поет просьбу огню создать его, научить владеть духами [Тимофеев Г.Н., 1996. С. 20–27]. И в конце периода становления, который может длиться от 3 до 11 лет, делают духов-помощников. Старый шаман передает часть своих вещей молодому: маску, подвески, родового предка. Настоящий шаман – тот, кто имеет *дух хозяина*; называется *мутучка*. Силы духа и шамана в этот период равны. На обряд первого посвящения шаману шьют священные одежды, делают изображение духа-предка – помощника, вырезают амулеты, изготавливают первый бубен и коврик [Там же. Оп. 4. Д. 1; кол. 1757, 4871, 3786], символ мест перворождения, первозданного болота, где рождаются души людей и зверей. На первом обряде камлания шамана накрывают ковриком, приобщая к месту рождения [РЭМ. Фотокол. 5659].

На второй стадии обучения шаман становится сказителем и отправителем обрядов камлания с путешествиями-полетами по мирам Вселенной, он увеличивает количество своих духов-помощников и осваивает пути по Вселенной, знакомится с духами-хозяевами природы. Главные функции настоящего шамана мутучи – лечебная и промысловая. Бубен и кафтан шамана символизировали Вселенную. По мере обретения сил шаман увеличивает число своих атрибутов, шьет второй и третий кафтан и делает бубен для камлания в разные миры.

Через 15–20 лет шаман может прославиться и стать великим *хогды саман*, что означает знающий. Такому шаману подвластны все пути во Вселенной. Только шаман высшей категории мог справлять большие поминки – отправлять души умерших в мир мертвых. А.А. Макаренко записал для него такой термин – *Шанио – хозяин Полярной звезды*. Его костюм становится железной броней. На костюме появляются знаки Вселенной и Времени, Сил Природы в виде круга, креста, вихря, кольца [РЭМ. Кол. 5589–36]. Большой ша-

ман владеет своим духом-предком – гидом по мирам. Этот шаман отказывает для себя у кузнеца железную корону и *аркалан* – массивную и многослойную подвеску на спинку кафтаны [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 216. С. 36; Д. 215. С. 23], являвшегося символом миров Вселенной и щитом. Обряд признания шамана высшей категории связан с праздником Нового года – обновления жизни, на котором священным огнем освящаются шаманские атрибуты, устанавливается шаманский чум и проводится лечебное камлание [Василевич Г.М., 1969. С. 239].

Рождение шаманских душ. Во время обряда посвящения в шаманы умначен у забайкальских эвенков на юго-восточной стороне чума устанавливали ограду из дерева для очага с четырьмя фигурами предков по сторонам и медведя в центре – места рождения души шамана. Как только душа шамана показывается, сообщает А.А. Макаренко со слов шамана Шунмына, и вылетает из оградки, старый шаман хватает ее и помещает на дощечку с девятью *аляканами* – помощниками шамана, установленную на высоком шесте с поперечными планками по числу слоев верхнего мира, символизируя шаманско дерево и путь на небо. Во время обряда шаман плывет на плоту из рыб по реке в мир мертвых добывать душу больного; как только добыл – хватает алякану с шаманского дерева и прячет у себя под плот [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 215. С. 1–15].

Очаг, в котором рождается душа шамана – это место пересечения вертикальной и горизонтальной моделей Вселенной – пуп Вселенной, который открывается при рождении людей и шамана. Он соединен невидимыми нитями с колом Вселенной – Полярной звездой. Рождение шаманских душ имеет космические масштабы – с ним происходит обновление жизни. В обряде происходило новое рождение душ людей – участников обряда. Все участники проходят через огромные ворота в образе лосихи – воплощения Вселенной, очищаются священным огнем и окуруиваются дымом багульника. После этого очаг – место рождения разбивается фигурой рыбы-зверя в образе мамонта – первотворца Земли [Там же. С. 8]. Разбиение символизирует акт первотворения, т.е. рождения на космическом уровне.

Шаманские дороги во Вселенной. Каждый шаман звенков имел свои дороги во Вселенной, которые были связаны с местонахождением разных божеств и духов миров. Шаман Дохолокто сообщил П.Т. Воронову, что у Сэвэки – хозяина Неба – сил больше, поэтому он его, шамана, дороги знает лучше. Тэгомар, по словам Дохолокто, научил людей шаманиТЬ, сделав бубен и другие предметы [Там же. Д. 119]. По записям И. Бердникова 1910 г. от шамана Приангарья Н. Гермогенова, шаманов создал верховный бог *Шивоки*, чтобы они помогали ему в противоборстве со злыми духами и их хозяином нижнего мира *Харги*. Помощниками шамана в этом деле он определил предков Хомокора и *Мукдоннэ* [Там же. Оп. 4. Д. 1. С. 10–11].

В шаманской практике эвенков имелись материальные воплощения дорог шаманов в виде жгутов с подвесками. Один из жгутов служил для поднятия шамана на небо во время камлания хозяину верхнего мира с целью оздоровления души больного, другой был предназначен для походов шамана с целью добыть силу нерожденного мальчика, третий – для вызова верховного божества и удачной охоты [РЭМ. Кол. 147-5/12,14; 730-59; 4871-248]. А.А. Макаренко зафиксировал малое камлание шамана Ф. Полигуса в 1907 г. на р. Подкаменная Тунгуска с использованием жгута-пути на небо с колокольцем, звуком которого шаман вызывал верховное божество Сэвэки и через своего духа-предка с помощью посоха и медвежьей перчатки гадал о причине болезни [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 127. фото 5]. Один из жгутов – символических путей – имел подвески в виде колокольца, фигурки предка; встречались также подвески солнца, луны, зверя, человечка, трех колокольцев.

Атрибуты шамана: родовые святыни. Первым и одним из главных атрибутов, необходимых настоящему шаману, был родовой дух-предок шамана, чаще передаваемый от старого шамана молодому, (иногда он изготавливается по его модели самим неофитом). Эвенки называли его *мугды* – комель родового дерева или *тегомар* – основание родового дерева, так же как духа родового места. Фигурку вырезали из комля родового дерева, где вырастали души будущих шаманов рода. Дух-преодолевший давал советы шаману, указывал песни, дороги. Чем сильнее был шаман, тем больше предметов-фетишей он имел в связке родовых святынь: маску предка, родовой камень, деревянного идола, иногда кольцо с человеческой головой на одной стороне. В РЭМ имеется несколько таких связок родовых амулетов крупных шаманов эвенков. Они покровительствовали членам рода и семьи, помогали в промысле, защищали от болезней и злых духов. Поэтому в связке помощников были родовые предки-хомоконы, умершие предки ханяканы, фигурка рыбы – изображающая предка – хозяина Земли, духи дома, очага тана, того, мушун, лапы орла, воспитавшего душу шамана, голова ворона – предка в третьей стадии перерождения. В качестве подношений к мугды подвешивали лоскутки ткани, бисер, передние зубы оленя. По материалам И. Бердникова, полученным от шамана Н. Гермогенова, такие изображения передавались из рода в род от отца к сыну, и иные насчитывали более 200 лет. Их считают живыми, кормят, очищают дымом, с ними разговаривают [Там же. Д. 1. С. 11; Д. 216. С. 16–27; Д. 223. Фото 28, 29].

Голос шамана. Атрибутами сильного шамана были костюм с подвесками, бубен, колотушка, амулеты, посохи, изображения сильных духов-покровителей в образе медведя, лося или тигра, птицы. Колотушка у эвенков служила предметом узнавания, предсказания, гадания [Василевич Г.М., 1969, С. 41; РЭМ. Кол. 147-5/15,20; 4871-233, 19267, 148-6].

Самым главным при шаманстве эвенков, по мнению большого шамана Дохолокто, был бубен *унтуувн*. Он служил местом сбора духов-помощников, являлся лодкой для передвижения шамана по реке, под землю и птицей – в небе, оленем или конем – в небе и по земле. Сам бубен изображал предка, его голову. Шунмын сообщил А.А. Макаренко, что прежде шаман колотит по темени, затем по уху и слушает, что скажет бубен [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 11]. Поэтому эвенкийский бубен назывался *нинмгандки* – “рассказывающий”. Духи-помощники и главный гид (предок шамана) – проводник по мирам указывали шаману дороги, которые тот рисовал на бубне.

Семантика шаманского костюма. Костюм шамана сосредоточивал все жизненные силы шамана и его предков, являлся главным атрибутом перевоплощения в облик своего зверя-двойника – олена, медведя, тигра, волка, птицы. Облачаясь в костюм, шаман обретал силу всевидения и становился полудухом-получеловеком, звериный двойник которого мог проникать в недоступные миры обратной реальности, мыслимые как полеты во Вселенной. В РЭМ хранятся 23 полных комплекта шаманской одежды эвенков – больше, чем по любому другому народу Сибири, что позволяет подробно характеризовать семантику ритуальной эвенкийской одежды [Сем Т.Ю., 1987]. Весь костюм в целом символизировал Вселенную в ее вертикальном строении: головной убор и верх кафтаны – верхний мир, средняя часть кафтана и пояса – средний мир, низ кафтана и обувь – нижний мир. Отдельные части костюма, головной убор, кафтан, нагрудник и обувь в костюмах наиболее сильных шаманов дублировали все три мира. Надевая ритуальную одежду, шаман замыкал Пространство-Время Космоса на уровне трех колец и двух опор. Подобную силу имели даже не все большие шаманы, как правило, ограничиваясь двумя-тремя символами силы. Первое кольцо проходило через голову и символизировало ось Вселенной, дающую выход через Полярную звезду в верхний мир и обратно. Второе кольцо образовывало пояс, символ центра Вселенной, Земли. Третье кольцо замыкала пара обуви, служившая, согласно эвенкскому фольклору, опорой жизни всего мироздания. Система трех колец дополнялась двумя опорами, маркирующими связи трех миров Вселенной и, следовательно, саму Вселенную. Передняя ось фиксировалась нагрудником и обозначала грудину, внутренние органы, дыхание – жизненные силы человека. Задняя ось проходила через позвоночник шамана, и символизировала хребет, шамансскую реку, пронизывающую Космос.

Система защиты и показатель силы у эвенкийских шаманов третьего посвящения, владевших всеми дорогами Вселенной, выражалась в специальных знаках на плечевой одежде: полосами с подвесками на спинке или полочеках кафтана. Чаще на костюмах шаманов второго посвящения встречались полосы с подвесками, маркирую-

щими три, пять, семь, девять слоев Вселенной, либо кругом, кольцом, крестом, являвшихся плоскостными моделями Вселенной, которые раскрывают ее проходы. Такие знаки отмечались не только подвесками, но и цветом: внешний – белым, средний – красным, внутренний – черным или синим, переводя плоскостную модель мира в вертикальную [РЭМ. Кол. 5589-36, 19244]. Символика трех цветов соответствует спектральной структуре Солнца [Дубов Э.Е., 1976. С. 141–153]. На женском ритуальном костюме большой шаманки манегров из коллекции Д.К. Соловьева маркированы проходы в три мира Вселенной, имеются фигура громовержца-жизнеподателя и символы мужского и женского репродуцирующего начала в виде бубенцов различной формы. Маленькие зеркала-подвески на костюме символизируют души нерожденных детей, а мешочки – душехранители сил природы [Сем Т.Ю., 1986. С. 104–105; РЭМ. Кол. 4216-484, 489].

Освящение шаманской атрибутики, костюма, бубна, признание за шаманами категории Высшего посвящения проводились на ежегодном весеннем празднике Нового года, имевшем характер родового торжества. Во время обряда шаман со своими родственниками совершил круговой ритуальный танец-полет к верховному божеству. Шаман просил у хозяина Неба силы плодородия природы, гадал о длительности жизни людей [Архив РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 127, 119. С. 139; Васильевич Г.М., 1957. С. 151–185].

Народы Амура и Сахалина (нанайцы, ульчи, ороchi, удэгейцы, ороки, негидальцы и нивхи)

Материалы по шаманству народов Амура и Сахалина занимают видное место в собрании РЭМ, включают большое количество раритетов, не введенных в научный оборот ранее. Важную роль в комплектовании этих коллекций сыграли материалы участников амурских экспедиций: 1898 г. – П.П. Шимкевича; 1910 г. – Д.К. Соловьева, В.Н. Васильева; 1906–1927 гг. – В.К. Арсеньева; 1927 г. – Б.А. Куфтина и Б.А. Васильева; 1956–1964 гг. – Е.П. Орловой и М.А. Каплан; 1956–1992 гг. – Л.И. и Ю.А. Сем.

Календарь в ритуалах амурского шаманизма. В шаманской практике народов Амура и Сахалина: нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, удэгейцев, ороков сформировалась известная общность представлений о Вселенной, природе и человеке. Это нашло отражение в весенне-осенней календарной обрядности, приуроченной к периодам солнечного равноденствия и примыкающих к ним обрядов летнего и зимнего солнцестояния. На двух из них – весеннем празднике *Унди* и летнем – Больших поминках *Kaca* – шаманам принадлежала центральная роль, на осенних молениях Небу и зимнем – медведьем празднике – наравне с другими членами рода. Обряд всеобщего обновления, испрашивания плодородия проводили весной во

время моления Воде муэ, тэму и осенью – небу, горе, тайге эдэхэ уйлэву, что осмыслялось как обеспечение женского (воде/земле) и мужского (горе/небу) плодородия Года на космическом уровне. Нанайцы, орочи, удэгейцы с весенним обрядом связывали наступление Нового года и становление шаманов Высшего посвящения.

Удэгейцы: большой шаманский ритуал: весна. Шаманский обряд всеобщего обновления унди, описанный в литературе кратко, восстанавливается по архивным и музеинм коллекциям РЭМ (материалы Е.Р. Шнейдера, Б.А. Куфтина и В.К. Арсеньева). По материалам Е.Р. Шнейдера, удэгейцы обряд унди проводили раз в три года и посвящали духу-покровителю шамана Хамбаба или Тэунки. Обряд, как сообщает Е.Р. Шнейдер, совершается в течение ряда дней с переездами из одного селения в другое, посещением всех домов, угождением, ритуальными представлениями и играми [РЭМ. Фотокол. 5656-217].

В число атрибутов праздника входили изображение предка Манги, проводника по мирам – тигра, два посоха в форме драконов, символизирующих громовержцев – подателей дождя, символов мужского плодородия, также черный пояс с разноцветными лоскутками, за которые во время обряда держались все присутствующие с целью получения через шамана от верховного божества и хозяина Вселенной силы плодородия. Для привлечения силы небесного плодородия шаман на празднике надевал шамансскую маску Хамбаба, разрисованную черной краской с усами, бородой из меха медведя и изображающую покровителя шамана – хозяина Вселенной Канда мафа [РЭМ. Фотокол. 5654-193-206; кол. 5656, 6807-25; фотокол. 4007-78].

Маска Хамбаба из коллекции В.К. Арсеньева [РЭМ. Кол. 1870-38] была окрашена в красный цвет (жизни) и разрисована символическими рисунками черного и белого цветов – символов плодородия и возрождения. На лбу маски вырезаны две жабы, придающие ей жизненность. Фигуры жабы, ящерицы, змеи на головном уборе маски маркируют три мира – землю, низ, или воду, небо. По материалам В.К. Арсеньева, подобные маски, отороченные мехом медведя, имели охранительное значение и отпугивали злого духа амба от шамана [Арсеньев В.К., 1948. С. 179]. Он пишет, что на маске имеется изображение железного паука, который, по верованиям удэгейских шаманов, плетет прочную паутину и прикрывает ею как завесой шамана. Ящерица быстро бегает, и ее шаман посыпает на разведку; раздвоенный язык ее, как пламенем, пугает злых духов. Лягушка криком заглушает другие звуки и скрывает шаги шамана. Птица на шапке смотрит по сторонам и предупреждает шамана [Архив ПФРГО. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 28. С. 1175–1176].

Название маски Хамбаба, по мнению Ю.А. Сема, означает “хозяин Вселенной” [Сем Ю.А., 1993. С. 17–18]. По данным Е.Р. Шнейдера, маска Хамбаба – это вместилище духа-покровителя шамана

Тэнгки. В.К. Арсеньев сообщает, что предок шамана *Тэнгки* связан с хозяином верхнего мира красной нитью, которая проходит через пуп. Во сне шаман видит, что он сам связан с Тыэнку двумя нитями: красная идет от пупа, белая – от темени. По просьбе шамана Тыэнку с быстротой молнии во время камлания переносится через всякое пространство, и шаман может дать описание места, где никогда не был. Символика шаманской маски в целом насыщена силами плодородия природы [Там же. С. 1168–1169, 1175].

В одном из своих произведений В.К. Арсеньев описал встречу нескольких шаманов – удэгейцев и орочей Миону Кимонко, Гобули Кялундига и Геонка, Хутулинка и Амуленка для передачи шаманской силы неофиту в урочище Кандахе на правом берегу р. Анюй. Это священные скалы, посвященные старику-первопредку, хозяину Вселенной *Канда*, имеющему облик мифического лося и человека. Он же считался хозяином дерева жизни, распорядителем душ людей и зверей. В описании шаманского камлания говорится, что самый старый и сильный шаман Инси сел на берестяной коврик с изображением бездны *Сунка*, в виде рыбообразной черепахи, ссорился и спорил со своим духом тигром, выпил чашу крови жертвенного животного. 36-летний шаман Миону Кимонко, имевший в те годы среднюю силу, передал неофиту Геонка шаманские знания и его помощника волка. Хутулинка был слабым шаманом, зависел от своего сеона [Арсеньев В.К., 1947. С. 120–121].

Духи-помощники шамана. В.К. Арсеньев собирал этнографические коллекции для разных музеев, вел переписку с сотрудниками Этнографического отдела Русского музея, где сообщал об увиденных им редких экспонатах: шаманском дереве, изображении предка шамана с заброшенного шаманского жилища, изображениях сильных покровителей, помогавших при болезнях и в промысле. Рисунки некоторых шаманских предметов, хранящихся в Хабаровском музее, директором которого был В.К. Арсеньев, сделал Е.Р. Шнейдер и привез в РЭМ.

Предок шамана. Центральной фигурой шаманского жилища был деревянный идол предка шамана *Манги*. “Он стоял против самого входа... На стене жилища висел бубен с колотушкой, пояс с погремушками, шаманская юбка с рисунками и деревянная маска, отороченная мехом медведя. Шаман одевает ее во время камлания для того, чтобы страшным видом запугать черта”. Имеется подробное описание значения всего шаманского комплекса. “...На самом видном месте стоит огромный сзвохи *Манги*, именно тот, которому служит шаман и который помогает шаману в камлании. У него на груди сделаны изображение металлических зеркал. В них отражаются злые духи, приближающиеся к дому шамана. *Манги* – пустотелый, что означает голод. Он должен пожрать черта. Сердце сделано в виде птицы, которая мечет молнии. Сбоку изображена жаба. Без этого знака *севохи* будут безжизненным куском дерева. На ногах выре-

заны ящерицы Эхеля – символы быстрого движения... Руки обернуты змеями, чтобы они не были ломкими, на руках шесть пальцев, чтобы он крепче держал в руке копье". Манги устанавливается в сочетании с другими фигурами помощников шамана [Арсеньев В.К., 1947. С. 170; Он же, 1948. С. 181].

Негидальцы, ульчи, нивхи: ритуал моления воде. Шаманский обряд *унди* у удэгейцев был посвящен обновлению природы, рождению Нового года и проводился весной после раскрытия рек ото льда и прилета птиц [Подмаскин В.В., 1991. С. 45]. У негидальцев, ульчей, нивхов он сохранил более древние черты родового весеннего праздника моления Воде, отдельные элементы которого присутствуют у удэгейцев и нанайцев. Устраивали обряд спуска лодок на воду, носовую часть которых украшали фигурой утки – символа обновления природы. На берегу устраивали женские пляски с погремушками у огня и охотничьи мужские пляски промысла медведя. Далее следовал карнавальный лодочный поезд, который возглавлял шаман. Устраивали коллективные танцы с бубнами – обряд кружения *мэуи*, усиливающий эффект новогоднего плодородия. После возвращения шествия на место совершали поклонения духам природы, предков, очага с просьбой о плодородии зверей, рыб, здоровья людей [Золотарев А.М., 1935. С. 92–102; Подмаскин В.В., 1991. С. 45; Таксами Ч.М., 1977. С.90–95 и др.].

Обряд *унди* у горинских нанайцев, по материалам Ю.А. и Л.И. Сем 1957 г., в варианте весеннего кормления Воды/реки совершался с шаманской, промысловой и лечебной целями. Болезнь, якобы, насыпал хозяин воды *Тэму*. В обряде важная роль отводилась ритуальной утвари *омоха*. Утварь из коллекции А.М. Золотарева и Б.А. Куфтина имела форму блюд, изображавших рыб, морских животных, водоплавающих птиц, змей. На некоторых вырезали скульптуры жаб, служивших для охраны здоровья детей. Ульчи считали, что изображения духа дома *Маси*, ветра *Бучу*, тайги *Дуэнтэ*, гор и воды *Калгаму* помогали доставить жертвенную пищу на блюдах до духа воды. После жертвоприношения с берега в дом приносили воду *сункэ* – промысловую удачу, совершая обмен ценностями с природой [Золотарев А.М., 1939. С. 92–94].

Нанайцы: ритуал больших поминок (лето): реинкарнация душ. Весенний новогодний обряд *унди*, связанный со становлением шаманов высшей категории, заканчивался у народов Амура Большиими поминками *Каса*, проводимыми летом в период солнцестояния. Цель обряда *каса* – обеспечить продолжение жизни рода через возрождение предков в потомках, сохранить жизненную линию рода *Мусун*. Обряд Больших поминок, таким образом, связывался с концепцией реинкарнации душ [Лопатин И.А., 1922. С. 294–295]. Жизненность мыслилась в виде нескольких субстанций. *Оме* – бессмертная сущность в облике птички, бабочки, травинки, гриба – сбрасывалась с родового дерева душ, растущего на Небе, прароди-

тельницей *Майдя мама*. В собрании РЭМ (уссурийские нанайцы) фигура прародительницы обернута шкурой лося. Вероятно, она ассоциировалась с мифической лосихой – хозяйкой Вселенной. При рождении человека оме сливалась с сущностью уксуки – основанием, которое приобреталось от верховного божества Боя, и жила в kostях человека. Сущность уксуки представляло мужское начало, оме – женское. При рождении человек приобретал душу *ерга* – жизненность, связанную с силой роста дерева жизни; иногда ее называли дерево *Мурсо*. Жизненность ерга ассоциировалась с дыханием и кровью человека. Ее источником считали Солнце. Жизненность одного члена рода была неразрывно связана с линией родовой силы *мусун*, соединяющей воедино живущих, умерших и предков. Символом родовой жизненной силы было каменное нефритовое кольцо-диск – обязательный атрибут рождения, свадьбы и похорон человека. На Больших поминках посредством его разговаривали с предками. Как только ребенок начинал ходить и у него появлялись зубы, это означало, что рождается главная жизненная душа *ханя* – газообразный двойник человека, отражаемый в воде и зеркале, слитый по форме со всем телом или живущий в голове в виде маленького человечка, способного менять облик. После смерти человека его главная душа-двойник уходила в мир предков, перерождаясь там вновь в облике птички *оме*, и попадала на родовое дерево душ. Этим обеспечивался кругооборот душ в природе [Сем Т.Ю., 1991]. Шаман был призван доставить душу умершего в мир мертвых, т.к. сама она была слаба, со всех сторон ее подстерегали по пути опасности года. Через один–три года проводили обряд Больших поминок.

Миф о первом шамане. В первый и последний день обряда проводов шаман исполнял песнопение космогонического мифа о трех Солнцах, первой смерти первопредка, создании Земли и появлении первых шаманов, совершивших первый обряд каса. Один из ранних вариантов записи мифа был сделан П.П. Шимкевичем, привезшим в музей атрибуты большого шамана, предметы лечебных и промысловых камланий, предметы Больших поминок. В мифе говорится: “увидел во сне первопредок *Хадау* страшного идола *сеона* – духа предка *Аями*, который и научил его как стать шаманом. *Хадау* пошел в тайгу, как указал дух предка, и увидел там дерево, корни которого из змей, стволы и ветви из ящериц, листья из колокольцев в виде головы лягушки, плоды – в виде зеркал-дисков *толи*. *Сэвэн*-предок научил *Хадау* как сделать одежду и атрибуты. Составить шапку из полос меха медведя, волка, рыси, поверх пришить рога и колокольцы, на грудь и спину надеть бронзовые зеркала *толи*. Они будут охранять от стрел. Из труб и колокольцев сделай пояс. Пояс и бубен будут переносить в мир мертвых, помощниками будут *сэвэн* *Буччу* (дух ветра) и птица *Коори*, на которой вернешься назад” [Шимкевич П.П., 1896]. В удэгейском мифе первый шаман получает атрибуты от лягушки-прародительницы в первозданном болоте

(символе хаоса). Икра лягушки превращается в металлические колокольцы и бубенцы на шаманском поясе [Архив ПФГО. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 28]. Нередко сюжеты космогонического мифа изображали на шаманских лечебных или промысловых иконах [Иванов С.В., 1954. С. 261–298; РЭМ. Кол. 9205, 9209, 9208, 1998–167].

Шаман у нанайцев совершил обряд поиска души умершего во Вселенной по приметам родственников. С помощью девяти шаманских камней *таугда* шаман определял подлинность души и оживлял сердце, кости, дыхание. Камни были связаны с телом прародительницы *Мамельди*. Во время путешествия в мир мертвых *буни* нанайский шаман взбирается на лестницу *торо*, расчищает путь и совершает путешествие к предкам. Везти души умерших помогает *джулун* – предок, покровитель домашнего очага [Смоляк А.В., 1991. С. 157–158]. *Дюлин* способен предвидеть будущее, лечить, помогает родственникам, дает удачу в промысле [Сем Ю.А., 1992. С. 21–25]. Через шамана предки разговаривают с живыми родственниками и посылают души зверей и людей в обмен на кормление во время обряда поминальной кашей и лепешками, на которых делают знаки перехода и возрождения [Он же, 1973].

Ульчи, нивхи, ороки: Медвежий праздник и культ предков (зима). У ряда народов Амура: ульчей, нивхов и ороков о-ва Сахалина с обрядом Больших поминок был связан Медвежий праздник, сохранивший следы культа предков. Роль заместителя умершего здесь выполнял тотемный предок в образе реального медведя. Медведь у ульчей и нивхов на Медвежьем празднике символизировал обновленную Вселенную, что ставит данный праздник у народов Амура в один ряд с шаманским обрядом Нового года унди и составляет часть календарной обрядности. Медвежонка выращивали специально для этого праздника, устраиваемого зимой в память умершего брата хозяина. Так же, как и во время унди, участники праздника вели медвежонка по селению, обходя все дома, – это должно было принести благополучие семьям. Возможно, это было связано с идеей обхода Вселенной Солнцем – источником света, тепла, плодородия. Устраивали ритуальные пляски с пантомимой, подражая путешествию медведя к прародителям. На специальной площадке у дерева с развиликой совершали ритуальное убийство зверя из лука стрелой, после чего тело свежевали, устраивали ритуальную трапезу поедания мяса тотема, затем хоронили костяк медведя на специальном лабазе. Вслед за этим семья просит у хозяина горной тайги послать в изобилии зверя и рыбы [Золотарев А.М., 1935. С. 139].

Цель церемонии Медвежьего праздника – магическое возрождение зверя, умилостивление духов природы и обеспечение удачи в охоте, а также обеспечение реинкарнации родственников [Васильев Б.А., 1948. С. 78–104]. Для завершения церемонии Медвежьего праздника ульчи, ороки, орохи использовали специальную ритуаль-

ную утварь с космической символикой в целях привлечения сил плодородия природы. Ритуальная стрельба из лука в медведя, расчленение и поедание мяса, погребение останков знаменовали акт творения из хаоса космоса и, следовательно, возрождение живых душ умерших. Сам медведь мыслился как посредник мира людей и потустороннего мира – мира горных таежных людей. С Медвежьим праздником связан миф о рождении медвежонка от брака женщины и медведя в образе горного человека. Уход старого и рождение нового медвежонка осмыслиается как акт обновления Вселенной, обряд Нового года.

На медвежьем празднике-поминках ульчи использовали ритуальные жертвенные ложки-кропилки с символической резьбой и знаками, направленными на возрождение людей и животных [РЭМ. Кол. Ю.А. Сема]. В связку медвежьих амулетов оротов, используемых на медвежьем празднике, входили фигурки медведей различной конфигурации, медвежьи черепа, кости, а также изображение идолов-проводников бучу, Майдя, Калгама [Там же. Кол. 2079-39].

Нанайцы: ритуал моления небу (осень). Во время осеннего обряда моления Небу шаман у ульчей, негидальцев и нанайцев добывал силу природы для поддержания единой линии родовых предков мусу. Обряд считался наиболее удачным, если поочередно шаманило несколько человек. Е.Р. Шнейдер зафиксировал у нанайцев этот обряд в селениях Бичи, Кондон, Сорго. Обряд представлял собой шаманское калмание жертвоприношение хозяину неба *Сангия мана*. В описании имеются интересные подробности. “*Сангия мана* – один из высших существ, связь с которым осуществляется через помощников божества – эдэхэ – небожителя, духа охоты, дюли – предка дома, домашнего очага, *калгама* – хозяина горной тайги, помогающего в промысле на охоте и в рыболовстве. Ежегодно осенью и весной сооружается помост из трех жердей *Tоро* с изображением лиц духов-помощников шамана – хозяина ветра *бучуа тороке* и предка-медведя *Манга*. Временно приносятся изображения домашних богов со всего стойбища. Перед ними ставится стол, раскладывается мясо жертвенной свиньи. Рядом на жерди вешают копыта, уши, хвост свиньи, брызгают по сторонам ее кровью, чтобы получить благословение духов Неба, Земли, Воды, Подземелья, ма-жут лица духов”. По материалам Е.Р. Шнейдера, удэгейцы устраивают жертвоприношение хозяину Неба *Эндури* петухом, хозяину места *Сангия мана* или *Буа эдэзэни* лепешками и кашей [РЭМ. Фотокол. 5654-207-228].

В целях обеспечения промысловый удачи нанайцы использовали шаманские рисунки-иконы, охотничий амулеты, магические предметы. Ю.А. Сем сообщает о редком магическом кольце с изображением тигра, рыбы и медведя, духов-хозяев трех стихий Земли – горы, воды, тайги [Сем Ю.А., 1992. № 1–2].

Весенний цикл календарной обрядности у тунгусоязычных нар-

дов Амура имел, таким образом, преимущественно космический природный характер, а летне-зимний цикл обрядов – был связан с предками, имел реинкарнационный характер.

Двойная природа шамана. В сибирской духовной традиции шаман воспринимается как существо двойной природы. Самые сильные шаманы амбивалентны, включают силу двух полов – мужское и женское, двух начал природы – неба и земли, способность видения в двух мирах: обыденном и сакральном. Нередко двойника шамана изображали двухголовым либо двухцветным, правая половина которого светлая, а левая – черная либо красная и черная. Подобное разделение встречалось в костюме, бубне и других атрибутах шамана [РЭМ. Кол. 2245]. В фольклоре нанайцев, эвенов типичен сюжет, когда после смерти шамана правая его половина уходит на небо, а левая – в землю, первая считается человеческой, вторая – духом. Согласно одной корякской легенде, во время обряда становления неофит-шаман ушел в землю через жертвенное место предков, вернувшись, он наполовину стал человеком, наполовину – злым существом-духом, обрел силу всевидения в двух мирах [Вдовин И.С., 1977. С. 298–299].

Эвены: магия цвета. Двойственная природа шамана выражалась в цветовой асимметрии костюма, противопоставлении добра и зла, мира людей и мира предков. Предметы шаманского культа, собранные Н.П. Сокольниковым у эвенов-ламутов Анадырского округа, отражают связь цветовой дихотомии с противопоставлением правое – левое, светлое – темное, мужское – женское. Все детали шаманского костюма: шапка, кафтан, нагрудник, обувь сшиты из меха или ровдуги оленя двух цветов: белую – черную, часть из которых оформлена в другой цветовой гамме: красную – черную, красную – белую, что соответствует архаичной модели палеолитического времени, имеет биологическую основу и отражает дихотомию первобытного мышления [Сем Т.Ю., 1993. С. 127–140].

В лечебной магии с целью обмануть злого духа болезни также использовали перемену пола в одежде больного, противоположную шаманской. Н.П. Сокольников пишет: “Для лечения покойного юкагира Митрофана Чайна сшили по указанию ламутского шамана платье, правая половина которого – светлая – была мужского фасона, а левая – темная – женского”. И далее в архивном деле продолжает: “это один из способов лечить болезнь, вызванную злым началом. При этом осуществляется перемена пола, что отгоняет силу злого духа и дает послабление болезни... злое начало, причиняющее болезнь, с переменой платья перестает узнавать преследуемого им человека; шаманская платье, надетое на больного, даже отгоняет силу, наславшую болезнь, особенно если лечит сильный шаман” [Сокольников Н.П., 1912. С. 131; Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 602. С. 83–3 об.]. Юкагирские шаманы реки Большой Аней, по сведениям В.Г. Богораза, для призываания духов использовали шамансскую

дощечку двух цветов: красного – для лечебных целей, черного – для наведения злых чар. На шаманском костюме юкагиров цветовая ди-хотомия дублируется фигурантно: слева – семь фигур предков шамана, справа – семь крестов – жизненных знаков душ людей. Таким образом маркируется мир обыденный и мир сакральный. В атрибутике эвенских шаманов образы предков-посредников встречаются часто на головных уборах, обуви, жезлах; они отражают идею космической связи [Сем Т.Ю., 1993]. Цилиндриообразные фигурки предков пришивали на макушке, теменной или затылочной части шаманских шапок эвенов – местах, связанных с каналами связи человека с Космосом. С их помощью шаман совершил полеты по мирам Вселенной [РЭМ. Кол. 2245].

Материалы по сибирскому шаманизму конца XIX–XX вв., рассмотренные в данной статье на основе материалов коллекций РЭМ, раскрывают общие закономерности древнейших форм взаимоотношений человека с силами природы, Космоса. Они выражаются в общечеловеческих универсалиях и этнокультурных особенностях. Шаманизм выступает в роли хранителя архетического опыта человечества на уровне этнических традиций. Поэтому шаманизм в современной жизни традиционных сибирских культур является ретранслятором этнической памяти коллектива, стабилизатором и хранителем духовной культурной традиции, национального менталитета.

ЛИТЕРАТУРА

- Анисимов А.Ф. Религия эвенков. М.; Л., 1958.
- Арсеньев В.К. Дерсу Узала // Арсеньев В.К. Соч. Т. 5. Владивосток, 1948.
- Арсеньев В.К. Лесные люди – удэхейцы // Указ. соч.
- Арсеньев В.К. Сквозь тайгу // Указ. соч. Т. 4. Владивосток, 1947.
- Васильев Б.А. Медвежий праздник // Сов. этнография. 1948. № 4.
- Василевич Г.М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. МАЭ. Т. XVII. М.; Л., 1957.
- Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969.
- Дубов Э.Е. Солнце // БСЭ. М., 1976.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. М.; Л., 1954.
- Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири. Л., 1970.
- История и культура удэгейцев. Л., 1989.
- Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов // Шаманизм. Избр. тр. Якутск, 1922.
- Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев. Владивосток, 1991.
- Сем Т.Ю. Традиционный этнографический комплекс манегров // Сбэтносы в СССР. Л., 1986.

- Сем Т.Ю.* Атрибуция шаманских костюмов эвенков // Проблемы комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников. Л., 1987.
- Сем Т.Ю.* Семантика первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока // Реконструкция древних верований: Источники, методы, цель. СПб., 1991.
- Сем Т.Ю.* Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.
- Сем Т.Ю.* Персонажи мифа о первой смерти у тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993.
- Сем Ю.А.* Нанайцы. Материальная культура. Владивосток, 1973.
- Сем Ю.А.* Диолин // Северные просторы, 1992. № 11–12.
- Сем Ю.А.* Пэрхи // Северные просторы. 1992, № 1–2.
- Сем Ю.А.* Голос хозяина Вселенной // Северные просторы. 1993. № 5–6.
- Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Сокольников Н.П.* Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадыре // Этнограф. обозрение. 1911–1912. № 3–4.
- Суслов И.М.* Шаманизм как тормоз социалистического развития // Антирелигиозник. 1932. № 11–12, 14, 17–18.
- Тимофеев Г.Н.* Тайны сибирских шаманов. Сургут, 1996.
- Таксами Ч.М.* Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Т. 33. Л., 1977.
- Чадаева А.* Национальная игрушка. Очерки о древних предках детской игрушки народностей Чукотки и Приамурья. Хабаровск, 1896.
- Шимкевич П.П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, ороши, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Ямпольская Ю.А.* Шаманский чум и модель мира в традиционном мировоззрении эвенков // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990.

ПРИЧЕТЬ (СЫГЫТ) У БАЧАТСКИХ ТЕЛЕУТОВ*

Среди обилия разновидностей фольклорного материала¹, зафиксированных у бачатских телеутов (Кемеровская обл.; юг Западной Сибири), особое место занимают *сыгыты*, исполняемые на один и тот же мотив, еще в недавнем прошлом хорошо известный всем телеутам. Пожилые телеуты обычно используют этот термин в паре с глаголом *сыкта-*, переводимым как “плакать”. В научной литературе телеутский *сыгыт* также, как правило, называется “плачем” без какой-либо соотнесенности в целом с жанровой структурой телеутского фольклора и без четкого определения жанра. Единственная попытка отступить от традиционного перевода данного термина на русский язык обнаружилась в недавно выпущенном в г. Кемерово телеутско-русском словаре, составленном Л.Т. Рюминой-Сыркашевой и Н.А. Кучигашевой, где читаем: *сыгыт* – “плач”, “причтание” и *сыкта-* – “плакать”, “причитать”².

Нечеткость в существующих определениях основана, очевидно, во-первых, на том, что сами телеуты обычно переводят это слово как “плач”, во-вторых, на приуроченности этого термина именно к похоронно-поминальной обрядности, когда “плачущий” часто, действительно, плачет, исполняя *сыгыт*, и, в-третьих, на абсолютной неисследованности телеутского фольклора вообще как фольклористами, так и этнографами.

Сыгыт относится к наиболее сложным для фиксации фольклорным текстам. Даже в случае получения от родственников умершего согласия на использование диктофона в ходе обряда, тексты получаются “глухими” – с обширными проглощенными, невнятно “пропетыми” фразами и словами – и расшифровке практически не поддаются. На помощь же самих исполнителей вне обрядовой ситуации также сложно рассчитывать: почти все без исключения отказываются исполнять *сыгыт*, чтобы не накликать беду на родных. Один из наиболее ярких примеров отношения бачатских телеутов к их записи встретился однажды в полевой практике известного этнографа Л.П. Потапова.

Телеутка Антонина Николаевна Сыркашева после смерти своего супруга, Тимофея Ивановича Сыркашева, прислала Потапову тексты *сыгытов*, сопроводив их таким письмом: “*Во-первых, этот Сыгыт с тех пор, как Вам он пообещал ровно год назад, он ни у кого не мог записать, чтобы послать Вам Сыгыт в письме. Тогда, когда он собрался в Горно-Алтайск на праздник юбилейный, для*

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 99-01-00186а).

того, чтобы ему перед Вами неудобства не было, я решила ему лично написать Сыгыт и сама очень боялась с ним отправить Сыгыт. И вот теперь мне кажется, из-за этого только он живой не вернулся с Алтая. Мы его труп привезли, 650 км дали круг через Новокузнецк; привезли и похоронили его здесь, где жил он, и точно, что я диктовала, точно какие я писала Сыгыт, сама съктан ядым (съктан йадым//съктан т'адым – сама со слезами и причитаниями оплакиваю. – Д.Ф.). Этими сыгытами сама оплакиваю. Вот сегодня семнадцать дней как он умер. Семнадцать дней я плачу: ужасное горе мне, я потеряла такого мужа, теперь никогда не вернется ко мне.

По нашему обычаю этот сыгыт очень большое горе приносит; он ни чему не верил и я под его влиянием написала ему. Теперь вечно буду каяться.

Я в Горно-Алтайске думала, что обратно домой [эти записи] не повезу, порвала и бросила в печку. Еще тут, оказывается, остались записи.

Я решила Вам все же отослать, чтобы было исполнено его обещание.

*С уважением Сыркашева*³³

Письмо датировано 7 июля 1972 г. Любопытно, кстати, отметить, что практически во всех случаях употребления слова “сыгыт” автор письма пишет его с заглавной буквы, как бы еще раз подчеркивая свое особое к нему отношение.

Прошедшие с тех пор 30 лет мало что изменили в отношении телеутов к сыгыту. Первый мой опыт фиксации этих текстов, например, шел через достижение сначала договоренности “петь нельзя, а говорить можно” (П.П. Поросёнкова). Позже, ссылаясь на эту договоренность и на авторитет самых пожилых моих информаторов, удалось записать исполнение нескольких сыгытов в искусственной ситуации на диктофон.

Историография. Несмотря на названные выше сложности в фиксации, сыгыты, как показывает проведенное историографическое расследование, записывались довольно часто. Очевидно, впервые на них обратил внимание известный исследователь телеутской культуры А.В. Анохин. Отрывок одного из сыгытов был включен в его статью “Душа и ее свойства по представлению телеутов”⁴. По просьбе Андрея Викторовича в 1913 г. более 40 сыгытов (около 90 строф по четыре стиха в каждой) записал телеут Роман Хлопотин. Записи эти сохранились в архиве НИИ МАЭ в фонде А.В. Анохина⁵. Два текста из записей Хлопотина в качестве образца приводятся в настоящей публикации.

Позже, во второй половине 1930-х годов сыгыты записывались известным этнографом и лингвистом Н.П. Дыренковой⁶. Ей удалось записать девять текстов в д. Шанда от телеутки Л.Р. Ускоевой. К сожалению, эти полевые записи (латиницей) оказались не очень каче-

ственными, с пропущенными словами, с невыверенным написанием телеутских слов. Все тексты не имеют перевода на русский язык. Учитывая, тем не менее, важность этих текстов для исследователей, все они без каких-либо изменений публикуются здесь.

В 1950-е годы отдельные образцы сыгытов записывались известным алтайским фольклористом С.С. Суразаковым. Отрывок одного из них, записанного именно у телеутов, был включен им в качестве иллюстративного примера песенной формы сыгытов в монографию “Алтай албатының оос поэтический творчествозы”⁷.

Далее, уже в начале 1970-х годов несколько текстов удалось записать упоминавшемуся выше телеуту Т.И. Сыркашеву. После присылки текстов Л.П. Потапову тот передал их В.П. Дьяконовой, которая, в свою очередь, включила их в свою монографию “Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник”⁸. В книге они были даны, видимо, в орфографии оригинала, так как изобилуют различными погрешностями, в том числе и в переводе (иногда перевод прямо противоположен смыслу оригинала). Разбивка на строфы отсутствует. Опубликованный текст длиной в 22 стиха фактически представляет собой два полных сыгыта (по две строфы, каждая из которых состоит из четырех стихов), между которыми вставлены шесть стихов из еще одного текста. Отредактированный текст и перевод этих трех сыгытов включен в настоящую публикацию.

Еще три полных текста и три строфы из трех других сыгытов были включены в качестве иллюстративного материала в чрезвычайно информативную статью, посвященную телеутским сыгытам: дочь Т.И. Сыркашева В.Т. Сыркашева опубликовала в 1977 г. в одном из малотиражных лингвистических сборников Кемеровского университета небольшую заметку под названием «О плаче по покойнику “сыгыте” у бачатских телеутов», куда и были включены отдельные примеры из записанных ею текстов. Сыгыты были записаны автором в 1976 г. от М.П. Андрюшкиной и К.А. Баксарина⁹.

Наконец, в 1988–1992 гг. от трех известных исполнительниц и признанных знатоков устного творчества телеутов – Пелагеи Павловны Поросёнковой (1902–1991, д. Телеуты, девичья фамилия Тодышева, *сöök-род Канду-Йуты*), Ульяны Андреевны Челухоевой (1922 г.р., д. Челухово, девичья фамилия Иктина, *сöök Йуты*) и Анны Кирилловны Алагызовой (1936 г.р., д. Шанда, *сöök Меркит*) мною было записано еще 24 сыгыта (42 строфы – 156 стихов)¹⁰. Большая часть этих текстов включена в данную публикацию.

Общая характеристика сыгытов (структура, повторяемость импровизационность). Сыгыт состоит из двух запараллеленных строф с равным количеством стихов в каждой из них. Как правило, каждая строфа содержит по четыре стиха, т.е. текст одного сыгыта состоит из восьми стихов.

Вот, например, текст, записанный мной 27 сентября 1992 г. в д. Челухоево от У.А. Челухоевой:

Кара-да т'ардың ай алдында
Кара-да чачым тарапдым.
Кайран эшимнең йадагалгамда

Карамыс чылап пүгүлдим.

Кызыл йардың ой алдында
Кыска-да чачым тарапдым.
Кыймат эшимнең йадагалгамда

Тутканак чылап т'арандым.

Под черным яром
Черные волосы я расчесывала.
Без дорогого спутника моего когда
живь стала,
Словно коромысло, согнулась я.

Под красным яром
Короткие свои волосы я
расчесывала.
Без дорогого спутника моего когда
живь стала,
Словно ручка, откололась я.

Большинство записанных сыгытов состоит именно из восьми стихов. Однако есть и исключения. Часть текстов при сохранении стандартной двухстrophной структуры состоит из 12 стихов по 6 в каждой строфе. В качестве иллюстрации можно привести еще один сыгыт, записанный мной от У.А. Челухоевой в тот же день, 27 сентября 1992 г.:

Торкодоң паштық мен курайын
Тобыл кусугун урайын.
Тобыл кусугун пойым урбальп,
Тоолу касинсе ийein.
Тоолу касинсе ол не полсын

Торынып айткан сös эмей.

Камкадаң паштық ой курайын
Пазар кусугун урайын.
Пазар кусугун пойым урбальп,
Палу касинсе ийein.
Палу касинсе ол не полсын

Пагырып айткан сös эмей.

Из шелка мешочек сошью-ка я,
Тобыла орехи насыплю-ка.
Тобыла орехи сама я насыпав,
Почетный гостинец пошлю-ка.
Почетный гостинец, он чем пусть
станет?

Словом печали, наверное.

Из китайского шелка мешочек
сошью-ка я,
С базара орехи насыплю-ка.
С базара орехи сама я насыпав,
Дорогой гостинец пошлю-ка.
Дорогой гостинец, он чем пусть
станет?

В плаче высказанным словом,
наверное.

Текстов такого рода известно пока немного, но вряд ли их следует относить к исключениям. Аналогичная организация текстов из двух запараллеленных строф, каждая из которых включает в себя либо по четыре, либо по шесть стихов, является одной из характерных черт песенного творчества бачатских телеутов. Подобное мы находим в игровых песнях *табыр* (в записанных мной вариантах встречаются строфы, содержащие даже по 10 стихов), в плясовых *тапак* и в свадебных песнях *той сарын*.

Число слогов в стихах может быть различным, как правило их 8, 9 или 10. Как и в других песенных текстах иных традиционных разновидностей телеутского фольклорного материала, в сыгытах при исполнении часто добавляются распевные слова: *ай*, *ой*, *эм*, *мен*. В большей части записанных архивных текстов и почти во всех опубликованных, в частности, записанных под диктовку, без мелодии, эти слова опускаются исполнителями и текст сыгыта оказывается несколько видоизмененным, длина стиха при этом укорачивается.

Иллюстрируя это общеизвестное в фольклористике положение, приведу все же пример из своей полевой практики. Слева дана первая строфа из текста, исполненного П.П. Поросёнковой в 1988 г. и записанного мной на диктофон, а справа – строфа “того же” текста, надиктованного той же исполнительницей в 1990 г.:

Кар-лу тай-ка кай-ла бер-ди,
Кас-тар у-ча-тан тем кел-т’ат.
Кас-тың ка-нат-ка ка-бы-лып а-лып,
Кай-ран-дар йа-ңа ой ме-ни.

Кар-лу тай-ка кай-лы-са,
Кас-тар у-ча-тан тем ке-лер.
Кас-тың ка-на-ды-на ка-бы-лып,
Кай-ран-да-рым йа-нар ба?

Нетрудно обнаружить, что в тексте, записанном под диктовку, количество слогов равно 7–8–9–7, а в песенном варианте 8–8–10–8.

Даже предварительное знакомство с текстами сыгытов позволяет обнаружить наличие нескольких традиционных тем. Люди, исполняющие сыгыт, часто берут известную им тему и в зависимости от способностей к импровизации и душевного состояния в момент исполнения воплощают ее в некоем тексте. Как правило, такие тексты на “заданные темы” практически не отличаются у разных исполнителей: основные различия заметны лишь на уровне грамматических форм отдельных слов и вариаций в эпитетах. Именно наличие, условно говоря, “стандартных текстов” делало возможным коллективное их исполнение у гроба покойного. В конце 1970-х годов В.Т. Сыркашева писала по этому поводу: «...“сыгыт” у тела покойного исполняется коллективно. При этом начинает кто-то один – остальные подхватывают»¹¹.

Архаичные образы в сыгытах. Тексты сыгытов оказываются довольно интересными с позиций анализа их на предмет обнаружения архаичных образов.

В них есть, например, отголоски ранних представлений об устройстве мира и обитающих в нем божествах/духах. Из имен (небесных) божеств называются Йайучы (турк. Творец, Создатель) и Кудай (иран. Бог). В одном из сыгытов называется также Адам – одно из самых могущественных божеств в шаманистских представлениях телеутов. Небесная чистота/ясность – она определяется эпитетами белая/священная (*ак*) и голубая (*көк*) – устроена таким образом, что может иметь “пазуху” (*койын*): осмысление устройства мироздания

через поиск аналогий с человеческим телом, главным мерилом всего и вся, является одной из характерных особенностей человеческих культур.

Причиной смерти человека в сыгытах называется появление посланника от злого духа айна (*айнадаң элчи*) или кёрмёса (*кёрмёстöң элчи*). Упоминается в текстах и связанный с погребальной обрядностью мешочек *паштык*, шьющийся из лоскутов ткани. Этнографический факт – в паштык кладут еду в гроб для умершего – в сыгыте обыгрывается весьма поэтично: это гостинец с орешками, который вдова посыпает своему покойному мужу как знак своего безутешного горя.

Есть в сыгыте строки, которые можно принять за свидетельство прежних захоронений в колодах:

Калын карагай ой ичинде
Кайранда пойын сысарсын.

Внутри толстой сосны (=гроба/колоды)
Дорогой понемногу похудеет (=истлеет).

Еще одно предположение может быть высказано при попытке “прочтения” текстов еще двух сыгытов (см. приложение к статье: № 18 и 28), где исполнительница горюет о том, что она, якобы, не успела доделать плот из дудки или дягиля. Она не успевает доделать плот и отправиться на нем с “теми, кто уходит”, либо переправиться через реки Бачат и Кондому и потому остается на берегу. Очевидно, здесь в иносказательной форме описывается уход умерших в мир иной – “за реку” (река как граница между мирами), на плоту (река как путь в мир мертвых). В отношении плота можно также обратить внимание на материалы, из которого предполагалось его сделать, из дудки (комургайдан) или дягиля (палтырганна). Этот материал не пригоден для изготовления тяжелых плотов, способных выдерживать вес человека. Здесь уместно напомнить об обряде проводов одной из посмертных сущностей человека – *сюрюн-ээзи*, или ўзүт, ежегодно проводившемся шорцами улусов по среднему и нижнему течению р. Мрас-су. Сюрюн-ээзи, или узют отправлялись вниз по реке на маленьких плотах, изготавлившихся из борщевника (дягиля). На этих плотах разжигался “огонь узюта”, и ночью после того, как стихнет лай собак, плотики спускались на воду¹². В случае с информацией из телеутских сыгытов мы имеем дело, видимо, с идентичными шорским представлениями, которые в этнографической реальности исследователям уже не удалось зафиксировать у телеутов.

Довольно любопытной оказывается география пространства, связанного с оплакиванием усопших. В сыгытах встречаются названия рек Бачата, Томи, Кондомы. Объяснение этому, возможно, в том, что именно по берегам этих рек располагались первые улусы телеутов – “выходцев на государево имя” в XVII в. и именно эти реки маркировали освоенное, “свое” пространство.

Поется также о Волге (Эдил) и Урале (Йайык/Тайык):

Эдил, Эдил, ой, суу келсе,
Эдегин¹³ пойлой эл турар.
Эдегин пойлой ой эл турса,

Эдек пажынаң таныб ал.
Эдек пажынаң сен таныб алыш,
Эңилбей кабар айдабар.

Йайык, Тайык, ой, суу келер,
Т'аканды пойлой эл турар.
Т'аканды пойлой ой эл турса,
Т'ака бажынаң таныб ал.
Т'ака пажынаң сен таныб алыш,
Т'аңылбай кабар айдабар.

Волга, Волга, ой, река если встретится,
Самого Эдиге народ будет стоять.
Самого Эдиге, ой, народ если будет
стоять,

По краям пол (подолов) узнай.
По краям пол (подолов) узнав,
Не сбиваясь (?), вести сообщи.

Урал, Урал, ой, реку встретишь,
На самом берегу его народ встанет.
На самом берегу его, ой, народ
если встанет,
По краям воротников узнай.
По краям воротников узнав,
Не напутав, вести сообщи.

Текст этого сыгыта (он был записан мной 27 сентября 1992 г. от У.А. Челухоевой) весьма интересен по нескольким причинам. Во-первых, он в значительной мере оказался близок к соответствующим строфам исторической песни богатыря Мырат-пия¹⁴. Образы рек Волги и Урала встречаются в различных разновидностях телеутского фольклора. Объяснений этому несколько: от бродячих сюжетов (и, соответственно, образов), как, например, в случае с песнейю Мырат-пия, очевидно являющейся частью эпоса западных тюрков об Эдиге, до вполне вероятной возможности возвращения какой-то части телеутов с Волги обратно в Сибирь после насильтственного увода их в плен джунгарами-монголами в самом начале XVIII в.

Во-вторых, согласно этому тексту, умерший, точнее, его посмертная сущность, уходит далеко на запад (в страну предков?), добираясь до Урала и Волги, где – по неким особенностям в одежде – узнает свой (?) народ. По-видимому, речь идет именно о своих, о телеутах, так как специфика краев пол и воротников, будучи, очевидно, известной всем телеутам, никак более в сыгыте не уточняется. Хотя это и не имеет прямого отношения к рассматриваемым нами вопросам, связанным с сыгытами, все же прокомментирую кратко эту специфику в одежде. Края пол (эдек пажы) у телеутских платьев/рубах-күнек туникообразного покрова обязательно оторачивались изнутри полосой материи красного цвета. Эта оторочка называется *аадым*. Платье носят с поясом и при этом его обязательно немного поддергивали спереди кверху так, чтобы издалека можно было видеть красную оторочку аадым. Сами телеуты считают эту специфику ношения платьев исключительно телеутской. Что же касается края воротника (*m'aka бажы*), то в настоящее время он, действительно, встречается только на телеутских платьях, хотя в прошлом аналогичные воротнички были в употреблении у соседних степных кумандинцев и некоторых групп северных шорцев.

Специфика заключается в том, что на края воротничка-стойки пришиваются особые украшения, называемые *акча*. Обычно это несколько квадратной формы кусочков бересты или картона, поставленных на угол. К сукну эти квадратики пришиваются двумя иглами, одна из которых поверх кусочка бересты накладывает золотную (или серебряную) нить – *ак чалап*. По некоторым сведениям, количество акча на каждом из концов воротника обязательно было нечетным – при жизни владелицы платья, во время же похорон к платью пришивали воротничок с четным числом акча. В настоящее время абсолютное большинство телеуток уже не придает этому особого значения и носят воротнички, на которых мне приходилось видеть не только по 5, 7 или по 9 акча с каждого конца, но также и по 6 или 8¹⁵.

Об одной из утраченных сторон телеутского военизированного (еще в XVII в.) быта свидетельствует развитая терминология для обозначения различных видов доспехов. В сыгытах мне встретились только два специальных термина: *кадама куйак* и *тöремел куйак*, хотя в других фольклорных произведениях можно обнаружить и иные их разновидности.

Есть в сыгытах и, на первый взгляд, абсолютно понятные, прозрачные строки, в действительности, таковыми не являющиеся и тесно увязанные с традиционной образностью. Возьмем, например, строку: “Калыктың пууры суүй беди”, которую легко перевести как “народа печень похолодела”. Но что означает это выражение? Этот стих не является абсолютным “достоянием” сыгытов, он встречается и в иных образцах песенного фольклора бачатских телеутов. В нравоучении (песнь старика, которого молодые попытались убить, “задушив” салом), записанном мною 15 июля 1989 г. в д. Челухоево от В.С. Хлопотиной, встретился тот же самый образ:

Тулбардың айагы не изипт’ат
Туганның пууры не
сүүпт’ат//сүүкт’ат?
Калтардың айагы не изипт’ат,
Калыктың пууры не сүүпт’ат?

Тулпара нога почему горячеet,
Почему (же) печень (=совесть)
родни остывает?
Мухортого нога почему горячеet,
Почему (же) печень народа
остывает?

Сама исполнительница пояснила тогда, что “остывающая печень” родственников и народа – это пропавшая у них совесть.

Где и когда исполняют сыгыт? На место и время исполнения сыгытов в традиционной культуре бачатских телеутов, вероятнее всего, регламентированные (во всяком случае в прошлом), никем из исследователей особо внимания не обращалось. Известно, что сыгыт исполняют в доме возле гроба, где лежит покойный. Их могут петь в момент прощания с покойным. Причем, это могут быть и сыгыты, не связанные напрямую с умершим: пришедшие на похороны люди могут оплакивать своих близких, как считается, в надежде, что по-

койный передаст им привет, и для того, чтобы покойному было хорошо на том свете с ранее умершими. Можно услышать их и после похорон, когда человеку плохо, когда он вспоминает об умершем родственнике. Однажды летом 1989 г. в с. Ново-Бачаты я услышал сыгты, исполнявшиеся женщиной, у которой в том же году убили сына: она сидела в сарае, обложившись со всех сторон травой, вязала щетки¹⁶ на продажу и, обливаясь слезами, причитала-пела. Однозначно утверждать, что в случае воспоминаний об умершем родственнике вне обряда обязательно будет исполнен сыгыт, нельзя. Телеутский фольклор достаточно богат и для этой цели вполне подходят и реально используются и другие разновидности фольклорного материала, например, *комудалду сарыны*, так называемые песни-печали¹⁷.

Порой переживания столь глубоки, что человек во время исполнения сыгыта может входить в измененное состояние сознания. В материалах собирателя телеутского фольклора К.И. Максимова находим следующую запись: “Поющие сыгыт, т.е. причитающие искренне выражают свои чувства, плачут не нарочито, слезы льются градом, слышится безысходная тоска, горечь об утраченных. Одна из плачущих (Манина А.) так рыдала, что другие строго требовали остановиться, но она вытерла слезы, дико осмотрела сидящих, иска среди них дорогого утраченного человека. Я много видел убитых горем, но такого не видел, сердце защемило”¹⁸.

Все сообщения сходятся в том, что сыгыт не исполняют лишь в случае смерти малышей, не достигших года, поскольку, по словам известного сказителя и знатока старины Кузьмы Андреевича Баксарина, “на их душе нет греха”¹⁹. Женщины исполняют сыгыт чаще, чем мужчины. Молодежь же сейчас сыгты, как правило, не знает и не исполняет. Это было отмечено еще в конце 1970-х годов В.Т. Сыркашевой, писавшей: «... молодежь не владеет текстами “сыгата” ...»²⁰ В данном случае это не только обычная проблема межпоколенной трансляции фольклора, но и проблема плохого знания многими молодыми людьми телеутского языка: не зная язык, не чувствуя его, исполнять столь архаичные и сложные для понимания тексты оказывается сложным.

Выше уже упоминалось о коллективном способе исполнения сыгыта. Судя по имеющимся материалам, в последние по меньшей мере полтора столетия так причитали только в доме у гроба с телом покойного. Во всех остальных случаях мы имеем дело с индивидуальным выражением скорби по умершему человеку. Профессиональных плакальщиков/плакальщиц у телеутов, равно как и воспоминаний о существовании таковых раньше, в 1970–1990-е годы никем из исследователей отмечено не было.

Долгое время у телеутов сохранялось представление об обязательности исполнения сыгыта в обряде похорон. Покойному надо было обязательно “просветлять ухо” (*кулагын т’арыдарга*)²¹, демон-

стрируя горечь утраты, любовь к человеку при жизни и пр. Если же сыгыт не исполняли, то считалось, что умерший (точнее, его посмертная сущность, ѿзўт), вселившись в своих родственников, может наказать их²². Избавление же от вселившейся сущности могло представлять значительную проблему, разрешением которой в телеутской традиции, как правило, занимались особые ритуальные специалисты (*чымырчы/чымырчыл*)²³.

Сыгыт у тюрков Сибири: география распространения, проблемы определения жанра и внутрижанровой классификации. Термин сыгыт, как и обычай оплакивания покойного, среди тюркских народов Сибири известен довольно широко. Но какова специфика оплакивания покойного в разных традициях, что обозначается единым термином *сыгыт*? К сожалению, этнографических материалов, позволяющих четко ответить на поставленные вопросы, чрезвычайно мало. Фольклористических исследований причети у тюрков Сибири также нет.

Крайней западной точкой бытования термина *сыгыт* в Сибири следует, видимо, считать некоторые группы сибирских татар. Слово *сыёйт* со значением “плач” было отмечено в языке татар д. Лайтамак Тобольского р-на Тюменской обл. и у тарских татар в Томской обл.²⁴ Этнографический контекст “плача” у сибирских татар в литературе не известен.

У шорцев, территориально близких к бачатским телеутам, также есть термин, обозначающий процесс оплакивания покойного (шор. *сыт/сыыт*). В наиболее полном на сегодняшний день шорско-русском словаре слово *сыыт* переведено на русский как “плач-песня”²⁵, хотя следует подчеркнуть, что до сих пор ни одного “плач-песни” у шорцев никем из исследователей зафиксировано не было. В дополнениях к этому шорско-русскому словарю мной было специально отмечено: «*сыт (сыыт)* – причеть, плач, выражение скорби по умершему в виде причитаний (приведенное в словаре значение “плач-песня” не подтверждается материалами...)»²⁶. Из рассказов пожилых информаторов становится ясно, что традиция оплакивания покойных была известна различным группам шорцев. Но что конкретно она собой представляла? По моим материалам, во всяком случае, у шорцев в низовьях р. Мрас не было *сыт*, аналогичных телеутским. Оплакивание-*сыт* покойного представляло собой причеть-импровизацию с элементами формульности²⁷.

Термин *сыт/сыыт* (кондомский диалект) встречается и в германском эпосе у шорцев. Так, в сказании “Алтын-Куш” в записи С.С. Торбокова находим строки:

Алтын күнгө ачығын ачыгдылар,
Чети күнгө сыгыдын пүдүрдүлөр.

Шесть дней жалость испытывают,
Семь дней причеть исполняют²⁸.

В другом сказании – “Алтын-Эргек”, у того же сказителя встречаем развернутый текст причети бездетных супругов²⁹:

Паладаң ўчүн көп пастыстылар³⁰,
“Палазы чок, пис чабалдың,
Чашка күткен³¹ ак малыбыс

Карган тушта³² ады пашканың,
Колунга калар!” – теп,
Карак чаштарын устук төбери
Пош корладып³³
Улуг сыйта кирдилер.

Из-за ребенка много тосковали:
“У нас, несчастных, дитя не имеющих,
С молодости разводимый чистый
скот наш

На старости лет в чужих
Руках останется”, – говоря,
Слезы глаз по колено (букв. ‘бедро’)
Без конца (букв. свободно) проливая,
В большой плач они вошли.

Очевидно, что дополнительных материалов к характеристике процесса оплакивания в этнографической традиции шорцев ни этот, ни иные соответствующие места эпических текстов, увы, не дают.

Ритуальное оплакивание известно также в хакасской и в тувинской традициях, где оно обозначается словом *сыы(ыы-сыы)/сыыт*³⁴. Специальные этнографические работы обходят стороной интересующий нас обряд. Нет описаний этого обряда ни в классической работе С.Д. Майногашева 1915 г.³⁵, ни в обобщающей статье В.Я. Бутанава 1988 г.³⁶

Однажды телеутские тексты были использованы в качестве сравнительного материала при характеристике тувинского обычая оплакивания умершего его родственницами. Поводом для такого сравнения (тувинские тексты в работе, к сожалению, не приводятся) послужило утверждение, что у тувинцев “оплакивание сопровождалось причитаниями, текст которых произносился на манер светской песни, прерываемой возгласами и речитативом”³⁷. Автор В.П. Дьяконова дополнительно сообщила, что “ритуальное оплакивание сыгыт известно было также улаганским теленгитам и телесам”³⁸. Попутно можно заметить, что указание на алтайские сыгыты осталось без ссылки на конкретные материалы. В недавно вышедшей монографии В.П. Дьяконовой, полностью посвященной теленгитам, в разделе о погребальном обряде ни термин “сыгыт”, ни обряд оплакивания покойного/причитания над покойным не упоминаются³⁹.

Тем не менее тексты плачей, характерные для иных этнических традиций на Саяно-Алтае, удалось отыскать. Такие тексты были записаны на Алтае: в 1950-е годы их зафиксировал С.С. Суразаков у теленгитов на Южном Алтае и в 1980-е годы – Е.П. Кандаракова у челканцев Северного Алтая⁴⁰.

В 1960 г. С.С. Суразаков отметил, что «сыгыты, записанные у алтайцев, бывают двух видов. Одни исполняются в виде ўлгер сös (здесь, видимо, следует переводить как “причеть в образной форме, с использованием ярких оборотов речи”. – Д.Ф.), другие же в виде песни»⁴¹. Приведенный им образец теленгитского плача (мать оплакивает своего ребенка) прекрасно демонстрирует специфику причети-импровизации на фоне телеутских сыгытов, имеющих песенную форму.

Сыгыты были записаны и у челканцев. Во всех этих текстах родные также оплакивают своего умершего родственника (у челканцев сыгыт исполняют только женщины), но это импровизация, в которой человек как умеет изливает свое горе. “На кого ты оставил меня с детьми?” – плачет жена у гроба с телом мужа. “Как я буду на земле жить без брата? Кто в жизни мне будет опорой?” – плачет сестра. “Дорогой мой ребенок, / Мой ребенок, мой ребенок, / На кого ты меня оставил, / Мой ребенок? Ой-ой-ой”, – изливает в плаче свое горе мать⁴². Ни в одном из сообщений нет указания на устойчивый, единый мотив этих текстов.

Таким образом, ни один из известных мне текстов других тюркоязычных групп Саяно-Алтая пока не дает материала для сравнения с телеутскими сыгытами.

Изложенные общие сведения о сыгытах бачатских телеутов, а также попытка, пусть пока и безуспешная, обнаружить нечто подобное в культуре других саяно-алтайских (шире – сибирских) тюрков, хотя и позволяют в целом представить некоторые основные характеристики телеутского сыгыта и этнографический контекст его существования, все же оставляют без ответа еще многие вопросы.

Например, нет ответа на вопрос о том, что же такое сыгыт телеутов в жанровом отношении. К сожалению, проблема исследования жанровой системы и выявления жанрового состава телеутского фольклора в отечественной фольклористике даже не сформулирована. Впрочем, и в целом на материале фольклора народов Сибири такие классификации практически не разработаны; отдельные же попытки базируются на готовых классификациях, выработанных на базе русского фольклора, что даже априори выглядит явной натяжкой и, как минимум, нуждается в солидном обосновании. Вместе с тем следует обратить внимание на разработанность в отечественной литературе основных теоретических подходов к внутрижанровой классификации причети⁴³, что может помочь при анализе как телеутской, так и в целом саяно-алтайской причетно-плачевой традиции.

Проблемой является и причина столь существенного отличия телеутской традиции причети (причеть-песня?) от традиций причитания всех других саяно-алтайских тюрков⁴⁴: консервация ли это телеутами какой-то древней своеобразной традиции или же это естественное развитие и трансформация тех традиций, которые по каким-либо причинам сохранились у остальных тюрков региона? Или же ответ более прозаичен и кроется в неполноте фольклорных записей?

Вопросов этих может быть гораздо больше. Ответы же на них и на множество иных вопросов в отношении прочих разновидностей фольклорного материала телеутов так и не будут найдены до тех пор, пока принципиально не изменится подход к фиксации фольклорного материала, пока не будет налажена работа по массовой записи фольклорных текстов в этнографическом контексте и пока ис-

следователи не получат массовый опубликованный материал, достаточный для осуществления собственно аналитической работы.

Завершая на этом заметки о телеутской причети, хочу предложить читателям познакомиться с некоторыми образцами сыгытов (см. приложение: тексты 1–31), что поможет составить более полное и точное представление об этой интересной разновидности телеутского фольклорного материала.

¹ К настоящему времени у телеутов зафиксированы и опубликованы отдельные образцы мифологических рассказов (*куучын*), преданий (*кеп сöс*), легенд (*укаа сöс*), сказок (*чörчöк*), эпических сказаний (*кай чörчöк*, *чörчöк*), лирических песен (*сарын*), песен-печалей (*комудалду сарын*), протяжных песен (*чойй сарын*), плясовых песен (*тапкак* [“частушки”] и *тандыр*), игровых песен (*табыр*), колядок (*үрэй*), колыбельных (*пубай сарын*), свадебных песен (*той сарын*), шуточных песен (*кор сарын*), хвалебных песен (*мак сöс*, *мак сарын*), исторических песен (*маатыр сарын*), пословиц, наставлений, притч (*үлгер сöс*), поговорок (*кеп сöс*), проклятий (*карғыш*), загадок (*табышкак*) и др.

² Рюмина-Сыркашева В.Т., Кучигашев Н.А. Телеут-орус сöзлик. Телеутско-русский словарь. Кемерово. 1995. С. 77, 78.

³ Впервые опубликовано в работе: Функ Д.А. Устное творчество, игры и развлечения бачатских телеутов: итоги, проблемы и перспективы изучения // Функ Д.А., Батьянова Е.П. Телеуты. М., 1992. С. 108.

⁴ Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Т.8. Л., 1929. С. 266.

⁵ Архив НИИ МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 60.

⁶ Там же. Ф. 3. Оп.1. № 32.

⁷ Суразаков С.С. Алтай албатының оос поэтический творчествозы. Туулу Алтайдың бичиктер чыгырап издательствозы, 1960. Б. 51. (Алтайское народное устно-поэтическое творчество. Горно-Алтайское книжное издательство. На алт. яз.).

⁸ Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этно-

графический источник. Л., 1975. С. 54.

⁹ Сыркашева В.Т. О плаче по покойнику “сыгыте” у бачатских телеутов // Языки народов Сибири. Вып. 1. Кемерово, 1977. С. 123–126.

¹⁰ Ранее были опубликованы лишь семь из них. См.: Функ Д.А. Указ. соч. С. 106–107; Он же. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX вв.: историко-этнографическое исследование. М., 1993. С. 302.

¹¹ Сыркашева В.Т. Указ. соч. С. 125.

¹² Подробно см. в кн.: Шорский фольклор / Записи, пер., вступ. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. С. 333–337, 437.

¹³ Исполнительница дважды четко пропела это слово именно как “эдегин”, что по аналогии со второй строфой также осмысляется как “край берега”. Образ Эдиге встречается лишь в песне Мырат-пия и, как правило, уже не осознается исполнительницами в качестве имени собственного.

¹⁴ Варианты этой песни записывались мной в 1988 и 1992 гг. ото всех трех названных ранее в тексте исполнительниц.

¹⁵ Подробно о телеутской одежде см. в кн.: Функ Д.А. Бачатские телеуты ... С. 133–163.

¹⁶ Изготовление щеток, использовавшихся для побелки в домах и квартирах горожан в городах Белово и Гурьевске Кемеровской обл., было в те годы одним из доходных промыслов бачатских телеутов.

¹⁷ Несколько песен-печалей были опубликованы мной в сборнике телеутских песен: Песни села Челухоева. Белово, 1993. С. 12–13.

¹⁸ Записи К.И. Максимова опубликованы в кн.: Алтай фольклор (К.И. Максимовтың телеут диалект тилле жуу-

- ган фольклор бичимелдеринен). Горно-Алтайск, 1995. С. 119.
- ¹⁹ Записано К.И. Максимовым от К.А. Баксарина 7 января 1984 г. См.: Алтай фольклор ... С. 118.
- ²⁰ Сыркашева В.Т. О плаче по покойнику “сыгыте” ..., с. 126.
- ²¹ Там же.
- ²² Алтай фольклор... С. 119.
- ²³ Подробно об обряде *чымыр* см.: Funk D. The Teleut Ritual Chymug: Exorcism and Explanation // Anthropology and Archeology of Eurasia. Summer 1996. Vol. 35, N 1. P. 83–104; а также: Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / Отв. ред. Л.П. Потапов. М., 1997. (Этнологические исследования по шаманству и иным ранним верованиям и практикам. Т. 2).
- ²⁴ См.: Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. С. 196.
- ²⁵ Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. Шор-казак пазок казак-шор ўргедиг сөстүк. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово. 1993. С. 51.
- ²⁶ Функ Д.А. Заметки на полях шорско-русского словаря // Народы Российского Севера и Сибири. М., 1999. С. 161.
- ²⁷ Полевые материалы автора. Деревни Чувашка, Казас, Тоз, Чуазасс, 1982–1990 гг.
- ²⁸ Архив Хакасского НИИ языка, литературы и истории. Т. 59. Ф. 664. Торбоков С.С. Алтын-Күш. Л. 8. Орфография шорского текста исправлена, перевод мой. – Д.Ф.
- ²⁹ Там же. Л. 2об.–3. Орфография шорского текста исправлена, перевод мой. – Д.Ф.
- ³⁰ В шорско-русском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина это слово не отмечено. Очевидно, данная форма имеет отношение к известному мне слову *пастанарга* (мэрасск. диал. шор. яз.) – “сожалеть”.
- ³¹ В оригинале у Торбокова – *куткен*. В шорско-русском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина глагол *кут-* (*күт-*) не отмечен.
- Ср. телеутск. и алт. *күт-* со значением “насти”.
- ³² Слово *туши* в шорско-русском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина не отмечено.
- ³³ Грамматически это, видимо, деепричастие, образованное от глагольной основы *корла-* с аффиксом понудительного залога *т*. В шорско-русском словаре Н.Н. Курпешко-Таннагашевой и Ф.Я. Апонькина слово *корла-* не отмечено. Аналогичный глагол *корло-*, известный мне в телеутском языке, имеет значения “укорять”, “упрекать”, что в данном контексте, очевидно, не может быть использовано при переводе. В данном случае мне вынужденно пришлось использовать смысловой перевод самого С.С. Торбокова, который перевел стих *поши корладып* как “журча свободно проплавали”.
- ³⁴ Орыс-хакас словарь. Русско-хакасский словарь / Под ред. Д.И. Чанкова. М., 1961. С. 587. Здесь даны три слова: *ыләаны*, *сыхтааны* и *сыыт*, из которых, очевидно, лишь последнее имеет отношение к ритуалу. См. также: Краткий тувинско-русский словарь / Отв. ред. Д.А. Монгуш. Кызыл, 1994. С. 245: *ыы-сыыт*, *ыглаары*. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. С. 130. Здесь, кстати, отмечено и слово *ыы-сыыт*, аналогичное тувинскому, с собирательным значением “плачи”.
- ³⁵ Майногашев Ст. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. С. 277–292.
- ³⁶ Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX – начале XX вв. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107–132.
- ³⁷ Дьяконова В.П. Указ. соч. С. 53.
- ³⁸ Там же. С. 54.
- ³⁹ См.: Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. С. 190–199.
- ⁴⁰ Суразаков С.С. Указ. соч. С. 50–51; Кандаракова Е.П. Обычаи и традиции чалканцев. Горно-Алтайск,

1999. С. 152–162 (раздел “Плач-сыгыт”).
- ⁴¹ Суразаков С.С. Указ. соч. С. 50. Текст в оригинале: “Алтай улуста бу јуукта бичилген сыгыттар эки кеберлү. Кезик сыгыттар ўлгер сөслө, кезиктери дезе кожонло айдылар”. Пер. мой. – Д.Ф.
- ⁴² Цитируется по: Кандаракова Е.П. Обычаи и традиции чалканцев. С. 155, 157, 158.
- ⁴³ См., напр., цикл работ В.И. Харитоновой, специально посвященных причети: Харитонова В.И. К вопросу о внутрижанровой классификации причитаний // Филология. Исследования по древним и новым языкам. Переводы с древних языков. М., 1981, С. 43–53; Она же. Восточно-славянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1983 и др. Я искренне благодарен В.И. Харитоновой за обсуждение отдельных дискуссионных положений статьи и указание на существующую фольклористическую литературу.
- ⁴⁴ В попытке расширить территориальные рамки анализируемого материала была использована также единственная специальная монография о курдских причитаниях (Руденко М.Б. Курдская обрядовая поэзия (Похоронные причитания). М., 1982), что, впрочем, также не дало положительных результатов: тексты, которые можно было бы рассматривать как типологически близкие телеутским, в данной традиции не зафиксированы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Тексты № 1–2 записаны в 1913 г. Р.А. Хлопотиным. Хранятся в архиве НИИ МАЭ РАН. Ф. 11. Оп. 1. № 60. Л. 18 об. и 20. Орфография оригинала сохранена. Перевод мой. – Д.Ф.

№ 1

Айастаң куру түшпезе

Ак ёлөң пере қуарзың.

Айнадаң элчи жетпезе

Алганым пере кор¹ болзың.

Көктөң куру түшпезе

Кök ёлён пере қуарзың.

Көрмөстөң элчи келбезе

Көргөнүм пере кор болзың.

Если бы с поднебесья засуха не
спустилась бы,

Чистая трава здесь белела [=бледнела] бы.

Если бы от айна посланник не прибыл,
Супруг(а) мой(моя) не исчез(ла) бы.

Если бы с небес засуха не спустилась бы,
Зеленая трава здесь белела бы.

Если бы от кёрмёса посланник не прибыл,
Супруг(а) мой(моя) не исчез(ла) бы.

№ 2

Ябага тайды тутпады

Ябызак болды чуланым.

Яйнаганым кörбөди

Яючым бийик болыптыр.

Годовалого жеребенка не удержан,
Низкой стала моя конюшня.

Спутника (?) своего не увидел,

Творец мой высоко, оказывается, был.

Коня-двуухлетку не удержан,

Покосилась моя конюшня.

Пуговицу (супругу?) свою не отрезал,

Бог (Кудай) высоко, оказывается, был.

* * *

Тексты № 3–11 записаны в 1935–1936 гг. Н.П. Дыренковой в д. Шанда от Лиды Романовны Ускоевой (*cöök*-род Меркит). Архив НИИ МАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. № 32. Орфография оригинала сохранена. Примечания (*) Н.П. Дыренковой. Нумерация листов соответствует нумерации в архивном деле. Варианты редакции текстов и их перевод мои. – Д.Ф.

¹ К сожалению, это слово в подходящем к контексту значении мне не известно. Ср.: *Кор* – медлительный, неспорый; *кору* – защита; *коро-* – убывать. Последний глагол показался наиболее подходящим в данном случае.

aǵajas qojnyn joqtop ucarǵa
albyn jo calqyndy quš polzom
aqqamnyň jutrun pektep tudarǵa
artyq kögüstü er polzom

kök ajas qojnun joqtop ucarǵa
kümis calqyndy quš polzom
kökşünüň jutrun pektep tudarǵa
kögüstü er polzomci.

Возможный вариант прочтения текста и его перевод:

Ак айас койнын йоктоп учарга

По бело-ясному небосводу летать
[мог бы],

Алтын чалкынды күш ползом чы.

[Если бы словно] птица с золотыми
крыльями был бы.

Аккамның йуртун пектеп тударга

Предков юрт крепко держать
[мог бы],

Артык köгүстү эр ползом чы.

Если бы самым умным был я.

Кök айас койнын йоктоп учарга

По голубому небосводу летать
[мог бы],

Күмүш чалкынды күш
ползом чы.

[Если бы словно] птица с серебряными
крыльями был бы.

Кökшёнүң йуртун пектеп тударга

Предков юрт крепко держать
[мог бы],

... köгүстү эр ползом чы.

Если бы ... умым мужем был я.

qajyñnyň tartqan qaǵrusaq^{*1}
qatkilir parba acarǵa
qālyň jurtaq kelgen pojuma
ojo janýanca eš parba

terekteq tartqan qaǵrusaq
teň kilir parba acarǵa
tereq[dū] jurtaq kelgen pojuma
ojo janýanca eš polorba.

ucqan qastaryň qanat aldyna
jel parba
qaırandu jurtqa kelgende
ojo janýanca eš parba

qumaqtan ucqan qūlaryň
qurqun aldyna jel parba
qubatu jurtaq kelgen pojuma
ojo janýanca eš parba.

*1 qaǵrusaq – чашечка для самогонки.

№ 6

qajyŋnaŋ tartqan cöcijim
qalyŋ körünsün kösüče
aa toltaera aš qujdum
pal^{*2}/d(t)atsyn jaŋGyŋa

terekteŋ tartqan cöcijim
teren körünsün köziŋe
aa toltaera aš qujdum^{*3}
tattu tatsyn jaŋGyŋa

Л. 19 о.б.

№ 7

qaqsam soqsum acylbas^{*4}
qaduulu peder ežigiŋ^{*5}
qaryndaš tep kelgem^{*6}
qaltjimaq (dimaq) peder aŋlyŋ^{*7}

tepsem siqsum acylbas
peder ežigiŋ
qaryndaš tep kelgem
qaldimaq peder aŋlyŋ.

Может быть предложен следующий вариант записи и перевода этого сыгыта:

Каксам-соксум, ачылбас

Стучу руками–ногами, не
открывается,

Кадуулу педер эжигиң.

Гвоздями [прибитая] твоя дверь.

Карындаш, теп, келген,

Брат, думал [я], пришел,

Калт'имак педер ағылың.

[А это] чужие манеры твои
(=кто-то чужой).

Тепсем-соксум ачылбас

Стучу ногами-руками,
не открывается

... педер эжигиң.

... твоя дверь.

Карындаш, теп, келген,

Брат, думал [я], пришел,

Калт'имак педер ағылың.

[А это] кто-то чужой.

Следует отметить удивительное текстуальное совпадение телеутского сыгыта с одной из лирических песен челканцев – “песней Павла” (орфография текста и перевод Е.П. Кандараковой; приводятся по: Алтайский фольклор. Горно-Алтайск, 1988. С. 195):

^{*2} pal – самая крепкая водка; pal jibaldyŋ – сильно напился он!

^{*3} күй- (литъ/металл/P[адлов]).

^{*4} стукать рукой – ногой, но не открывает.

^{*5} гвоздями прибита твоя дверь.

^{*6} думал что брат.

^{*7} признавал за брата своего, я пришел, ты оказался чужи[m]; qal'dimaq=jat kizi.

Ашсам-ашсам, ажылvas,
Эжигин агашту ол полтыр.
Аргышту айдань деп санам,
Аргышту полтырзын сен пойын:

Тепсем-тепсем, тевилвес,
Тевирлу полтыр эжигин.
Темешке айдань деп санам,
Темешту полтарзын сен пойын:

Открываю-открываю,
не открывается:
Оказывается, дверь заперта на засов.
Хотел тебя другом назвать,
Оказывается, у тебя есть друг.

Стучу-стучу, не достучусь:
Оказывается, дверь заперта на замок.
Хотел тебя товарищем назвать,
Оказывается, у тебя есть товарищ.

№ 8

torqudañ tikken tonum aj
tozo perter qo qə arqamnan
tey tolū tuγandarym
raj pertir poju mynañ

amqadañ tikken tonum aj
qaγyla pertir arqamnañ
qaγrandū jaqšy tuγandarym
raj pertir poju mynañ

Л. 20.

№ 9

tolγonbos^{*8} sūdy tolγonyon^{*9}
tōs keme tübü ojylzyn^{*10}
torynbas caqta^{*11} torynqan
töbyldyŋ^{*12} qādy^{*13} jöjlzin^{*14}

ajlanbas sūdy ajlanqan
aq keme tübü težilzin.
arynbas caqta arynyan
ālystyŋ^{*15} qady jöjlzin^{*16}

№ 10. (Cр. с текстом № 29)

tolγono^{*17} pasqan joluŋa
tostoŋ ölgü alzamcy
tostoŋ ulgү^{*18} álbalyp
torynγanda korzemci^{*19}

*8 не круп.

*9 стала кру.

*10 пусть станет.

*11 не во время горе.

*12 почетное?

*13 верх. кожа.

*14 пусть спина промок; kormos повез его с собой.

*15 возм. айна.

*16 У айна пусть промокнет.

*17 извилист.

*18 выкройка.

*19 когда думаю, то погляж.

Л. 20 об.

tostoŋ ülgü alalbaj^{*20} salyp
toruna pedim
aγaštaŋ ulgu alzamci
aryŋyand^a künde körzömcⁱ
aγaštaŋ ülgü alalbaj salyp
arynyp jaman jurtjady^m^{*21}.

№ 11

adyrγanyŋ jilegin ajaqqa tērip tolbody^{*22}
ālys^{*23} parγan pojun pojlaryŋ^{*24}
arynyp ajtsam janbady
tobylqanyŋ^{*25} jilegin
tozoqqo terip tolbody. jaqšydy
tolū parγan jaqšylardy^{*26}
tōrynyp ajtsam janbady^{*27}.

Вариант редакции и перевода текста:

Адырганың т’илегин
Айакка терип толбоды.

Аалыс парган пойын пойларың
Арынып айтсам, т’анбады.

Табылганың т’илегин
Тозокко терип толбоды.

Толуу парган т’акшыларды
Тоорынып айтсам, т’анбады.

Ягодами адыргана
(В) чашку наполняя, не наполнилась
чаша.

Об умерших
Если буду горевать, не вернутся
назад.

Ягодами таволожника
(В) туесок наполняя, не наполнился
туес.

О дорогих родственниках
Если буду скучать, не вернутся назад.

* * *

Тексты № 12–14 приводятся по публикации В.П. Дьяконовой “Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник” (Л., 1975. С. 54). Запись Т.И. Сыркашева от А.Н. Сыркашевой. Разбивка на строфы, уточнение орфографии оригинала и перевод на русский язык мои. – Д.Ф.

№ 12

Агарып таңым аткелтир
Ак күштар ўні угулт’ат.
Амыр яткан ўйиннең
Кандый да табыш чыгып^tат.

Белеющий рассвет настает,
Белых птиц голоса слышатся.
Из спокойно жившего дома
Какие-то вести исходят.

*20 если не воз.

*21 скучая худо живу.

*22 сколько собирал не полно, не заполн.

*23 умер.

*24 назад не придет.

*25 дерево.

*26 почтенно родств.

*27 горюю сколько не горю назад не вернется; если про умершего буду скучать и го-
вор назад не вернет.

Кöгöрип таңым аткелтир
Кöк күштар ўни угулт'ат.
Энчүй аткан ўйиннең
Кандый күйүлт (?) чыгыпты ат.

Голубой рассвет настает,
Синих птиц голоса слышатся.
Из тихо жившего дома
Какой-то шум исходит.

№ 13

Карагай агаш кабы беди
Калыктың пууры суүй беди.
Калыктың пууры суу парса,
Кабып алчыга берерлер.
Кабыл алчыгып йубисе,
Карап таштай каларык.

Сосна срастается (?),
Народа печень похолодела.
Народа печень если похолодеет.
Взяв [его], отдадут.
Взяв [его], похоронят если,
Посмотрев, не найдем [и] останемся.

№ 14

Эжигиңниң алдында
Эки ат пузалбас кар түштүр

Эжиктүй ўйиннең
Энгилип чыгатан күн келтир.
Позогоң пойлой кар полтыр

Пос ат пузалбас йол полтыр.
Позоголу ўйиннең
Олтүп чыгатан түш келтир.

Перед дверью твоей
Снег [такой] выпал, оказывается,
[что] двум коням не пробить.
Из твоего дома с дверью
Уходить день настал.
Перед самым твоим порогом снег
был [такой],
[Что] сивому коню не пробить пути.
От порога твоего дома
Умерев, уходить день настал.

* * *

Тексты № 15–18 записаны Д.А. Функом 1 февраля 1990 г. в д. Телеуты от П.П. Поросёнковой. Все четыре текста, за исключением варианта текста № 17, были не пропеты, а надиктованы в искусственной ситуации.

№ 15

Кадама¹ күйак сөгүл паат,
Каттап күйттән² ус т'ок.

Кайран Райка³ ёл паады,
Ойто йанатан йолы йок.

Кадама-доспех распоролся,
Крепко (заново) сковать – мастера
нет.

Дорогая Райка умерла,
Обратно (домой) вернуться – дороги
нет.

¹ Буквальный перевод словосочетаний *kadama kуйак* и в следующей строфе – *töre-mel kуйак* в настоящее время, вероятно, уже невозможен. Кроме этих двух видов доспехов в песнях у телеутов упоминаются и другие “куйаки”, и потому тема доспехов, как и в целом вооружения, могла бы послужить основой для специального исследования.

² Перевод слова “күйттән” сделан информатором.

³ Пелагея Павловна вспоминает недавно умершую Р.П. Поросёнкову, жившую в д. Телеуты.

Тöремел куйак сöгүл паат,
Тöстöп куйаттан ус т’ок³.
Кайран Райка öл паады,
Ойто йанатан йолы йок.

Тöремель-доспех распоролся,
С “душой” сковать – мастера нет.
Дорогая Райка умерла,
Обратно (домой) вернуться – дороги
нет.

№ 16

Арказы ала кунчагаш
Айры кечелбей киштепт’ет.
Алтам полгон т’ердеун.

Үйге йаналбай т’айнант’ет.

Кöксю ала кунчагаш,
Кöлге кечелбей киштепт’ет.

Кöрне турган т’ерден,
Үйге йаналбай ыйлапт’ет.

Жеребенок с пестрой спиной
Ручей не может перейти – ржет.
Всего шаг остался до дома
(земли – лишь на один шаг),
Домой никак не вернуться –
огорчается.

Жеребенок с пестрой спиной
Через озеро не может перейти –
ржет.
Земли (расстояние) – на один взгляд,
(Но) домой никак не вернуться –
плачут.

№ 17

Карлу тайка кайлыса,
Кастар учатан тем келер.
Кастың канадына кабылып,
Кайрандарым йанаң ба?

Мусту тайка кайла бед,
Куулар учатан тем келер.
Куудың куркун урнугуп,
Күлүктерим йанаң ба?

Снежная гора растает ли,
Придет время перелета гусей
Схватив за крылья гусей
Вернутся ли мои родные?

Начала ли таять ледяная гора?
Наступит время лебедям прилететь.
Зацепившись за лебединые крылья,
Молодцы мои вернутся ли?

Вариант этого сыгыта был напет на диктофон 8 ноября 1988 г. Грамматически текст был оформлен несколько иначе по сравнению с приведенным выше:

Карлу тайка кайла берди,
Кастар учатан тем келт’ат.
Кастың канатка кабылып алып,
Кайрандар йаңа ой мени.

Мусту-ла тайка кайла берди,
Куулар учатан тем келет.
Куудун куркуна урнугуп алып,
Күлүктер йаңа ой мени.

Снежная гора стала таять,
Время перелета гусей приходит.
Схватив гусей за крылья,
Дорогие вернутся ли ко мне?

Ледяная гора стала таять,
Лебедям время лететь приходит.
Зацепившись за крылья лебедей,
Молодцы вернутся ли ко мне?

³ Представляется, что смысловой перевод фразы с “душой” сковать не совсем точно отражает значение слова “тöс”. Возможно, речь в этом сыгыте идет о тёсях – духах-покровителях шаманов, сказителей. И, как следует из текста, не только шаманов и сказителей, но и кузнецов. Таким образом, фраза может быть переведена: “с помощью духов (тöс) сковать мастера-кузнеца нет”.

После исполнения этого сыгыта Пелагея Павловна добавила по-русски: “Это дедушка пел”. И далее, отвечая на мой вопрос “Это весь сыгыт?”, сказала: “Это много, да не кочу это. Что мои дети … Как будто ворожишь. Плакать. Не кочу. Ой, много…”

№ 18

Комыргайдаң сал йазап,
Кожо парапга санагам.
Комыргай салым пүтпек алгам,
Кожылалбай йат калдым.

Палтырганның сал йасап,
Парышага санагам.
Палтырган салым пүтпек алган,
Парышылбай йат калдым.

Сделав плот из дудки,
Думала вместе (с ними) идти.
(Но) свой плот из дудки не успела
сделать,
Не смогла (с ними) соединиться (и)
осталась.

Сделав плот из дягиля,
Думала поехать (вместе с ними).
(Но) свой плот из дягиля не успела
сделать,
Не смогла (с ними) пойти (и)
осталась.

* * *

Тексты № 19–23 записаны Д.А. Функом 4–5 марта 1992 г. в д. Челухово от У.А. Челуховой. Все тексты под № 19–31 были записаны на диктофон, что, с одной стороны, существенно облегчало для исполнительниц задачу воспроизведения причети-песни, а с другой, позволило сохранить размер стиха при публикации.

№ 19. (Ср. текст № 30)

Коголу көлдин җ пойынаң
Кого тартарын кем пилген?
Кокымай т’урген ол чагында
Т’ерге когорын¹ кем пилген?
Т’еекендү көлдин җ пойынаң
Т’еекен тартарын кем пилген?
Т’енгилчек т’урген чагында
Т’ерге т’адарын кем пилген?

Кто знал, что из самого
тростникового озера
Тростник вырвут?
Кто знал, что таким молодым в это
время
В землю предков уйдет (он)?
Кто знал, что из самого камышового
озера
Камыш вырвут?
Кто знал, что таким молодым
В землю предков уйдет (он)?

№ 20

Т’астап ла күстеп ай йут полып
Йардың յаказы мус полт’ат.
Т’астап ла күстеп յакшылар ёлүп
Костиң т’аштары көл полт’ат.

Весной и осенью дождливо,
На берегу лед образуется.
Весной и осенью хорошие умирают,
Слезы из глаз (размером с) озеро
становятся.

¹ Кок- (когого) – “исчезать”; көл кок пады – “озеро исчезло”; когорын – “то, что остается от тела покойника через несколько лет после захоронения в земле”.

Күстеп ле т'астап йут полып,
Көлдинү т'аказы мус полт'ат.
Күстеп ле т'астап күлүктер ёлүп,
Көстиң т'аштары кёл полт'ат.

Осенью и весной дождливо,
На берегу озера лед образуется.
Осенью и весной удальцы умирают,
Слезы из глаз (размером с) озеро
становятся.

№ 21

Кара т'ардың ой алдында
Кара таш т'ада кокайлö.
Калын карагай ой ичинде
Кайранда пойын сысарсың.

Туйук¹ т'ардың ой алдында
Туйук таш т'ада кокайлö.
Туйук карагай ой ичинде
Кайранда пойын сысарсың.

Под черным яром
Черный камень, лежа, исчезнет.
Внутри толстой сосны (=гроба)
Дорогой понемногу похудеет
(=истлеет).

Под закрытым яром
Камень, лежа в земле, исчезнет.
Внутри закрытой сосны
Дорогой мой понемногу истлеет.

№ 22

Агарган сынның ай ўсүнде
Ак түлкүм калды тегейим.
Ак түлкүм калды мен тегеним
Кыймат ла эшим йат калтыр.

Көгөргөн сынның ай ўсүнде
Кök түлкүм калды тегейим.
Кök түлкүм калды мен тегеним
Көгөргөну ле эшим йат калтыр.

У подножья белеющего хребта
Белая лиса (моя) осталась, я думала.
Думала, что это белая лиса осталась,
А это дорогой друг мой лежать
остался.

У подножья синеватого хребта
Голубая лисица (моя) осталась,
я думала.
Думала, что это голубая лисица
осталась,
А это дорогой друг мой лежать
остался.

№ 23

Адам сай ташы ой сай ташы
Салып тögöспös сай тажы.

Адам сай ташы мениң тегеним
Айдып тögöспös көс т'ашы.

Адам том ташы том ташы
Тоолоп тögöспös том ташы.
Адам том ташы тегеним
Айдып алалбас көс т'ашы.

Гальки Адама, ой гальки,
Не переложить [так их много]
гальки.
Думала я, что это гальки Адама,
А это слезы, что словами
не высказать.

Камни Адама с Томи, камни с Томи
Не сосчитать камни с Томи.
Думала я, что это камни Адама
с Томи,
А это слезы, что словами
не охватить.

¹ Здесь и в следующем ниже стихе в этой строфе вместо слова *туйук* может быть слово *кызыл* – “красный”.

* * *

Тексты № 24–29 записаны Д.А. Функом 27 сентября 1992 г. в д. Челухоево от У.А. Челухоевой. Еще два сыгыта, записанные в тот же день, см. в тексте статьи.

№ 24. (Ср. текст № 23)

Адам сай ташы ой сай ташы
Сайлап төгөспөс сай тажы.
Адам сай ташы мениң тегеним
Айдып алалбас көс т’ашы.

Адам том ташы ой том ташы
Томдоп алалбас том ташы.
Адам том ташы мениң тегеним
Айдып төгөспөс көс т’ашы.

Гальки Адама, ой, гальки,
Не выбрать [так ее много] гальку.
Думала я, что это гальки Адама,
А это слезы, что словами

не охватить.

Камни Адама с Томи, ой, камни
с Томи
Не сосчитать [так их много] камни
с Томи.
Думала я, что это камни Адама
с Томи,
А это слезы, что словами
не высказать.

№ 25

Кара тал башын ай ёрт капса,
Камчызын кайдаң кыйатан?
Кайран пойынды алчык т’убисек,
Кабарын кайдаң угатан?

Куру тал башын ёрт кабисе,
Кунудун кайдаң кыйатан?
Эм кыйматтарды алчык т’убисе,
Эзенин кайдаң скттайтан?

Черного тала вершину если пламя
охватит,
Из чего камчу срезать?
Самого дорогого если похороните,
Вести откуда будут слышными?

Сухого тальника вершину если пламя
охватит,
Из чего кнут срезать?
Дорогих если похороните,
Приветствия откуда будут
ожидаemy?

№ 26

Акка чыккан ай ак чечек
Ай чыкпас йана не чыктың?
Ада баласы сен кайран пойың
Айдышпас т’ерге не падың?

Күлүккү чыккан ой көк чечек,
Күн чыкпас йана не чыктың?
Энэ баласы сен кайран пойың
Кöрушпес т’ерге не падың?

На свет вышедший белый цветок,
На сторону, где месяц не всходит,
что вышел?
Отцовское дитя дорогое,
В безымянную землю что ушел?

Смело (?) вышедший синий цветок,
На сторону, где солнце не всходит,
что вышел?
Материнское дитя дорогое,
В невидимую землю что ушел?

№ 27

Кайыннаң тарткан тепшичегимди	Из березы выточенную мою чашечку,
Мен касталганча тутсам чы.	Пока не пробьется, держать бы мне. В трудное время ушедшему моему спутнику,
Калд'имак чакта парган эшиме	Пока не состаримся, жить бы.
Пис карынганча т'атсак чы.	
Теректен тарткан тепшичегимди	Из тополя выточенную чашечку мою,
Мен тешилгенче тутсам чы.	Пока не прорывается, держать бы мне.
Тегимсек чакта пис тушташканык Тенделе карып т'атсак чы.	В молодости встретившись, Вместе старясь, жить бы.

№ 28. (Ср. текст № 18)

Мен палтырганнаң ой сал т'асап, Пайат кечеге санагам.	Из дягиля я плот сделав, Через Бачат переправиться думала.
Палтырган салым мен пүтпенгальып, Мен парышалбай т'аткалгым.	Из дягиля плот свой я не закончила, Не смогла (с ним) пойти (и) осталась.
Мен комургайдаң ой сал т'асап, Кондум кечеге санагам.	Из дудки я плот сделав, Через Кондуму переправиться думала.
Комургай салым мен пүтпенгальым, Кокшо паралбай т'аткалгам.	Из дудки плот свой я не закончила, Не смогла вместе (с ним) пойти (и) осталась.

* * *

Тексты № 29–30 записаны Д.А. Функом 30 августа 1992 г. в д. Шанда от А.К. Алагазовой.

№ 29. (Ср. текст № 10)

Айляна паскан т'олучагыма Агаштаң ўлгү салзам чы.	На извилистую мою дороженьку, Деревянную колодку если бы положила я.
Агаштаң ўлгү мен салып алып Арынган чакта көрзүм чи.	Деревянную колодку положив, В скучные времена увидела бы я [тебя].
Толоно паскан т'олучагыма Тостулу ўлгү салзам чы.	На вращающуюся мою дороженьку, Берестяную выкройку если бы положила я.
Тостулу ўлгү мен салып алып Тобылган күнде көрзүм чи ай.	Берестяную выкройку положив, В скорбные дни увидела бы я [тебя].

№ 30. (Ср. текст № 19)

Т'еекендү кёлдинг т'ака чагына
Т'еекен тартарын пилбедим.
Теримчек¹ т'үрген чагы чагына
Т'ерге т'адарын пилбедим.

[Что из] камышового озера
Камыш вырвут, не знала я.
(Что) таким молодым в это время
В землю предков уйдет [он],
не знала я.

* * *

Текст № 31 опубликован С.С. Суразаковым в монографии “Алтай албатының оос поэтический творчествозы” (с. 51). Приводится в соответствии с текстом оригинала. Как и во всех иных записанных под диктовку сыгытах, в нем потерян ритм. Для того чтобы его пропеть, необходимо либо изменить грамматику фраз, либо ввести дополнительно распевные слова. Перевод на русский язык мой. – Д.Ф.

Текст сыгыта предварялся комментарием:

“Байат јерине кыс кижи, энези ёлёрдö, мынайда, темдектезе, кожонгдогон:
Ай кайынгтöзи чирип бартыр,

Аркада тозы не туза?
Кайран энем ёл бартыр,
Менингкалганым не туза?
Ой калагай, ой энекем!”

“На Бачатах девушка, когда у нее умрет мать, таким образом, примерно, пела:

Белой березы основание гнить стало, оказывается,
От бересты (теперь) какая польза?
Дорогая мать моя умерла, оказывается,
От меня оставшейся (теперь) какая польза?
Ой, горе, ой, матушка моя!”.

¹ Может быть, *m'ецилчек*?

В.И. Харитонова

“СОБЕРИ СВОИ КОРНИ...”
**(религиозный вопрос в постсоветском пространстве
Южной Сибири*)**

В Сибири и на Севере, где проживают более сотни различных народов – как коренных, так и переселившихся туда в разное время – представлено множество конфессиональных и неоконфессиональных образований, каждое из которых старается удерживать свою нишу и расширять собственное влияние. Начавшийся в 1990-е годы период национального возрождения был сопряжен с обращением к традиционной культуре и древним религиозным воззрениям. На территории Южной Сибири, как и повсюду в постсоветском пространстве, оживлению языческих религиозных культов во многом способствовала местная интеллигенция, создававшая культурно-религиозные общества, порождавшая теории с обоснованием “праерелигий”¹ – бурханизма, тенгрианства, “Ах Чаян”, занимавшаяся написанием сценариев и постановкой значительно подзабытых традиционных обрядов.

Из истории религиозного процесса

С началом национального возрождения представители общественности и ученые более активно стали говорить о насильтвенном приобщении коренных народов Сибири к мировым религиям и их поверхностном восприятии местным населением. Особенно часто вспоминается в этом контексте христианство. Так, В.Я. Бутанаев подчеркивает: «В течение XIX в. хакасы подверглись насильтвенному крещению со стороны православной церкви. Например, только в 1876 г. в с. Аскиз было обращено в православие более 3 тыс. “идолопоклонников”. Однако хакасы восприняли только внешние формы христианства»².

О том же пишут и другие авторы, обращающиеся к истории иных коренных народов Сибири. Приведу один яркий пример из книги известного сибирского этнографа В. Славнина “Где брат твой Авель? Из давних полевых дневников”: «Петр Великий... Повелел тобольским митрополитам: немедля окрестить остяков, и чем больше, тем лучше. Уклоняющимся либо принявшим крещение ложно – кнуты. За вторичную провинность – публичная казнь. А главные языческие капища в городке Самарове (нынешний Ханты-Мансийск) – разорить дотла, чтоб и следа не было. Не о Христовом учении думалось всегда на Руси, не об уверщевании, как средстве обра-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (№ 02-06-00042а).

щения ко Христу – о единообразии всех и вся, о государственном удобстве заботилась, как старательная служанка, государева Р.П.Ц. Только истовый и умный Филофей Тобольский за короткие годы насильно помакал в Обь, в Иртыш тысяч тридцать инородцев, скопом. Порубил, повесил больше пяти тысяч упорствующих в идолопоклонстве и отступников. Иоанн, по фамилии Максимович, причисленный потом к лику святых, из Киева прибывши, не отставал от предшественника в миссионерском рвении. С его именем связано безжалостное разорение главных общеобских святыни хантов и селькупов в Самарове и массовое убийство “языческих шаманчиков”. И по сей день помнят об этом ханты, рассказывают с затаенным ужасом, как рассказывали мне на Бахе.

Власть выкорчевывала национальное мировосприятие, наследие предков, историческую память народов. Но лишь исказила их, загнала в темные уголки семейно-поселкового быта, в народное подсознание. И – обессилила, заставила людей стесняться своего исконного духовного мира, стыдиться веры предков, лицемерить, прикрывая иконой Николы Угодника невидимый лик своего Белого Старца Торума»³.

Менее эмоциональные исследователи вопроса обычно указывают на то, что в процессе сибирской христианизации обряд крещения проводился, как правило, без оглашения и при всей массовости мероприятий оказывался в достаточной степени формальным, на что в начале XX в. обращали внимание многие православные священники. Свидетельством того, что крещение было для аборигенных народов весьма искусственным моментом, явился массовый отток “христиан” в “веру предков” после появления Манифеста о свободе вероисповедания в 1905 г. Особенно активно этот процесс развивался в Бурятии. Заявления о возвращении к традиционным верованиям шли потоком, иногда в виде больших списков. В тех районах, где были дацаны или куда приезжали буддийские проповедники, число вероотступников доходило до 70% и выше⁴. Вопрос отхода от православия даже специально обсуждался на IV Всероссийском миссионерском съезде в Казани в 1910 г.

Приобщение к православию породило ситуацию религиозного синкретизма, “двоеверия”: местные традиционные календари дополнились христианскими праздниками; в домах появились иконы, которые могли порой сосуществовать с идолами; крещеные стали носить нательные кресты, обычно наряду с привычными амулетами; традиционные обряды включили христианские элементы (особенно погребальный); шаманская практика обогатилась “обрамляющими” христианскими деталями, а в мифологию, соответственно, проникли христианские мотивы и сюжеты, что со временем привело к частичной трансформации мировоззрения.

В свете сказанного любопытны встречающиеся до наших дней образцы традиционной обрядовой практики. Приведу один из пока-

зательных примеров. В Аскизском р-не Хакасии проживает одна из так называемых “шаманок без бубна” Т.С. Бурнакова, к которой обращаются за помощью и советом люди из окрестных населенных пунктов, а теперь – при возросшем международном интересе к традиционному шаманству – и иностранные граждане. 84-летняя женщина, используя традиционную атрибутику (богородскую траву, сжигаемую для окуривания, водку – за неимением араки – для угождения духов, платок, для призыва горных духов, ветку боярышника для изгнания злых духов), при работе с обратившимся к ней человеком может взять в руки православную икону и, совершая ею те же движения, что и традиционными атрибутами, включить в свое песнопение-призыв исковерканную молитву “Отче наш...”⁵.

Очевидно, с подобными фактами исследователи встречались и встречаются повсеместно, о чем свидетельствуют работы российских этнографов старшего поколения. Вот один из примеров из книги Ю.Б. Симченко “Тайга селькупская”: «Потом этот шаман мне сказал: “Скоро сюда русский шаман-поп приедет. Он говорить будет – ты русского бога Нума – верховного бога признай! Ты говори – ладно… Что он тебе скажет – ты все это делай. Пусть нам тоже русский Нум будет помогать… если у шамана много лозов-духов, он только сильнее становится. Ты этого русского бога признавай и делай, как тебе шаман-поп скажет… Только потом идола, что он тебе даст от этого бога, хорошенко покорми…” (...)

Сколько-то времени прошло, как русский поп по реке приехал на лодке...

Он по-нашему совсем не говорил. При нем только один хант был, остяк с Обской стороны, и он все за того шаман-попа говорил. Этот поп нам говорил, что новую веру нам принес. Его лозы-духи были тоже семь: самый большой Нум-бог, сын его Иса, жена его – Маря, Николка – маленький бог, еще Дьябол – маленький бог, еще маленький бог – птица. Я такой птицы у нас не знаю.

Этот поп мне говорит: “Давай крестись. Ты наших богов тоже береги. Чтобы они тебя любили и слушали, ты давай крестись”.

Я ему, как стариk-кет сказал, отвечаю: “Давай делай, что сам хочешь. Я этих богов также хранить буду. Давай мне идовов этих богов-лозов-духов”.

Тогда шаман-поп говорит: “Вот это на шее носи”, и мне крест дал. “Вот, – говорит, – тебе еще лоз-идол- дух – на него смотри, когда молиться будешь”, – дал мне такую дощечку, где человек нарисован. Совсем не наш человек – борода большая, седая».

Сам шаман-поп красивую парку на себя надел и шапку, взял чайник медный на цепях и в него смолу положил, говорит: “Это – мой бог любит”. Мне совсем интересно было – как новый Большой Нум только этот запах смолы ест. Думаю – все равно, как ты уедешь, я этих лозов, что мне оставил, буду жиром кормить. Они тогда меня больше слушать будут.

Потом этот шаман-поп и на меня этим дымом махал. У нас также очищают от всего горелой собачьей шерстью. Шерсть собачью лучше жечь. Она ото всего поганого очищает.

Потом мне голову водой намочил и говорит: “Теперь твое имя – Алексий”. Так я имя новое нашел. Это совсем хорошо было, что он мне новое имя принес. Как я с новым именем стал, то все лозы, которые со мною дрались хотели, меня потеряли. Так это стало»⁶.

Интересно, что свидетельства о неглубоком проникновении христианских идей в сознание и мировоззрение коренных народов имеются и в материале из тех регионов, которые в настоящее время принято считать почти полностью православными. Например, история христианизации телеутов демонстрирует сложности этого процесса даже в конце XIX столетия (всего за одно-два десятилетия до массового закрытия церквей). В.В. Ерошов, анализируя деятельность Бачатского отделения Алтайской духовной миссии, пишет, ссылаясь на данные 1894 г., представленные о. Иннокентием в его миссионерском отчете, что “восприятие христианства телеутами шло пока на элементарном уровне, и без постоянного вмешательства миссионера большинство инородцев могло вернуться в язычество”⁷. И это при относительно высоком уровне грамотности местного населения, при наличии большой церковной библиотеки, при постоянной работе нескольких церковных школ, при ведении проповедей не только на русском, но и на алтайском языках!

Автор исследования пишет о печальных последствиях “христианизации”, актуальных до сих пор: «С принятием христианства к традиционным праздникам прибавились православные. Телеуты, по своему обыкновению, устраивали в эти дни в каждом улусе так называемые “съезжие праздники”. Особенно, по мнению миссионера, страдала нравственность новокрещеных, только-только начинаяющих закрепляться в этических нормах православия, так как “водка, гармошка, пьяные песни, отборная брань и пляска” сопровождавшие эти праздники, развращали новокрещеных и портили молодое поколение телеутов, сводя на нет благотворное влияние миссии»⁸.

Кстати, процесс принятия христианства шел в этом регионе очень тяжело: как отмечали миссионеры, “некрещеные инородцы были до того агрессивны, что несколько раз нападали на миссионерские дома и дома новокрещеных”⁹. Известный миссионер В.И. Вербицкий указывал, что оказание материальной помощи новокрещеным ведет к крещению из алчных соображений. “Несмотря на все предосторожности, бывали такие случаи, когда инородцы крестились и по 2 раза ради получения материальной помощи и новой чистой одежды взамен износившейся”¹⁰. Разумеется, имело место восприятие новой религии на уровне традиционных взглядов: например, многие телеуты, не желая креститься, просили окрестить их детей – не ради смены веры, а для обеспечения здоровья и счастья малышам от новых сильных “духов”.

Схожей представляется ситуация с приобщением аборигенных народов к исламу. Распространение ислама на территории Сибири растянулось на несколько веков. Процесс этот был сложным. Шло взаимодействие как с ранними, так и развитыми формами религий. Естественным оказалось возникновение двоеверия (именно поэтому многие исследователи настаивают на рассмотрении понятия “бытовой, народный или традиционный ислам”¹¹, говоря о своеобразии мусульманско-языческого синкретизма). Так, например, у омских казахов еще в XIX в. доминировали шаманистские представления. В реликтовой форме шаманизм сохранился и в настоящее время, получив мусульманскую окраску. Это выражается в том, что в магии, восходящей к архаическим верованиям, заговорах используются коранические тексты; функции муллы и шамана часто совмещают одно лицо. Муллы до недавнего времени активно практиковали вредоносную и целительную магию, гадание, проводили обряды жертвоприношения. Еще в 1976 г. в ауле Коржас (левобережье Омска) Исказ-мулла во время пожара, стоя на крыше дома и воздевая руки к небу, просил послать дождь. Он же проводил обряд жертвоприношения на родовом кладбище аула Коржас в засушливое лето 1977 г. До наших дней в Омской обл. сохранился институт баксы¹².

Более простой и естественной выглядит ситуация в регионах распространения буддизма, который изначально довольно миролюбиво сосуществовал с традиционным шаманизмом. Встречались даже семьи¹³, где муж был ламой, а жена – шаманкой.

Буддизм представлен в южносибирских регионах преимущественно в Бурятии и Туве. В настоящее время в Бурятии широко распространена тибетская ветвь буддизма – ламаизм (махаяна – “Великая колесница” или “широкий путь спасения”), известная под названием *гелугта* (школа добродетели).

Современные конфессиональные трансформации

Сейчас стали развиваться и иные направления, такие как *армапа*, *каргиона* и др. Есть попытки внедрения школ и направлений ма-хаянского буддизма китайского, японского и корейского происхождения, а также тхеравадинских школ из Таиланда, Шри-Ланки и других стран Южной и Юго-Восточной Азии.

Все это характеризует общую ситуацию широкого распространения в мире и попыток найти последователей в России со стороны многочисленных религиозных движений, направлений, сект¹⁴. Очевидна и тенденция религиозной глобализации: на территории Южной Сибири, в том числе в Бурятии, появляются новые синкретические объединения, в доктринах которых переплетаются элементы буддизма, индуизма и других учений – “Общество последователей Шри Чинмоя”, “Периховское общество”.

Различные религиозные конфессии в Сибири ведут более или менее активную миссионерскую работу. Однако первенство в этом принадлежит недавно проникшему на эту территорию протестантизму.

Протестанты развернули повсеместно активную персональную агитацию с попытками обращения в свою веру. Так, в Абакане, столице Хакасии, местные уже обращенные жители (преимущественно женщины) ведут агитационную деятельность на улице, в местах массового отдыха и других местах скопления народа. Кроме того, они достаточно беспардонно “прочесывают” жилой сектор, вручая поступающую к ним в избытке религиозную литературу, предлагают “уверовать” в истинное учение, а в случае отказа начинают угрожать именем Христа, обещая многочисленные кары при жизни. Особенно преуспевают в такой деятельности свидетели Иеговы. Результаты протестантской агитации очевидны: среди хакасов наблюдается массовый отток в протестантизм; в республике насчитывается около 150 религиозных объединений, из них до 70% протестантских¹⁵.

В Туве существует множество протестантских объединений баптистов, пятидесятников, свидетелей Иеговы (до 90% членов секты – представители коренной национальности), а также протестантских неоконфессий типа южнокорейской церкви “Цум Бок Ым” (пастор Ли Чул Сун), миссионерского общества “Христианин”. Интересно, что “Христианин” имеет в сельских районах более 20 дочерних организаций.

В Бурятии, где также велико число протестантских организаций, наиболее многочисленны евангельские христиане-баптисты, которые основательно поддерживаются своими зарубежными братьями. Наступательная активность протестантизма ощущается на всей территории Сибири. Количественный состав приверженцев протестантских конфессий повсеместно растет, за исключением тех регионов, где отмечен массовый отъезд немцев на историческую родину, – именно они составляли основную массу меннонитов, например, на Алтае, в Омской и Томской областях.

Интересны отдельные мотивации того, почему приоритет в выборе веры в настоящее время остается у многих жителей Сибири за протестантизмом. Известно, что одним из бедствий России является алкоголизм, от которого в большей степени страдают коренные народы. Борьбе с алкоголизмом помогает вступление в ряды протестантов, где это считается пороком и пить запрещается. Сибиряки объясняют свой выбор именно тем, что в среде протестантов пить не положено, а в православии, например, даже сами батюшки часто бывают пьющими.

Неоконфессиональные объединения

Вместе с тем некоторые представители интеллигенции высказывают серьезные опасения, оценивая деятельность современных христианских сект, куда идет много молодежи. Например,

А.П. Уранов (врач-рефлексотерапевт из г. Абакана, интересующийся современными религиозными процессами) особо обращает внимание на присутствие психогенных факторов в работе с людьми в подобных сектах, а также на откровенную коммерческую направленность многих из них: “Существуют несколько церквей такого прозападного христианского направления, современных, которые основывают свое религиозное продолжение в отношение к Христу через музыкальные элементы, через элементы массового зомбирования (это прослеживается серьезно: на этих собраниях демонстрируется такое психогенное воздействие – групповое, которое дает возможность заразить толпу через музыкальные элементы, через часто повторяющиеся какие-то постулаты христианские, через определенные призывы, через заинтересованность материальную... В этих сектах очень хорошо развиты элементы торгащества, там зарабатывание денег поставлено на очень широкую основу. Причем в эту среду сейчас вовлечено большое количество молодежи. Практически, основная масса – это молодежь. Но это же – наше будущее! Там очень много студентов и учащихся училищ и техникумов (мне представляется, где-то процентов 70), а это – будущий интеллект государства! Это все, что будет передаваться и диктовать, и формировать будущее государственное устройство! Ну а всякое сектантство – это групповщина, коллективное мышление – чревато последствиями”¹⁶.

В настоящее время Сибирь является местом, куда стремятся представители различных сектантских движений, новых харизматических учений и т.д. Например, появившийся в начале 1990-х годов Виссарион (Церковь Последнего Завета) увел своих последователей в Красноярский край, где в Курагинском р-не, деревнях Петропавловка, Черемшанка, Гуляевка находятся, по словам А.П. Уранова, “...в общей сложности, если учесть, что ближайшие три деревни заполнены людьми... где-то от 3-х до 5-ти тысяч... Основательно, особенно если учесть, что в этой среде представители из Москвы, Петербурга; там – врачи, учителя, юристы, артисты... Это те, кто в свое время влиял на окружающих людей! Если уж они избрали этот путь, если они последнее все продают и отдают деньги Виссариону ради того, чтобы в рушище находиться, есть траву и залазить на эту гору и молиться в его храме...”¹⁷. Оценивая деятельность православных христианских священников, А.П. Уранов подчеркивает: “Они – совершенно ему не конкуренты. Они не обладают той силой воздействия, которой обладает Виссарион. Там все построено на зомбировании, на очень серьезной психологической обработке, на физической и духовной зависимости. А наши православные исходят из традиционности: вот выполняй постулаты...”¹⁸.

Помимо Виссариона в Южной Сибири обосновалось множество неоконфессиональных образований. По сообщению (август 2000 г.) к. филос. н. Н.С. Волкова, курирующего вопросы религии в Хака-

сии, в Министерстве юстиции зарегистрировано не более 30% всех объединений такого рода.

Влияние зарубежных неоконфессиональных идей достаточно велико по всей Сибири. Например, в середине 1990-х годов в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке количество объединений, подчиненных идеям нетрадиционных культов, руководимых из центров в США и Южной Корее, достигало 50–60% от всех зарегистрированных там религиозных объединений¹⁹. Очень популярны в Сибири Общество сознания Кришны, Церковь Объединения Муна, бахаизм и др.

В Южную Сибирь в поисках Шамбалы и “мест силы” стекаются многочисленные современные искатели истины и контактов с Божественным Началом, большая часть которых имеет прямое отношение к современным неоконфессиональным образованиям, где на первый план выступает квазирелигиозность. Абсолютное большинство их находится в открытой конфронтации по отношению к традиционным мировым религиям, ставя перед собой принципиально иные задачи: поиск Божественной Истины не в загробном мире, а в земной жизни, в первую очередь. Это связано с использованием современных психотехник, практик духовного совершенствования, с попытками научного или псевдонаучного осмысления картины мира, а также – не в последнюю очередь – с коммерческими устремлениями, “охотой за душами” ради распространения учений харизматических лидеров и т.д. Многие такие объединения объявляют себя не религиозными, а “научными обществами”, “фондами”, “исследовательскими центрами”. Под предлогами “самосовершенствования” и психотерапевтической помощи в Сибири (как и повсеместно) миссионеры завлекали людей в “Аум Сенрикё”, аналогично действуют “Саентологическая церковь” (пропагандирующая методы дианетики Р. Хаббарда) и многие другие.

Активность различных группировок религиозного и квазирелигиозного характера порой принимает конфликтные формы – начинается борьба за свою территорию: в Хакасии, например, летом 2000 г. в одной из культовых пещер поселились сподвижники известного индийского оккультиста Сай Бабы, которых шаманы никак не могли вытеснить оттуда даже с помощью местной администрации.

Ситуация с неоконфессиональными объединениями в настоящее время вызывает вполне обоснованные опасения. При том что прошли судебные процессы над лидерами “Аум Сенрикё” и “Белого братства”, интерес к нетрадиционным религиям и культурам, к различного рода объединениям на мистической основе не ослабевает, прежде всего среди молодежи.

Традиционные верования: сохранность и возрождение

Старшее поколение, в первую очередь представители интеллигенции, озабоченные поисками национальной идеологии, обращаются чаще к истокам – традициям предков, что вполне естественно

при хорошей сохранности традиционных верований. Эти верования, несмотря на всю мощь атеистической пропаганды и даже террор, оказались неискоренимыми. Многие обрядовые действия отправлялись и в годы строгих советских запретов на “суеверия”. Например, Л.В. Мельникова в 1983 г. стала свидетельницей того, как каюр П.В. Болхоев, чтобы обеспечить экспедиции путь через перевал (шли сильные дожди и был густой туман) вынужден был совершить обряд моления духу перевала, заставив всех членов экспедиции участвовать в таком действе. И это было не единственное наблюдение автора за естественным направлением подобных традиционных обрядов религиозного характера²⁰.

В некоторых наиболее отдаленных от городских центров местах вплоть до настоящего времени сохранялась профессиональная шаманская практика. Об этом свидетельствуют полевые материалы известнейшего венгерского исследователя Вильмоша Диосеги, который в 1950–1960-е годы встречался с некоторыми шаманами Южной Сибири, делал записи шаманских текстов (в том числе магнитофонные) и даже заказывал съемку фильма²¹. Ведя полевые исследования в Туве, С.И. Вайнштейн общался с несколькими шаманами. Это были Кол Чезер, Соян Каданай, Бараан Чилопсан, Ак-Доржа (1950–1951 гг.), Соян Шончур (1963 г.), Дежит Тожу (1983 г.)²². А летом 2000 г. известный тувинский этнограф и фольклорист М.Б. Кенин-Лопсан говорил мне о том, что в Туве осталось еще 11 старых шаманов, которые совсем недавно практиковали, были хорошо известны в своих краях, некоторые же камлают и сейчас²³. С одной шаманкой, скончавшейся незадолго до нашего разговора в возрасте 84 лет, М.Б. Кенин-Лопсан работал вместе с финским проф. Хельмо Лапполайненом (велась видеосъемка).

В настоящее время началось активное возрождение традиционных шаманских практик, осуществляемое во многом стараниями интеллигенции. В республиках Бурятия, Тыва, Саха (Якутия), Хакасия шаманизм обрел статус официально признанной конфессии.

Интерес к традиционным практикам оказался настолько захватывающим, что многие деятели культуры, науки, искусства попали в число неошаманов. Отчасти это может восприниматься как современное новомодное веяние (особенно в свете увлечения духовными практиками, включая “экспериенциальный шаманизм”, в большинстве цивилизованных стран), но в основном за таким всплеском интереса просматривается наличие извлекаемого из глубин памяти детско-юношеского знания традиций своего народа и восторг от возможности открытого обращения к знаниям дедов и отцов. Особенно много шаманов из интеллигенции с высоким уровнем образования в Бурятии: это заслуженный деятель культуры Республики Бурятия, директор национальной библиотеки РБ, позже зав. кафедрой Восточно-Сибирской государственной Академии культуры и ис-

кусств, проф. Ю.А. Хараев, ныне покойный (среди его клиентов были в том числе сотрудники аппарата правительства РБ); преподаватель кафедры этнологии и фольклора названной академии Н.А. Степанова (президент Ассоциации шаманов Бурятии); учитель и лектор района, сотрудник Бурятского института повышения квалификации и переподготовки работников образования Е. Цыбикжапова и др.²⁴

Представители интеллигенции являются организаторами и руководителями “шаманского движения” во многих регионах Российской Федерации. Так, в Республике Тыва создателем первого “Дома шаманизма” и организатором сети существующих на настоящий момент шаманских центров, координатором их деятельности стал фольклорист и писатель д.и.н. М.Б. Кенин-Лопсан, который сам занимается гадательной практикой, считает себя посвященным шаманом (по его словам, его в детстве посвятила бабушка)²⁵. Открыто говорят о своих шаманских способностях и знании, в том числе обладании шаманским посвящением, другие деятели науки, культуры, искусства.

Шаманские практики, основным ядром которых была лекарская деятельность, в ситуации дефицита медицинской помощи в стране, восстанавливаются и в своем естественном варианте. Например, в Агинском бурятском автономном округе (Читинская обл.) в последнее десятилетие возобновилась профессиональная шаманская практика, которая была полностью уничтожена к моменту “перестройки”. Обладатели шаманского дара вынуждены были получать свои первые посвящения в Монголии, хотя и там они старались обращаться к бурятским шаманам и шаманкам, предки которых являлись, как правило, выходцами с их родной территории. Первым получил посвящения известный ныне бурятский шаман Б.Ц. Ринчинов, которому только что Фонд шаманских исследований (США) присвоил почетное звание “Живое сокровище шаманизма”²⁶ и сделал его своим стипендиатом. В настоящее время в округе активно практикуют более двух десятков шаманов и шаманок²⁷, часть из которых имеют по несколько посвящений. Некоторые из них, например, Ц.Ц. Рабданова, как и Б.Ц. Ринчинов, иногда приезжают для работы в Москву и даже поддерживают контакты с научно-исследовательскими учреждениями²⁸.

Аналогичный процесс идет в первую очередь в самой Бурятии, где помимо традиционно практиковавших специалистов многие представители интеллигенции и бывшего советского чиновничества прошли соответствующие обрядовые посвящения и начали шамансскую практику. Некоторые из них также известны даже в столице. Благодаря своим лекарским способностям кое-кто из шаманов, например, тех, кто оказал результативную целительскую помощь кому-то из москвичей, приезжают сюда и практикуют в Москве довольно длительное время. Интересна в этом отношении судьба

М.Г. Данчиновой, нынешней шаманки из Курумканского р-на Бурятии, которая до недавнего времени работала на вполне престижной светской работе. Несколько лет назад она тяжело заболела и была вынуждена пройти свое первое шаманское посвящение. Имея постоянную практику у себя на родине, шаманка весной 2002 г. около двух месяцев работала в Москве и Петербурге, куда приехала поглашению аспирантки Института философии РАН, которой несколько лет назад – при полном бессилии медицинских работников – спасла ребенка. М.Г. Данчинова не входит ни в какие шаманские объединения, хотя хорошо знает об их существовании.

В Бурятии еще в 1993 г. была сформирована Ассоциация шаманов “Хэсэ хэнгэрэг” (“Грохочущий бубен”), переименованная позже в “Бөөмүргэл” (“Шаманская вера”). На ноябрь 1997 г. в нее входили 83 шамана из разных районов республики, среди которых были традиционные шаманы и так называемые неошаманы²⁹. Эта организация участвовала в 1996 г. в международном шамановедческом симпозиуме “Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты” (Улан-Удэ). Шаманская ассоциация – юридически узаконенная организация наряду с более чем сотней других конфессиональных объединений, существующих на территории Бурятии. Народным хуралом Бурятии осенью 1997 г. был принят закон “О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия”, по которому шаманизм объявлен одной из четырех традиционных религий вместе с буддизмом, православием и старообрядчеством. Это позволяет ассоциации иметь свои официально зарегистрированные священные места, даже составлять карту таких культовых мест, проводить всенародные моления (*тайлганы*) прародителям-предкам, духам каких-либо мест, духам природы, “экзаминовать” кандидатов в шаманы.

Схожая ситуация наблюдается в Республике Тыва, где в настоящее время (2002 г.) насчитывается более 250 (нео)шаманов (по данным М.Б. Кенин-Лопсана, 130 из них он считает прошедшими посвящение, имеющими право проводить мистерии) и функционируют четыре шаманских центра в г. Кызыле (“Тос Дээр”, “Дунгур”, “Адыг Ээрэн”, “Хаттыг Тайга” – шаманская школа), не менее четырех по районам; интересно, что осенью 2001 г. районный шаманский центр был открыт русской неошаманкой В.Л. Сажиной (она посвящена в тувинской традиции) в память об ее учителе на его родине. Основной спектр шаманских услуг связан с целительством и гаданием, магическими действиями по обеспечению материального благополучия, сохранению имущества, “очищению” людей (попавших под негативное воздействие со стороны “плохих духов”), жилых помещений и загонов для скота, пастбищ – от присутствия нежелательных духов. Помимо этого шаманы проводят традиционные ритуальные действия в рамках семейно-бытовых обрядов, в первую очередь погребально-поминальных. Весь спектр услуг предлагается в шаманских центрах

с указанием строго фиксированных расценок, аналогично коммерческим целительским организациям.

Сами центры, как правило, имея статус культурных или религиозных объединений, ведут целительскую работу, проводят по заказам клиентов традиционные семейно-бытовые обряды, большие ритуалы религиозно-магического содержания. Исследователи отмечают некоторую специфику хакасской ситуации, где есть явная склонность не столько к возрождению традиционной шаманской практики, сколько к созданию общественных организаций культурно-религиозного характера и попыток “возрождения” национальной религии³⁰. В Абакане имеется Общество традиционной религии хакасов, организованное председателем Правления Союза писателей Хакасии Г.Г. Казачиновой и ее сподвижницей В.К. Татаровой в 1992 г.; религиозное общество “Хан Тигир”, созданное в 2000 г. неошаманкой Т.В. Кобежиковой³¹ при участии 16 соучредителей в Абакане и имеющее четыре филиала – в Саяногорске, Аскизе, Шире, Алтайском р-не. В хакасских обществах может оказываться лекарская помощь (“Хан-Тигир”). Здесь есть организация, где совмещается лечебная и религиозно-обрядовая практика с научно-исследовательской работой (Лаборатория этнопсихологии при Хакасском НИИЯЛИ, руководимая канд. псих. наук В.С. Тopoевым).

Шаманские организации пытаются активно участвовать в общественной жизни своих регионов. Однако в силу того, что религия в стране отделена от государства и далеко не все чиновники готовы принять шаманизм как равноправную религиозную конфессию, во многих случаях стремление нынешних шаманов влиться в уже существующие традиционные праздничные действия не увенчивается успехом. В Туве, например, где в настоящий момент переживают расцвет неошаманизма и активизация исконной шаманской традиции, организаторы узаконенного Дня Республики Тыва и традиционного “Наадыма” стараются обойтись без шаманских церемоний, что, впрочем, не мешает шаманским обществам проводить параллельно свои камлания, возводя *овва* (священные места поклонения духам) рядом с площадками, где проходят основные праздничные действия, и пытаться “вписаться” в официальные церемонии, предлагая свои услуги по освящению юрт, подготовленных к конкурсному показу.

Помимо лечебной деятельности, восстановления обрядовой культуры и участия в праздниках шаманы стараются внести свою лепту в решение местных экологических проблем. Они пытаются защитить от посягательств туристов, предпринимателей и госчиновников культовые сакральные места³², издавна существовавшие на землях их предков. К сожалению, их благие начинания почти не поддерживаются местной администрацией. Нередко на священных местах возводятся новые храмы, принадлежащие каким-либо конфессиям, земли продаются в пользование частным лицам, делающим биз-

нес на вывозе лекарственных растений или варварской эксплуатации природных лечебниц, к культовым памятникам организуется паломнический туризм и т.д.³³ Вопиющим фактом такого отношения к святыням коренных народов представляется недавнее установление православного 15-метрового креста в Шории на горе Мустаг, известной любому коренному жителю как священное место предков, где получали посвящение многие шаманы, место, вошедшее даже в фольклорное эпическое творчество. Этот акт административно-церковного вандализма был представлен в лучших традициях советского времени – с вручением почетных грамот всем изготовителям креста, речами местных лидеров, включая А.Г. Тулеева, мудро заметившего, что “без веры и надежды человек не может смотреть в будущее”³⁴. Очевидно, что надежду на восстановление традиций предков у шорцев отняли окончательно, а вот насчет веры... Впрочем, они уже “верили” – в коммунизм.

Надо полагать, это не единственный факт деятельности бывших коммунистов (атеистов), ставших ныне “демократами” (“истинно верующими”), до боли напоминающий времена, когда им же ничего не стоило взорвать Храм Христа Спасителя и соорудить на его месте бассейн. Разумеется, такая деятельность способствует не возрождению традиций, а разжиганию вражды на религиозной почве.

Истоки “вечной жизни” традиционных верований

Говоря о возрождении шаманизма, как и иных языческих верований³⁵, современные исследователи обычно имеют в виду в первую очередь религиозный аспект шаманской практики. За этим теряется важнейшее различие: если религиовед изучает процессы, связанные с мировыми религиями, то он пишет, как правило, о широкой публике, готовой верить в предлагаемую доктрину, – “верующих”; если рассматривается шаманизм, то имеются в виду не шаманисты (верящие в шамансскую концепцию, придерживающиеся шаманского мировоззрения – *шаманства*³⁶), а профессиональные шаманы, т.е. не “верующие”, а “посвященные”, которых при сопоставлении с христианством, например, можно сравнить со святыми старцами и юродивыми, а не с обычными прихожанами или просто верующими, но даже не посещающими церковь. Это чрезвычайно значимо. Исследуя современные вопросы, связанные с *шаманизмом* (т.е. профессиональной шаманской практикой), ученые учитывают число занявшихся непосредственной шаманской деятельностью. Обычно речь не идет даже о практиках в сфере *бытового шаманства* (практике семейно-бытового характера или лекарской деятельности знахарей и т.п.)³⁷, а тем более о тех, кто заказывает отправление шаманских обрядов. При этом в православии считают число новокрещенных – порой совершенно формально и даже несознательно прошедших обряд крещения (обычно при рождении),

то же относится к мусульманству, а также (хотя и в меньшей степени) к буддизму.

Обращая внимание на это принципиальное различие, хочу подчеркнуть еще один важнейший, вполне очевидный момент, напрямую с этим различием связанный. “Посвященные” в ситуации шаманизма – это совсем не служители культа в монотеистических религиях, которые в лучшем случае по зову сердца идут, например, в семинарии для обретения профессии священнослужителя. И рукоположение в сан – слишком далеко от того, что происходит с будущим шаманом (хотя здесь не исключено типологическое сопоставление).

Именно момент шаманского становления, его психобиологическая составляющая, определяет во многом неискоренимость шаманской традиции. Она способна трансформироваться в результате значительных изменений психоментального комплекса³⁸, когда личности, бывшие ранее “избранниками духов”, станут, например, осознанными практиками, использующими измененные состояния сознания (ИСС), занимающимися конкретной научной, медицинской или “предсказательской” работой. Однако в настоящее время в силу сложившихся социально-политических и религиозно-культурных обстоятельств в регионах традиционного шаманизма происходит обратное: личности, у которых стихийно или под воздействием определенных техник, усваиваемых на специальных курсах, начинается процесс “расширения сознания” (вполне соотносимый с процессом “избранничества” и “шаманской болезни”), предпочитают идти назад, к традициям предков, но не вперед, к научно-практическому использованию своих возможностей. И с этим необходимо считаться, поскольку в ситуации национально-культурного возрождения их появление стимулирует восстановление как практики бытового шаманства, так и утраченного мировоззрения – собственно шаманства.

В данном случае можно только сожалеть о том, что сам аспект проявления необычных способностей, “избранничества”, в настоящее время недостаточно изучен и не контролируется вовсе психологическими и медицинскими службами. За его стихийными проявлениями остается только наблюдать и фиксировать происходящее. В свете сказанного попробую проиллюстрировать несколькими примерами ситуацию с “избранничеством” и сложность процессов трансформации традиции профессионального шаманизма в последнее столетие.

“Избранника духов”, как правило, узнавали по начавшейся “шаманской болезни”³⁹. Она могла проявиться у человека в различные периоды. У детей обычно старшие шаманы-профессионалы “закрывали” на время шаманские способности, взрослым же помогали в шаманском становлении. Но в определенный исторический момент в сибирских регионах была искусственно создана такая ситуация, когда будущих “больших шаманов” стало некому посвящать: при запрете на шамансскую деятельность и арестах известных шаманов

уже в 1930–1940-е годы это отмечалось в Хакасии, например. Судьбы личностей с шаманским предназначением в этот период складывались трагически. Очень показательна в этом отношении жизнь одной из известных в Хакасии (Аскизский р-н) предсказательниц и шаманок С.Р. Майногашевой⁴⁰: «Я даже первый класс не закончила, нетграмотная я... Болела-болела, ничего не могла делать. Привели врача. Она проверяла. Хакаска. Женщина пожилая. Эта женщина говорит: “У тебя в роду шаманы есть?” “Есть”, – говорю. “Дитя мое, – говорит, – я справку напишу сейчас, чтоб тебя не учили. Пусть учителям отнесут”».

Справку написала. Учительница женщина была. Невестка тоже наша. Сюда в верхний *аал* привезли, отдали матери: “Твоей дочери учиться нельзя!”

А матери куда девать дитя? И так я не училась. Все болела. Отсюда (*показывает: голову назад, вниз*) как меня стянет! У меня голова с пятками за спиной сходились! Все так болело, так болело!..

В то время шаманы были. Возили к шаманам, шаманы не хотели на меня камлать. “Твое шаманское более сильное (*чем у нас*), оно подавляет нас”, – (говорили).

Мать со слезами привозит домой обратно – никто не хотел камлать на меня!..

Среди охотников была (*шаманка*) Мокий. Она была с бубном, все облачение имела. (*Мать привезла к ней.*) Я на улице, на телеге лежу. А мать зашла (*к шаманке в жилище*): так и так, я привезла ребенка; если сможешь – (*в шаманы*) введи, а если не сможешь – закрой (*шаманские способности*).

Мокий взяла *түйүр*, стала у двери: раскачивала-раскачивала бубен – никак не могла *тёсей* собрать! Мать спрашивает: “Ну как?” “Не могу никак *тёсей* собрать своих!” – отвечает. Мать опять спрашивает: “А что с тобой? (*Почему?*)” “У девочки шаманское слишком сильное, подавляет. Слишком мощная (*шаманка должна быть*) – даже *тёсей* не смогла призвать...” Шаманка Мокий (*ещё*) сказала: “Сама собой начинай – над тобой нету сильнейшего”.

Саре Романовне пришлось выполнить предначертанное ей судьбой – не столько ради того, чтобы избавиться от страшных эпилептических приступов, периодически случавшихся у нее в степи, где она пасла скот, сколько ради спасения жизни других людей. “Вытащила” на свет божий свое шаманское она в критической ситуации:

«Я гнала овец домой – идет человек навстречу. Идет отец ее (*матери больного ребенка*), Нохча: “Скорее, Сарго, иди домой, – говорит, – ребенок весь посинел. Тоня привезла и положила на постель. Иди скорей!...”

Пришла. Смотрю: ребенок синий. Месяцев шесть (*ему*) было. Я посмотрела ребенка, пульс поддержала: Горные (*хут*) отняли!

“Нохча, – говорю, – народу полно. А надо обряд “Чилбэг” делать”...

Что делать? – Надо мое шаманское из себя вытаскивать: ребенок умирает! И я камлала на этого ребенка. Тогда начала (*камлать*), жалея этого ребенка.

Камлала (*всю ночь*). Ну, что эта летняя ночь? А мне работать идти надо. Чуть прилегла – и встала; не евши, села в седло и опять пошла (*погнала овец*).

Позже в степь пришел Нохча и говорит: “Ребенку хорошо! У матери груди набухли, болят, а ребенок высосал все”. А то он грудь не брал.

Ну вот, ребенку стало лучше...»

Бабушку Сарго невозможно подозревать в шарлатанстве и спекуляции, равно как в наличии психических отклонений, нарушающих интеллект. Она, кстати, не только себе, но никому другому не желает шаманской судьбы и приняла жесткое решение не оставлять своей “дар”: “Я даже (*когда*) буду умирать, все равно шаманское (*свое*) не оставлю! Я не хочу, пусть ни у одного моего ребенка не останется! Это не очень хорошее дело – мучаешься... Если буду умирать в сознании, все в кучу соберу и замкну: чтоб в моем роду не случилось этого больше ни разу...”

Но мудрая старушка хорошо знает: шаманское не спрячешь на всегда. “Когда-нибудь, через несколько лет (*через столько*), насколько замкну... Если кто рождается, кому предначертана шаманская судьба... Через несколько лет это выйдет и узнает кого-то, кому предначертана шаманская судьба.

(?) К кому может пристать? Как узнает?

(!) Как не узнать?! Узнает!..”

Естественно, узнает тот, кому будет предначертано тяжкое бремя шаманского дара, ибо “шаманское” заявляет о себе слишком ярко. А шаманские знания, отмеченные этим странным “даром”, люди обретут, даже если не останется ни одного шамана на земле. С.Р. Майногашева начинала в близкой к тому ситуации: она не имела учителей, видела камлающего шамана только в детстве, не знала шаманских текстов... Однако ей было ведомо: есть некие необычные способы получения знания, что она и использовала: “...Его хут утащили горные (*духи*), схватили... Я пошла за каменную гряду, забрала этот хут и сделала куйак (*поставила защиту*).“

(?) Какими словами камлала?

(!) Тех, кто забирал, ихними же словами и делала. ...

(?) Тебя в шаманы не вводили, а как же ты *тёсей* призывала? Ведь когда в шаманы вводят, учат.

(!) На этой земле какие курсы (*есть*), на той земле такие (*же*) курсы (*есть*) – учат (*там*) всему. Они (*духи*) учат”.

Последние слова бабушки Сарго стоит рассматривать не только с позиции мифологии. Учитывая современное знание о феномене Человека и данные интердисциплинарных исследований шаманизма, можно – без всякой мистики – понять реальность, породившую их.

Судьбу бабушки Сарго повторяют сейчас некоторые хакасы, на кого неожиданно обрушивается возможность “расширения сознания”. Поскольку в настоящее время в сравнении с 1930–1940-ми годами шаманская практика оказалась совершенно разрушенной – последние “большие шаманы” остались только в воспоминаниях интересующихся традиционной культурой – то им даже не приходится на это рассчитывать. Один из таких “избранников” уже почти 10 лет прокладывает собственную дорогу в шаманизме, не желая – в отличие от многих других, обучившихся на курсах магии, целительства, гипноза и т.п. или “посвятившихся” у соседей-тувинцев – прибегать к помощи представителей сторонней шаманской традиции и нетрадиционных практик. Это художник Валерий Николаевич Чебочаков, на которого совершенно неожиданно для него самого обрушились способности к восприятию ирреальности и во сне случая он оказался первым среди хакасов, обратившихся к шаманской практике в последнее десятилетие. Вот как он сам рассказывает о том, что произошло с ним во время нахождения возле гроба 18-летней племянницы жены, совершившей самоубийство через повешение, под воздействием чего началась его шаманская практика⁴¹:

«Там всё, что просила (В.Ч. воспринимал информацию от покойной. – В.Х.) – всё это находили. Я-то не знаю, что происходит, говорю – а они находят. Я думаю: “Только бы за идиота не приняли!” Думаю, сейчас попрут как, Господи! Но все равно говорил. Ну, провели всё, всё нормально.

В.Х.: А как просила: Вы слышали ее?

Нет, я просто сидел возле гроба. Думаю, ну полчаса просижу, потом пойду спать. Потом еще... Я глаза закрыл, сидел: вроде встала... Думаю, чё-то начинает мерещиться... Потом: “Мне надо вот это...” там, помогите... туда-сюда... Я просто очень уставший был, спокойно воспринял. Мать (девушки. – В.Х.) мимо проходит, а я говорю: “Слушай, вот это, вот это – есть?” “А, есть!” “Ну, – говорю, – надо ей...” Ей там надо было заменить платок на голову, кольцо просила, там еще туфли какие-то... А я откуда знаю вот это все?.. Ну, разобрались.

И после этого – пошло. В общем, через мертвого...

...Ну, получилось как... Вот когда девочка эта умерла, я на четвертый день кое-как выехал – семь дней я ходил, как пьяный: не мог никак, меня всего болтало. А просто интуитивно я говорю (родственникам. – В.Х.): “На седьмой день меня встретите, я на поезде приеду, привезу бубен”. Чего – бубен? Зачем он мне? А вот машинально все пошло, как будто кто-то взял за шкирку и тащит. Но – сопротивлялся. Идет – идет.

А где бубен возьму? Потом – вспомнил или как... Ну, был выходной день. А там, значит, один был, Алексей Онаньевич Шулбаев, который делал первые чатханы электрические. Вспомнил, что у него

вроде есть бубны. Но – выходной. Посидел – посмотрел (используя дальновидение. – В.Х.): а он там, на работе. Побежал к нему. У него там было пять бубнов – я уже знал, какой даст. Голова – вот такая вот была!

Я потом стал убирать это всё, потому что постоянно под напряжением – так и не смог привыкнуть. Год... как сказать? По телефону позвонят, допустим – я знал, кто звонит; еще не дошел до подъезда, а уже знал... От этого голова трещала. У меня и так были головные боли, травмы были, операцию делали – осколок вытаскивали из головы...

И вот на седьмой день тогда я поехал, нашел бубен; сразу пошел – и место сразу определилось в деревне, где надо все это проделать. Я там никогда не был, а гляжу (используя дальновидение. – В.Х.): чё-то, березовая роща. “Где это у вас березовая роща?” А там – не березовая роща, там просто ущелье такое, лысые горы и ущелье такое; там, может, через 20 или 10 – не считал. А они в шутку назвали березовой рощей. Вот, а она любила там играть ходить, там родничок был... Сейчас, видимо, пересыхает всё.

Ну и там поработал. Один раз только. Начал.

Потом через два месяца читаю... Мне дали книжку, не книжку, ксерокопию. Там чё-то сверху три строчки, а тут – бубны как делать. А сверху – три-четыре строчки. Мол, это, по Липскому, “...хакасские шаманы провожали души мертвых на седьмой день...” Я ее сразу бросил! А я-то – как? Я вообще не читал, не интересовался этим шаманизмом.

В.Х.: А тогда это у тебя было вообще первый раз, впервые камлали?

Вообще – первый раз! И там тряска была. Но зато почувствовал: что-то с меня вот так упало. Я еще тогда не понял, вот так оглянулся, вроде в кусты спрятался, посмотрел – думаю: чего это я тут? Что с меня такое упало? Потом посидел, посидел – снова начал. Пока здесь (в ущелье. – В.Х.) вот так таращанил, что там (наверху. – В.Х.) было – не знаю. Потом вот еще как бы кругляшок какой-то вот отсюда (сверху по груди – вниз. – В.Х.) укатился, укатился... Явно почувствовал, что снизу упал. Я опять – давай смотреть, уж себя общупал – думаю, что это? Недержание что ли пошло? – Все нормально.

Все шло как-то интуитивно.

Пока здесь (в ущелье. – В.Х.) работал, они (сопровождавшие люди. – В.Х.) там стояли и все время бегали наверх. Говорят: “Пока ты чё-то делал, там – голоса, – говорят, – дверцы у машины хлопают; поднимемся, – говорят, – никого нет. Да что ты будешь делать?” Сколько раз бегали. Ну, это подошли духи.

Потом – кукушка внизу. Так – май месяц, там, чё-то, начало июня, что ли... Так с хрипотцой еще там покуковала, потом где-то возле нас и – повыше. Я еще: “Чё-то, кукушка тут?!?”

И также ровно через два месяца человек один говорит: “Девственница когда умирает – превращается в кукушку”. Вот так услышал. Потом думаю: ёлки-палки, вот оказывается... А она – в 18 лет (умерла), девственницей была. И вдруг задушилась там. Скандал был сильный, не пережила чё-то, задушилась... Вот, кукушка была...»

Помимо сложности шаманского становления современные “избранники духов” отмечают обычно свою постоянную зависимость от духов-покровителей, которые не только помогают и вовремя предупреждают, но могут довольно жестко и жестоко наказывать ослушника-шамана: “...есть еще другое – это дух-покровитель шамана. Бывает, если он недоволен, он может так надавать! Кстати, вот за эти 9 лет, что занимаюсь, меня уже три раза так наказывал.

То есть, у меня наказание какое? ... Вообще вот с 90-го года я не пью. Но это, опять же, относительно. Потому что за 9 лет у меня было в 96-м, в прошлом году и вот в этом году – три срыва. В 96-м особенно сильно было. Ну там кое за какие вещи – я потом только сообразил.

Духи наказали, да и всё!..”

Такая зависимость иногда может быть довольно тягостной. Избавиться же от нее у шамана нет возможности, о чем он хорошо знает. Рассказывая о посвященных шаманах, например, В.Н. Чебочаков резюмировал: “А посвященные у нас почти все расстреляны. Кто был посильнее – те просматривали и уходили. А некоторые не могли бросить свою землю. Было: брали подписки (о прекращении шаманской деятельности. – В.Х.). А если человек переставал заниматься – он два года жил, а потом уходил. Или в гору уходил, или умирал – в любом случае: уходил”.

Тяготы шаманской судьбы современные наследники традиции вынуждены преодолевать самостоятельно. Испытывая определенные ощущения психофизического порядка и воспринимая некую энергоинформацию, они во многом самостоятельно конструируют свою “шамансскую Вселенную”, опираясь на те случайные знания реального мира, которые им удается получить: “Но в основном общение у меня идет полевое... С горами всё, чисто практически. Потом только читаю где-то... Интуитивно какие-то вещи проделываю. Потому что у меня три деда (они – родные братья), три деда были шаманы”.

Наличию шаманских предков в этой традиции придается большое значение. И это естественно, ведь если учесть, что шаманизм – явление семейно-родовое, то, разумеется, у каждого человека, у которого пошел процесс “расширения сознания”, стимулированный какими-либо причинами, найдутся при желании среди прямых предков или близких родственников два-три шамана. Процесс “расширения”⁴² или “открытия сознания” (“избранничества”) имеет место в любой традиции и вне ее. Однако в традиционно шаманствующей

среде он оказывается наиболее впечатляющим в силу особенно разработанной мифологии “избранничества” и “шаманской болезни”⁴³. В современной же ситуации при уже подзабытой мифологии “шаманской болезни” течение ее может проходить в достаточной степени слаженно, особенно если родные и близкие избирают правильный путь общения с тем, кто проходит поэтапное “посвящение духами”. Этому может способствовать и знание инокультурной, с более спокойным этапом избранничества практики приобщения к тайному знанию (например, славянской колдовской). Вот как рассказывает о своем вхождении в шаманство один из самых молодых практикующих ныне хакасов Леонид Васильевич Горбатов: «Родился в обычной хакасской семье, отец (белорус. – В.Х.) тоже владел хакасским языком, потому что прожил некоторое время здесь (они ссылочные сюда). С самого рождения во мне, по словам моей матери, замечали некоторые отклонения в психике, т.е. я мог лежать на полу и говорить: “Сейчас придет такая-то женщина, она попросит там дежку или придет за хлебом”. ...Ну, вот это удивляло. Маме даже советовали сдать меня в какой-нибудь приют для психически нездоровых людей. Но она посчитала: раз бабушка (шаманка. – В.Х.) говорила “Ленин” (определяя судьбу при рождении. – В.Х.), значит, все-таки, Ленин. Порой ей было сложно, потому что она считала, что на самом деле есть некоторые отклонения – то, что мне виделось нечто. Я мог показывать на это (видимые проявления иреальности. – В.Х.), указывать: вот именно здесь, разговаривать с ними (духами. – В.Х.). Но потом как-то вот этот период прошел.

Знаете, я благодарен своей маме. Может быть, даже бабушке, потому что она коротко и ясно научила мою маму, как вести себя со мной, с таким человеком. Никогда не ругала, не била, голос не повышала – очень мягко, очень тактично, очень правильно. Вот это, видимо, способствовало тому, что не перешел как бы в сторону отрицательных эмоций.

И вот когда я заболел этой шаманской болезнью, я болел где-то года два. Я буквально ничего не помнил. Я могу разговаривать с человеком и не знать, кто он. Я мог несколько раз спрашивать: “Кто это? Кто это? Кто он? О чем мы разговариваем?”. Ну это если простым словом сказать, похоже как бы на склероз. Сейчас я вспоминаю это как бы с усмешкой. То есть я буквально ничего не помнил. Я мог выйти раздетым на улицу...

В.Х.: Во сколько лет это случилось?

Это началось лет в 14... Но потом в 16 лет я уже прославился и ко мне стали приходить люди, которые уже спрашивали совета, еще чего-то, какого-то лечения...»

В ситуации современного восстановления традиционной религиозно-магической практики, естественно, срабатывают обычные психологические механизмы поведения ее адептов и трансформации психоментального комплекса социума. Так, например, появляются

нарративы, где прослеживаются попытки связать в единую цепочку знание о шаманизме и восстановить непрерывность традиции.

«В 16 лет, – рассказывает о себе Л.В. Горбатов, – мне встретилась бабушка, слепая. Она меня прощупала, посмотрела и сказала: “Я, – говорит, – знаю про тебя легенду”. Здесь в Казановке, вот именно в этом селе жил шаман, Остап, которого советская власть пыталась увести на расстрел вплоть до Новосибирска... В костюме, с бубном... Но, в общем-то, расстрелять его не удалось. Сидел он в тюрьме, в каком-то здании, где не было света, хотя у него всегда было достаточно света.

Тогда они поняли, что убить его невозможно (когда пытались его застрелить, то бежала вода с места пули). Но сказали: “Он сам умрет, отправьте его домой”. Он вернулся, стал работать здесь трактористом. Но вот эти силы стали его гнести, давить на него. И вот он проводил камлание. Собрал людей и рассказал: “Вот когда меня не станет, ты, вот такая девочка, когда ты состаришься и станешь вот такая, твои глаза прозреют тогда, когда ты увидишь вот такого молодого человека. Он не похож на нас, он будет несколько хазах – русский. Но душа у него хакасская, потому что я эту душу оберегаю”.

И после этого стали приходить люди, которые говорили: “Да, мы были на этом камлании, мы слышали это, мы видели, и видим то, что нам тогда виделось во время этого камлания”. И с тех пор люди определили: “Да, это тот человек, который должен им способствовать”. Ну с тех пор я и способствую до сих пор».

Приведенный полевой материал со всей очевидностью свидетельствует о сложностях становления кандидатов в шаманы. Психобиологическая и психоэнергетическая (энергоинформационная) причины трансформаций, происходящих у человека при “расширении сознания” и овладении любой экстрасенсорной техникой, включая шамансскую, обеспечивают как неизбежность включения его в шаманскую практику, так и неуничтожимость самой этой практики, хотя, разумеется, при допустимости различных трансформаций в процессе ее эволюции.

В постсоветском же пространстве приходится говорить не только об эволюции традиции, но и о ее прерванности и последующем восстановлении, возрождении. На примере трех различных поколений хакасских “избранников духов” очевидны не только внутренние причины “вечной жизни” шаманизма, но и сложности, имеющие место в самой традиции под воздействием социально-политических и даже экономических процессов. Отмечу некоторые, наиболее важные и не зафиксированные до сих пор моменты.

В советский период в результате активных запретов профессиональной шаманской деятельности, преследования шаманов вплоть до арестов и расстрелов довольно скоро (в Хакасии уже в 1930–1940-е годы) создалась ситуация отсутствия “больших шаманов” и даже просто “посвященных” шаманов. Это привело к тому, что

“вводить в шаманство”, “посвящать” новых кандидатов, у которых проявился “шаманский дар”, стало некому. Сильные в психоэнергетическом отношении личности, как, например, С.Р. Майногашева, в итоге остались без посвящения, без введения в традиционную шамансскую практику. Поскольку в этом регионе именно при обучении и посвящении старшим шаманом новому шаману давался бубен, то такие люди остались “шаманами без бубнов”.

Отсутствие бубна показательно и важно в этнографическом отношении – как символ прервавшейся традиции. Но этот момент гораздо более важен в ином, более глубоком – психонейрофизиологическом плане. Бубен, как известно, представляет собой инструмент, обеспечивающий за счет ритма и создаваемых вибраций довольно легкий путь входления и работы в ИСС. Вместе с тем учительское обучение, с помощью бубна в том числе, способствовало обучению кандидата нейрофизиологической работе с собственным мозгом: он должен был освоить путь переключения зон активного функционирования мозга в той или иной ситуации, чтобы научиться входить в ИСС, работать в различных стадиях этих состояний и выходить в обычное состояние сознания (ОСС). Далеко не все кандидаты имели возможность пройти такой путь самостоятельно. А это означало, что у большинства непосвященных их состояние “шаманской болезни” перерастало в различные психические и психосоматические заболевания. Они оставались для окружающих либо просто больными людьми (например, с регулярно проявляющимся эпилептическим синдромом, как в ситуации с С.Р. Майногашевой), либо чудаками и сумасшедшими (например, как в ситуации с Т.С. Бурнаковой⁴⁵).

Отмечу, что в настоящее время те личности, которых можно отнести к категории “шаманов без бубнов”, составляют особую группу, значимую в трансформации традиционной шаманской практики и оказывающую определенное влияние на изменения в сфере шаманства, а также вновь формирующуюся ныне (neo)шаманизма. Происходит это не только в силу того, что каждый из них пытался самостоятельно воспринять “ирреальные знания” и оформить ритуальную сторону своей практической деятельности. Гораздо более важен момент восприятия ими психоэнергетической (энергоинформационной) стороны знания о шаманизме. Получаемую информацию каждый из них трактовал в силу собственного знания традиции (большинство из них видели одно-два камлания в детстве), а главное – сообразно со своим психическим состоянием, качеством галлюцинаторных видений и т.д. Созданные ими личные “шаманские Вселенные”, своя “мифология шаманизма” в малой степени внедрялись в традиционное шаманство (мировоззрение окружающих людей), но в настоящее время, когда оказалось востребованным любое знание такого характера, а к “шаманам без бубнов” как к возможным учителям стали обращаться и неошаманы, и исследователи, и просто односельчане, их “личное знание” начинает оказывать серь-

езное воздействие на формирующийся (нео)шаманизм, на восстановление шаманства, а через него – на бытовое шаманство.

Появляющаяся вслед за “шаманами без бубнов” группа шаманов нового поколения в еще более значительной степени трансформирует и практику шаманизма, и шаманство. Это происходит уже и на уровне отправления общественных шаманских ритуалов религиозного характера, которые пытаются восстановить и шаманы, и неошаманы. В практике последних инноваций еще больше в силу того, что они получили специфические познания и техники на различных курсах магии, гипноза, целительства, что привносится ими (как осознанно, так и бессознательно) в осваиваемую традиционную практику.

Шаманизм и современность

Таким образом, современные исследователи являются свидетелями серьезнейших и очень сложных изменений в шаманстве, традиции шаманизма, бытового шаманства. Суммируя, можно сказать, что в советский период шаманизм был подвержен значительным трансформациям в результате проведения атеистической политики государства, включавшей 1) непосредственное уничтожение или изоляцию шаманов-профессионалов, 2) просветительско-пропагандистскую и воспитательную работу среди масс, 3) запреты на традиционную лекарскую практику, 4) искоренение той части традиционной культуры, которая была непосредственно связана с суевериями, религиозно-магическими знаниями и т.д. Менялась ситуация и с бытовым шаманством, а также с шаманством в целом. Исследовать подобные процессы необходимо порегионно. Общие же тенденции можно охарактеризовать так.

Шаманизм под воздействием названных факторов (в первую очередь 1-го и 3-го) значительно изменился. Но в некоторых регионах можно было наблюдать его эволюцию (труднодоступные районы Тувы, Бурятии, Якутии). Традиция ослабела, однако не была прервана. Там, где профессиональная шаманская практика исчезла с уничтожением и естественным уходом из жизни больших шаманов, шаманизм вынужденно *трансформировался* с выделением группы “шаманов без бубнов”. Их наличие значительно видоизменяет традицию “изнутри”, поскольку достаточно вольные деформации психоментального аспекта шаманизма и шаманства в конкретной деятельности определенных лиц действуют в дальнейшем на явление в целом, особенно при возросшем спросе на шаманское знание и обращения к “шаманам без бубнов” как к учителям и консультантам со стороны нынешних неошаманов, например.

Кое-где шаманизм сохранялся в латентном варианте: преемники шаманской практики, будучи подготовленными к ней, либо практиковали тайно, либо до определенного момента не делали этого. Со

снятием запретов они начали свою деятельность. Этот процесс присущ в том числе городской среде и соотносим с понятием *восстановления практики*. Он ярко проявился в Туве, Бурятии. Но в основном процессы в городской среде укладываются в понятие *возрождения шаманизма*, что связано с приобщением к шаманской деятельности лиц с “шаманским даром” (например, в тувинских обществах шаманов, созданных М.Б. Кенин-Лопсаном, и шаманской школе “Хаттыг тайга”, основанной С.И. Канчыры-оолом).

К процессу возрождения шаманизма примыкает *становление (зарождение) неошаманизма* – обращение к шаманской деятельности лиц после обучения магико-мистическим практикам на специальных курсах. Это характерно в первую очередь для регионов с прерванной традицией (например, Хакасия, где сохранились только воспоминания отдельных лиц о посвященных шаманах) при естественных ее деформациях и модернизации в неошаманской практике.

Особо следует отметить наличие множества *инноваций* в современной городской (нео)шаманской деятельности: создание профессиональных обществ, допуск в них и посвящение в шаманы лиц иной культуры и религиозной принадлежности, совместная работа нескольких шаманов, в том числе различных национальностей, выездная практика с проведением семинаров (в других городах и странах), участие в театральных мероприятиях и т.д.

Бытовое шаманство до сего дня естественно существует в сельской среде и в значительной степени нивелировано в городской. Необходимо отметить искусственную активизацию бытовой шаманской практики и представлений, стимулируемую движением интеллигенции по “возрождению” традиционной культуры (*бытовое псевдошаманство*).

Шаманство скорее не сохранилось, чем сохранилось, разумеется, по-разному в различных слоях общества. Этот психоментальный аспект требует особого кропотливого и серьезного изучения на данном этапе.

Можно сказать, что так называемое возрождение шаманизма, включающее на самом деле эволюционные трансформации и восстановление практики профессионального шаманизма и бытового шаманства, зарождение неошаманизма и появление бытового псевдошаманства, а также сложные изменения в сфере шаманства, является в первую очередь психоментальной проблемой. Доказательством тому служит не только ситуация с “шаманами без бубнов” и появлением неошаманизма, но и существование как в российском, так и в западном обществе групп “экспериенциального шаманизма”, а также иных вариантов работы (традиционных и новейших) с техниками погружения в ИСС.

Вопрос о возрождении традиционных религиозных воззрений сложен сейчас как никогда в силу переломности исторического момента. Сама шаманская среда в настоящее время не является одно-

родной в различных планах. Во-первых, она различается в отношении возраста шаманов и принципов наследования традиции: после снятия запрета на шаманскую деятельность в шаманизм пришли люди разных возрастов – кое-кто унаследовал знания много лет назад естественным путем, но активно не практиковал, большинство же представляют собой “неошаманов”, способности которых пробудились в достаточной степени случайно, очень часто в результате обучения на различных курсах магии, гипноза, целительства. Во-вторых, интересен национальный состав шаманских ассоциаций. Шаманизм, который никогда не был закрытой системой, в наши дни сам по себе стремится к открытию своего сакрального знания. Это отражается в том числе в допуске в шамансскую среду представителей различных национальностей. Например, в тувинских обществах “Дунгур” и “Тос-Дээр” летом 2001 г. наряду с местными шаманами (кызыльскими и прибывшими из отдаленных районов) практиковали неошаманы из Москвы и Подмосковья, они участвовали в том числе в обрядах, проводимых в рамках международного симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания” (июль, 2001 г.).

Интересна ситуация усвоения традиционного знания и практики представителями инонациональной и инокультурной среды. Среди местных шаманов встречаются русские (такие факты отмечались, хотя и редко, ранее). Один из любопытных случаев имел место в Кызыле, где в религиозной организации “Дунгур” практиковал до весны 2001 г. сын краевого казачьего атамана Л.В. Беспалов (позже перешел в новое общество “Адыг Ээрэн”, открытое его учителем К.Т. Дончун-оолом). Вместе с тем все чаще отмечается то, что на Западе принято именовать сейчас глобализацией знания: наблюдается взаимопроникновение различных традиций. Это может выражаться в прямом обучении у adeptов шаманской практики с последующим привнесением в нее собственных познаний из других источников; в целенаправленном заимствовании конкретных элементов практики при отсутствии таковых в своей собственной (например, к тувинским шаманам часто ездят их соседи “покупать шаманские секреты”); в “усовершенствовании” традиционного шаманского знания за счет сведений из иных духовно-религиозных практик, паранавучной и научной сфер. Шаманизм, будучи древнейшей удивительно гибкой системой знания, легко подпитывается из самых разных источников.

С одной стороны, это несомненная дань моде и романтическим увлечениям юности, с другой – попытка освоить своеобразный бизнес, с третьей – стремление осмысливать мир с новых позиций. Последнее приводит к экспериментальному синтезу традиционного знания и эзотерики, а также современной науки. На этой базе сформировалась идея, будто бы пришло время открыть людям древнее сакральное знание.

Желание открыть тайны традиционного знания древних религиозных учений проявляется также в том, что многие шаманы и неошаманы готовы не только выезжать за пределы родных мест, особенно за границы РФ, для обучения жаждущих приобщиться к могущественным шаманским духам и техникам, но и сотрудничать с учеными в целях научного исследования этих самых эзотерических тайн – разумеется, если такие эксперименты (с их точки зрения) не повредят ни духам, ни самим шаманам. Интересно, что наблюдается некое “встречное” движение шаманизма и науки: 1) есть ряд лиц из традиционных шаманов и неошаманов, сотрудничающих с представителями науки (в том числе участвующих в специальных экспериментах “Центра по исследованию шаманизма и иных традиционных верований и практик” при ИЭА РАН), 2) некоторые шаманы и неошаманы стремятся к научной деятельности: начинают писать диссертации, исследуя свои способности, 3) отдельные ученые, занимающиеся вопросами шаманизма, пытаются овладеть не только знанием, но и традиционной практикой. Справедливо ради стоит сказать, что этот процесс свойствен, во-первых, не только шаманизму, но и всем религиозно-магическим и магико-медицинским сферам, во-вторых, подобное происходит и в других странах.

Интересным новообразованием является традиция “обучающего шаманского туризма”: в существующие шаманские центры приезжают, как правило, на летние месяцы люди, почувствовавшие “шаманский призыв” либо заинтересовавшиеся шаманизмом после обучения на каких-то краткосрочных курсах элементам той или иной духовной практики, технике погружения в измененные состояния сознания. Своебразной Меккой в этом отношении стала Республика Тыва. Там обучаются, проходят посвящения, “энергетически подпитываются” многие неошаманы из соседних регионов и из европейской части РФ. “Шаманский туризм” в Туве и Хакасии во многом приобрел вполне организованные бизнес-формы: люди приезжают группами, со специальными проводниками, обычно перед выездом к каким-либо “местам силы” получают местных специалистов-шаманов для обучения и посвящения.

Любопытен факт “экспорта сибирского шаманизма”. Многие практикующие шаманы, а чаще – неошаманы, выезжают за рубеж для проведения в США, Канаде, Италии, Голландии, Германии и других странах обучающих семинаров. Обычно эти контакты становятся достаточно регулярными. Иногда за пределы РФ с подобной миссией отправляются люди, плохо представляющие себе, что такое шаманизм, но объявляющие себя, например, “ханты-мансиjsкими шаманками”; в Европе же они становятся своеобразными “экспертами по сибирскому шаманизму”, порождая легенды о шаманской практике и знании.

Экзотика сибирского шаманизма привлекает многих журналистов, кинематографистов, ученых из различных областей науки и просто туристов. Этим пользуются современные бизнесмены, создающие специальные туристические маршруты в регионах распространения шаманизма. Интересно, что современные шаманы и неошаманы стремятся, с одной стороны, к поддержанию традиционной сакральности своей практики, с другой – не отказываются участвовать в своеобразных показательных выступлениях перед туристами, разыгрывая для них варианты обрядов испрашивания блага у духов. Сторонний интерес подстегивает “трансформацию знания” в требуемом направлении, особенно в тех ситуациях, когда услуги информаторов оплачиваются.

Возрождению шаманизма сопутствует естественный паразитарный процесс возникновения различных псевдошаманских организаций, которые эксплуатируют техники работы в измененных состояниях сознания, занимаясь “шаманскими магическими” практиками наряду с тантрическими и др. Один из ярких примеров изложен в книге Сотилиана Секоризского (псевдоним) “Путь дурака. Эзотерический триллер”⁴⁶. Сторонники проповедуемой доктрины синтезируют в своей “магической практике” все известное им из сферы магико-мистического. Пропагандируется секс, насилие, культ личности и другие идеи, свойственные фашизму, тоталитаризму. В то время как шаманы и неошаманы пытаются совершить “большой обряд покаяния перед Природой”⁴⁷, новоявленные любители культа насилия и секса осваивают практику “тантрического искусства любви” “в цыганском” и “древнеславянском” вариантах.

Идея “национальных религий” и национальный вопрос

Возрождение шаманизма при попытке объявить его “национальной религией” в том или другом регионе перекликается с иными прецедентами, схожими в своей основе. Некоторые религиозные течения, будучи изначально по сути своей харизматическими, также претендуют на роль “национальных религий”, либо же таковые искусственно реконструируются по их образу и подобию. Яркие примеры тому – бурханизм, тенгрианство, современные реконструкции саяно-алтайской “белой веры”.

Первые этноконфессиональные общества, стремившиеся к созданию “национальных религий”, стали появляться в начале 1990-х годов. Оформлением доктрин, которые требовались для регистрации обществ в варианте религиозных, занимались представители местной интеллигенции; уровень образования обоснователей учений, таким образом, очень высок. Тексты, излагающие учения для широкой публики, часто пестрят высказываниями, за которыми просматриваются мироцентристские и даже националистические тенденции. Обычно та или иная территория объявляется в излагаемом тексте

или устных высказываниях центром мира, а далее следуют заявления об избранничестве конкретного народа (“Земля Байкала держится на 4-х стихиях: Огня, Воды, Неба, Земли, сама же являясь центром мироздания”; “... выходцы хоринской земли есть и будут лидерами в бурятском народе. Только они, по писанию Богов, поведут в будущем, – к светлому началу наш народ. И не только наш народ, но и всю землю к Золотому веку”; “...талант лидерства хори-бурят находится под проклятием божеств лесных народов (эвенков)”; “Земля Байкала под началом монгольских народов, но как бы это ни было, – и лидером на ней должен быть сын этой земли... До третьего поколения Человек, претендующий на лидерство, должен быть чистейшей национальности – бурят”⁴⁸; «Он (дух, “вселявшийся” в шамана) сказал, что Алтай – священный: в тебе сидит вся белая чистота Алтая; пусть, – говорит, – через тебя все скажут “спасибо” Алтаю, что он содержит этот мир священный, который есть на этой планете...»⁴⁹.

В среде сибирской интеллигенции вызывает большой интерес тенгрианство. В Южной Сибири очень популярна также идея поиска в шаманском мировоззрении основ бурханизма, который трактуется как религиозная система, имеющая все признаки мировой религии. Аналогом бурханизма объявлена “национальная религия” тувинцев “Ак Чаян” (Белая вера) или “Бурган Чаян”⁵⁰, реконструируемая фактически на шаманском материале. Разновидностью бурханизма предлагается считать “Ах Чаян” – “систему религиозных верований” хакасов⁵¹. Концепции страдают массой натяжек. Стремление обосновать их право на существование приводит в отдельных случаях к излишней категоричности суждений, что при желании может быть воспринято как националистические проявления. При этом не учитываются в должной мере исторические обстоятельства очень раннего проникновения мировых религий на южносибирскую территорию, что могло бы скорректировать основные идеи; подчеркивается исключительно насильтственный характер православного крещения и варварского уничтожения “белой веры” в советский период (напр.: “В настоящее время, когда происходит процесс возрождения православной культуры, мы вправе поднять вопрос и о возрождении хакасского бурханизма, растоптанного православной церковью и коммунистическим режимом”⁵²).

В таких реконструкциях смущает не только резко подчеркнутое стремление связать “национальные религии” с азиатской системой мировоззрения, религиозными учения Китая, Ирана, Тибета, Индии при полном игнорировании позитивных идей христианства, желании обособиться и противопоставить азиатское европейскому (разумеется, не в пользу последнего), но и некое нивелирование шаманизма (известно, что бурханизм стремился противопоставить себя шаманизму как “черной вере”, однако ни у хакасов, ни у тувинцев не было харизматических личностей, основавших “белую веру”,

а потому конструировать ее из шаманизма, одновременно отрицая его, – довольно сложное и неблагодарное занятие). Важен и еще один момент: ни в Хакасии, ни в Туве, кажется, никто, кроме самих реконструкторов и близких им людей из интеллигенции, эту “национальную религию” не исповедует и восстанавливать ее не собирается.

В средствах массовой информации некоторыми деятелями культуры и искусства бурханизм (в объединенном варианте “религии Саяно-Алтая”) рассматривается как “религия религий”, “одна из самых древних религий, которая дала начало многим другим верованиям, в том числе и трем мировым – христианству, буддизму, мусульманству”. Автор цитируемой статьи – тувинский писатель и общественный деятель И. Иргит – полагает, что “бурханистская мораль и этика оказали чуть ли не решающую роль в развитии человеческого общества, так как сам бурханизм исповедует главным образом гармонию жизненных начал на основе закона о логике и симбиозе живых существ на Земле”⁵³.

В последние годы бурханизм не просто “шагнул” за пределы Алтая и стал стараниями представителей интеллигенции тюркоязычных народов Саяно-Алтайского региона рассматриваться в некоторых просвещенных кругах как “исконная религия” Хакасии, Тувы и Шории с призывами к ее возрождению, но он обрел древнейшие корни, поскольку, как считает И. Иргит, “эта вера появилась на тысячу лет раньше, чем первая египетская пирамида. В течение последующих столетий бурханизм распространился на юг до Тибета, на Дальний Восток, даже к индейцам Америки и, может быть, в Европу и Африку”⁵⁴.

Новейшая трактовка бурханизма не учитывает известного в истории и науке⁵⁵ факта его возникновения как харизматической религиозной системы у алтай-кижи в начале XX столетия. В 1904 г. стало известно, что Чет Челпанов, его жена и дочь якобы получили указание от Бога Солнца совершать особые моления. В результате их деятельности была оформлена система алтайского бурханизма – “белой веры”, в отличие от “желтой веры” (ламаизма) и “черной веры” (шаманизма); с последней, как известно, представители бурханизма неустанно боролись, при том что их пантеон на прямую соотносился с шаманским. В настоящее время на Алтае бурханизм воспринимается многими как национальная религия алтайцев. В 1992 г. там было создано объединение бурханистов “Ак Буркан” (“Белое Божество”)⁵⁶. В 1990-е годы этнографы начали фиксировать возрождение некоторых традиционных обычаем и обрядов, синтезировавших элементы шаманистских взглядов и бурханизма (например, у алтайцев – обряды, знаменующие приход нового года)⁵⁷.

“Навязывать религию нельзя!”

В создавшейся ситуации, очевидно, важно не “напомнить всем о христианстве и укрепить его позиции”⁵⁸, что порой весьма необдуманно и безответственно осуществляется “от Москвы до самых до окраин”, а дать возможность проявиться национальному самовыражению (естественно, в цивилизованных формах), помочь возрождению традиционных культур коренных народов. Кстати, русская интеллигенция осознает свою ответственность перед аборигенными народами и неправоту в отношении к их традициям со стороны государства. С болью и горечью рассуждает на эту тему заместитель председателя Правления Союза писателей Хакасии Ю.Н. Забелин⁵⁹: “...Наши хакасы задавлены russkostyu. И совершенно это не вина russkikh, а беда; они не думают об этом. Но, как сказал один этнограф, российская культура представляется как гигантский кедр, который отбрасывает тень на маленький росточек. И как бы ни хотели – эта тень властвует над этим росточком; он, конечно же, плохо развивается в тени.

...Надо относиться крайне бережно к традиционному образу жизни, который формировался в единении с природой, с атмосферой, с космосом – веками. Когда мы нарушаем его, получаем пьянство, отступление от законов человечности.

Это опасно – разрушать традиционность. Нужно бесконечно еще исследовать и исследовать, почему это опасно...”

Продолжая разговор о религиозной ситуации в Сибири, Ю.Н. Забелин отметил сложность ее и подчеркнул важность свободы выбора, свободы совести: “...Я жил в хакасской семье два года; она была, по существу, православной. В этой семье православие уже было не в первом поколении. Второй век, я полагаю, они считались православными; уже прижитое... Правда, праздники традиционные – не изжиты: похороны, свадьба и т.д. Но я полагаю, что религия – там, где она гармонична со всем образом жизни, – она гармонична с природой, с традициями; тогда это понятно. Хотя православие насаждалось искусственно, определенные семьи хранят эту традицию. Она, правда, была разрушена советской властью. Конечно, одно дело разрушить православие в russkikh семьях, когда традиции тысяча лет и другого не было; а когда ей всего 150 лет и было другое – тут несколько иная картина.

...Иногда мне кажется, что и наш шаманизм сейчас внедряется в определенной степени искусственно и неграмотно. Навязчиво. А навязывать ни ту, ни другую религию нельзя”.

Интересно, что русский писатель и журналист Ю.Н. Забелин, говоривший о возрождении традиций, о том, как важно не утратить свои корни, высказывался почти теми же словами, которые адресовала старая хакасская “шаманка без бубна” ясновидящая бабушка Сарго одному из хакасов – А.М. Султрекову, начинающих ныне свою шамансскую практику: “Собери свои корни...”

- ¹ См., напр.: *Безергинов Р.Н.* Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. Набережные челны, 1997; *Бутанаев В.Я.* Национальная религия хакасов и формирование личности // ALTAICA. 1994, № 4; *Урбанаева И.С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ, 1995.
- ² *Бутанаев В.Я.* Указ. соч. С. 51.
- ³ *Славнин В.* Где брат твой Авел? Из давних полевых дневников. Томск, 2000. С. 17–18.
- ⁴ *Строганова Е.А.* К истории бурятско-русских взаимоотношений // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 133.
- ⁵ Полевые материалы автора (далее – ПМА). Июль, ноябрь 2001 г. Верхняя Тёя Аскизского р-на Республики Хакасия.
- ⁶ *Симченко Ю.Б.* Тайга селькупская. М., 1995. С. 74–75.
- ⁷ *Ерошов В.В.* Бачатское отделение Алтайской духовной миссии // Проблемы этнической истории... С. 39.
- ⁸ Там же. С. 40.
- ⁹ Там же. С. 37.
- ¹⁰ Там же. С. 33.
- ¹¹ *Викторин В.М.* Мужавират и культ святых мест – “аулья” в нижневолжском варианте ислама (цивилизационный, формационный и этнический подходы к изучению) // Ислам, общество и культура. Матер. междунар. науч. конф. “Исламская цивилизации в преддверии XXI века (К 600-летию ислама в Сибири)”. Омск, 1994. С. 40.
- ¹² *Ахметова Ш.К., Патрушева Г.М.* Казахи и шорцы: взаимодействие культур // Ислам, общество и культура. С. 15.
- ¹³ *Андросов В.П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма: главные имена, основные термины и доктринальные понятия. Учебное пособие для студентов. М., 2000. С. 76.
- ¹⁴ *Тульский М.* Изменение религиозной принадлежности населения мира за 100 лет // НГ-Религия. 17 янв. 2001 г.
- ¹⁵ ПМА. Из интервью с к.филос.н. Н.С. Волковым, ответственным за вопросы религии в правительстве РХ. Август 2000 г. г. Абакан.
- ¹⁶ ПМА. Из интервью с А.П. Урановым. 6 нояб. 2001 г. г. Абакан.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 301.
- ²⁰ *Мельникова Л.В.* Тофы: Историко-этнографический очерк. Иркутск, 1994. С. 138–142.
- ²¹ Материалы хранятся в архиве Института этнологии Венгерской академии наук, архиве Музея этнографии Венгерской Республики, в фонограммах (г. Будапешт), а также у вдовы В. Диосеги. Судьба фильма, снятого иркутским оператором, в данный момент не известна.
- ²² *Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С. 279.
- ²³ С М.Б. Кенин-Лопсаном беседует В.И. Харитонова: “Шаманский дар” в представлениях тувинцев (Из тувинских материалов летней экспедиции РАН 2000 г.) // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.) Т. 6. М., 2000. С. 55–79.
- ²⁴ *Жуковская Н.Л.* Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? // Матер. междунар. конгр. “Шаманизм и иные традиционные верования и практики” (Этнологические исследования...). Т. 5. Ч. 3. М., 2000. С. 162–176.
- ²⁵ *Кенин-Лопсан М.Б.* Тувинские шаманы. М., 1999. С. 10; С М.Б. Кенин-Лопсаном беседует В.И. Харитонова. С. 55.
- ²⁶ Первым в России такое звание получил М.Б. Кенин-Лопсан.
- ²⁷ *Гомбоева М.И.* Шаманская практика агинских бурят на рубеже XX–XXI столетий // Матер. Междунар. интердисциплинарного научно-практ. симпоз. “Экология и традиционные религиозномагические знания”. Ч. 2. М., 2001. С. 189–195 (Этнологические исследования...). Т. 7.
- ²⁸ В частности, с “Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик” ИЭА РАН.

- ²⁹ Жуковская Н.Л. Указ. соч.
- ³⁰ См., напр.: Тугужекова В.Н. Хакасский шаманизм // Матер. Междунар. симпоз. ... Ч. 2. С. 202–205; Анжиганова Л.В. Возрождение шаманизма и шаманских традиций в современной Хакасии // Там же. С. 205–210.
- ³¹ См. о ней: Харитонова В.И. “Избранные духи”, “преемники колдунов”, “посвященные Учителями”: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнограф. обозрение. 1997. № 5. С. 16–35; *Она же*. Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме (интервью с А.А. Сафутом, Т.В. Кобежиковой, А.Л. Слободовой) // “Избранные духи” – “Избавившие духов”: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 251–276 (Этнологические исследования...). Т. 4; *Она же*. “Священные места” в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 129–149; *Она же*. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. Ч. 2. М., 1999. С. 585–592 (Этнологические исследования...). Т. 3.
- ³² Проблема сакральных мест сейчас активно обсуждается как в научной литературе, так и в публицистических изданиях. Их сохранением впервые озабочены в том числе представители государственных организаций. См.: Харючи С.Н. Необходимость государственной охраны святыни и ритуальных мест коренных народов Севера (Выступление на VIII Генеральной Ассамблее Циркумполярной конференции инуитов...) // Харючи С.Н. Современные проблемы коренных народов Севера (Доклады и выступления). Томск, 1999; Харитонова В.И. “Священные места” в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Полевые исследования. М., 2000; Вигет Э., Балалаева О. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов. М., б/г. С. 165; Харючи Г.П. Традиции и инновации в этнической культуре ненцев (вторая половина XX века). Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 1999 (Приложение № 3 – священные места Гыданского полуострова).
- ³³ Харитонова В.И. “Священные места”... С. 129–149.
- ³⁴ Золотые купола (приложение к газете “Кузбасс”, г. Кемерово). 31 окт. 2001 г. С. 1.
- ³⁵ Ср., напр.: Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал) / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 1998. № 114.
- ³⁶ Подробно о разграничении шаманства, профессионального шаманизма и бытового шаманства, а также о специфике употребляемых терминов см.: Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм... // “Избранные духи”... С. 41–71 (Этнологические исследования...). Т. 4; “Шаманство” и “шаманизм”: к дифференциации понятий // Матер. междунар. конгр. ... Ч. 1. М., 1999. С. 180–185 (Этнологические исследования...). Т. 5. После состоявшейся на Международном конгрессе “Шаманизм и иные традиционные верования и практики” дискуссии и публикации указанных исследований наблюдается некоторое оживление интереса к этой терминологии, как минимум. Например, в брошюре “Shaman Traditions in Transition” (Будапешт, 2000) ее автор, венгерский этнолог М. Хоппал, присутствовавший на конгрессе и “круглом столе”, где проходила эта дискуссия, обратился к проблеме различия терминологии (правда, без ссылок на имеющиеся материалы). Термин “шаманство” используется этим же автором в названиях некоторых издаваемых книг.
- ³⁷ Бытовое шаманство исследуется как достаточно самостоятельная сфера (см., напр., Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997 (Этнологические исследования...)). Т. 2, но в современной ситуации этот круг практики шаманствующих часто относится к собственно шаманизму (поскольку исследователи не находят иных следов исчезнувшего профессионального шаманизма и принимают за шаманов различных лекарей знахарского толка).
- ³⁸ Термин используется в трактовке С.М. Широкогорова, введшего его в

- научный оборот (*Shirokogoroff S.M. Phsyohmental Complex of Tungus.* L., 1935).
- ³⁹ Наличие необычных способностей и факты их первых проявлений далеко не всегда связаны с так называемой шаманской болезнью. О дебютах кандидатов в шаманы, колдуны, целители см. специально: *Харитонова В.И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995 (Российский этнограф. Вып. 23.); *Она же.* Наследование “дара” (знания) в колдовской традиции восточных славян // Матер. междунар. конгр. Ч. 2. С. 288–298.
- ⁴⁰ ПМА. Сара Романовна Майногашева, 1924 г. р., проживает в с. Верх-База Аскизского р-на Республики Хакасия. Запись В.И. Харитоновой от 3 ноября 2001 г. Перевод Г.Г. Казачиновой. На сеансе присутствовали родственники С.Р. Майногашевой, а также Т.Н. Капичникова и Д.А. Функ (сделана видеозапись).
- ⁴¹ ПМА. Валерий Николаевич Чебочаков, 1952 г. р., проживает в г. Абакан. Запись В.И. Харитоновой от 1 ноября 2001 г. Работа проведена совместно с Д.А. Функом, сделана видеозапись (Д.А. Функ), фотосъемка (В.И. Харитонова).
- ⁴² Современный психологический термин, означающий освоение кандидатом техник погружения и работы в ИСС, что изначально часто оказывается в развитии суперсенситивного восприятия.
- ⁴³ В настоящее время о “шаманской болезни” собраны довольно обширные материалы и написано много исследований. Эта проблема имеет длительную историю противоречивых исследований. Вопросы, связанные с ней, во многом суммированы в книге: Шаманский дар... Из наиболее известных отечественных работ, непосредственно касающихся данной темы, см.: *Басилов В.Н.* Избранные духов. М., 1984. Психологический и психиатрический аспект изучения проблемы суммирован, напр., в кни.: *Гроф Ст.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993; см. также: *Кальвайт X.* Шаманы, целители, знахари. Древнейшие учения, дарованные самой жизнью. М., 1998; Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом. М., 1998.
- ⁴⁴ ПМА, Леонид Васильевич Горбатов, 1977 г. р., проживает в с. Бельтиры Аскизского р-на Республики Хакасия. Запись сделана 15 июля 2001 г.; видеосъемка интервью выполнена Н.Н. Рябовым (аудиовизуальная лаборатория ИЭА РАН).
- ⁴⁵ ПМА. Татьяна Семеновна Бурнакова, 1922 гр., проживает в с. Верхняя Тёя Аскизского р-на Республики Хакасия. Я посещала ее трижды. В первой поездке – июль 2001 г. – меня сопровождали В.В. и Г.А. Аевы, Г.Г. Казачинова; во второй – ноябрь 2001 г. – Г.Г. Казачинова, Т.Н. Капичникова, Д.А. Функ; в третьей – ноябрь 2001 г. – В.В. и Г.А. Аевы, Г.Г. Казачинова, Д.А. Функ. В июле от бабушки Тади были сделаны аудиозапись и фотосъемка (В.И. Харитонова) ее диагностических сеансов и камланий; в ноябре помимо аудиозаписи и фотосъемки была сделана видеозапись нескольких сеансов (Д.А. Функ). Материалы готовятся к публикации. См. о ней: *Харитонова В.И.* Без веры и надежды... (к проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик). (В печати).
- ⁴⁶ *Сотилиан Секоризский.* Путь дурака. Эзотерический триллер. Новосибирск, 1998.
- ⁴⁷ *Ангараева Н.* Веточка вербы с бубенцами. Улан-Удэ, 1997. С. 2.
- ⁴⁸ Там же. С. 14, 25, 26, 27.
- ⁴⁹ Из интервью с Д.М. Алексеевой, алтайской неме билер кижи – “нечто знающим человеком” от 9 июня 1999 г. // Матер. междунар. конгр. Ч. 3. М., 2000.
- ⁵⁰ *Абаев Н.В.* Основы психологической и биоэнергетической саморегуляции в национальной религии тувинцев Ак Чаян (Белая вера) или Бурган Чаян // Дульзиновские чтения-22. Томск, 2000. С. 109–113.
- ⁵¹ *Бутанаев В.Я.* Указ. соч. С. 51–54.
- ⁵² Там же. С. 51.
- ⁵³ *Иргит И.* Бурханизм – религия религий? // “Хакасия”. № 40 от 27 июля 2000 г. С. 6.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

⁵⁶ Тюхтенева С. Современное самосознание алтайцев (1987–1996 г.) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. Вып. 2. М., 1996. С. 145.

⁵⁷ Тюхтенева С. О некоторых параллелях в календарных обрядах телеутов и алтайцев (по полевым этнографическим материалам) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 104.

⁵⁸ Золотые купола. С. 1.

⁵⁹ ПМА. Из интервью с Ю.Н. Забелиным. 6 нояб. 2001 г. Абакан.

SUMMARIES

E.A. Pivneva

MODERN ETHNO-DEMOGRAPHIC SITUATION AND NEALTH CONDITION OF THE INDIGENOUS SMALL-N-NUMBER PEOPLES OF THE NORTH

The article adduces information on demographic situation and health condition of aboriginal small in-number peoples of North in last decade of the last century. This period was marked by a number of socio-economic transformations in the life of northern aboriginal peoples, which have found their reflection in demographic parameters. Official statistic materials and independent researches testify to negative tendencies in demographic and health sphere of the aboriginal small-in-number peoples of the North. The mortality rate does not decrease, death-rate still remains high (in both infant and employable population), birth rate and life expectancy have decreased.

The most important causes of socio-demographic parameters deterioration of the natives are contained in objective conditions of life in the North: food quality, the housing conditions, ecological situation, poor health care etc. In the last decade the difficulties connected with socio-economic transformations in the country – the collapse of the whole economy complex and social infrastructure were added to former problems. In fact there was a real decay of public health care in the North which was formed in the Soviet time. One of the ways out of the existing situation can become the following: preservation of environment and traditional forms and methods of managing, usage of traditional food products. Now however the realization of all these conditions is complicated and in a number of cases is already impossible.

**TO AN ETHNIC DEMOGRAPHY AND ANTHROPOLOGY
OF THE SUBJECTS OF RUSSIAN FEDERATION:
TOMSK AREA**

The author gives the geographical information on the Tomsk area, located in Western Siberia, and structure of its population in the end of XX century. The major results of anthropological (physical anthropology) researches of the period 1940–1990 are given. The materials, received by the author, on morphology of tooth system of occurring at different times populations of southern Selkups, Chulymtsy, Khakass-Kyzyl, and also modern groups of Russian, Selkup-Russian and Chulym-Russian metis are considered. Anthropological aspects of unity and variety of indigenous, mixed Euro-Mongolian population of the area, its situation among other West Siberian ethno-territorial groups are shown. The change of anthropological structure is shown; this change is caused by moving of the Russian population in Siberia, interethnic marriages and wide scope of the metisation phenomenon in the XX century. The author paid attention to relative independence of biological (racial) and social (ethnic) processes in the man.

**THE PERSPECTIVES OF SOCIOECONOMIC
DEVELOPMENT OF THE SMALL-NUMBERED
INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH
(Development Concept)**

The author provides an analysis of the modern situation and major socioeconomic and cultural development problems among the small-numbered indigenous peoples of the North: the decline in economics, life conditions, subsistence, medicare, education and professional training, ethnic culture and languages degradation, and, finally lawlessness. The author suggests that adjustments in policy-making towards these peoples be made, according to group affiliation.: to urban population, to suburban population residing in villages and towns, not engaged in traditional branches of economy, to mobile and semisedentary population in taiga and tundra as well as to those leading sedentary life in villages, though, engaged in traditional economies. The needs of these various groups should be considered in the light of the existing development concepts for the three different groups, the national policy towards the small numbered indigenous peoples of the North should be enforced on different hierarchical levels: a) federal, b) municipal (kray, oblast, district, region), and c) local (village, community).

THE RE-EMERGING SAMI NATION

Historically, the administration of the Sami homelands by political decision-makers and public administrations in Finland, Sweden and Norway has involved little or no consideration for their unique situation and status as an aboriginal people. Legislation, national policies and administrative structures dealing with the Sami minority have essentially ensured control by the state over the lands traditionally used and occupied by the Sami and the assimilation of Sami culture into the majority culture. Over the past forty years, the Nordic Sami have continually asserted themselves on the land question; they regard themselves to be an aboriginal people who have derived their livelihood and cultural identity from the lands and waters they have occupied and used since time immemorial.

While the Sami have never challenged the right of the governments of the states in which they reside to exercise sovereignty over their homeland, the Sami leadership elite of today has refused to accept the official version of history—that is, when Samiland was divided by the neighbouring states and annexed within their national boundaries, these states had simply acquired “ownerless lands.” This revival of Sami culture is impressive in that a tiny minority, located over a number of isolated and scattered communities on the national peripheries of three different countries, have mobilized politically into national and Nordic organizations. The Sami have demanded that the national authorities establish a dialogue on a broad agenda of issues that the Sami themselves have identified as essential. Furthermore, Sami demands for some form of self-determination are, in many ways, similar to the aspirations of aboriginal peoples in other parts of the world. It is important to examine the institutions created by the Norwegian, Swedish and Finnish states for responding to the needs and demands of their respective Sami minority on this fundamental issue.

STATE POLITICS AND TRADITIONAL SAMI CULTURE: PROBLEMS OF REVIVAL

The article is devoted to problems of traditional Russian Sami culture and those changes which have taken place in it during the XX century. One of the factors influencing traditional culture was state national politics. The transition of the nomadic population to sedentary life, liquidation of the small villages and resettlement of Sami in larger localities, russification

politics have resulted in the fact that to 1980th the national culture was substantially lost.

In the beginning of the 1980's the growth of Sami ethnic self-consciousness begins, simultaneously with the revival of their traditional culture. Sami written language is created. The national-cultural centre is open. The social and political activity of Sami people grows. Russian Sami have come as the equal rights members into the Union of Scandinavian Sami. However, despite of the major achievements, there are many problems in Sami life. The most important of them is a problem of preservation of reindeer-herding as an important factor for the preservation of the people, its culture and language.

L.I. Vinokurova, E.N. Romanova

THE IMPORTANCE OF LAND AMONG THE YAKUTIA INDIGENOUS PEOPLES: A SACRAL TERRITORY, RIGHT TO LAND, AND MODERN LEGISLATION

The article is dedicated to a problem of interaction of traditional system of land ideas among the Yakutia indigenous peoples and the existing modern legislation. Traditional land use experience accumulated for centuries still remains unclaimed during the formation of the modern legal norms in the field of land use and ownership of land and, consequently, is not considered in the framework of official legislative process. The research is of a cross-cultural character, here the ethnic groups of Sakha – the Vilui Yakuts, the northern minorities, groups of Russian old residents are considered. The article is illustrated by a rich ethnographic and sociological material collected by the authors in various periods of time.

The authors attempt to observe the evolution of ecological traditional world of the aboriginal nations in Yakutia during the last decade, marked by social and natural cataclysms is of great interest. During their researches the scientists came to an important conclusion about the traditional relations elements preservation and vitality to land as a sacral territory (sacral places long-standing family lands, places connected with burials).

The scientists point out to the lack of legal interactions between mining corporations and the aborigines of local groups. In conclusion the authors notify the possibility of “ethnic general condition” crisis among the indigenous nations in Yakutia because of a legislative packet on land not adapted to ethnic historical and cultural traditions.

HOW IS RUSSIAN PRESIDENT'S PERSONAL REINDEER LIVING

During the last years the significant changes occurred in the legal status of Northern indigenous peoples of Russian Federation. In 1993 the rights of those peoples were for the first time guaranteed by the Constitution of the Russian Federation (articles 69, 72, Federal Law). Normative acts devoted to regulation of everyday life have been enacted in certain subjects of the Russian Federation. The most relevant circumstance is that these latest federal laws take into consideration the customs and traditions of the indigenous peoples.

At the same time, due to the massive industrial development in these areas, attempts of managing the relationship between the indigenous people and their use of natural resources have resulted in various conflicts, for which different sectors have suggested various ways and methods of solution.

The presentation of the indigenous culture through the images of the so-called "alien" society and inclusion of the political system into the indigenous world has brought an important element into efforts to harmonize the unique elements of the Northern nations within the wider context.

T.P. Roon

ECONOMIC CHANGES AMONG INDIGENOUS PEOPLES OF SAKHALIN ISLAND IN THE 20th CENTURY

In the article the author discusses some questions of economic and social changes among the indigenous peoples of Sakhalin. These changes occurred in Russia during the 20th century.

Since the 1930s Nivkhs, Uilta (Oroks) and Evenks became involved in the Soviet political and economic structure. This forced indigenous peoples to resettle from small villages to Russian and mixed population cities and towns. This resulted in the loss of their traditional life style, social organization and change in relationships among small ethnic groups.

The economic situation in the indigenous communities changed by the 1990s. In the period of post-soviet reforms and subsequent crises the indigenous peoples began to experience acute economic problems as a result of loosing financial support from federal and regional authorities for reindeer herding and fishing enterprises. They must now deal with oil and gas companies, both Russian and international, who have plans to develop oil and gas on traditional ancestral lands of the indigenous peoples.

THE SAKHALIN TERRITOIRES OF TRADITIONAL SUBSISTENCE

The article is based on a 1992 project research and resultant report, commissioned by the Russian State Committee of the North (Goskomsever) and aimed at outlining of the traditional territories of the aboriginal peoples of Sakhalin (Nivkh, Ulta (Oroks), and Evenki). The reconstruction has been based on a meticulous library and archival research. The report outlined histories of the native populations, their respective population changes and settlement patterns, as well as traditional subsistence economies. Related theories and categorizations of these peoples within the framework of Russian and Soviet history are provided. Some principles of the traditional subsistence territories research and mapping are discussed.

A.A. Burykin

SOME PROBLEMS OF SOCIAL AND CULTURAL DEVELOPMENT OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH OF RUSSIAN FEDERATION IN THE LIGHT OF GENDER APPROACH

The goal of the paper is to attract the readers' attention to some social processes inside the ethnic communities of the indigenous peoples of the Far North, Siberia and the Far East of Russia and to find the approaches to the problems of social and cultural development of the native peoples of the Far North in new social environment, and the consequences of the social policy among the national minorities of the Russian Far North in the times of Soviet Union (till 1991). One of the consequences of the mistakes in the educational policy among the native peoples of the North of Russia is the absence of balance among the number of men and women in the groups of people with higher level of education (graduates of the universities, institutes and colleges), where number of women overcomes the number of men since 1970–1980, nowadays this disproportion reached the relation 2 : 1 and even more. The higher level of education among the women as the social fact initiates the specific problems in the family of the native peoples of the North: the women with higher education usually either find husbands among the Russian and all Russian-speaking newcomers of the North or remain singles, at the same time the men of the native peoples, especially in

the groups of traditional occupation (reindeer breeding, sea hunting etc.) stay unmarried because of “the lack of brides”. In the conclusion of the paper the author declares that the gender factor in the educational and in the professional structure of the native population of the Far North of Russia – as well as in the social life in general – plays the important role in the origin of many negative features in the social and cultural development of these peoples and becomes the reason of some problems in the poly-ethnic society of Russian North.

A.V. Smoliak

**ELEMENTS OF NIVKHI AND OROCH BELIEFS AND CULTS
CONNECTED WITH FUNERAL CEREMONIES
OF THE SUNK AND TWINS**

In the article the new materials on beliefs and cults of two peoples of Far East – Nivkhi and Oroch are resulted. Nivkhi materials were gathered by the author in lower reaches of Amur in 1950–70th. As an appendix the fragment from B.A. Kuftin archive is published; Kuftin worked among Oroch of Tumnin in 1928. Both Nivkhi and Oroch unique records essentially supplement and expand the information, available earlier in the literature, on specifics of funeral ceremonies among indigenous peoples of the region.

T.Yu. Sem

**SHAMANISM OF THE TUNGUS-SPEAKING PEOPLES
OF SIBERIA AND FAR EAST**
**(Based on Materials of Collections of the Russian
Ethnographic Museum, REM)**

On the basis of the analysis of subjects from REM collections, own field materials and literature sources the author undertakes attempt of revealing of regional and ethnic specificity of worldview and ritual practice of Evenki (materials of A.A. Makarenko), Nanai, Ulchi, Oroch, Udege, Negidaltsy, Oroks, and also Nivkhi (materials of P.P. Shimkevich, D.K. Solovyov, V.N. Vassiliev, V.K. Arseniev, B.A. Kuftin and B.A. Vassiliev, E.P. Orlova and M.A. Kaplan, L.I. and Yu.A. Sem).

D.A. Funk

BACHAT TELEUT LAMENTATION (SYGYT)

The article purports to analyze ethnographic context of *sygyt* – a Bachat Teleut (Russia, Kemerovo region) lamentation. The author dwells on the historiography of *sygyt* texts placing a special emphasis on the fact that this kind of material hasn't been studied by either ethnographers or folklore specialists. The author suggests a general definition of *sygyt* and explores the structure of *sygyt*, its reiterations and improvisations. He also shows archaic notions in Teleut lamentations and offers a unique explanation. The paper also aims at establishing certain analogies between Teleut lamentations and mourning rites of other Turkic peoples of the region. Present data doesn't allow for speculations on common character of traditions of lamentation among Siberian Turks. On the contrary, it shows that Teleut lamentation song is unique among wide-spread improvised lamentations.

Texts of 35 *sygyts* were put down in 1988, 1990 and 1992. They serve as props and are given in the body of the article and in the appendix. All texts are given in the original version and in translation (made by the author).

V.I. Kharinonova

“GATHER YOUR ROOTS...”

(Religious issues at the Post-Soviet Space of the South Siberia)

The paper is based on the author's field data and contemporary official sources and devoted to the issues of religions transformation which goes on the background of national / cultural revival at the South of Siberia. Author approaches the topic within the framework of historical context, with two key essentials: complexity of turning the indigenous peoples into monotheistic faith and peculiarity of the double-faith which emerged as an outcome. Treating the phenomenon of shamanism within the framework of the psychological anthropology, the author studies in detail the problem of preserving and reviving of the traditional shamanic believes and practices. The text is saturated with quotations from interviews of contemporary shamans and neo-shamans and these quotations illustrate the deepest roots of the phenomenon. Author evaluates, on one hand, activisation of the mundane shamanism and attempts to restore traditional ritual practices and on the other hand, restoration of the traditional shamanism and developing of the neo-shamanism. In both cases evolution is done at the background of the ideas on national revitalization and national-religious attitudes which appeared in the milieux of the local intellectuals.

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И ЗДОРОВЬЕ

Е.А. Пивнева

Современная этнодемографическая ситуация и состояние здоровья малочисленных народов Севера

5

Г.А. Аксянова

К этнической демографии и антропологии субъектов Российской Федерации: Томская область

20

ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТУРЫ И ГОСУДАРСТВО

З.П. Соколова

Перспективы социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов Севера (концепция развития)

61

Л. Силлания

Возрождение саамского народа: реакция правительства на самоопределение саамов

80

Т.В. Лукьянченко

Государственная политика и традиционная культура саамов. Проблемы возрождения

110

Л.И. Винокурова, Е.Н. Романова

Земля коренных народов Якутии: сакральная территория, право на землю и современное законодательство

121

Н.И. Новикова

Как живется оленю президента России

133

Т.П. Роон

Изменения в экономике коренных народов Сахалина в XX в.

146

С.В. Соколовский

Территории традиционного природопользования Сахалина (обоснование проекта)

160

А.А. Бурыкин

Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода

188

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ

A.B. Смоляк

- Элементы верований и культов нивхов и орочей, связанные с погребением утонувших и близнецов 214

T.YU. Сем

- Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам коллекций Российского этнографического музея 226

D.A. Функ

- Причеть (сыньйт) у бачатских телеутов 243

B.I. Харитонова

- “Собери свои корни...” (религиозный вопрос в постсоветском пространстве Южной Сибири) 270

CONTENT

ETHNODEMOGRAPHIC SITUATION AND HEALTH

Pivneva E.A.

- Modern Ethno-Demographic Situation and Health Condition of the Indigenous Small-n-number Peoples of the North 5

Aksyanova G.A.

- To an Ethnic Demography and Anthropology of the Subjects of Russian Federation: Tomsk Area 20

TRADITIONAL CULTURES AND THE STATE

Sokolova Z.P.

- The Perspectives of Socioeconomic Development of the Small-Numbered Indigenous Peoples of the North (Development Concept) 61

Sillanpää L.

- The Re-emerging Sami Nation 80

Loukyanchenko T.V.

- State Politics and Traditional Sami culture: Problems of Revival 110

Vinokirova L.I., Romanova E.N.

- The Importance of Land Among the Yakutia Indigenous Peoples: a Sacral Territory, Right to Land and a Modern Legislation 121

Novikova N.I.

- How is Russian President's Personal Reindeer Living 133

Roon T.P.

- Economic Changes Among Indigenous Peoples of Sakhalin Island in the 20th century 146

Sokolovsi S.V.

- The Sakhalin Territories of Traditional Subsistence. 160

Burykin A.A.

- Some Problems of Social and Cultural Development of the Indigenous Peoples of the North of Russian Federation in the Light of Gender Approach. 188

**TRADITIONAL RELIGIOUS BELIEFS
AND MODERN RELIGIOUS SITUATION**

Smoliak A.V.

- Elements of Nivkhi and Oroch Beliefs and Cults, Connected with Funeral Ceremonies of the Sunk and Twins 214

Sem T.Yu.

- Shamanism of the Tungus-Speaking Peoples of Siberia and Far East (On Materials of Collections of the Russian Ethnographic Museum, REM) 226

Funk D.A.

- Bachat Teleut lamentation (*sygyt*) 243

Kharitonova V.I.

- “Gather Your Roots...4 (Religious issues at the Post-Soviet Space of the South Siberia) 270

Научное издание

РАСЫ И НАРОДЫ

Выпуск 28

*Утверждено к печати
Ученым советом*

*Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *В.П. Терехов*

Художественный редактор *В.Ю. Яковлев*

Технический редактор *З.Б. Павлюк*

Корректоры *З.Д. Алексеева, Г.В. Дубовицкая*

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 05.11.2002

Формат 60 × 90 1/16. Гарнитура Таймс

Печать офсетная

Усл.печл. 20,0. Усл.кр.-отт. 21,0. Уч.-изд.л. 23,5

Тираж 510 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”

117997 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография “Наука”
199034, Санкт-Петербург В-3, 9-я линия, 12

ISBN 5-02-008833-1



9 795020 088336

**В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ “НАУКА”
ВЫХОДЯТ В СВЕТ КНИГИ:**

Исторические записки. Вып. 5 (123)

26,5 л.

Выпуск международного альманаха посвящен актуальным проблемам отечественной истории, методологии исторической науки. Значительное внимание уделено новым подходам к изучению глобальной истории, источниковедению и историографии. Рассмотрены малоизученные события русской революции 1917 г. и советского периода, как и влияние революционной идеологии на трансформацию законодательных источников, отношение Л. Мартова и В. Ленина к захвату власти, экономика ГУЛАГа, международная деятельность Коминтерна.

Для историков, политологов, преподавателей и студентов вузов.

Народы Дагестана

50 л.

Том – энциклопедическое историко-этнографическое издание, отражающее результаты этнографических, археологических, антропологических, лингвистических исследований, архивных изысканий, проводившихся в Дагестане в течение последних 20 лет. Книга хорошо иллюстрирована, содержит обширную библиографию.

Для этнографов, историков и более широкого круга читателей.

АДРЕСА КНИГОТОРГОВЫХ ПРЕДПРИЯТИЙ ТОРГОВОЙ ФИРМЫ “АКАДЕМКНИГА”

Магазины “Книга–почтой”

121009 Москва, Шубинский пер., 6; 241-02-52
197345 Санкт-Петербург, ул. Петrozаводская, 7-б; (код 812) 235-40-64

Магазины “Академкнига” с указанием отделов “Книга–почтой”

690088 Владивосток, Океанский пр-т, 140 (“Книга–почтой”); (код 4232) 5-27-91
620151 Екатеринбург, ул. Мамина-Сибиряка, 137 (“Книга–почтой”); (код 3432)
55-10-03
664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289 (“Книга–почтой”); (код 3952) 46-56-20
660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45; (код 3912) 27-03-90
220012 Минск, проспект Ф. Скорины, 72 (код 10375-17) 232-00-52, 232-46-52
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7; 124-55-00
117192 Москва, Мичуринский пр-т, 12; 932-74-79
103051 Москва, Цветной бульвар, 21, строение 2; 921-55-96
103624 Москва, Б. Черкасский пер., 4; 298-33-73
630091 Новосибирск, Красный пр-т, 51; (код 3832) 21-15-60
630090 Новосибирск, Морской пр-т, 22 (“Книга–почтой”); (код 3832) 35-09-22
142292 Пущино Московской обл., МКР “В”, 1 (“Книга–почтой”); (1код 277)
3-38-80
443022 Самара, проспект Ленина, 2 (“Книга–почтой”); (код 8462) 37-10-60
191104 Санкт-Петербург, Литейный пр-т, 57; (код 812) 272-36-65
199164 Санкт-Петербург, Таможенный пер., 2; (код 812) 328-32-11
194064 Санкт-Петербург, Тихорецкий пр-т, 4; (код 812) 247-70-39
199034 Санкт-Петербург, Васильевский остров, 9-я линия, 16;
(код 812) 323-34-62
634050 Томск, Набережная р. Ушайки, 18; (код 3822) 51-60-36
450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 (“Книга–почтой”); (код 3472) 24-47-74, факс (3472)
24-46-94
450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49; (код 3472) 22-91-85

Коммерческий отдел, г. Москва

Телефон 241-03-09

E-mail: akadem.kniga@g 23.relcom.ru

Склад, телефон 291-58-87

Факс 241-02-77

WWW. AK-Book. naukaran.ru

*По вопросам приобретения книг
просим обращаться также
в Издательство по адресу:
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90
тел. факс (095) 334-98-59
E-mail: initiat @ naukaran.ru
Internet: www.naukaran.ru*
