

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ им. Н. П. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Ю. Б. СИМЧЕНКО

КУЛЬТУРА ОХОТНИКОВ НА ОЛЕНЕЙ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

Этнографическая реконструкция

975534

91



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1976

Монография посвящена изучению доколониальной культуры древнего населения тундрной зоны Северной Евразии. Работа основана на использовании данных этнографии, лингвистики, антропологии, археологии и др. В книге прослеживается эволюция основного занятия аборигенов Арктики, реконструируется жизнь охотников на дикого оленя, приемы охоты, исследуется инвентарь, виды промысла, предметы материальной культуры, общественное устройство и верования.

Ответственный редактор

доктор исторических наук
И. С. ГУРВИЧ

Классики марксизма-ленинизма уделяли большое внимание проблемам ранних стадий развития человеческого общества, справедливо указывая на то, что история безписьменного периода вскрывает закономерности перехода от родового общества к классовому.

Труды К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина кроме общего принципиального решения проблемы эволюции человеческого общества содержат многочисленные положения методологического характера, позволяющие понять специфические стороны раннего периода истории человечества.

«Согласно материалистическому пониманию,— пишет Ф. Энгельс в предисловии к первому изданию работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства»,— определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны — труда, с другой — семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатства общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей»¹.

Это замечание Ф. Энгельса, содержащее основные положения марксистской методологии исследования доклассовых обществ, особенно важно для рассматриваемой ниже темы.

Целью данной работы является реконструкция доолневодческой культуры населения тундровой зоны Северной Евразии. Эта территория по физико-географическим признакам обычно выделяется в особую ландшафтную зону Евразийского материка. Северной границей ее можно считать полосу арктических тундр, переходящих в зону полярных пустынь. Южная граница рассматриваемой зоны точно совмещается со среднемесячной изотермой июля +10° С, проходящей по северной границе леса. С запада эта зона

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс: Сочинения, т. 21, стр. 25—26.

ограничивается тундровой полосой Кольского полуострова. С востока — тундрами Чукотки.

По климатическим особенностям эта зона характеризуется приблизительно 100 днями безморозного периода. Переход среднесуточной температуры через 0°C падает здесь весной на конец мая — середину июня, осенью — на октябрь. Средняя температура наиболее теплого месяца соответствует $+10^{\circ}\text{C}$, наиболее холодного — от -30° до -40°C . Годовая амплитуда колебаний температуры превышает 50°C .

Равнинные ландшафты Кольского и Чукотского полуостровов, где мохово-лишайниковые тундры практически не представлены, побережье Баренцева и юго-восточной части Чукотского морей в эту зону не включены в силу климатических, флористических и фаунистических отличий. Близость этих территорий к регионам воздействия теплых течений Атлантики и Тихого океана, соседство их с зонами очень высокой биологической продуктивности моря определяют здесь условия жизни людей, существенно отличные от тех, которые были характерны для большей части континентальных тундр Старого Света.

Единообразие хозяйственного уклада населения высоких широт Евразии обуславливалось в первую очередь тождеством природных условий подавляющей части регионов зоны лесотундры и кустарниковых тундр. Обилие рыбы и морского зверя на северо-западной и северо-восточной окраинах Евразийского материка привело к значительной вариационности культур населения указанных территорий и крайней специфичности их.

Тундровая зона является территорией распространения крупнотабунного продуктивного оленеводства. При сравнительном единообразии природных условий региона и одинаковой экономической значимости этой отрасли хозяйства оленеводство здесь представлено несколькими самостоятельными типами, формирование которых связано с этнокультурными особенностями народов, которым оно принадлежит. Типологические отличия саамского, пещного и чукотско-корякского оленеводства при единстве продуктивной направленности свидетельствуют в первую очередь о сравнительно недавнем оформлении этой отрасли хозяйства, еще не успевшей сублимироваться по всей тундровой зоне. В то же время значительное число фактов говорит о том, что оленеводству в тундровой зоне Старого Света предшествовало хозяйство, в котором ведущую роль играла охота на дикого северного оленя. С развитием оленеводства в различных регионах этой зоны дикий олень был вытеснен в различное время. До наших дней дикий олень в значительном числе сохранился только на Таймырском полуострове, в низовьях Индигирки и Колымы, где охота на него была основным занятием коренного населения.

Реконструкция доолениводческой культуры населения тундровой зоны по существу сводится к восстановлению основных элементов культуры охотников на дикого северного оленя.

Основой методики этнографической реконструкции в данном случае служит выявление и истолкование всех элементов материальной культуры автохтонных народов тундровой зоны Евразии, связанных с охотой на дикого оленя. Таким образом, в задачу данного исследования входит восстановление определенных доолневодческих элементов культуры саамов, разпых групп ненцев, энцев, нганасан, юкагиров и чукчей. Сопоставление этих элементов, как предполагалось, должно было прежде всего определить степень единообразия культуры охотников на дикого северного оленя различных регионов Арктики и Субарктики. Сравнение элементов тундровой охоты на дикого оленя с аналогами культур народов лесной зоны должно было выявить южную границу ее распространения.

В качестве основных элементов культуры охотников на дикого северного оленя были выделены следующие: специфически тундровые способы добычи; сложные орудия промысла — лук и лодка; основные предметы быта — жилище и одежда; основные черты общественного устройства — производственный коллектив, экзогамная общность и форма брака; основные черты мировоззрения — представления о мироздании.

Сопоставление всех названных элементов культуры населения тундровой зоны преследовало также цель, заключавшуюся в определении характера корреляции различных явлений в материальной и духовной сфере.

При определении степени единообразия культуры охотников на дикого северного оленя в случае выявления значительных различий реконструкция свелась бы к описанию региональных особенностей. Объяснение причин такого явления должно было бы учитывать именно этот момент. В том случае, если бы подавляющее число основных элементов культуры охотников на дикого северного оленя обнаруживало бесспорное тождество, реконструкция должна была бы заключаться в создании картины единой культуры тундровой зоны Старого Света и обосновании причин ее возникновения: единства происхождения носителей культуры, независимого формирования или диффузионного распространения функциональных элементов при тенденции идентификации их вообще.

Допущение связи единообразия культуры охотников на дикого оленя и единства происхождения ее носителей возможно лишь в том случае, если обнаруживается подобие нефункциональных черт ее в регионах, не имеющих даже опосредствованных контактов. В данном случае представляется возможность говорить об общей этнокультурной традиции, обусловившей данное явление. Такая постановка вопроса определяет и круг источников, необходимых для его разрешения.

Решение поставленной задачи требует сопоставления данных археологии, этнографии, лингвистики, фольклористики и антропологии по Арктической и Субарктической зонам Евразии. Не оста-

навливаясь на характеристике литературных источников, которые анализируются в соответствующих разделах работы, здесь имеет смысл рассмотреть лишь этнографические полевые материалы, собранные автором в разных регионах Крайнего Севера.

✓ Полевые сборы по указанной теме определялись прежде всего степенью сохранности черт культуры охоты на дикого оленя у отдельных народов и территориальных групп. Наиболее полно элементы культуры охоты на дикого оленя сохранялись у нганасан. В меньшей степени это относится к энцам и юкагирам.

Нганасаны занимались добычей дикого северного оленя вплоть до недавнего времени при транспортном направлении оленеводства и весьма незначительном удельном весе рыболовства и пушной охоты в хозяйстве. Нганасаны в то же время не испытывали иноэтнического культурного воздействия, способного существенно повлиять на характер их культуры. Исходя из этих соображений, элементы нганасанской культуры, связанные с охотой на дикого оленя, принимались за эталон при сопоставлении их с аналогичными явлениями, существовавшими как в действительной, так и в пережиточной форме у других народов. Нганасаны по названным причинам были объектом более длительного этнографического изучения автора данной работы.

В данной работе использованы полевые материалы автора по этнографии нганасан, собиравшиеся в 1961, 1962, 1963, 1966, 1971 и 1972 гг.; тундровых и лесных энцев — сборы 1963 и 1966 гг.; юкагиров — материалы зимы и осени 1964 г.; азиатских эскимосов — сборы 1964 и 1967 гг.; кончаланских и амгуэмских чукчей — экспедиционные исследования 1964 и 1967 гг.; енисейских ненцев — сборы 1963 г.; тазовских ненцев — 1964 г.; большеземельских и канинских ненцев — 1965 и 1969 гг.; лесных ненцев — 1965 и 1968—1969 гг.; шурышкарских и мужеских хаптов — 1969 г. Косвенным источником, использованным в различных разделах данной работы, являются сведения о юкагирах, полученные автором от русско-устынцев во время экспедиционных поездок 1964 и 1971 гг., а также данные по различным элементам материальной культуры лесных охотников, собранные у коми-пермяков в 1970 г.

В работе использованы также полевые материалы Б. О. Долгих, В. Н. Чернецова, В. И. Васильева, З. П. Соколовой, И. С. Гурвича, Л. П. Хлобыстина, личные, архивные и музейные источники.

Ввиду отсутствия достаточно полных этимологических разработок по уральской лингвистике к исследованию привлекались данные словарей. При использовании лингвистических материалов в каждом случае сохраняется транскрипция собирателя или печатного источника.

ПРОБЛЕМА ЦИРКУМПОЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ

История вопроса

Несмотря на существенные различия в культуре современных народов, населяющих Заполярье и Приполярье, во многих элементах их быта и мировоззрения обнаруживается чрезвычайное сходство. Это подобие значительного числа явлений во всей арктической зоне и позволило этнографам говорить о существовании Циркумпольярной культуры, единой на каком-то этапе истории народов Крайнего Севера.

Точки зрения на происхождение Циркумпольярной культуры, время ее возникновения, формирование и развитие весьма разнообразны.

Попытка объяснить причины тождественности самых различных элементов материальной и духовной культуры населения Крайнего Севера была впервые сделана Ф. Гребнером (*Graebner F.*, 1911). Ф. Гребнер нашел возможным выделить культуры охотников Арктики и Субарктики, отнеся их к древнейшему населению Севера. С точки зрения Ф. Гребнера, на Крайнем Севере сформировались конвергентно культуры охотников, различных по этнической принадлежности. Единообразие культур было обусловлено географической средой, общей для всей Арктики и Субарктики. Основным аргументом, позволяющим отнести эти культуры к «древнейшему слою», Ф. Гребнер считал периферийное расположение арктических аборигенов по отношению к крупным очагам цивилизации. Выделение культур северных народов в качестве особого явления было сделано основоположником учения о культурно-исторических кругах по формальным признакам (в основном по употреблению костяного инвентаря) и кроме констатации факта об известном сходстве культур народов Арктики ничего в этнографическую культуру не внесло. Несостоятельность взглядов Ф. Гребнера и его последователей достаточно убедительно доказана и останавливаться на этом вопросе нет необходимости.

Мысль о независимом развитии культур северных народов развивал и В. Г. Богораз-Тан (*Bogoraz W. G.*, 1929). Он считал, что определяющим фактором адекватного развития арктических культур являются пять групп объективных условий: «астрономиче-

ские, метеорологические, географические, флористические и фаунистические». По существу В. Г. Богораз-Тан разделял точку зрения Ф. Гребнера. Признавая за географической средой решающую роль в развитии полярных культур, он, однако, допускал возможность иного толкования их эволюции, связь в далеком прошлом культур Севера Евразийского и Американского материков с единым этническим пластом. Допустимостью такой трактовки В. Г. Богораз-Тан находил в различных параллелях фольклора и прочих элементах духовной культуры народов Крайнего Севера. Однако он не сделал попыток привлечь для интерпретации причин «циркумполярной культурной общности» лингвистические материалы или хотя бы систематизировать тождественные элементы культур народов Северной Евразии.

Идею В. Г. Богораз-Тан о единой культуре в арктической зоне до оформления там известных нам культур развивал Ф. Флор (*Flor F.*, 1930, стр. 293; 1930—I, стр. 123—130). Он предложил теорию «протосамоедского культурного круга». Этот «культурный круг», по мнению Ф. Флора, охватывал всю Северную Азию и север Прибалтики. Таким образом, Ф. Флор сузил территорию «арктической культурной общности», исключив из нее Север Нового Света. В. Г. Богораз-Тан пытался найти возможность связать эволюцию культур Крайнего Севера с этногенезом изученных народов. Ф. Флор предлагал идею абсолютизации культурегерской роли отдельных этносов. Так, по Ф. Флору, центром «протосамоедского культурного круга» являлись Саяны. Здесь возникло наиболее древнее «самоедское оленеводство», распространившееся по всей территории Севера Старого Света и определившее известное единообразие культур этой зоны. Предположение Ф. Флора об арктической культуре по сути было попыткой развития учения адептов «культурно-исторической школы». Построения Ф. Флора слишком искусственны, формулировки относительно пресловутого «протосамоедского культурного круга» настолько общи, что не позволяют конкретизировать сложение фактических культур и установить генетические связи между ними.

Существенным вкладом в изучение проблемы происхождения культур народов Арктики и Субарктики были работы В. Тальбицера и Ф. Боаса (*Thalbizer W.*, 1924; *Boas F.*, 1929).

Некоторые исследователи, изучая сходные явления культур арктических народов в 10-е и 20-е годы нашего столетия, находили возможным ставить вообще вопрос о происхождении полярных культур из единого центра, находившегося в прошлом на Азиатском материке. Эту гипотезу выдвигали К. Висслер, Р. Лови, А. Холловел и др. (*Wissler C.*, 1917; *Lowie P. H.*, 1923; *Hallowell A.*, 1926). Однако только В. Тальбицеру и Ф. Боасу впервые удалось дать этой точке зрения известное научное обоснование на основе изучения этнографического материала.

Разработка методики исследования и в первую очередь выделение комплекса основных признаков, позволяющих выявить оп-

ределенные культурные явления, характерные для зоны Заполярья и Приполярья, позволили В. Тальбицеру и Ф. Боасу более определенно говорить об едином этническом пласте, лежащем в основе Циркумполярной культуры.

В. Тальбицер, занимаясь исследованием параллелей в духовной культуре саамов и эскимосов, пришел к выводу о том, что выявленные тождества не могли возникнуть и развиваться изолированно, не имея каких-то общих предпосылок, т. е., если бы эти народы не были едиными по происхождению. Этот вывод В. Тальбицера не согласовывается с современными представлениями о языковой принадлежности указанных народов. Однако его исследования позволили позже другим этнографам выдвинуть гипотезу о предшествовавшем этим народам этническом субстрате, расселенном в Заполярье Евразии.

Интересную позицию отстаивал Ф. Боас. Ф. Боас признавал неизбежность конвергенции в формировании культур каждой конкретной географической среды. Однако Ф. Боас считал, что происхождение целого ряда элементов культур северных народов может быть объяснено только единством происхождения. Ф. Боас в качестве критериев определения этногенетического тождества носителей культуры северных охотников выделял такие элементы культурного комплекса, как применение собаки в качестве упряжного животного, использование бересты для изготовления сосудов и лодок, подземные жилища со входом через крышу, плоский бубен и пластинчатые доспехи. Обнаруживая эти элементы по всей зоне Арктики, Ф. Боас связывал их с единым по происхождению этническим пластом.

Комплекс признаков, выделенных Ф. Боасом, представляется спорным. Можно оспаривать не только принцип выбора конкретных, но даже само существование предложенных элементов. Так, возникновение упряжного собаководства в различных регионах Севера Старого и Нового Света разновременен и связано с различными этносами и разными культурными традициями. Использование бересты в качестве поделочного материала также не локализуется только в Заполярье и Приполярье, а распространяется на значительной территории, охватывающей Южную Сибирь, Поволжье и районы Юга России. Плоский бубен можно обнаружить у большинства народов Средней Азии в качестве музыкального инструмента и т. д. Однако сама попытка выделения комплекса элементов арктической культуры и использование этнографического материала в качестве источника по этногенезу народов Крайнего Севера представляется весьма ценной. Исследования Ф. Боаса оказали большое влияние на разработку вопроса о Циркумполярной культуре.

Значительным событием в арктической этнологии были исследования датского ученого Гудмунда Хатта (*Hatt G.*, 1934, 1969). Г. Хатт первым попытался расчленить арктическую культуры на различные по времени возникновения пласты и выделить древ-

нейший компонент. Г. Хатт, изучая одежду полярных и приполярных народов Северной Азии и Америки, пришел к выводу, что на Крайнем Севере существовало два различных типологических комплекса одежды. К одному он относил глухую одежду (одежду типа «поччо») со штанами, исходным прототипом которых были наколенники, к которым позднее был принят треугольник на гениталии, а в некоторых случаях и обувь, возникшей из чулок с сапдалиями. Этот комплекс, по Г. Хатту, существовал на западе и востоке Арктики. Другим комплексом, распространенным на большей части Северной Евразии, была распашная одежда со штанами иной конструкции: кусок материала продевался между ногами, обувью — типа мокасин. По мнению Г. Хатта, первый тип одежды является более древним, чем второй. Оба типа не могли развиваться независимо друг от друга на обоих континентах — они должны были проникнуть из Азии в Америку в разное время. На основании этого Г. Хатт утверждал, что циркумполярная зона была заселена народами, имеющими двуслойную культуру. Древнейшей из них является та, которой соответствует глухая одежда, сохранившаяся у эскимосов. Хатт дал ей название «прибрежной культуры». Более поздняя, по мнению Г. Хатта, культура, соответствующая распашной одежде, была названа им «внутриматериковой культурой». Он связывал ее хронологически с появлением лыж. Эскимосы, по Г. Хатту, являются носителями более ранней «должной культуры» (*Hatt G., 1916*).

Концепция Г. Хатта была принята в общих чертах К. Биркет-Смитом. Указывая на несовершенство терминологии Г. Хатта, он предложил иные наименования культур — «культура охоты и рыболовства на льду» и «лыжная культура». Носителями древнейшей культуры «охоты и рыболовства на льду» К. Биркет-Смит считал карибу-эскимосов. Внутриматериковую Циркумполярную культуру Биркет-Смит считал эпипалеолитической и даже палеолитической (*Birket-Smith Kaj, 1929; 1953*).

Взгляды К. Биркет-Смита на происхождение арктических культур разделял и А. М. Золотарев. Однако, если Биркет-Смит под «культурой охоты и рыболовства на льду» понимал промысел на озерах, А. М. Золотарев включал в это понятие и промысел на льду близ морских берегов (*Zolotarev A., 1938*). Таким образом А. М. Золотаревым смешивались две различные по существу и происхождению культуры.

Иная трактовка вопроса о Циркумполярной культуре была предложена норвежским археологом Г. Джессингом. На основе изучения археологического материала Г. Джессинг выделил две синхронные Циркумполярные культуры: приморскую и внутриматериковую. Приморская культура занимала арктическое побережье, а внутриматериковая была распространена в лесной приполярной полосе. Приморская культура была выделена на основании трех элементов: применения сланица в качестве подолочного

материала, кожаной лодки и поворотного гарпуна. Субарктическая полоса характеризовалась культурой, имеющей пять комплексов признаков: определенные формы каменных орудий; костяная индустрия; текстильная, гребенчатая и асбестовая керамика; подземные жилища; искусство — «линия жизни», анималистическая скульптура и т. д. Искусство и жилища Г. Джессинга связывает с палеолитом (*Gessing G.*, 1944).

Утверждения Г. Джессинга подверглись справедливой критике В. И. Мошинской, исследовавшей археологические памятники субарктической полосы Западной Сибири (*Мошинская В. И.*, 1962; 1965, стр. 6—7). В. И. Мошинская, отмечая легковесность построений Г. Джессинга, указывает на разновременность возникновения выделенных им признаков и невозможность считать их поэтому комплексами, характеризующими культуру. По ее мнению, существование Циркумполярной культуры как явления на всем протяжении Арктики и Субарктики — фикция. Совпадения в духовной и материальной культуре, по справедливому утверждению В. И. Мошинской, могут быть объяснены как функцией одинаковых форм хозяйства, так и традицией, свидетельствующей или о наличии какого-то общего субстрата, или о тесном контакте разных этнических групп в определенном периоде. В. И. Мошинская соглашается с Х. Ларсеном и Ф. Рейни, видящими причины совпадений многих явлений культур арктических народов в многократных и постоянных передвижках северных охотников, имевших место в начале освоения людьми Заполярья и Приполярья (*Larsen H. and Rainey Fr.*, 1948; *Larsen H.*, 1961).

Крупнейшим исследователем уральских языков Г. Н. Прокофьевым на основании лексического анализа была предпринята попытка определить этническую принадлежность арктического и приполярного населения досамоедского периода (*Прокофьев Г. Н.*, 1940, стр. 67—76). Г. Н. Прокофьев, анализируя теорию Фишера—Кастрена о происхождении северных самоедов с Саян, высказал предположение о некоем аборигенном субстрате, заселявшем территорию Обь-Енисейского бассейна с древнейших времен и вошедшем в состав теперешних ненцев, энциев и нганасан. Г. Н. Прокофьев подверг критике точку зрения финских ученых Е. Сетала, К. Доппера и др., считавших, что северные и южные самоеды распространились с западного Приуралья. Проанализировав самоназвания, племенные названия и слова, обозначающие понятия «человек», «мужчина», он пришел к выводу о существовании в Арктике до прихода самоедов двух этнических племей: восточного, вошедшего в состав ненцев, энциев, нганасан, кетов, юкагиров, чукчей, коряков, — так называемый плем «тян», и западного, растворившегося в обских уграх, коми и других, — так называемый плем «кум» («куи»).

Восточные аборигены «тян», по Г. Н. Прокофьеву, «скрестились» с саянскими народами, которых он по этнонимам именует «каса» и «туба». В результате такого смешения образовалась

«северо-восточная ветвь самодийских племен», т. е. ненцы, энцы и нганасаны. В формировании ненцев приняли участие и западные аборигены «куп».

Западные же аборигены «куп» («кум»), согласно теории Г. Н. Прокофьева, «скрестились» с саянскими самодийцами «ту-ба» и югорскими племенами, образовав хантов и манси.

Приводя ненецкую загадку: «Китовые ребра поставлены» (отгадка — «чум»), Г. Н. Прокофьев заключает, что эта загадка является отражением воспоминаний о древних аборигенах и приморских охотниках, также вошедших в состав ненцев, которые жили на Крайнем Севере и побережье Ледовитого океана и употребляли в качестве остова жилищ кости кита.

Г. Н. Прокофьев попытался также выделить несамодскую лексику, совершенно справедливо отнеся ее к предметам, специфичным для Арктики, как-то: названия арктической одежды, покрытий жилищ, полярных животных (перца, морж, лемминг, белый медведь, полярная куропатка). Характерную для Заполярья терминологию Г. Н. Прокофьев сравнил с данными языков других арктических народов. Анализ специфической лексики и аналогий привел Г. Н. Прокофьева к выводу о том, что она явно несамодийского происхождения и находит объяснение в языках «палеоазиатских» народов, т. е. юкагиров, чукчей, коряков, эскимосов. Отсюда им был сделан вывод, что тот же пласт «тяня» включал в себя какие-то народы, участвовавшие в формировании народов Восточной Арктики. Это положение, по Г. Н. Прокофьеву, находит подтверждение в значении самоназваний самоедов и «палеоазиатских» народов («настоящие люди»), в некоторых элементах системы счислений.

Чрезвычайное значение для изучения истории освоения Сибири и установления этнологии народов Севера имеют исследования А. П. Окладникова. А. П. Окладников (*Окладников А. П.*, 1950, стр. 150—152), основываясь на том, что в Сибири не найдено каких-либо следов приматов, являющихся предками человека (что находится в связи с суровым климатом этого района на границе третичного и четвертичного периодов и общеизвестной локализации обезьяноподобных древнейших людей в определенной зоне Старого Света), относит начало заселения Северной Азии к относительно позднему времени, когда уровень культуры позволил человеку освоить огромные арктические пространства. «Наиболее подходящим временем для такого широкого расселения первобытного человечества,— указывает А. П. Окладников (*Окладников А. П.*, 1950, стр. 154—157),— была эпоха существовавшая высокоразвитой охотничьей культуры верхнего палеолита, сложившейся в таких арктических условиях Восточной Европы, какие существовали тогда к востоку от Урала. Именно оттуда, очевидно, и распространились на восток древнейшие обитатели Сибири, которые впервые разложили свои костры на берегах великих сибирских рек: Оби, Енисея, Ангары и Лены...

Тот факт, что культура древнейшего населения Сибири сначала развивалась в одинаковых стадиях и в том же направлении, как и культура его современников на западе, в бассейнах Дуная, Днепра, Дона и Волги, а затем круто повернула в своем развитии в другую сторону, следовательно, не случаен и обозначает действительно важное событие в истории Старого Света.

Его можно объяснить тем, что племена, проникшие к востоку от Урала в конце ледникового периода, сначала жили одинаковой жизнью с племенами запада, не утрачивали связи с ними и обладали общим в основе культурным достоянием.

Затем, уже к концу ледниковой эпохи и в послеледниковое время, немногочисленные, широко рассеянные на колоссальных пространствах глубинной Азии в процессе освоения ее обширных областей, племена эти утратили непосредственную связь с населением западных стран. Обособленные от них на протяжении многих веков или даже тысячелетий, сибирские племена создали новую, существенно отличную от старой культуру».

Открытие палеолита на западном склоне Среднего Урала позволяет предположить, что эта пониженная часть уральского хребта служила коридором, соединявшим европейский и азиатский палеолит. По мнению В. И. Громова, связи обеих частей Евразийского материка могли существовать еще в рисское, доледниковое время, когда человек обитал в пещерах Южного Урала, а затем двинулся вслед за ледником в бассейн Камы и далее на стадии позднего палеолита достиг побережья Белого моря (*Громов В. И.*, 1950, стр. 103).

Археологические данные позволяют считать, что уже в верхнем палеолите складывается монголоидный физический тип автохтонов Сибири. В позднепалеолитическое время, когда климат становится теплее и суше, число поселений, видимо, как и общая численность населения Сибири, возрастает. Заселенными становятся Ангара, Лена, Селенга, Енисей, Верхний Амур, предгорья Алтая. Изменяется сам характер поселений (*Окладников А. П.*, 1963, стр. 55—65). Исчезают стационарные, долговременные жилища. Появляются очаги в форме кольцевидных выкладок. Микролитические орудия сменяют массивные чопперы и скребла, появляются остроколючники и пуклеусы новых форм, а также неизвестные ранее костяные клинки с каменными вкладышами и плоские гарпуны.

Север европейской части начал заселяться предками финно-пермской группы с территории камского неолита в IV—III тыс. до н. э. (*Бадер О. Н. и Чернецов В. Н.*, 1963, стр. 104). Расселение, по всей видимости, шло через северную часть Верхнего Поволжья, Карелию и Прибалтику. На значительных территориях Севера Европы культуры выходцев с Урала были несколько позднее поглощены культурами окско-волжского массива (*Брюсов А. Я., Крайнов Д. А., Пассек Т. С., Формозов А. А.*, 1963, стр. 88—94).

Неолитические памятники Сибири позволяют выделить культуру рыболовов и охотников Нижнего Приобья, культуру тасж-ных охотников на копытных в Прибайкалье, культуру охотников на лося и дикого северного оленя в нижнем течении Лены и Колымы, откуда охотники на дикого оленя, по мнению А. П. Окладникова, расселились во II—I тыс. до н. э. по центральной части Чукотского полуострова (*Окладников А. П.*, 1963, стр. 106—123). Эта культура охотников на дикого северного оленя, по А. П. Окладникову, предшествовала культуре прибрежных охотников на морского зверя и распространилась именно в неолитическое время на севере Американского континента.

Следует отметить, что связи культурных традиций американской Арктики и северо-востока Сибири обнаруживают по археологическим источникам большую древность (*Береговая Н. А.*, 1967, *Ларичев В. С.*, 1969, I, стр. 35—37; 1969; II, стр. 41—43; *Ларищева И. П.*, 1969; I, стр. 48—51; 1969; II, стр. 55—59). Подавляющее большинство исследователей считают, что заселение Американского континента шло из Азии более чем 11 000 лет назад по обширной суше, соединявшей Старый и Новый Свет (*Jochelson W.*, 1926; *Тугаринов А. Я.*, 1929; *Byers D. S.*, 1957; *Hopkins D. M.*, 1959; *Наливкин Д. В.*, 1960, и др.). Д. М. Хопкинс (*Hopkins D. M.*, 1959), С. К. Лотроп (*Lothrop S. K.*, 1961), Х. М. Вормингтон (*Wormington H. M.*, 1962), А. Д. Кригер (*Krieger A. D.*, 1962) и другие относят первоначальное заселение Америки к периоду 37 000—38 000 лет назад. По мнению Ч. Чарда (*Chard Ch. S.*, 1958; 1959; 1960), заселение Северной Америки происходило двумя путями: по арктическому побережью Азиатского и Американского материков в течение позднего плейстоцена и от устья Амура по Охотскому побережью, к северу от Камчатки к устью Анадыря в более ранний период. Г. Коллиз (*Collins H. B.*, 1962) считает, что древние охотники и рыболовы с территории между Амуром и Анадырем попадали через долину реки Пумагак, устье которой было близ о. Прибылова, по ее течению в континентальные районы Аляски, расселяясь затем по канадским прериям.

В последние годы на обоих континентах были обнаружены памятники мезолитических культур в арктической зоне и более древних палеолитических культур в Приполярье. К их числу относятся Ушковская стоянка на Камчатке, исследованная Н. П. Диковым (1964а), культурные слои которой четко разделяются пластами вулканического пепла, что позволяет относительно точно датировать наиболее древние предметы периодом от 10 000 до 14 000—16 000 лет назад; стоянка, открытая И. Лофлиным на острове Умиак, датируемая 12 000 лет назад (*Laughlin W. S.*, 1962; *Laughlin W. S.*, *March G. H.*, 1954; *Blach P. B.*, *Laughlin W.*, 1964); стоянка близ дельты Индигокири около поселка Булургино Аллаиховского р-на, обнаруженная С. А. Федосевой и З. И. Гоголевым, относящаяся к мезолиту — 8000—7000 лет назад (*Федосее-*

ва, 1968); находки древних поселений на Юконе и Аляске периода 9 000—8 000 лет назад (*Campbel J. M.*, 1962).

Основываясь на том, что характерные археологические комплексы, имеющие общие черты, территорию и хронологию, отражают типичный образ жизни их носителей, Р. Мак Ниш предложил схему из следующих «традиций», существовавших в Америке от 9 000 до 10 000 лет тому назад (*Mac Neish R. S.*, 1959): 1. Бритиш Маунтен (9 000—6 000 лет назад); 2. Кордильерская (8 000—6 000 лет); 3. Плано, или Юма (7 000—5 000 лет); 4. Северо-западная «традиция» микропластинок (7 000—2 000 лет); 5. Арктическая «традиция» малых орудий (5 000—3 000); 6. Северо-тихоокеанская (5 000 лет тому назад — 1500 г. н. э.); 7. Алеутская (4 000 лет тому назад до нашего времени); 8. Игук (3 000 лет тому назад от современности); 9. Дорсет (3 000 лет тому назад до 1300 г. н. э.); 10. Денеситаро (начало нашей эры до прихода европейцев). «Традиция» Бритиш Маунтен представлена памятником Энгигмиак у границы Юкона и Аляски, обнаруживающим аналогии в позднелолитических стоянках на Лене и Ангаре (*Mac Neish R. S.*, 1956; 1959; *Mackey J. R.*, *Mathews W. H.*, *Mac Neish R. S.*, 1961); стоянка на мысе Крузенштерна и Палисады I и II (*Giddings J. L.*, 1962; *Collins H. B.*, 1964) и памятниками на перевале Анактулук хребта Брукс, на острове Анагула и др. Памятники кордильерской «традиции», принадлежащие древним охотникам и рыболовам, сопоставимы с позднелолитическими памятниками р. Лены, неолитическим поселением Верхоленьская Гора на Ангаре и раннелолитическими стоянками на Амуре (*Медведев Г. И.*, 1961; *Береговая Н. А.*, 1967, стр. 93). «Традиция» Плано, или Юма, по мнению Н. А. Береговой, связана с американским континентом и не имеет аналогий в Азии (*Береговая Н. А.*, 1967, стр. 94). Северо-западная «традиция» микропластинок лишь на ранних стадиях обнаруживает связи с азиатским материалом (*Береговая Н. А.*, стр. 97—102) в лолитических и мезолитических памятниках Енисея, Ангары, Забайкалья и Камчатки (*Абрамова З. А.*, 1959; *Окладников А. П.*, 1959; *Хлобыстин Л. П.*, 1964; *Федосеева С. А.*, 1964).

Совершенно иная гипотеза о заселении Нового Света была выдвинута Е. Ф. Гриманом (*Greeman E. F.*, 1963, стр. 41—66). Е. Ф. Гриман считает, что Северная Америка была заселена не с востока, а с запада, из Европы. Сравнивая верхнелолитические рисунки лодок, известные по французским и испанским памятникам, с типами индейских каноэ, некоторые предметы культа современных народов и археологических культур (например, самодийские фетиши и мифический образ человека-червя у эскимосов, мадленские и беатукские подвески и пр.), Е. Ф. Гриман пытается доказать прямую связь индейской культуры (включая эскимосскую) и западноевропейского лолита. Е. Ф. Гриман утверждает, что миграция в Новый Свет осуществлялась через Атлантику. К концу плейстоцена якобы верхнелолитические

европейцы, имевшие каяки и каноэ, пустились в плавание по океану, заполненному льдом. После предположительного путешествия в арктических условиях они достигли Америки. Прямой последней мадлена, по Е. Ф. Гриману, была культура индейцев беатук. Одновременно с ней существовала бискайская группа культур, прямо перенесенная переселенцами из Европы, исчезнувшая примерно 12 000 лет назад.

Концепция Гримана не была принята. Из восемнадцати исследователей, выступивших вслед за ним в журнале «Current Anthropology» (1963, february, vol. 4, № 1) (Agogino G. A., Bandi H.-G., Bordes F., Carlson R. T., Cotter T., Fuchs H., de Henzelin J.; Heierdal T., Krieger A. D., Laming-Emperaire D., Laughlin W., Lopatin I., Movius H. S., Narr K., Prufer O. H., Schobinger J., Voegelín C. F. and F. M.), только Т. Хейердал, де Хейнцелин и И. Лопатин высказались в пользу предположения о возможности пересечения Атлантического океана в верхнем палеолите значительными группами людей. Остальные привели убедительные доказательства неверности выводов Гримана.

Исключительный интерес для периодизации каменного века лесной полосы Сибири и установления этнокультурных связей Севера Старого и Нового Света имеют исследования Ю. А. Мочановым многослойной стоянки Белькачи I на Алдане (Мочанов Ю. А., 1969). Опираясь на стратиграфию стоянки Белькачи I, Ю. А. Мочанов выделяет следующие этапы каменного века Якутии пачиная с раннего голоцена: 1) поздний (голоценовый) палеолит — VIII—V тыс. до н. э.; 2) ранний неолит — IV тыс. до н. э.; 3) средний неолит — III тыс. до н. э.; 4) поздний неолит — II тыс. до н. э. (Мочанов, 1969, стр. 197). Ю. А. Мочанов отмечает автохтонность происхождения памятников каменного века Якутии и в то же время сильное влияние на рассматриваемые культуры извне, а также связь культур каменного века Якутии с культурами того же периода юго-восточной Азии и Севера Нового Света.

По наблюдениям Ю. А. Мочанова, на территории Якутии памятники позднего (голоценового) палеолита локализуются в бассейне Алдапа, Вилюя и среднего течения Лены (Мочанов Ю. А., 1969, стр. 124—143). «Все наблюдения, сделанные при раскопках археологических памятников,— указывает Ю. А. Мочанов (1969, стр. 129—130),— свидетельствуют, что они представляют собой остатки сезонных пастбищ охотников, которые иногда занимались и рыбной ловлей. Люди, оставившие их, жили в пазенных постройках типа шалаша или чума. На это указывает отсутствие в слое каких-либо углублений, связанных с конструкцией жилищ, и наличие выложенных гальками очагов, вокруг которых расположена основная масса орудий труда, оружия, а также костей животных и рыб». Большая часть костей принадлежит северным оленям, лосям и медведям. Характерной особенностью этого периода Ю. А. Мочанов считает отсутствие луков, о чем свиде-

тельствует отсутствие наконечников метательных орудий. Этот период, по его мнению, занимает исключительно важное место в древнейшей истории Якутии, в это время формируется уклад, сохранившийся почти на всем протяжении неолита и в тайге, и в тундре с известными региональными различиями и специализацией охоты, различным значением рыбной ловли и т. п.

Позднепалеолитическая культура Якутии имеет аналогии с чукотскими материалами (Диков Н. Н., 1964, стр. 5—27) и археологическими культурами полярной и приполярной зон Северной Америки, в частности с кремневым комплексом Дейби (Giddings J. L., 1964).

Ранний неолит отмечает некоторое разнообразие стоянок верхних на надпойменных террасах и нижних на высокой пойме (Мочанов Ю. А., 1969, стр. 144—164). Памятники раннего неолита (сылахаская культура) встречаются на всем протяжении нижнего течения Лены до устья и предположительно охватывают Индигирку и правый берег Хатанги. Обитателей ранненеолитических стоянок характеризует относительная оседлость и преобладание охоты в хозяйстве. В этот период у древних охотников появляется лук и керамика — лепные глиняные сосуды яйцевидной формы с отпечатком сетки-плетенки. Ю. А. Мочанов отмечает исключительную специфичность напильниковидных трехгранных наконечников стрел, которые сочетались с плоскими пластическими наконечниками (Мочанов Ю. А., 1969, стр. 162—163). Ю. А. Мочанов предполагает их автохтонное развитие, не находя аналогий в других материалах.

Средний неолит, по Ю. А. Мочанову, характеризуется наивысшим развитием техники обработки каменных орудий при сохранении того же образа жизни, что и в ранненеолитическое время. Особенности этого периода являются керамика с отпечатками шнура, ступенчатые тесла, тесла с усиками, ретушированные желобчатые тесла и двусторонние ретушированные треугольные наконечники стрел с асимметричными жальцами (Мочанов, 1969, стр. 165—182). Ранненеолитические памятники (белькачинская культура) получают широкое распространение: предположительно — от Хатанги на западе до бассейна Анадыря. Керамика этой культуры имеет сходство с керамикой культуры Вудленд и др.

Поздний неолит (ымыхтахская культура) распространен почти на той же территории, что и средний неолит (Мочанов Ю. А., стр. 184—196). Ю. А. Мочанов считает, что на территории Якутии этому периоду соответствует обособленная археологическая культура. Ымыхтахцы селились на приустьевых мысах, в долинах рек и на берегу озер. Они вели полуседлый образ жизни. В тайге основной добычей был лось, в тундре — северный олень. Жилища охотников были округлыми, судя по расположению кухонных остатков. Они обкладывались камнями. По мере очищения очага образовывалась очажная яма. Поселения располагались на надпойменных террасах. На поселениях имелись рабочие пло-

щадки, где производились каменные орудия. Охотничье оружие представлено наконечниками стрел, копьями и ножами. В отличие от средненеолитического периода ымяхтахский кремневый комплекс характеризуется уменьшением орудий на пластинах. Костяные орудия состоят из наконечников копий и позже с каменными вкладышами, шильев, игл, отжимников и ретуперов. Сосуды большей частью яйцевидной формы, покрытые вафельными отпечатками. Эта керамика имеет аналогии в аляскинском археологическом комплексе Нортоп I—I тыс. до н. э.

Относительно определения этнической принадлежности отдельных культур каменного века Якутии Ю. А. Мочанов пишет следующее: «Вряд ли можно считать, что в течение многих тысячелетий каменного века этнический состав населения на огромной территории Якутии оставался неизменным. За археологическими культурами каменного века Якутии, бесспорно, стоят предки многих народов. Отдельные из них, вероятно, не дожили до наших дней, другие же распространились на новые области. В какой-то степени можно предполагать, что часть поздненеолитического населения Якутии оказала определенное влияние на формирование предков северо-восточных палеоазиатов» (Мочанов Ю. А., 1969, стр. 137—138). С такой трактовкой этнической истории Восточной Сибири согласиться трудно. Ю. А. Мочанов даже не упоминает об автохтонах изучаемой им территории — юкагирах, еще в XVII в. населявших север Восточной Сибири от Хатанги до Анадыря.

Существенные коррективы в историю освоения человеком высоких широт вносят исследования Л. П. Хлобыстина (*Хлобыстин Л. П.*, 1969—II, стр. 141—143). Так, при раскопках стоянки Тагенары VI в междуречье Авама и Хеты на Таймыре Л. П. Хлобыстиным были обнаружены остатки бескерамической культуры охотников за диким северным оленем периода IV—V тыс. до н. э., т. е. времени климатического оптимума. «По-видимому, — пишет Л. П. Хлобыстин (*Хлобыстин Л. А.*, 1969—II, стр. 141—142), — к этому времени следует относить первое широкое освоение Заполярья подвижными группами охотников, этнически и культурно близких позднемезолитическим племенам, обитавшим в таежной зоне Восточной Европы и Сибири. В период последующего ухудшения климата (рубеж III—II тыс. до н. э.) на долю этих охотников пришлось выработка тех характерных черт культуры, которые прослеживаются у всех циркумполярных народов, субстратом которых послужили первые насельники Арктики». Во II—I тыс. до н. э. в междуречье Оленека и Хатанги Л. П. Хлобыстин обнаруживает культуру на дикого северного оленя (буолколлахская культура), характеризующуюся керамикой с вафельными узорами (см. выше о поздненеолитической культуре Якутии) и трехгранными наконечниками стрел. Памятники этой культуры встречены также на Хете выше пос. Катырык. Буолколлахская культура, по мнению Л. П. Хлобыстина, восходит своими истоками к Нижней Лене и может отождествляться с праюкагирами.

Исключительно важным является открытие Л. П. Хлобыстиным культуры маймоче на Хете, датирующейся рубежом I тыс. до н. э. Здесь найдены орудия неолитического типа: ножи из халцедона и сланца, скребки, накопечники копий и стрел и пр., а также керамика с сетчатыми отпечатками. В памятниках культуры маймоче были найдены лабретки, присутствие которых Л. П. Хлобыстин трактует, как этнизирующий признак, доказывающий родство древних обитателей Таймыра и Севера Америки (*Хлобыстин Л. П.*, 1972—I; 1972—II; 1973—I; 1973—II; 1973—III; *Гурина Н. Н. и Хлобыстин Л. П.*, 1972—I; 1972—II).

Неолитические памятники Севера Евразии свидетельствуют о чрезвычайно широком распространении на огромной территории Заполярья Старого Света относительно единообразной культуры. Если при этом в Западной Сибири и на Европейском Севере неолитические памятники можно связывать с древними западными уральцами, то в Восточной Сибири вплоть до Чукотки допустимо связывать неолитических насельников с предками юкагиров, о чем свидетельствует Усть-Бельский могильник на Чукотке и другие памятники (*Диков Н. Н.*, 1958; 1960; 1961—I; 1961—II, 1964—I, 1964—II; 1967—I, 1967—II; 1968; *Дикова Т. М.*, 1964). Неолитические памятники Заполярья Евразии свидетельствуют об основной роли охоты на дикого северного оленя у населения тундровой зоны.

Гипотеза В. Н. Чернецова об этногонии неолитического населения Северной Евразии

Современные достижения этнографии и археологии позволили В. Н. Чернецову создать стройную концепцию сложения культур древнего и современного населения циркумполярной зоны (*Чернецов В. Н.*, 1964). Выдвигая тезис о длительном периоде сложения культур Заполярья и Приполярья, В. Н. Чернецов подчеркивает зависимость этих исторических процессов от ряда факторов. В качестве основных им выдвигаются зонально-географическая сфера и вековые колебания климата, обуславливавшие в комплексе с уровнем производительных сил формирование стадияльно-конвергентных форм хозяйства и культуры; внешние географические факторы локального воздействия, определяющие темпы развития культур; диффузионное распространение основных производительных идей, контактное заимствование отдельных комплексов орудий и навыков; миграционные явления, вызывавшие разнообразные и сложные этнокультурные процессы. Миграционные и ассимиляционные процессы, приведшие к субстратным явлениям в топонимике, языке, культуре и пр.

Выявление общих субстратных элементов позволило В. Н. Чернецову конкретизировать вопрос об этническом субстрате в составе арктических народов. Субстратные явления прослеживаются

главным образом в «частных традиционных, функционально обусловленных формах предметов материальной культуры, украшений, орнамента и т. п.» (Чернецов В. Н., 1964).

Одной из таких характерных черт, по мнению В. Н. Чернецова, является глухая одежда типа парки. Она изготавливалась из двух шкур, сшитых по бокам, и являлась самой древней в Северной Азии. Эта одежда возникла, по всей вероятности, в верхнем палеолите Прибайкалья, население которого может быть связано генетически с предками народов палеоазиатской группы, локализовавшейся в континентальных районах Восточной Сибири.

В конце палеолита восточносибирское население, возможно, распространилось на запад до Урала, о чем свидетельствует проникновение туда орудий восточносибирских форм. По предположению В. Н. Чернецова, это население слилось в позднем мезолите с представителями уральской этнической группы, образовав уральский метисный антропологический тип (Дебец Г. Ф., 1951; Чебоксаров Н. Н., 1951; Дебец Г. Ф., Трофимова Т. Е. и Чебоксаров Н. Н., 1951; Левин М. Г., 1951).

Появление в Зауралье и Западной Сибири населения уральской группы В. Н. Чернецов относит к VI—V тыс. до н. э. Он выдвинул свою концепцию формирования финно-угро-самодийской общности (Чернецов В. Н., 1963, стр. 405—410). Критикуя биогеографический метод, с помощью которого была создана традиционная концепция о локализации финно-угорской прародины, В. Н. Чернецов отмечает, что этот метод позволяет лишь установить место финно-угорской исходной территории в средней зоне лесной полосы, но не уточняет, по какую сторону Уральского хребта она находилась. Также мало дает для установления места финно-угорской прародины анализ языковых данных о границах распространения названий некоторых животных, произведенный П. Хайду. Рассматривая археологические данные, В. Н. Чернецов обращает внимание на то, что древние культуры Прикамья с раннеананьинского времени могут быть отнесены к финно-уграм. Большая часть ананьинских памятников может быть связана с предками пермских народов. Черты ананьинской культуры — типы бронзовых кельтов, копий, костяные изделия, керамика, орнамента и многое другое прослеживаются также в археологическом материале самого Урала, лесостепной зоны и лесной полосы Зауралья и Нижнего Приобья. В. Н. Чернецов выделяет Прикамье и Обско-Иртышское Зауралье как область родственных культур, четко вырисовывающуюся при сопоставлении с соседними скифо-сарматской и тагарской культурами. Культуры раннего железа в этой области увязываются с культурами эпохи бронзы, т. е. со временем II тыс. до н. э. Прапермский этап относится большинством исследователей к Прикамью, культуры Зауралья предположительно связываются с праугорским слоем. Это предположение подтверждается и изучением наскальных изображений Урала. Известные наскальные изображения на территории современ-

ных Свердловской и Тюменской областей, которые В. Н. Чернецов называет ареалом зауральской культуры, связывают орнаментацию керамики позднего неолита и ранней бронзы (конец III тыс. до н. э. — начало II тыс. до н. э.) с орнаментами обских угров — хантов и манси. Изучение орнамента позволяет увязать зауральскую культуру эпохи бронзы с неолитом и проследить ее развитие и распространение от самого древнего из известных этапов, т. е. от Козловской стадии. Козловская стадия по кремневому инвентарю и стилю орнаментальных композиций (поделки пережиточно мезолитического облика — вкладыши из мелких ножевидных пластин, наконечники стрел трех типов: приострепные ретушью, асимметричные с длинным черенком, образованные боковой выемкой, наконечники, близкие Свидерскому типу; скребки округлые, боковые и концевые на ножевидных пластинах, волнистый и волнистоструйчатый орнамент, гребенчатые отпечатки) может быть отнесена приблизительно к первой половине IV тыс. до н. э.

Следующая стадия Зауральской культуры, по В. Н. Чернецову, — Горбуновская (конец IV — третья четверть III тыс. до н. э.), характеризующаяся появлением новых узоров в виде взаимопроникающих треугольников, елочки и т. п., нового сложного профиля сосудов и широким распространением шлифованных орудий и распространившаяся на территории всего бассейна Северной Сосьвы, отсюда до нарымской Оби (на поздней стадии до верховьев Оби) и на запад до камского Приуралья. В. Н. Чернецов полагает, что зауральские племена на этой стадии продвинулись на северо-запад в Прионежье и Финляндию. Следующий этап зауральской культуры определяется В. Н. Чернецовым в пределах конца III тыс. до н. э. — начала II тыс. до н. э. как энеолитический, когда техника обработки камня достигает наивысшего расцвета и появляются первые признаки меди в лесостепном Зауралье, и по лезвиям Тобола и Ишима складывается скотоводческая культура.

Несколько иной точки зрения придерживаются П. Хайду, Д. Ласло и другие ученые финно-угроведы, исследовавшие биогеографические данные. Профессор Д. Ласло (1963, стр. 411—412; 1963а, стр. 416—440) указывает на то, что печальные этапы древней уральской истории не связываются с жизнью предков уральцев в степной зоне. Отмечая неточность относительной хронологии поселений и недостаточность археологических наблюдений, Д. Ласло считает южно- и среднеуральскую группу выделившимися самодийцами или обскими уграми.

Широкое распространение от Среднего Приуралья до Енисея и Апгары микролитической культуры со специфическими формами кремневых и вкладышевых наконечников позволяет В. Н. Чернецову очертить границу расселения древних охотников. Их продвижению, безусловно, мог способствовать сдвиг южной границы леса до широт современного Васюгана и Кети.

По мнению В. Н. Чернецова, с миграцией палеолитических насельников Восточной Сибири связывается и расселение прасамоедских групп, освоивших Среднюю Обь и Притомье, а также самой удаленной от остальной уральской группы народов — праюкагиров. Эта точка зрения подтверждается и известными связями самоедских и юкагирских языков. Как и в Зауралье, на Енисее и Ангаре возник метисный прибайкальский антропологический тип, сближающийся именно с юкагирами.

Приблизительно в конце IV тыс. до н. э. в Зауралье появляются лыжи, однополосная нарта и каркасная лодка. Появление этих транспортных средств означало новый этап в истории Севера. Подъем вод в конце атлантического периода и затопление привычных мест, а также относительная перенаселенность Зауралья вызвали интенсивнейшее расселение на огромных территориях, проходившее в чрезвычайно быстрых темпах. В качестве подтверждения этого вывода В. Н. Чернецов приводит такие факты, как находки в Финляндии ложки с зооморфной скульптурой горбуновского типа, обломка однополосной нарты в отложениях литоринового времени в приходе Иллистаро, сделанной из уральского кедра (*Айлио Ю.*, 1912, стр. 266).

Миграционные явления, по В. Н. Чернецову, начавшиеся около рубежа IV—III тыс. до н. э., привели к распространению от Прионежья до Ангары и Подкаменной Тунгуски сходных типов керамики и каменных и костяных орудий. Неолитический комплекс Среднего Енисея, Нижней Ангары и Подкаменной Тунгуски, за исключением некоторых форм серовского и китойского типов, находит соответствие во второй и третьей формах уральского неолита. Керамика уральского неолита близка керамике типа сперрингс Прионежья (*Янгис Л. Ю.*, 1956, стр. 150). Погребальный обряд и инвентарь Олешеостровского могильника, сближающиеся с аналогичными элементами археологических культур Зауралья и Приангарья, позволяют ставить вопрос о восточном происхождении народа, которому он принадлежал (*Гурина Н. Н.*, 1956, стр. 261).

На основании такой широкой общности В. Н. Чернецов делает вывод о том, что именно между Уралом и Енисеем вследствие взаимодействия праугорского, прасамоедского и праюкагирского населения проходило формирование пралонарей, которые были известны в историческое время под именем нечеры и фигурируют в ненецких легендах в качестве народа, жившего под землей. Этот вывод подтверждается археологическими материалами Малоземельской и Большеземельской тундр, имеющих и уральские и онежско-беломорские черты.

В то же время проходило освоение крайнего северо-востока Сибири, где, по наблюдениям А. П. Окладникова, группы охотников распространились в центральной части Чукотки. В. Н. Чернецов считает, что именно эти праюкагирские элементы были теми компонентами в составе эскимосов, которые определили существование в их культуре элементов, общих для всей циркумполярной зоны.

ЭТНОГЕНЕЗ ДРЕВНИХ ОХОТНИКОВ НА ДИКОГО ОЛЕНЯ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

Этническая принадлежность бореального субстрата по данным лингвистики и антропологии

Исследования в настоящее время археологические памятники Северной Евразии позволяют в известных пределах датировать период заселения человеком высоких широт и найти аналогии в культуре неолитического населения и культурах современных народов. Сопоставление ареалов археологических культур и распространения языков позволяет в некоторой степени детализировать древнюю этническую историю Крайнего Севера Старого Света.

Наименее понятными до настоящего времени остаются вопросы этногенеза древнего населения западного региона и территории современного распространения финских языков. Исследование лексики финских языков северо-запада свидетельствует о том, что первая речевая система на Балтийском побережье сложилась на финской основе (Моора Х. А., 1956). Финскими или прафинскими были языки не позже чем со II тыс. до н. э., характеризующиеся культурой гребенчато-ямочной керамики, распространенной на большей территории, чем современная площадь расселения народов прибалтийского языкового ареала: эстонцев, ливов, ижорцев, води, финнов-суоми, карелов и вепсов (Аристе П. А., 1956). Прибалтийские языки ранее были распространены на несомненно большей территории. Во всяком случае они принадлежали летописной «веси», расселявшейся непосредственно до территории коми (Попов А. И., 1948; Пименов В. В., 1965). В таежной зоне Европейской России и в Поволжье финские языки охватывали территорию коми-зырян и коми-пермяков и удмуртов, марийцев и мордвы. К особой северной ветви финских языков относят лопарский (саамский) язык. Территория расселения лопарей, как известно, в прошлом занимала обширное пространство Скандинавского полуострова, контактируя с землями карел и вепсов, что подтверждается лингвистическим влиянием лопарей на языки этих народов.

Саамский язык принадлежит к финской группе, но, по наблюдениям лингвистов, содержит некий субстрат, имеющий прямые аналогии в самодийской группе языков. В литературе причина этого явления до настоящего времени не объяснена. Чаще всего приводятся соображения о непосредственном контакте самоедов и

лопарей. Этот вывод вполне обоснованно оспаривается В. В. Бунаком (*Бунак В. В.*, 1965, стр. 259): «Самоеды появились в тундровой полосе Европы в I тыс. н. э. Северная Сибирь, откуда проникали на запад самоеды, была заселена ими сравнительно поздно. Контакт саамов и пенцев (усвоение саамами оленеводства) мог произойти не ранее I тыс. Если в эту эпоху уже существовали отличия саамского языка, влияние которого прослеживается в карельском и вепском языках, древняя саамская речь не могла иметь специфического сходства с пенецкой. Расселению пенцев в Северной Сибири предшествовала другая этническая формация».

Следует добавить, что субстратные элементы саамского языка по своему характеру нельзя считать прямыми заимствованиями у самоедоязычных народов. В этом случае тождественные явления самоедских и лопарского языков следует объяснять наличием в составе этих народов единого уралоязычного древнего субстрата, оказавшего лингвистическое влияние и на саамов и на северных самодийцев.

С этой точки зрения исключительный интерес представляет гипотеза о «палеоевразийском» слое в топонимике Русского Севера и Сибири. Вопрос о едином древнейшем слое в топонимике Северной Евразии был обусловлен значительным числом звуковых соответствий, близким сходством формантов и основ и совпадением топонимов Русского Севера и Сибири, выявленных рядом исследователей: А. В. Поповым, Г. М. Василевич, Б. А. Серебренниковым и др. Авторы гипотезы о едином топонимическом субстрате языка расходятся в определении этполигвистической принадлежности этого древнейшего слоя.

Не разделяя, с одной стороны, убежденности авторов гипотезы о едином древнем топонимическом слое и не отрицая возможности постановки вопроса об архаичном пласте в топонимике Севера и Сибири, с другой стороны, А. К. Матвеев выдвигает ряд соображений о трудности сопоставления топонимов Северной Евразии (*Матвеев А. К.*, 1969). Прежде всего А. К. Матвеев, исходя из элементарных положений топонимики, указывает на то, что «с увеличением базы сравнения в топонимике неизмеримо возрастает возможность случайных совпадений, поскольку при сравнении ономастических единиц языка не действует семасиологический критерий, ограничивающий возможность случайных совпадений при сравнении апеллятивов» (*Матвеев*, 1969). Отсюда А. К. Матвеев делает вывод об исключительно большой возможности ложной идентификации топонимов Русского Севера и Сибири. Он подчеркивает также, что природа «палеоевразийского топонимического феномена может крыться и в объективном факте структурного сходства (агглютинации, бедности консонантизма, сингармонизма и пр.) урало-алтайских языков, принадлежащих населению Сибири, и уральских на Русском Севере, а также наличию в них генетически общих элементов».

Не отрицая известной трудности в определении как общности топонимических типов, так и хронологизации отдельных периодов лингвистических общностей, некоторые исследователи отстаивают точку зрения о возможности сопоставлений языковых данных Евразии для детализации древней этнической истории этой зоны (Попов А. И., 1969; Овчинникова Е. И., 1969; и др.).

Таким образом, вопрос об этнической принадлежности древнего долопарского населения нельзя считать окончательно решенным, хотя данных, говорящих в пользу его уральского происхождения гораздо больше, чем иных. Не совсем ясна и восточная граница расселения собственно лопарей. «В субстратной топонимике Севера (между реками Мезенью и Вычегдой.— Ю. С.), — пишет А. К. Матвеев (1964, стр. 83), — отчетливо прослеживаются саамские (протосаамские) компоненты. По-видимому, саамский язык (языки) играл значительную роль в формировании топонимики Севера, составляя пласт, непосредственно предшествующий пермякам и прибалтийским финнам. Возможно, это были не собственно саамские, а родственные им племена. В субстратной топонимике Русского Севера обнаруживается ряд типов, не интерпретируемых на финно-пермской почве». Этот вывод о заселении в определенное время лопарями территории, непосредственно примыкающей к землям поздних пришельцев-самодийцев, позволяет говорить о поглощении саамами древнего арктического населения, жившего на западе от Мезени. К востоку же вплоть до Енисея древний заполярный субстрат должен был быть ассимилированным самодийцами. Сложность выявления этого субстрата по лингвистическим данным самодийской группы языков, как и в случае с саамами, затруднена принадлежностью к этой языковой семье как древних аборигенов, так и южных по происхождению насельников. Принципиальное значение имеет вопрос об этнической принадлежности неолитического населения к востоку от низовьев Хатанги до Чукотского полуострова.

Проблема этнолингвистической характеристики древнего населения этой зоны связана прежде всего с этногенезом юкагиров. Относительно этнической истории юкагиров в настоящее время нет какой-либо бесспорной концепции, подтвержденной археологическими и антропологическими источниками. Объясняется это тем, что изучение этнографии и языка юкагиров началось сравнительно поздно — во второй половине прошлого века, когда юкагиры были незначительным по численности народом, утеревшим многие специфические элементы своей материальной и духовной культуры и общественного устройства. Интенсивнейшее смешение юкагиров с тунгусоязычным населением, с якутами, чукчами и русскими затрудняет реконструкцию антропологического типа этого народа. Перечисленные факты не позволяют обосновать генетическую связь культуры неолитических охотников на дикого северного оленя и юкагиров, для которых этот тип хозяйства был характерен. В то же время не вызывает сомнений то, что тун-

гусоязычное население в арктических и субарктических широтах, равно как и якуты, являются поздними пришельцами, уже заставшими в Заполярье и Приполярье юкагиров, о чем свидетельствуют многочисленные этнографические материалы.

Упомянутые причины и обуславливают исключительную роль лингвистики для реконструкции этногенеза юкагиров или, точнее, юкагироязычных групп населения Восточной Сибири.

В лингвистике до недавнего времени имелись две более или менее обоснованные точки зрения о принадлежности юкагирского языка к известным языковым семьям. Одна гипотеза заключалась в том, что юкагирский язык следует рассматривать лишь как прауральский, как язык, состоящий в родстве с уральской семьей. Эту точку зрения в наиболее законченной форме отстаивал И. Ангере (*Ankeria J*, 1951; *Angere J*, 1956). Он считал, что и уральский и юкагирский языки восходят к древнейшему исходному родству. При этом период этого языкового единства И. Ангере не характеризует, как и не определяет времени языкового обособления предков юкагиров от древних протоуральцев. Более определенное обоснование принадлежности юкагирского языка к уральской семье выдвинул на материале лексических соответствий Б. Коллиндер (*Collider B.*, 1940; 1955; 1958; 1960). Исследования уральских и юкагирского языков к той же мысли привели К. Буда (*Bouda K*, 1940). О возможности отнесения юкагирского языка к уральской языковой семье писали Д. В. Бубрих (1948), И. И. Мещанинов (1948), Е. А. Крейнович (1948) и др. Наиболее убедительно принадлежность юкагирского языка к уральской семье языков была доказана Оливье ги Тайером (*Tailleur O.*, 1959), подвергшим резкой критике неопределенную позицию И. Ангере и других исследователей, разделяющих мнение последнего. В настоящее время этой точки зрения придерживаются большинство лингвистов (*Долгопольский А. Б.*, 1964).

Принадлежность юкагирского языка (или языков) к уральской семье языков позволяет синхронизировать обособление предков юкагиров с периодом языкового, а следовательно, и этнокультурного разделения уралоязычных народов, т. е. отнести этот процесс к началу оформления ныне известных народов. Разумеется, что этот период можно определить весьма приблизительно. Далее представляется возможность говорить о непрерывности, о поразобщенности различными иноэтническими группами древнейшего уралоязычного населения на огромной территории Севера Евразии. О западной границе этого ареала уже говорилось выше. Лингвистические данные позволяют в Старом Свете обнаружить следы древнего boreального населения вплоть до Чукотки. Так, о возможном родстве эскимосских и уральских языков писали Р. Раск, К. Уленбек, А. Соважо, К. Бергсланд и др. В то же время не выявляется близость языков уральской семьи с языками так пазываемых северо-восточных палеоазиатов — чукчей, коряков и ительменов. В лингвистике высказано лишь одно предпо-

ложение, позволяющее опосредственно предположить связь чукотско-корякских языков с эскимосско-алеутскими языками (*Swadesh M.*, 1962). Однако объяснение параллелей различных характеристик языков уральской семьи (в основном саамские) и эскимосских языков можно искать в лингвистическом влиянии уралоязычного бореального субстрата. В этом случае единство чукотско-корякских и эскимосских языков не свидетельствует в пользу отнесения первых к уральской языковой семье. Более правильной представляется точка зрения В. Тальбицера (*Thalbitzer W.*, 1952), обнаружившего в чукотском языке лишь эскимосский лингвистический субстрат, что находит объяснение в довольно позднем проникновении предков современных чукчей в высокие широты. Мнение В. Тальбицера поддерживается многими советскими лингвистами. Г. А. Меновщиков, в частности, убедительно показывает, что лингвистические соответствия в рассматриваемых языках можно объяснить исключительно культурными контактами народов, которым они принадлежали (*Меновщиков Г. А.*, 1969, стр. 29—32).

Вопрос о генетической принадлежности чукотского и камчатского языков до настоящего времени не разрешен. Чукотский и корякский языки включают в «чукотско-камчатский ареал», куда относят также алуторский, керекский и ительменский (*Сюрик П. Я.*, 1969, стр. 37—42). На всех уровнях языковой системы, т. е. в области фонетики, морфологии, синтаксиса, лексики, звукового состава и грамматического строя эти языки обнаруживают и общность и различия. Так, единообразие чукотско-камчатских языков в области фонетики характеризуется такими чертами, как неопределенный гласный, наличие увулярных и гортанных согласных и отсутствие звонких смычных, идентичное чередование согласных. Звуковые соответствия наиболее четко прослеживаются в чукотском, корякском, алуторском и керекском языках. Ительменский же язык обнаруживает в области фонетики больше расхождений, чем соответствий, отличаюсь наличием противополжения глухих носовых звонким, шумных смычных абрутивам и пр. В области морфологии общим для всей группы языков можно считать префиксально-суффиксальную агглютипацию, являющуюся ведущим способом слово- и формообразования. Единообразным является склонение имен, спряжение глаголов и словообразование. Ительменский язык отличается отсутствием инкорпорации и некоторыми особенностями склонения. На уровне морфологии чукотский, корякский, алуторский и керекский языки характеризуются более тесной близостью, чем ительменский, по отношению к этой группе в целом и к каждому языку в отдельности. В области синтаксиса различия значительно меньше, чем соответствия. Языки чукотско-камчатской группы имеют номинативную и эргативную конструкцию предложений. На уровне лексики чукотско-камчатские языки имеют тождество в обозначении возрастных групп людей, родства, свойства, частей тела и

терминологии из областей материальной и духовной культуры, общих для всех народов Чукотки и Камчатки. Эта лексика может рассматриваться и как взаимовзаимствованная и как субстратная. Подавляющая же часть лексики ительменского и остальных языков не может считаться идентичной. «Есть основание полагать, — утверждает А. Я. Скорик (*Скорик А. Я.*, 1969, стр. 42), — что языковый субстрат ассимилированных племен явился одной из основных причин, обусловивших образование чукотско-камчатской языковой группы. Ярко выраженные отличительные особенности ительменского языка (в частности, отсутствие в нем инкорпорации), очевидно, явились результатом того, что он имел длительный период обособленного развития и подвергался интенсивному влиянию извне. Значительно позднее обособились чукотский и корякский языки, уже после них — алыторский и керекский. При этом алыторский обособился от чукотского, а керекский — от корякского (о чем свидетельствует степень общности их грамматического строя). Затем алыторский испытал и продолжает испытывать на себе влияние корякского языка, а керекский — чукотского (о чем свидетельствует степень близости их лексики).

И. С. Вдовин считает, что ительменов ни в языковом, ни в культурном отношении нельзя считать генетически причастными к чукотско-корякскому ареалу. Сопоставимые элементы языка И. С. Вдовин обуславливает многовековым взаимовлиянием, тесными контактами в одинаковых естественных географических условиях (*Вдовин И. С.*, 1969, стр. 153—154).

Суммируя все сказанное о языках северо-восточных палеоазиатов, следует отметить прежде всего инородный характер чукотско-камчатских языков по отношению к уральской языковой семье; значительно позднее, даже по сравнению с ительменами, появление населения, которому принадлежали чукотский и корякский языки в высоких широтах, и сравнительно небольшая территория их распространения. Это соображение особенно важно при рассмотрении самых разнообразных гипотез о необычайно широком расселении упомянутых палеоазиатов в Сибири и даже на Европейском Севере. Ссылки на палеоазиатов в этнографической литературе вплоть до настоящего времени — обычное явление, когда речь идет о фактах выявления древних элементов культуры, не свойственных современному самодийскому, тунгусоязычному и даже тюркоязычному населению. Как видно из данных лингвистики, о таком широком распространении предков современных чукчей и коряков говорить нет оснований. Вместе с тем остается совершенно невыясненным вопрос о характере этнических процессов в тундровой зоне крайнего северо-востока после их прихода на Чукотку и в междуречье Алазеи и Чукотей и роли аборигенов этой зоны в этногенезе чукчей.

Чрезвычайный интерес представляют исследования А. П. Дульзона, попытавшегося определить отдаленное языковое родство ин-

доевропейской, уральской, алтайской и других языковых семей. «Когда производится анализ общностей у отдаленно родственных языков,— указывает А. П. Дульзон (*Дульзон А. П.*, 1969—I, стр. 5—8),— дело идет о явлениях языка, относящихся ко времени задолго до появления письменности, определяемых временем контактирования конкретных языковых семей, например, индоевропейско-финно-угорское время, уральское (финно-угорско-самодийское), алтайское (тюрко-монголо-тунгусо-маньчжурское), урало-алтайское, урало-алтайско-енисейское, индоевропейско-енисейское». Методика определения основных характеристик для каждого из периодов заключается в установлении ареалов общностей. При такой методике междialeктальные, межязыковые соответствия и соответствия диахронического порядка действительно лишь для того периода, из данных которого они получены. Для более ранних этапов требуется установление закономерностей на уровне более широкого ареала. Структурно-функциональный подход к установлению родов соответствий (анализ определенного количества древних слов и сопоставление набора заведомо архаичных грамматических средств) позволило А. П. Дульзону выявить около 400 слов и словоформ, являющихся общими для енисейских, урало-алтайских и индоевропейских слов. Количество обнаруженных параллелей может быть значительно увеличено (*Петров К. И.*, 1969, стр. 110—112).

Анализ рядов соответствий позволил А. П. Дульзону разработать гипотезу об отдаленном родстве урало-алтайских языков с индоевропейскими (*Дульзон А. П.*, 1969—II, стр. 108—110). Эта гипотеза была построена на предположении, что исходным для индоевропейских и урало-алтайских был язык полисинтетического типа, близкого к енисейским. Живым представителем языков этого типа А. П. Дульзон считает кетский язык. Он, однако, не делает попыток хронологизировать явления языковых соответствий и связать их с этнической историей как этносов уральской, так и этносов енисейской и алтайской языковых семей. А. П. Дульзон, с одной стороны, отмечает большое сходство принципов построения морфологических систем и одинаковое звуковое оформление значительного числа грамматических значений (*Дульзон А. П.*, 1968, стр. 607—608), а также сопоставимость кетского языка с некоторыми американскими (*Свадеш М.*, 1965, стр. 272; *Долгопольский А. В.*, 1964; *Милевский Т.*, 1961, стр. 83 и др.), но считает также возможным находить прямые связи между енисейскими и чукотско-камчатскими парадигмами по данному языку (*А. П. Дульзон*, 1969—III, стр. 31).

А. П. Дульзон находит, что чукотско-камчатские языки и енисейские имеют много общих типологических черт. Одинаковое построение в ряде случаев и материальная тождественность грамматических показателей (аффиксы лица, объекта, времени, формы состояния, надежные окончания, личные местоимения), по мнению А. П. Дульзона, свидетельствуют о наличии длитель-

ного контакта посетителей этих языков в какой-то период исторического развития. Суммируя свои наблюдения, А. П. Дульзон утверждает следующее: «Исследование связей енисейских языков с другими языками, в частности с урало-алтайским, показало, что между чукотско-камчатскими и енисейскими языками значительно меньше общего, чем между енисейскими и урало-алтайскими. Если определять время и длительность контакта или отдаленного родства по степени материальной близости, то можно предположить, что контакт чукотско-камчатских языков с енисейскими в Центральной Азии был нарушен гораздо раньше енисейско-урало-алтайского. Это позволяет думать, что до урало-алтайцев Сибирь населяли отдельные предки чукчей и коряков».

Последний вывод А. П. Дульзона представляется крайне спорным. Если критерием того, что на какой-то определенной территории конкретному этносу предшествовали предки известных народов, язык которых обнаруживает известное сходство с языком рассматриваемого народа, но значительно меньшее, чем языки соседних народов, то следы этого населения можно найти везде, где языки коренного населения обнаруживают сопоставимость с енисейскими.

А. П. Дульзоном в то же время чрезвычайно мало внимания уделяется генетическим связям енисейских языков и языков тибето-бирманской группы, доказательству которых посвящали труды Бирн, Боуда, Доинер, Йоки, Леви, Паллибленк, Рамстедт, Симон, Тромбетти и др. (Топоров В. Н., 1969). Если учесть, что в Евразии нет более тождественных енисейским языкам, чем буршский и вершицкий языки, то территорию, где мог быть контакт между чукотско-камчатскими народами и древними енисейцами, следует искать далеко на юге по отношению к Сибири и в чрезвычайно отдаленные времена. Это соображение соотнобразуется с археологическими данными, в частности с распространением карасукской культуры (Членова Н. Л., 1969). Так, Н. Л. Членова, анализируя археологические культуры южной части Красноярского края на землях расселения кетов еще в XVIII в., среди культур автохтонного происхождения находит только карасукскую культуру и культуру енисейских кыргызов. Так как кыргызы были тюркоязычными, Н. Л. Членова справедливо полагает связь предков кетов с посетителями карасукской культуры. Это подтверждается как параллелиями в материальной культуре кетов и карасукцев, так и совпадением арсалов карасукской культуры и кетских топонимов. Исходя из того, что культуры карасукского типа в степной зоне появились в XIV—XI вв. до н. э., на севере, в лесостепи и лесной зоне — в VIII—VI вв. до н. э., а ареалы кетских топонимов сдвинуты к северу, расселение кетоязычных народов в Средней Сибири следует относить к довольно позднему периоду.

Движение кетоязычного населения на север, видимо, совпадает с волной самодийцев — южным компонентом современного са-

моязычного населения Крайнего Севера (Могильников В. А., 1969—I, стр. 179—181; 1969—II, стр. 136—138; Косарев М. Ф., 1969, стр. 151—155; 1969, стр. 82—86; Матющенко В. И., 1969—I, стр. 146—148; 1969—II, стр. 60—61; Чиндина Л. А., 1969, стр. 183—185; Хлобыстина М. Д., 1969, стр. 79—81, Аныкович В. М., 1969, стр. 62—64; Хлобыстин, 1969—I, стр. 133—135 и др.). Можно считать, что кеты явились этническим клином, расчленившим на Енисее массов уралоязычных народов.

Все сказанное позволяет сделать следующие выводы об этнической истории Северной Евразии: данные лингвистики дают возможность связывать неолитическое население с древними уральцами; уральский по происхождению этнический субстрат был единым на всей территории Заполярья Старого Света; начало ассимиляции предками, известными в настоящее время, северных народов древнего этнического субстрата можно отнести ко второй половине I тыс. до н. э. на Европейском Севере и в Западной и Средней Сибири; процесс поглощения (или вымириания) древнего бореального населения в Восточной Сибири протекал в более позднее время, чем в регионах западнее Енисея; древний уралоязычный этнический субстрат тундровой зоны принял участие в этногенезе саамов, европейских и азиатских пенцев, эпцев, нганасан и юкагиров; лингвистические параллели арктического культурно-индикативного порядка в языках перечисленных народов могут свидетельствовать как о древнем уральском единстве, так и о лингвистическом влиянии общего уралоязычного субстрата; уральско-эскимосские параллели скорее всего свидетельствуют об отдаленных контактах предков эскимосов с древними северными уральцами *.

* Данные лингвистики вынуждают пересмотреть и классификацию народов уральской языковой семьи (Токарев С. А., 1958, стр. 564). Принадлежность юкагирского языка к уральской семье позволяет выделить кроме финно-угорской и самодийской северо-восточную группу уральцев. На уровне разделения финнов и угров у северо-восточных уральцев можно выделить юкагиров. Языковое подразделение юкагиров на тундровых и лесных дает возможность рассматривать тундровые группы в качестве северной ветви, а таежные — как южную ветвь. В этом случае классификация народов уральской языковой семьи будет выглядеть следующим образом: самая западная группа — финны — подразделяется на четыре ветви (Прибалтийская — эстонцы, ливы, ижорцы, водь, финны-суоми, непсы; Пермская — коми и удмурты; Волжская — мари и мордва и Северная — лопари-саамы). Угры делятся на венгров-мадьяр и обских угров (ханты и манси). Самодийская группа состоит из двух ветвей (северная — пенцы, энцы, нганасаны, селькупы и южная — моторы, камасинцы, койбалы, карагасы, сойоты), юкагирская группа подразделяется на северную ветвь (ягдыри, хоромои, олюбены, янга, алап, омоки, чуанцы) и южную ветвь (оюйди, шоромба, колымцы, лаптевы, анаулы, ходыцы). Подразделение юкагиров гипотетично в той же степени, что и выделение лопарей в северной ветви финнов группы финно-угорских народов, или камасинцев, койбалов, карагасов, сойотов в южной (точнее было бы саяно-алтайской) ветви самодийцев. Позволительно предположить, что до того, как лопари были ассимилированы на значительно пространии территории их прежнего расселения, существовали группы саамоязычного населения, имеющие языковые различия урало-

Этнолингвистическая и расово-антропологическая классификация народов Севера Старого Света обнаруживают известный параллелизм. Обращаясь к уральской семье народов, очень обще ее можно охарактеризовать присутствием монголоидных признаков, убывающих с востока на запад. Происхождение уральского антро-

комп-зырян, комп-пермяков или эрзы и мокши у мордвы. То же самое можно сказать и о саяно-алтайских самоедах. Что же касается юкагиров, то в предложенной классификации указаны юкагирыязычные группировки в Восточной Сибири, сохранившиеся ко времени прихода русских. Рассматривать их в качестве самостоятельных этнических подразделений позволяет то, что языки чуванцев и омоков рассматриваются в качестве родственных, но все же самостоятельных. Если выявленные в XVII в. юкагирские группировки по этнокультурным характеристикам были подобны омокам и чуванцам, то предложенная классификация может быть в известной степени справедливой. Подразделение юкагиров на ряд исторически сложившихся этнических группировок впервые было сделано Б. О. Долгих, в работе «Родовой и племенной состав народов Сибири XVI в.» (1960 г.).

Самой западной группировкой юкагиров, обложенной ясаком в 1635 г., были яндыри (ЦГАДА, Сибирский приказ, кн. 71, л. 78 об.). По мнению автора данной работы, яндыри непосредственно граничили на западе с тавгами и ваяндырями (ваняндырями) на юго-западе. Б. О. Долгих помещает между яндырями и тавгами эвенов рода адян (Долгих Б. О., 1960. Карта распространения этнических групп, расселения племен и родов народов Сибири в XVII в.). Известно, что адяны платили ясак в Оленских зимовьях на среднем течении Оленека. Характер хозяйства таянских охотников-адянов, как и у большинства тунгусов, не предполагал выхода эвенов этого рода в зону тундры. В то же время яндыри упоминаются в качестве коренного населения устья Лены вообще. Поэтому размещение этой юкагирской группы населения только на правобережье нижнего течения Лены вряд ли оправдано. Самой северной группой юкагиров тундровой зоны были хромой, заселявшие междуречье низовьев Омолая, устья Яны и Хромы (Долгих Б. О., 1960, стр. 385—387).

Лесным антиподом тундровых группировок западных юкагиров были онойди (ононди), жившие в бассейне верховьев р. Адьчи и на северном склоне Верхоянского хребта (Долгих Б. О., 1960, стр. 391—392).

На Индигирке в таяжной зоне Б. О. Долгих выделяет группировки янга и шоромба, расселенные по течению Момы и Ожогинкой, и тундровую группу олюбензей, жившую между Хромой и устьем Алазеи (Долгих Б. О., 1960, стр. 996). Колымские юкагиры, так же как янские и индигирские, состояли из тундровых и лесных, или камешных, колымцев и омоков. Бассейн Алазеи между территорией расселения олюбензи и омоками занимали алан (Долгих Б. О., 1960, стр. 404—406). Среднее течение р. Омолона и весь бассейн р. Олой являлись территорией лавренцев (Долгих Б. О., 1960, стр. 410). На востоке юкагирский ареал состоял из чуванцов, ходынцев и аншулов, граничащих с чукчами на северо-востоке, коряками и керекками на юго (Долгих Б. О., 1960, стр. 412—419).

Все перечисленные группировки юкагиров реконструированы главным образом по ясачным материалам. Этнонимы имеют большей частью гипотетический характер. Не исключено, что некоторые из них были частями каких-то более крупных ареалов такого же характера, как пганапаны или эпы, входящие в группу самоедоязычных народов и имеющие внутренние территориальные и родовые подразделения. Бессспорным в данном случае является определение Б. О. Долгих территории расселения юкагирыязычных групп и деление их на тундровых и лесных (горных), чему соответствует и языковое подразделение на две ветви — северную и южную.

нологического типа, его соотношение с неолитическим населением Сибири остается до нашего времени необъяснимым до конца.

Проблема связи неолитического населения с современными народами Северной Евразии чрезвычайно сложна. В 30-е годы нашего столетия широкое распространение получило положение Г. Ф. Дебеца о тесном сходстве неолитического населения Прибайкалья с современными эвенками той же области (*Дебеч Г. Ф.*, 1930). Положение об антропологической преемственности неолитических насельников и прибайкальских эвенков создало возможность говорить о том, что именно эвенки являются последниками неолитической культуры охотников и рыболовов. А. П. Окладников, в частности, на основании изучения прибайкальского неолита, выделил следующие общие черты для населения того времени и эвенков: распахнутую одежду с нагрудником (так называемый туингусский фрак), чум с очагом из камней, лодки-берестянки, рыболовные снасти и пр.

К вопросу об антропологической преемственности неолитического и современного населения Восточной Сибири Г. Ф. Дебеч вернулся в своем фундаментальном труде «Антропологические исследования в Камчатской области» (*Дебеч Г. Ф.*, 1951, стр. 92—95). Отказавшись от характеристики выделяемых типов по сходству форм черепной коробки и приняв в качестве признаков особенности строения лицевого скелета, Г. Ф. Дебеч пришел к следующему выводу: «Тип неолитического населения Прибайкалья представляет собой древнюю форму, не обнаруживаемую в современном населении. По отношению ко всем современным монголоидным типам населения Сибири (а не только к байкальскому) палеосибирийский тип неолитического населения занимает примерно такое же положение, как кромапонский или протоевропейский тип по отношению к современным типам европеоидной расы».

Таким образом, постановку вопроса о прямой преемственности каким-либо народом Сибири физических черт населения неолита Г. Ф. Дебеч считает неправомерной.

На основании таких признаков, как степень выступающего носа, строение верхнего века, вертикальная профилировка лица, ширина грушевидного отверстия, пигментация волос и глаз, развитие третичного волосяного покрова, Г. Ф. Дебецом были выделены четыре соматические группы, связанные генетическим родством: арктическая, куда вошли эскимосы, алеуты, чукчи, коряки и ительмены; байкальская — ламуты, большая часть эвенков, негидальцы, ороки, нанайцы, большинство ульчей, юкагиры и долганы; центральноазиатская — алтайцы, кроме северных, тувинцы, монголы, буряты и якуты; уральская, объединяющая угров и самоедов, северных алтайцев, ижорцев, отчасти хакасов, чулымцев и кетов (*Дебеч Г. Ф.*, 1951, стр. 119). По Г. Ф. Дебецу и Н. Н. Чобоксарову, байкальская и центральноазиатская группы являются ответвлениями континентальной монголоидной расы.

Уральская группа обнаруживает явную европеоидную примесь. Арктическая группа занимает обособленное положение.

Основные положения работы Г. Ф. Дебоца были приняты и развиты М. Г. Левиным (*Левин М. Г.*, 1958). В своей обобщающей работе «Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока» он пришел к выводу, что в формировании народов, принадлежащих к уральской расе, и народов, заселяющих Северную Сибирь к востоку от Обь-Енисейского водораздела, принимает участие единый древний юкагирский пласт. Это положение М. Г. Левина по существу подтверждает точку зрения о существовании в прошлом единого по происхождению автохтонного населения, осваивавшего Северную Азию.

Анализируя антропологию западных групп эвенков, Ю. Г. Рычков, не опровергая в общем выводы о существовании «юкагирского» пласта, предложил ограничить представления о столь широком его распространении и выявил существенную роль катангского типа в расогенезе Сибири (*Рычков Ю. Г.*, 1961). Территория Восточной Сибири, по Ю. Г. Рычкову, была контактной зоной ареалов среднесибирского (катангский тип) и «юкагирского» пластов, синхронных по времени существования. Катангская и «юкагирская» тенденции выступают в пределах байкальской расы как противоположные.

Относительно правильности сделанного М. Г. Левиным вывода у антропологов нет единства мнений. При этом ставится под сомнение как возможность существования на обширных пространствах Севера Евразии упомянутого пласта, так и исходные монголоидные признаки древнего населения, являвшегося предком народов уральской языковой семьи. Даже возможность говорить об определенном единстве принадлежащих к финно-угорскому языковому ареалу народов (*Бубрих Д. В.*, 1948; 1949) подвергалась сомнению при сравнении путей формирования указанных народов, их этнографических и антропологических особенностей (*Чебоксаров Н. Н.*, 1948; 1949).

Несмотря на это обстоятельство, языковая общность заставляла исследователей учитывать исходное генетическое родство финно-угров при решении вопросов, связанных с этнической историей древних уральцев. Так, например, Н. Н. Чебоксаров использовал антропологические данные при определении территории формирования финно-угорских народов, отнеся ее к Приуралью, Зауралью и обнаружив в этой зоне широкие этнические связи с сопредельными западными, южными и восточными регионами (*Чебоксаров Н. Н.*, 1952). По существу Н. Н. Чебоксаровым была принята традиционная гипотеза о метисном происхождении современных финно-угорских народов. Схематично этногенез финно-угров, согласно этой гипотезе, можно свести к смешиванию исходных западных европеоидных и восточных монголоидных типов на определенной территории, что должно было сочетаться с формированием здесь же языка (или языков) на уральской осло-

ве и последующей этнической и языковой дифференциацией. Определение территории формирования финно-угров, точнее уральцев, не противоречит всем известным ныне источникам (Мольнер Э., 1955). «... Антропология располагает прямыми свидетельствами о физическом типе древнего населения (костные останки людей ранних эпох), — пишет В. П. Алексеев (1969, стр. 115). — Эти свидетельства, а также промежуточное положение антропологического типа большинства финно-угорских народов между чистыми представителями европеоидной и монголоидной рас говорят о том, что население, составлявшее ядро финно-угорской языковой общности, формировалось на территории, расположенной между ареалами европеоидов и монголоидов. Разница между ними сейчас практически совпадает с границей между Европой и Азией. На основании палеоантропологических материалов можно утверждать, что в эпохи неолита и бронзы европеоиды имели более широкое распространение, занимая степи Казахстана и Южной Сибири. Но в более северных лесных районах граница между зонами распространения европеоидов и монголоидов, по-видимому, существенно не изменилась за несколько последних тысячелетий. Таким образом, Приуралье, Западная и Южная Сибирь — наиболее вероятная зона формирования предков современных финно-угорских народов, как об этом можно судить на основании анализа антропологических материалов». Значительная часть антропологов разделяют традиционную точку зрения о смешанном происхождении финно-угорских народов.

Принципиально отличное объяснение наличия у уральских народов разных расовых признаков выдвигается В. В. Бунаком (Бунак В. В., 1965, стр. 174—196). Рассматривая расогенез балтийской зоны, В. В. Бунак критикует точку зрения о присутствии в балтийской расе каких-то вариантов уральской группы или монголоидного компонента, предлагавшуюся Е. Айкштадтом и К. Куном (Eikstädt E., 1934; Coon C., 1939). Определяя югорский тип как уральский по происхождению европейский вариант, сохранившийся в качестве остаточной формы, В. В. Бунак отрицает его влияние на специфические балтийские варианты, как и влияние уральского комплекса вообще. Подвергая сомнению возможность связывать распространение гребенчато-ямочной культуры европейского мезолита с древним монголоидным населением (Дебец Г. Ф., 1948; Марк К. Ю., 1956; Якимов В. П., 1956), В. В. Бунак утверждает следующее: «Вполне вероятно, что в мезо- и неолитическое время существовали группы не столь резко различные (по монголоидным и европейским признакам. — Ю. С.) и что в неолите сохранились некоторые особенности древнейших менее дифференцированных форм» (В. В. Бунак, 1965, стр. 177).

В. В. Бунак подвергает сомнению возможность трактовать языковое и культурное соответствие неолитического населения Прибалтики и Приуралья на основе физического единства (Бунак В. В., 1965, стр. 179). По его мнению, собственно ураль-

ский тип, выделенный еще И. Е. Деникером в качестве угорской расы (1902), является остаточным вариантом типа, рассеянного в прошлом в Западной Сибири и лесной зоне Восточной Европы. Формирование этого типа В. В. Бунак связывает с иной основой, чем та, на которой происходило сложение монголоидных вариантов Сибири, хотя и обнаруживает сходство с пенецким и юкагирским типами. Уральский тип, по В. В. Бунаку, как вариант особой «протоазиатской» расы выделялся из общего монголоидного ствола до того времени, в котором сформировались ярко выраженные (архиморфные) особенности, и является древним (мезоморфным) протоазиатским вариантом.

В. П. Алексеев считает, что «... при решении проблем происхождения большинства финно-угорских народов следует, очевидно, исходить из гипотезы их смешанного происхождения (не исключая, правда, полностью того обстоятельства, что недифференцированные комбинации также могли сыграть какую-то роль в этом процессе). Нужно, следовательно, учитывать такие факты, как наличие небольшой монголоидной примеси в составе прибалтийских финноязычных народов, заметное увеличение доли монголоидного компонента в составе поволжских финноязычных народов по сравнению с прибалтийскими и т. д.» (Алексеев В. П., 1969, стр. 115). Руководствуясь этим положением, В. П. Алексеев рисует этногенез лопарей как смешение европейского компонента, подобного вариантам северной ветви европеоидной расы, и монголоидного компонента, представленного в Западной Сибири в смешанном виде. В монголоидном типе, вошедшем в состав лопарей, В. П. Алексеев находит возможным видеть «самодийский субстрат», отличный от варианта низколицего монголоидного субстрата, примешавшегося к антропологическим типам Восточной Прибалтики (Алексеев В. П., 1969, стр. 140—141). Это наблюдение дает возможность сопоставить упомянутый «самодийский субстрат» с древним уралоязычным населением зоны Севера, вошедшим в состав как лопарей, так и северных самодийцев.

В составе прибалтийско-финских народов В. П. Алексеев находит монголоидную примесь, удельный вес которой меньше, чем в составе финноязычных народов Поволжья. Антропологический тип финских народов Поволжья образовался в результате сложения монголоидных и европеоидных групп (Алексеев В. П., 1969, стр. 158). Таким образом, в отношении финноязычного населения в целом можно говорить скорее о распространении языков уральской семьи, а не о физической ассимиляции древнего населения уральцами, если связывать эти языки с монголоидным этническим пластом.

Оригинальная концепция о происхождении эволюции антропологических типов Сибири выдвигается Ю. Г. Рычковым (1969). Ю. Г. Рычков исходит из того, что иерархичность и параллелизм в антропологической и этнолингвистической структурах прежде всего указывают на то, что в современных данных физи-

ческой антропологии нашел отражение процесс генетической дифференциации. «Этот процесс,— указывал Ю. Г. Рычков (*Рычков Ю. Г.*, 1969, стр. 17),— протекает в значительной мере на базе паличного генетического материала, по-видимому, верхнепалеолитического или раннепалеолитического населения Северной Азии. Так, реконструируемый ход развития, разумеется, не исключает возможных иных влияний со стороны сопредельных с Сибирью районов Европы, Центральной и Восточной Азии. Именно благодаря присутствию основного ядра в суммарном генофонде Сибири эти внешние влияния действительно улавливаются в окраинных областях. Такова значительная депигментация и частота типа Rh (—) групп крови Rh в угро-самодийских народностях Северо-Западной Сибири; сравнительно обильный волосяной покров и повышенная частота типа Rh (—) тюрков Алтая; айноидные элементы в физическом типе населения Амура, черты тихоокеанских антропологических типов у северо-восточных палеоазиатов».

Ю. Г. Рычков отрицает точку зрения, согласно которой отличие расовых типов современных монголоидов Сибири от неолитического типа явилось следствием влияния древних европеоидов, что противоречит представлениям об изменчивости расовых признаков древней популяции, и отмечает лишь факторы миграций. По его мнению, уже неолитическое население было достаточно дифференцированным, что и определяло разницу, когда в качестве критериев бралась степень монголоидности и европеоидности. По Ю. Г. Рычкову, Средняя Сибирь между Енисеем и Леной является зоной распространения особого морфологического типа, противоречиво сочетающего как резко выраженные, так и менее монголоидные признаки: темная пигментация, плоское и широкое лицо при низком лбе, низких орбитах, выступающем переносье, слабом эпикантусе и характеристике крови, где почти отсутствует ген В и отмечена высокая концентрация гена О (*Рычков Ю. Г., Перевозчиков И. В., Шереметьева В. А., Волкова Т. В., Башлай А. Г.*, 1969). Этот тип также распространен в горнотазовой полосе на восток от Енисея до Охотского побережья. Он коррелирует с неолитическими типами Центральной Сибири. Исходя из идеи единого исходного генофонда сибирских монголоидов, Ю. Г. Рычков находит возможным рассматривать современные антропологические типы, входящие в упомянутый ареал, как результат процесса генетической адаптации, при которой большую роль играл эффект изоляции (*Рычков Ю. Г.*, 1965).

Преобладание изоляции над селективным фактором характеризуется исключительно большим размером изменчивости популяций. По плотности популяций в пределах границ этногенетических общностей в координатах частот генов современные группы народов Ю. Г. Рычков классифицирует следующим образом: северо-восточные палеоазиаты (?), северные тунгусы, алтае-сайские тюрки, угро-самодийцы, якуты и буряты, отмечая при этом убы-

вание «древности» каждой этногенетической общности (Рычков Ю. Г., 1959).

На основании этого факта Ю. Г. Рычков делает вывод о том, что «рассеяние» популяций, происходящее... преимущественно под давлением случайного дрейфа генов, уравнивается давлением миграций тем в меньшей степени, чем древнее этническое образование и слабее внутриаэтнические связи» (Рычков Ю. Г., 1959, стр. 29). «Можно думать, что,— пишет далее Ю. Г. Рычков,— соотношение этих давлений претерпевает эволюцию параллельно с этногенетической дифференциацией, пока не перекрывается время от времени мощными инородными напластованиями. Примером последних могут послужить современные угро-самодийские группы Западной Сибири, относительная однородность которых может быть результатом не столько их молодой истории, сколько смещения самодийского пласта с досамодийскими аборигенами» (Рычков Ю. Г., 1959). Это заключение Ю. Г. Рыčkova представляет исключительный интерес при рассмотрении этногенеза северо-западных и северо-восточных уральцев, о чем будет говориться далее.

И. М. Золотарева считает наиболее ярким проявлением древнего антропологического пласта физические типы лопарей и нганасан, которые обладают комплексом признаков, отличных от типично монголоидных позднего порядка. Характеристика распределения генов O и A и очень слабая концентрация B (Золотарева А. М., 1964; Золотарева И. М., Васильева А. Г., 1968). Относительно антропологического типа нганасан И. М. Золотарева пишет следующее: «... анализ соматологических материалов по нганасанам указывает на большое своеобразие антропологического типа нганасан, который пока занимает особое положение среди известных нам антропологических типов Сибири и не может быть отнесен с достаточным основанием к какому-либо известному до сих пор антропологическому комплексу. Весьма вероятно, что это своеобразие физического облика нганасан связано с тем, что нганасаны являются остатком древнейшего антропологического пласта севера Средней Сибири, сохранившегося в изолированных условиях Таймырского полуострова» (Золотарева И. М., 1962).

Сопоставление археологических, лингвистических и антропологических данных подтверждает в целом правильность гипотезы о стадии существования единого этнического субстрата в этнической истории Заполярья и Приполярья, Старого Света. Этнические процессы, протекавшие в древности на рассматриваемой территории, были различными в разных регионах тундровой зоны. Прежде всего обращает внимание большая степень близости языков уральской семьи на запад от Хатанги до Скандинавии и большие отличия от них юкагирского (юкагирских?) языка. Напротив, антропологические типы к востоку от Енисея обнаруживают большее единообразие, чем к западу от того же рубежа.

Допустимо предположить, что северо-восточные уральцы выделились из общего монголоидного уральского ствола в интерстадии между периодами распада урало-алтайской общности и периодом максимальной консолидации уральской общности. Это отделение во всяком случае предшествовало последующей дифференциации уральцев на финно-угорские и самодийские группы. Более раннее прощипкование в высокие широты северо-восточных уральцев объясняется и тем, что север Восточной Сибири был пригоден для жизни людей задолго до того, как исчезли ледниковые формации в Средней, Западной Сибири и на Европейском Севере.

Если сравнивать расселение древних уральцев в одно и то же время в западном и восточном регионах до V—IV тыс. до н. э., то полоса, заселенная аборигенами Северной Евразии будет южнее на западе и севернее на востоке. Территория расселения древних уральцев по широте должна была выравниваться в неолитическое время. Северо-восточный ареал уральцев испытал совершенно отличное от финно-угро-самодийского иноэтническое влияние. Если на запад от Таймыра древние аборигены зоны столкнулись с родственными, сформировавшимися на уральской же основе народами, то на востоке древнеуральскому населению пришлось испытать этническое влияние тунгусоязычного населения. Следует отметить, что все реконструкции этнической истории юкагироязычного населения носят чрезвычайно схематический и общий характер ввиду отсутствия достаточного количества и полноты источников. Вне всякого сомнения в юкагирском ареале протекали процессы, связанные с миграцией и взаимодействием различных групп и инородного населения, пополнением юкагиров тунгусоязычными пришельцами, а также языковая и культурная, а не физическая ассимиляция.

Антропологическая близость юкагиров с эвенками, с одной стороны, и сопоставимость их типа с уграми может свидетельствовать о процессах двойного рода. С одной стороны, очевидно смешивание юкагиров с тунгусоязычными пришельцами. С другой, — критерием определения этнической принадлежности служит в основном язык (выделить элементы материальной культуры собственно юкагиров чрезвычайно трудно), распространение которого по недостаточным пока причинам часто не идентично распространению людей, говорящих на нем. Особенно ярко этот факт выявляется применительно к уралоязычным народам. Факт интенсивного ослабления монголоидных признаков к западу от Средней Сибири и преобладание европеоидных черт у народов Прибалтийской, Пермской и Волжской ветвей финноязычных народов делает очевидным несоответствие в распространении языка и физического типа. Рассматривая этническую историю юкагиров, следует иметь в виду это соображение. Однако данных, позволяющих судить об этом процессе более определенно, нет.

Древний этнический субстрат по материалам анализа родового состава и фольклора народов Заполярья и Приполярья Евразии

Как говорилось выше, археологические, лингвистические и антропологические материалы позволяют предполагать существование на определенном этапе в Заполярье Старого Света единого по происхождению населения, вошедшего в состав предков современного населения в качестве этнического субстрата. Это древнее население, наиболее вероятно, было уралоязычным и монголоидным по физическому облику.

Исходя из этого, можно допустить, что отдельные группы населения могли быть ассимилированными пришельцами с юга и послужили основой для возникновения в составе формирующихся этносов каких-то особых общностей. Предполагая существование у пришлого населения института родовой экзогамии, допустимо попытаться обнаружить следы автохтонного населения Севера в составе ныне известных родов и подразделений родов у народов уральской языковой семьи тундровой зоны. В этом случае задача исследования состоит в том, чтобы выделить в ареале бесспорно самодийских экзогамных общностей инородные образования и выявить их аналоги в составе лопарей на западе и юкагиров на востоке. Такая методика оправдывается прежде всего тем, что контакт самодийцев с аборигенами тундровой зоны с середины I тыс. н. э. является более или менее очевидным.

Следует сразу же оговорить тот факт, что известные этнографические данные о лопарях не позволяют обнаружить в их составе экзогамных общностей, тождественных родам самодийских народов, хотя фольклор и другие источники позволяют говорить о наличии общих предков как в составе лопарей, так и в составе всех северных самодийцев — ненцев, энцев и тимапан.

Б. О. Долгих (*Долгих Б. О.*, 1970, стр. 9—25) у ненцев Европейской России XVII — середины XIX в. находит всего лишь шесть родов: Тысыя (Тысий), Лэхэ (Логей), Выуци (Выучей), Хэтанзи (Хэтэнзей), Вапуита (Ванюта, Уапойта), Вэли (Валей). Основываясь на материалах Вл. Исловаина (1847), архимандрита Вениамина (1849, 1855), Н. Я. Озерковского (1805), И. Г. Георги (1799), Г. Д. Вербова (1939), А. Шренка (1855), А. П. Энгельгарда (1897), Е. И. Колычевой (1956) и других исследователей, а также на архивных источниках XVII—XVIII вв. и их публикациях, Б. О. Долгих выделяет в этих основных родах ряд подразделений, или ответвлений: Яв. Лаптаддер, Паганседа, Севседа и Талей — в роде Тысыя; Сядей, Уапакал, Вылка, Пырерка, Харденг и Тайбари — в роде Лэхэ; Лонду (Лалда), Солы, Луча, Яга, Вэра и Мыд — в роде Вапуита (Ванюта). При этом Б. О. Долгих делает вывод о том, что канинские ненцы составляли один род Лэхэ, к которому позже присоединился род Вэли, а тимапанские ненцы — род Вапуита (*Долгих Б. О.*, 1970, стр. 14). «Поль-

треземельские пенцы, — пишет В. О. Долгих, — состояли из больших родов Тысяи и Лэхэ с их подразделениями; лесные пенцы — из родов Хэтайзи, Ванюта и Вэли (Долгих В. О., 1970, стр. 23). Таким образом, В. О. Долгих находил у европейских пенцев деление на тундровых и лесных. При этом некоторые роды жили только в тундровой и лесной зоне, а другие встречались в обеих зонах.

Еще И. С. Гюрги обнаружил у европейских пенцев ряд этнонимов, не связанных с родовыми наименованиями: Обьендыри (Objondire), Тихандыри (Tichondire) и Хумичи около Печоры, а также Гуаричи (Guarizi) — у азиатских пенцев (Георги И. Г., 1799, стр. 4). Достоверность этих этнонимов оспаривал В. Крестинин, указывая, что мезенские пенцы не знают названия «Обьендир» и именуют себя «Иодейндер» и «Хуито Саяндер», а пустозерские — «Аркяндер» (Крестинин В., 1786, стр. 6).

Б. О. Долгих обоснованно выделяет во всех перечисленных этнонимах европейских пенцев идеому «яндер», трактует ее как «жители» от «я» (земля) + дер + чер = тер» («заполняющее») (Долгих В. О., 1970, стр. 48—53). Обнаруживая деление северных самодийцев на лесных и тундровых на всей территории их расселения, Б. О. Долгих трактует этноним «печера» «как лесные жители» и относит его к названию древнейшего народа, который Л. П. Лашук связывает с «сиирти» ненецких мифов (Лашук Л. П., 1958, стр. 62—64). Вслед за Л. П. Лашуком Б. О. Долгих относит «печеру» к досамодийскому населению Европейского Севера (Лашук Л. П., 1958, стр. 52—54). Подтверждение этому Б. О. Долгих видит в том, что древнее доолениводческое население занималось в основном охотой на дикого северного оленя, жило в землянках и т. д. Наиболее убедительным доказательством правильности выводов Б. О. Долгих служит анализ родового состава европейских и азиатских пенцев, выявляющих противопоставление фратрии Ванюта, включавшей ряд групп северных аборигенов, и ненецкой фратрии Харючи южного происхождения.

Б. О. Долгих считает возможным связывать генетические фратрии Харючи с «древним самодийским родовым или фратриальным образованием Ючи или Юхуди, которое сохранилось у эпцев (Ючи или Д'ючи), у лесных пенцев — Буши. При этом тундровые пенцы различают тундровых Ючи (Вьучи, Вьуци) и лесных Ючи (Пути, Пучи, Пэа-ючи)...» (Долгих В. О., 1970, стр. 53—54). Ссылаясь на Г. Д. Вербова (1936, стр. 67), Б. О. Долгих считает сибирский род Вэли ответвлением рода Ючи, т. е. по существу относит его к поздним припелымцам-самодийцам.

Чрезвычайно интересна трактовка Б. О. Долгих происхождения названий фратрии Ванюта: «Название фратрии Ванюта (Ванойта, Ванюта), — пишет В. О. Долгих (Долгих В. О., 1970, стр. 54), — обычно производят от ненецкого слова «вапо» («ваю», «вану») — «корень». Такой перевод «корневой» дает, в частности, и Г. Д. Вербов. Нам кажется, что название «Ванюта»,

в жецком варпанте «Ваной», скорее происходит от слова «вапг» — яма. Вероятно, название «Вануйта» или просто «вапг» у ненцев как-то соответствовало названиям «бопко» и «бапго», как нганасаны и энцы называли и называют всех остяков (т. е. хантов, селькупов, кетов). Такое название было дано остякам, вероятно, потому что они жили в землянках. Возможно, что название фратрии «Вануйта» («Ванюта») тоже первоначально имело в виду лишь каких-то одипичных жителей, и лишь впоследствии приобрело более широкое значение. В качестве названия фратрии оно стало этимологизироваться не от «вапг» — яма, а от «вано» — «корень».

Б. О. Долгих, развивая эту мысль, приходит к выводу, что пришлые самодийцы Харючи противопоставляли собственному фратриальному образованию «ямных жителей» и в результате брачных связей стали рассматривать этот конгломерат аборигенов Заполярья Европейского Севера и Западной Сибири в качестве идентичной самодийской фратрии. С аборигенами Заполярья Б. О. Долгих связывает и родовое образование Яптиков у азиатских ненцев. Европейские роды Тысяя и Лэхэ Б. О. Долгих также относит к фратрии Вануйта. Потомками лесных аборигенов, заселявших таежную зону до прихода туда самодийцев Харючи, Б. О. Долгих считает Хэтанзи, этимологизируя эти этнонимы следующим образом: хэтэ (лесной) и танзи тэнз (непецк. — часть) и танса (нганас. — в том же значении).

Таким образом, Б. О. Долгих в составе европейских ненцев выявляет два этнических пласта: древних аборигенов, подразделявшихся на тундровые и лесные группы, и пришельцев — южных самодийцев, ассимилировавших это автохтонное население.

С автохтонным тундровым пластом Б. О. Долгих связывает европейские роды Лэхэ, Тысяя, с азиатским — род Яптик. Для досамодийских аборигенов Б. О. Долгих находит древние этнонимы, производные от территории расселения определенных групп (Яндер, Печера и т. д.).

Следует отметить, что выводы Б. О. Долгих подтверждаются и полевыми материалами, собранными автором данной работы у канинских ненцев в ноябре — декабре 1969 г. В настоящее время ненцы, населяющие Канинский полуостров, представлены двадцатью фамилиями-патронимиями. По данным Канинского сельсовета Ненецкого национального округа Архангельской области (в этом сельсовете объединена подавляющая часть канинских ненцев), у этой группы ненцев были следующие фамилии: Ардевы (13 семей — 63 человека), Баракулаевы (соответственно 4—16), Белугины (1—2), Бобриковы (1—7), Каниковы (14—91), Лаптандер (2—14), Латышевы (15—79), Ледковы (3—16), Лукоперовы (2—8), Нюровы (2—12), Пырерко (1—3), Сулентьевы (6—38), Тальковы (1—3), Хатанзейские (1—6), Хозяиновы (5—91), Шубины (1 семья — 4 человека). Некоторые фамилии (Варни-

цыпы — род Вануйта, Сулентьевы — род Лэхэ, Хатанзейские — род Хэтэлхи, Ледковы — род Тысыя, Ардеевы — род Вэли, Выучейские — род Выуци, Лаптандер, Пырерко (фамилия совпадает с родовым названием) известны с XVIII в. (*Озерковецкий Н. Я.*, 1805). Другие же появились в более позднее время и имеют различное происхождение. Фамилии во многих случаях давались при крещении по крестным отцам. Поэтому не исключено, что одну и ту же фамилию могли в свое время получить представители различных родов.

Канинские ненцы в настоящее время выделяют группу «лесных» фамилий. К ним относят Белугинных, Варпицких, Горбуновых, переселившихся на Канин с Пинеги, из Долгощенья и Вижеца. Этих ненцев называют нередко «вижесскими» и «движскими». Например, Ардеевы (Вэли) считают, что их предки перекочевали на Канинский полуостров из Тиманских тундр. Канинские представители рода Ванюта (Вануйта) ведут свое происхождение из Большеземельской тундры и свое переселение связывают с движением Выуци, Лаптандеров, Ледковых, Пырерко, Хатанзейских и Нюровых. Примечательно то, что прежним названием своего рода представители Ванюта считают Ламбэй (Лампай). Как будет показано далее, Б. О. Долгих находит возможным связывать этот род с досамодийским пластом Северной Евразии. Таким образом, связь канинской части рода Ванюта с родом Лампой, с одной стороны, свидетельствует о существовании какого-то древнего этнического субстрата, заселявшего до прихода самодийцев Харючи тундровую зону, а с другой — является показателем правильности предположения о сложном составе фратрии Вануйта.

Ненцы с фамилией Хозяиновы считаются опекавшими коми. Луконеровы и Шубины ведут свое происхождение от русских.

Коренными канинскими ненцами в настоящее время считают себя Баракулевы, Вобриковы, Конюковы, Матышевы, Сулентьевы, Тальковы и Нюровы. Сулентьевы упоминались еще два столетия назад в составе Лэхэ. Свою фамилию они считают производной от «Сулы» — «оленья шея». Нюровы считают ископным названием своего рода «Тнутей» — «морж». Несколько неясна этимология прежнего наименования рода Тальковых. По данным ряда информаторов, Тальковых ранее называли «Логоси» или «Логоси», в русской модификации Лагошевы. Можно сопоставить этот этноним с названием рода Лэхэ. Однако сами ненцы сравнивают «Логоси» со словом «Логосода» («Лодоседа»). В этом случае этот этноним возможно сопоставить с аборигенным же, по мнению Б. О. Долгих, родом Лодоседа у тундровых энцев. Такое сопоставление все же представляется маловероятным. Если же группы тундрового населения с этнонимом Лампай и Лодоседа действительно существовали к западу и востоку от Уральского хребта, то этот факт можно истолковать в пользу существования

единого этнического субстрата на значительном пространстве Евразии.

Следует отметить, что вследствие разложения в относительно отдаленном прошлом экзогамно-родовой структуры у саамов не представляется возможным выявить в составе западноуральских групп каких-либо родовых образований, связанных по происхождению непосредственно с восточными уральцами. Этнографические параллели при этом не позволяют сомневаться в том, что и в состав европейских ненцев, и в состав саамов некогда вошел единый этнический пласт.

В составе азиатских ненцев обнаруживаются древние автохтонные элементы. Б. О. Долгих, используя данные по родовому составу азиатских ненцев, содержащиеся в материалах приполярной переписи 1926/27 г. (Долгих Б. О., 1949) и работах Н. А. Абрамова (6/г), А. А. Дунина-Горкавича (1904), С. К. Патканова (1911, 1912), Б. М. Житкова (1913), Г. И. Артеева (1926), В. Евладова (1930), В. Ф. Зуева (1947), Н. М. Терещенко (1956), М. М. Броднева (1959) и других, и сопоставив их с документальными источниками XVII—XVIII вв., выделил в составе фратрий Харючи и Вануйта в Западной и Средней Сибири роды различного происхождения: собственно пещецкого, энецкого, угорского и др. (Б. О. Долгих, 1970, стр. 66—114).

Так, во фратрии Харючи Б. О. Долгих выделяет 21 род: Евай, Ладукай, Лапсуй, Ненянгг, Нгадер, Нгапо-Харючи, Нгокатэта, Няруй, Сёхой, Сусой, Серотэта, Сюхунэй, Тадебе, Тусяда, Тэсяда, Харючи, Хорали, Хунгали, Ябгонгэ, Ядне и Ямал; к фратрии Вануйта — роды: Вануйта с подразделениями Луца и Соль, Вора, Вэнонгка, Ламдо, Пуйко, Сабы, Хандер, Явигад, Яндо, Яптая, Яптик и др.; несколько родов остяцкого происхождения: Езынггы, Лар, Неркыхы, Няданггы, Пандо, Поронгуй с подразделением Похронкой, Саяндер с подразделением Хаби и Тибиця; ряд родов энецкого происхождения: Ламбай, Марьик, Нгасяда с подразделениями Селирта, Моло и Вана, Паравы и Чор; четыре рода лесных ненцев: Вэла, Еуши, Нгаэвашата (Айваседа) и Пяк; роды европейских ненцев: род Лэхэ с подразделениями Пырерко-Вэнокан, Вылко, Сядей, Хардянг, род Тысыя с подразделениями Лаптандер, Нохо, Паханседа, Талей, род Выгуци, род Хэтэизи и род Вэла; 18 родов неизвестного происхождения: Нарэци, Нгока-Вай, Нямдаси, Няць, Пэдарап-Хасава, Тэмде, Хабдё, Хупиыда, Хэпо, Яхан-Хасава, Мунчи, Непчала, Пипалей, Хамута, Хыльчи, Торгачев, Тяра, Ямзин. Из родов неизвестного происхождения Б. О. Долгих связывает Нгока-Вай с эпцами Бай. Что касается рода Няць (Няч), то автор данной работы в экспедиции к лесным ненцам в декабре 1968 — январе 1969 г. установил, что он по происхождению связан с родом Чор.

Аборигенам-досамодийцам Б. О. Долгих считает родственным род азиатских ненцев Яптик и род энецкого происхождения Ламбай.

Этногенез энци В. О. Долгих рассматривает как процесс консолидации трех этнических групп, разновременных по происхождению: ранних самодийцев (Лодосэда, Сонуко, Сата), мупудуков (Масодай, Тадобэу), лесных энци (Бай и Муггади) и обезнечившихся пенцев (Буналя). В XVII в. к ранним самодийцам В. О. Долгих относит роды Тыдасидин с Ломбусевым, Тынгин с подразделениями Пыдуев, Яруднев и Салсеев, иганасанский по происхождению род Мупзуев; к мупудукам — «отунгунгелным аборигенам» — Мундутский, Хоруев, Сыруев, Парасиев, Теребиев, Выруев и Селякин роды; к лесным энецким родам — роды Кислой Шапки и Сойта (В. О. Долгих, 1970, стр. 264—265). В. О. Долгих считает, что в состав рода Лодосэда вошли древние аборигены тундровой зоны низовьев Енисея — охотники на дикого северного оленя.

Мнение о том, что в состав современных пенцев и энци вошел досамодийский бореальный субстрат, разделяется и В. И. Васильевым, исследовавшим этническую историю низовьев Енисея (Васильев В. И., 1968, стр. 146—193). Он считает, что энецкий род Лодосэда генетически связан с досамодийскими аборигенами, но не находит достаточных доказательств связи рода Лампай (Ламбэй) с этим родом и его принадлежности к древнему субстрату. К досамодийскому же субстрату В. И. Васильев относит род Сонарэ (Санэр), сопоставляемый с известным родовым подразделением XVII в. Тынгин. В числе лесных энецких родов В. И. Васильев выделяет родовое подразделение Язне, связанное с родом Селякин XVII в. У азиатских тундровых пенцев к досамодийскому субстрату он относит роды фратрий Вануйта: Ялтик, Вэнго или Вэнонгка, а у энци род Буналя.

Особый интерес представляет анализ формирования родов самого восточного самоедоязычного народа, контактировавшего с народами Северо-Восточной Сибири, иганасан (Симченко Ю. Б., 1968).

Иганасаны делились на два племени: авамское и вадеевское. Авамские иганасаны насчитывают шесть родов: Лианачера (Турдаганы), Фалачера (Чуланчера), Игамтусуо (Костеркины), Нюнонде (Порбины), Нгомде (Момде) и Яроцкие. Род Яроцких возник сравнительно недавно и ведет свое происхождение от онгана-самивингоса долгана.

Прежде всего обращает на себя внимание название родов. Если Игамтусуо, Нгомде и Нюнонде переводятся довольно легко, то названия родов Лианачера и Фалачера (Чуланчера) в настоящее время воспринимаются как идиомы, имена собственные, не определяющие каких-либо иных понятий, кроме названия родов. Следует отметить, что у иганасан все имена собственные восходят к именам нарицательным, легко переводимым в настоящее время. Только некоторые топонимы и названия двух упомянутых родов воспринимаются как имена собственные.

В названиях родов Лианачера и Фалачера (Чуланчера) име-

ется общая часть слова — «чера». Эта часть является особым словом, определяющим понятие: «то, что заполняет», «заполнение». Для пояснения можно привести достаточно много примеров, так как это слово употребляется в нганасанском языке довольно широко. Так, нитачера означает «то, что в котле», «содержание котла» — от нита (котел) + чера; конточера — «поклада», «то, что находится на санках», — от конто (санки) + чера и т. д. Население по-нганасански — моучера, т. е. «те, кто населяет землю», от моу (земля) + чера. Авамских нганасан пазывают «абаму моучера», т. е. «те, кто населяет авамскую землю», «население авамской земли»; вадеевские нганасаны именуются «бадеи моучера» — «население вадеевской земли».

Слово «чера» всегда выступает вместе с понятием, определяющим место, территорию. Это слово нередко употребляется в качестве идиомы, присоединяясь к названию отдельных родов и даже топонимам не нганасан. Такое употребление этого слова — бесспорно, явление довольно позднего времени и служит лишним подтверждением древности традиции названия родов по месту проживания определенной группы людей.

В пазвании нганасанского рода Линанчера слово «линан», учитывая закономерности редукции звуков нганасанского языка, переводится как «ровное место», «равнина» от лынта — «болото», тундра, равнина (лайда), плоский берег и пр. Таким образом, сложное понятие Линанчера можно перевести как «те, кто населяет равнину», «жители равнины».

Аналогичное название принадлежит также одному из ненецких родов Лаптандер или Лаптанчера. Г. Д. Вербов трактует это название совершенно так же, как переводится название нганасанского рода Линанчера — «жители равнины» (Вербов Г. Д., 1939, стр. 64—65). Этот род, будучи по языку и характеру культуры ненецким, не связывается генетически с бесспорно ненецкими экзогамными образованиями. Ненцы считают этот род по происхождению хантыйским. Ханты не включают Лаптанчера в свою фратриальную систему, относя его к непцам. Сами представители рода Лаптанчера считают себя автохтонами своих мест. Таким образом, этническая принадлежность этого рода неопределенна. То, что его члены являлись по происхождению непцами, представляется бесспорным. В этом случае происхождение рода Лаптанчера может быть объяснено тремя причинами. Первая — это та, что предки Лаптанчера были действительно обскими уграми, осамоедившимися, воспринявшими ненецкий язык и культуру. Вторая — предками Лаптанчера были объединившиеся представители обоих народов, образовавшие новый род, не входящий в родовую систематику ненцев и хантов. Третьей причиной особого положения рода Лаптанчера может быть то, что его предки являлись действительно автохтонами, жившими на Севере до прихода туда обских угров и самоедов, существовавших обособленной группой и довольно поздно осамоедившихся. В данном случае показав-

телен не только гепезис рода Лаптачера, сколько факт того, что ненцы употребляли данный этноним по отношению к своим предшественникам.

Здесь уместно напомнить о том, что в названии «лопъ», «лопари» целого народа — саамов выразилась общая тенденция именовать на Крайнем Севере этносы и этнические группы по месту обитания. И если в отношении саамов это название распространялось на весь народ, то у самодийцев встречаются лишь аналогичные названия родов, которые выделялись из числа других родов ненцев и иганасан. Лаптачера и Липанчера выглядят инородными вкраплениями в самоедский этнический массив. Это обстоятельство позволяет предположить, что до прихода на Север самоедов там существовало какое-то население, занимавшее значительные пространства от Таймырских тундр на запад до Урала, а может быть, и далее до Скандинавии, получившее у самоедов название «жителей равнины», т. е. «тундровых жителей».

Другим толкованием названий родов может быть то, что подобные этнонимы давались самоедами группам несамоедского происхождения, пришедшим на Север позже них или одновременно с ними. Однако такому выводу противоречит исключительная древность этих названий. Этнонимы «лопъ», «лопари» известны одновременно с первыми сведениями о саамах и, безусловно, употреблялись ранее в качестве названия этого народа соседями.

Относительно Липанчера-Лаптачера имеются чрезвычайно интересные данные селькупского фольклора. По сообщению Е. Д. Прокофьевой, в селькупском фольклоре божество Нум, представление о котором, по ее мнению, появилось довольно поздно, связывается с неким Липанчерой, или Липанчой, простым смертным человеком (*Прокофьева Е. Д.*, 1961, стр. 55). Сказочный Липанчера, когда к его дому приближается злой Кызы, вместе со своей старухой уходит на небо и поселяется там. У Липанчи есть сын Ый (Ий, Ича), который живет вместе с ним. Селькупский Ыча (Ите), ненецкий Емпу, энецкий Диа (Дё), иганасанский Дайбангуо, юкагирский Дебегэй (Дябэгэй) выступают в фольклоре как культурные герои, научившие неприспособленных к жизни в Заполярье людей жить в суровых условиях Севера. Этот образ, по всей вероятности, возник во времена освоения высоких широт. Примечательно, что селькупы считают Липанчиру предком Нума. Как известно, Нум — самодийское божество. В имени же старика Липанчира, которое не переводится с селькупского языка, нетрудно увидеть искажение Липанчера. «Кызы», которого Е. Д. Прокофьева называет «злым духом», соответствует иганасанскому «Коду». В иганасанском языке звук «0», обозначаемый здесь буквой «д», в положении между гласными звучит именно близко к «з» и так и воспринимается всеми не иганасанами. Поэтому селькупское «Кызы» и иганасанское «Коду» являются одним и тем же именем «Коду», что по-иганасански означает понятие «мороз», «пурга». В пантеоне иганасан имеется

образ «Коду-нгуо» — сверхъестественного существа, посылающего мороз и пургу. Нганасаны приносили Коду-нгуо жертвы и посвящали ему оленей. Во время отела или во время сильной пурги нганасаны обращались к Коду-нгуо. Они макали гусиное крыло в рыбий жир, мазали им заструг и обводили трижды вокруг него оленя, которого посвящали Коду-нгуо (Симченко Ю. Б., 1963, стр. 168). На левой лопатке оленя вырезали Коду-нгуо-кирибир-сийбадерюшту, т. е. «знак Коду-нгуо семь застругов», имеющий вид семи вертикальных черточек. Затем оленя ставили головой против ветра и говорили следующее: «Коду-нгуо, тара, тара кодула, дянгумо'о, сумонгай колы', э дираманта, далыра, мункуча, деитучу эмайте конынг о' о», что в переводе означает: «Коду-нгуо, пускай пурга кончится, как рыбий жир, пускай день мягкий будет, лес как гусиное крыло виден будет, тогда мы ходить будем».

В некоторых мифах Коду-нгуо выступает в виде женщины, чрезвычайно неопрятной и злобной. Когда эта мифическая женщина начинает причесываться, то с волос ее летит перхоть-снег. Эта женщина, по прежним нганасанским воззрениям, время от времени показывается живым людям, особенно молодым мужчинам. Считалось, что замерзшие юноши погибали от ласк Коду-нгуо, а девушки были убиты ею из ревности.

В более поздних шаманских преданиях Коду-нгуо выступает в качестве мужеподобного существа, постоянно борющегося с Кадю'о (Кадё) — громом. Гром у нганасан ассоциировался с теплом. Считалось, что Кадю'о-гром возит с собой тепло в небесном аргише. Восьмидесятилетний нганасан Нюля Турдагин общал автору настоящей работы: «Кадю'о-гром глазами видный нгуо (resp. — «небожитель»). Когда приходит, тучами закрывается, чтобы люди не видели. Далеко уходит из тундры в леса сторону, где море (б'агу) есть (на юг. — Ю. С.). Там, в воде, люди живут, нерымсы (или нярымсы — буквально «имеющие медь») имя их. Без парок ходят люди. Кадю'о-гром оттуда родом будет. Там он играет, совсем как человек играет, к девкам пристаёт, с парнями борется. Как Кадю'о к перымсу-пароду придет, тепло там становится. Куда холод девается? Как отсюда Кадю'о уйдет, то в пашу землю Коду-нгуо приходит, мороз прилосит, пургу. Коду-нгуо глазами совсем не видный. Кому-то только видно будет ...Кадю'о у Нерымсы — людей сколько-то времени живет, потом бороться начинает. Нерымсы льдом в него кидают — играют будто. Когда одолеют (Кадю'о — Ю. С.) нерымсы, назад он возвращается, тепло несет. Тут, однако, Коду-нгуо видит. С ним восвать начинается, гонит его. Как выгопит Коду, тепло становится» (АИЭ АН СССР, ф. Северной экспедиции. Полсвой дневник Ю. Симченко, 1962).

В шаманских преданиях Кадю'о выступает как реальное существо, которому шаманы могут оказывать помощь, привлекая своих помощников-дымады. Так, по рассказам авамского нганасана

Дюмньюме Костеркина, сына шамана Дюходэ, приблизительно в конце прошлого столетия имело место не совсем обычное камлание:

«...Летом как-то жарко было. Олени умирали все. Большие реки в тундре пересохли. Отец Дюходэ Нгамтусуу фонка (рода Нгамтусу'о — Костеркиных.— Ю. С.) тогда жил. Прозвище у него Сыры'а было. Говорит он тогда:

— Пусть ко мне все люди в чум соберутся, пусть все придут.

Пришли люди к нему. Он шаманить стал. Шаманить кончил, говорит:

— У меня на нестах (чума.— Ю. С.) Кадю'о сидел, никуда не аргинил. Я его спросил: «Чего не уходишь, чего век сидишь?» Он говорит мне: «Кадю-нинрымтыэ — старший брат у меня есть, средний брат есть Кадю'о-дюнту'о. Он хворает все. Я от него никуда ходить не хотел. Поэтому здесь сижу. Потому жарко так».

— Эй,— говорю я ему,— чего нгуо хворает? Чего так? Да так.— Кадю'о-нгуо говорит.

— В землю Нерымсы ходили мы, играли вместе. Нерымсы-люди совсем большой лед в него бросили. Всю грудь сломали. Теперь больной.

— У-га, Кадю'о, давай аргиши теперь. Умрут мои люди от жары. Холодный день давай.

— А ты-то кто будешь,— Кадю'о говорит,— парень, шаман ты?

— Не знаю я. Люди говорят, шаман будто.

Засмеялся Кадю, говорит:

— Раз ты шаман, моего брата теперь лечи. Тогда аргинить будем.

Испугались люди. Все нганасаны испугались, такое услышали. Схватили фонкаба (древки копий.— Ю. С.), палки, стали шамана бить. Говорят ему:

— Как ты, рожденный женщиной, в такое дело попал? Теперь, пока Кадю'о-дюнту'о не вылетишь, все пропадем. Как нгуо лечить будешь?

— Ладно,— шаман отвечает,— пробовать буду.

Три дня он шаманил. Потом говорит:

— Вылечил я Кадю'о-дюнту'о. Через три дня аргишь соберут.

Три дня прошло, дождь упал. Речки как-то шевелиться стали, вода стала. Земли мокрая стоит. Олени маленько встали все, живы стали.

Появление этого шаманского предания, безусловно, связано с реальным фактом. Само камлание и обращение шамана из рода Нгамтусуу к Кадю'о-нгуо чрезвычайно примечательно. Род Нгамтусуу, как будет показано далее, сложился довольно поздно, значительно позже, чем Липанчера. Шаманизм у нганасан также появился поздно, и проводниками его были в основном представители родов Нгомде и Нгамтусуу. У Липанчера, а также у Чуланчера — «сильных» шаманов, судя по фольклору, не было. Есть только весьма глухие предания о том, что некогда существовал шаман у Липанчера, на котором во время камлания загорелась парка. Этот шаман дружил с Кадю'о-нгуо, и они вместе воевали с Коду-нгуо. Этого шамана звали Липанчера-бойку, т. е. «старик Липанчера». По преданию, он был побежден и обязался посвя-

щать олсней Коду-нгуо. В этой легенде, вероятно, отразились отношения древних насельников Таймыра с мифическими существами, олицетворявшими суровую арктическую природу. То, что именно Линанчера вел борьбу совместно с Кадю'о, свидетельствует об автохтонности этого рода. И совершенно естественно, что шаманы из сложившихся более поздних родов старались использовать древние мифы аборигенных родов и приобщиться к сверхъестественным существам, с которыми якобы имели дело автохтоны, и приобрести силу, приписываемую им.

Значительная древность мифов о борьбе представителей Линанчера с могущественным Коду-нгуо несомненна. Эти представления и отражены в мифах селькупов о старике Лимапчире и Кызы. Таким образом, у жителей средней Оби древнее население Крайнего Севера фигурировало под именем «жителей равнины», «жителей тундры», о чем уже говорилось выше.

Все сказанное позволяет предполагать существование до того, как на самодийском севере сформировались современные народы, какого-то единого этнического пласта. Происхождение этого пласта по этнографическим данным не совсем ясно, однако имеются некоторые факты, дающие возможность связывать его с аборигенами Северо-Востока Сибири.

Предками рода Линанчера Б. О. Долгих считает «тидирисов». (Долгих Б. О., 1952, стр. 47—52). Тидирисы фигурировали в XVII в. в качестве ясачных людей Пясидского хетского зимовья и часто упоминались среди кураков. Часть тидирисов платила ясак в Хантайском зимовье. Потомками тидирисов были знаменитые нганасанские богатыри из рода Линапчера Сойму, Таруда («Чимихоти'е — Щербатый») и Нгойбу'о, воевавшие с пенцам-юраками и «хоросочумо» («шитолицыми», т. е. татуированными) тунгусами. «Само слово «тидирисы», — пишет Б. О. Долгих (1952, стр. 51), — видимо, представляет словосочетание «тидеро-ося», т. е. родственники по матери, «тунгусы» (по-энецки). Слово «тидеро» (от энецкого «тыде» — название членов рода матери, ее младших братьев и сыновей старших братьев) у энцев означает кровнородственную экзогамную группу. Тидирисы были действительно по брачным связям с энцами «тидеро» для них. Однако перевод слова «ася», как «тунгусы», представляется спорным. Тунгусское происхождение тидирисов весьма сомнительно, хотя бы потому, что они выступали как народ, находившийся в антагонистических отношениях и с самоедами и с тунгусами. Этот факт позволяет рассматривать тидирисов в качестве особой этнической группы. В пользу такого предположения свидетельствует и этимология слова «тидерис».

По сообщению Б. О. Долгих, нганасаны называют долган, эвенков и эвенов словом «ася» (ед. число), «адя-ая» (мн. число) (Долгих Б. О., 1952, стр. 71). Нганасанский язык делится на два диалекта: вадеевский и авамский. Нганасаны называют их «бадеи ня симита» (вадеевский) и «аб'аму ня симита» (авам-

ский). Слово «симита» означает «особенность речи». Таким образом, «бадеи ня симита» переводится как «особенная (отличная от ...) речь вадеевских ня» (самопазвание пганапан), а «аба'му ня симита» — «особенная речь авамских ня». Различия в диалектах заключаются главным образом в фонетических особенностях и большом числе эвенкийских заимствований в языке вадеевских пганапан. Различия эти настолько значительны, что авамские пганапаны плохо понимают язык вадеевских и наоборот. Авамский диалект делится на два говора: собственно авамский и таймырский, что соответствует исторически сложившемуся территориальному делению авамских пганапан. Если взять язык авамских пганапан за эталон, то таймырский говор будет отличаться от первого аканьем и своеобразием интонаций. В таймырском говоре глаголы побудительного наклонения в первом лице единственного числа имеют иное окончание, чем в говоре авамцев. Например: коныгуно — «пойду-ка я!» (таймырский говор), коногудам (авамский говор). Говоры отличаются также несколькими словами, употребляемыми в разных значениях и различными словами для определения одного понятия. Например, аракара — «хорошо» (таймырский); орооро — «хороший» (авамский), «хорошо» в авамском говоре — пига, «плохо» на таймырском говоре — баха, на авамском — нонхо; «это», «этот» в таймырском говоре — нара, в авамском — амты и т. д. «Ася» и «адя» — термины, записанные Б. О. Долгих у таймырских пганапан. В авамском говоре пганапанского языка этим словам соответствуют ася (ася, адя), эдя.

Этимология пганапанского ася (эся, адя), эдя имеет несколько толкований. М. А. Кастрен трактовал его как «младший брат» (*Castren M. A.*, 1856). Б. О. Долгих, возражая против такого толкования, указывал, что М. А. Кастрен имея дело с западными пганапанами, у которых наблюдается тенденция к утрате начальных *ng* и *ni*. Отсюда сопоставление пганапанских названий долган и терминов «пгадя», «пгая» («младший брат, сестра») выглядит сомнительно, так как у восточных пганапан термины «адя» и «пгадя» смешиваться не могут. Б. О. Долгих объясняет происхождение слова «адя» тем, что «тавги» — предки пганапан, жившие между р. Хатангой и устьем р. Оленека в бассейнах рек Анабара и Попигаля, перенесли название долганского рода Адян (эдян, одян, озян, азян) на эвенков вообще. К. М. Рычков производил пганапанское название эвенков от эвенкийского ая — «хороший», «добрый», с чем согласиться довольно трудно (*Рычков К. М.*, 1917, стр. 30—31).

Доводы Б. О. Долгих относительно происхождения паказания ади (оди) выглядят довольно убедительно. Однако они встречают ряд возражений. Пганапаны называют словом ади (оди) не только долган и эвенков, но и якутов. Только в тех случаях, когда хотят подчеркнуть отличие якутов и эвенков, употребляется слово дякута, т. е. испорченное «якут», заимствованное от русских.

Таким образом, адя (одя) называют всех восточных соседей. Это название бытует и у энцев, хотя энцы никогда с эвенками в прошлом не контактировали. Авамские энцы сообщали автору настоящей работы, что одя, как и у нганасан, обозначает людей, живущих за р. Хатангой, на востоке. В этой связи интересно сопоставить название восточных соседей с самопозванием тундровых юкагиров одул.

М. А. Кастрен, истолковывая слово адя, не обосновал подробно своей точки зрения. Возможно, что его толкование явилось следствием перевода, сделанного самими нганасанами. Во всяком случае этимологизировать название восточных соседей нганасан в огласовке собственного авамского говора можно, как о//о—о («братья по роду отца») + дя//де (суффикс, с участием которого образуются именные прилагательные), т. е. «родственники». В этом же значении употребляется юкагирское одул.

Этот факт особенно интересен потому, что в нганасанском и юкагирском языках совпадают термины, определяющие понятие «мужчина», «муж», допускаемый экзогамными нормами половой партнер. В языке тундровых юкагиров в этом значении употребляется слово кода (Иохельсон В. И., 1900, стр. 138). У нганасан это понятие определяется словом кодюма, где ма является притяжательным местоимением первого лица единственного числа, т. е. без этого местоимения слово «муж» выглядит, как кодю'о (с). Совпадают и термины, обозначающие потомков по мужской линии.

У нганасан имеется слово нуо. В. И. Иохельсоном (1900, стр. 114) приводятся старинные слова из юкагирских шаманских текстов, которые произносит вошедший в шамана дух предка, означающие детей и потомков: poli (собственное имя) + нуо (потомок), нуо + дуопа (собственное имя).

Своей исконной землей нганасаны считают восточную часть бассейна р. Пясины. Как уже говорилось, «настоящие» нганасаны называют себя «абаму». Абаму (русск. Авам) является сложным словом аба + моу (многие авамские старики-нганасаны это слово так и произносят — абамоу). Моу означает «земля». Термином аба у нганасан определяются следующие понятия родства: мать, старшие сестры матери, жены старших братьев. Таким образом, аба является термином, определяющим всех женщин, которые могли бы быть матерями по отношению к говорящему в классификационном смысле. Таким образом, абаму (аба-моу) переводится как «земля матерей». Следует отметить, что нганасанским названием р. Пясины, куда впадает р. Авам, является Нямы'а, что означает «мать».

Из сопоставления значения терминов, которыми определялись северо-восточные соседи нганасан, означавших братьев по роду отца, совпадения у нганасан и юкагиров терминов «муж», «потомок по мужской линии», определение автохтонной нганасанской территории, как «земля матерей», напрашивается вывод о суще-

ствовании у предков энцев, нганасан и юкагиров родственных связей. Осознание этого родства имело место в недалеком прошлом. Это положение подтверждается фактом, приводимым Б. О. Долгих по материалам ясачной комиссии 1768 г. по Енисейской провинции, где упоминается в роде Сонфокиных (от Сон — собственное имя и фонка — группа кровных родственников) юкагир Фунсота. Фунсота означает «иноземный», т. е. нганасанское имя юкагира свидетельствует о том, что он был для нганасан пришлым человеком (Долгих Б. О., 1952, стр. 63). «С другой стороны, — пишет Б. О. Долгих, — отдельные семьи народов Севера, переселяясь куда-нибудь, часто имели в виду какое-либо родство с населением того района, куда они направлялись. Поэтому, если Фунсота был пришлым юкагиром, то обстоятельство, что он вошел в состав авамских нганасан, а не присоединился к затундренским якутам или долганам, свидетельствует о том, что какие-то юкагиры осознавали свое родство с предками нганасан» (стр. 63).

Приведенные выше факты позволяют пересмотреть происхождение вадеевских нганасан. Б. О. Долгих совершенно обоснованно считает предками вадеевских нганасан исчезнувшее племя ваяндырей (ваяндов, ваяндыров), относимое им к тунгусам (Долгих Б. О., 1952, стр. 34). Это племя распалось между 1704—1728 гг., причем часть его ушла в тундры Таймыра, а часть перешла в Якутский уезд, где фигурировала в качестве то «Мояд-кой самояди», то «Моядильского рода» в бассейне Анабара (Долгих Б. О., 1952, стр. 33).

Ваяндыри, по документальным материалам XVII в., выступают как чрезвычайно воинственный народ. Они воевали не только с русскими ясачными сборщиками, но и с эвенками-азянами и сипигирами. Враждебные отношения с соседними тунгусскими родами позволяют предполагать, что ваяндыри не были тунгусами по происхождению. Примечательно и то, что в первом списке есейских ясачных людей 1634 г. ваяндыри названы «катангской самоядью», а не тунгусами, хотя в более поздних документах они фигурируют как «ясачные тунгусы» (Долгих Б. О., 1952, стр. 25). В то же время ваяндыри рисуются в фольклоре и в Оленекском хосунном эпосе в частности как тундровые охотники за диким оленем, имеющие мало общего в чертах быта с лесными охотниками-тунгусами (Ксенофонов Г. В., 1937). Ваяндыри, или маяты, описываются в Оленекском хосунном эпосе как пеистовые люди, покинувшие родные места из-за голода и пришедшие на Оленек (Гурвич И. С., 1950, стр. 432). Здесь они оскорбляют «дух-хозяина оленей», ссорятся с местным населением, затем убивают русских казаков на о. Ессей и, наконец, погибают. Реальность некоторых событий, отраженных в Оленекском хосунном эпосе — убийство казаков и ссоры с местным населением — подтверждается документальными материалами (сб. Колониальная политика... № 16, 20, 64, 65, 105). Ваяндыри-маяты Оленекского хосунного

эпоса в одном из вариантов сказания гибнут от того, что ловят дикого оленя, сдирают с него шкуру и отпускают живого.

Аналогичный сюжет распространен у энцев относительно рода Лодосэда. Представители этого рода погибли якобы из-за того, что, по одной версии, ощипали живого лебедя, а по другой — сняли с него кожу. Род Лодосэда имеет также название «Тыдсесда», т. е. «бездородные», «не принадлежавшие к какому-либо роду». Как уже говорилось выше, Лодосэда принадлежали к аборигенному досамодийскому населению, вошедшему в группировку Мадду. В этой связи чрезвычайно интересно замечание Е. А. Крейновича. «Юагиры тундрового диалекта, — пишет он (1958, стр. 229), — называют себя водул, а юагиры колымского диалекта — одул».

Окончанием в этих этнонимах является омертвевший суффикс, который иногда опускается при соединении этого этнонима с другими суффиксами. Корнями или основаниями этих этнонимов является аду и оду.

Энцы, живущие в низовьях правого берега Енисея, делятся на три рода, в числе которых имеется род Мадду, именуемый соседями энцев Самату. Мы не осмеливаемся утверждать тождественность юагирского этнонима ваду (п) с энецким мадду (са-маду), но не обратить внимания на большую материальную близость этих названий невозможно.

Данные Оленекского хосунного эпоса можно толковать, таким образом, как месть ваяндырей какому-то духу диких оленей за то, что они голодали в родных местах, или как объяснение причины ухода ваяндырей из родных мест вследствие гнева сверхъестественного покровителя дикого оленя, а гибель ваяндырей — как мифологическое оформление истории исчезновения народа. Следует отметить, что, по сообщению И. С. Гурвича, предводителя ваяндырей звали по-якутски «магап мехче», т. е. «белая парка», это позволяет предполагать существование у ваяндырей одежды гнанасанского типа.

Таким образом, сообщения о ваяндырях довольно противоречивы: они являются тундровыми охотниками на дикого оленя; документальные данные называют их то самоедами, то тунгусами; в это же время ваяндыри постоянно воюют с тунгусами и нарушают сакральные установления самодийских охотников на дикого оленя; наконец, ваяндыри покидают родные места и двигаются на восток. Ваяндыри имеют черты и тунгусов, и самоедов, отличаясь и от тех, и от других. Все это палаткивает на мысль о том, что ваяндыри были инородным компонентом в составе самодийцев и тунгусов. Единственным народом на рассматриваемой территории, бывшими тундровыми охотниками, могли быть только юагиры. Самой западной юагирской группой в XVII в. были яндыри (Долгих Б. О., 1960, стр. 382—386). Яндицы, или яндыри, по сообщению Б. О. Долгих, в ранних ясачных книгах именовались тунгусами. Примерно со второй половины XVII в. яндыри в документах прямо называются юагирами. Причина это-

го факта довольно проста. Русские ясачные сборщики, сталкивающиеся с юкагирами, не могли, основываясь на внешних признаках материальной культуры, отличить их от более знакомых тунгусов. Тут, вероятно, сказывалась и известная отунгушенность юкагиров. Позднее, после более детального знакомства, русская администрация стала выделять юкагиров в ясачных документах.

Основываясь на данных относительно ваяндырей, или ваяндырей, как их иногда именовали, можно предположить, что они были какой-то частью юкагиров-аяндырей. Может быть, поэтому ваяндыри вследствие голода ушли именно на Оленек, т. е. к земле своих родственников. При такой трактовке становится понятной этимология слова ваяндыри. Это название можно истолковать, как фа-аяндыри, т. е. «лесные аяндыри». Традиция делить роды на тундровые и лесные характерна для всего самодийского севера. Слова «лесной», «лесные» или «тундровый, тундровые» прибавляются почти ко всем названиям родов, представители которых живут и в арктической зоне и в таежной полосе. В качестве примера можно привести названия пенецких родов: Выючи (тундровые ючи) и «Ючи» энецких «Бай» и «Пэ-бай» («лесные Бай»). В этой связи фа-аяндыри выступают как часть лесных юкагиров, противопоставлявшаяся самодийцами тундровым аяндырям.

В нганасанском слове фа («лес», «лесной») буквой ф обозначена фонема, которой в русском языке нет. Когда этот звук произносится без участия голоса, губы складываются более плотно, чем при произнесении о, язык находится в крайнем заднем положении. Звук произносится так же, как если дунуть сквозь сложенные губы. Указанным образом этот звук произносится перед всеми гласными. В положении перед долгими гласными этот звук приближается к английскому w и воспринимается русскими, как в. Отсюда и возникло слово ваяндыри, где а и я слились в одну гласную, а между н и д появился звук л, согласно тенденции нганасанского языка к открытым слогам. Следует оговорить, что слово «ваяндыри» является чисто русской модификацией. Звука в в нганасанском языке нет. Он во всех случаях замещается звуком б. Поэтому возникшее из «ваянды» нганасанское название «бадей» (соответствует русскому вадеевские) в первоначальном варианте выглядело, вероятно, как фадэ, т. е. лесные (от фа — лес и суффикса де).

Вероятно, таймырские юкагиры и были известны тунгусам в качестве самоседов улдыча, отождествляемых Б. О. Долгих с юкагирами худилча Колымско-Индигирского муждурчья (Рычков К. М., 1917, стр. 10; Долгих Б. О., 1952, стр. 72—75). Следует напомнить, что некоторые авторы помещали нганасап, «самоседов» — тавгийцев между Енисеем и Леной (Strahlenberg, 1730, т. I). Здесь уместно сопоставить юкагирский этноним «аяндыр» с пенецким «аяндэр», который означал «житель земли» от Я (земля) + дер/тер и чора. Следует отметить также, что в юкагирском языке имеется субстратное слово «чи» в том же значе-

нив, что и нганасанское «чера». Юкагирское «чи» употребляется в сочетании с топонимами.

Вадеевские нганасаны распределялись к началу нашего века по шести родам: Асянду, Купчик, Кокары (Ася), Лапсаха, Нгой-буо и Нерхо. Асянду означает «происшедшие от ася//адя» (см. выше). Другим, менее употребительным названием этого рода было Тынта, искаженное тумта, т. е. лисица. Это название указывает на «лесное» происхождение рода. Название рода Купчик явно русского происхождения и появилось довольно поздно. Другое, более старое его наименование Нййме, или Мййме, означает «родственники невестки». Лапсаха переводится как «самые младшие». Нгой+буо означает «оленьи головы». Название Нерхо происходит от нюорсу — вид мха. Род Кокары переводится как «журавлиный род». Таким образом, из шести родовых названий вадеевских нганасанов три происходят от названий животных (лиса, журавль, олень), что позволяет связать их с древними тотемическими воззрениями, а другие — являются, вероятно, более поздними образованиями.

Как уже говорилось выше, у авамских нганасан, кроме рода Линанчера, название которого образовано по географическому признаку, имеется еще один род Фалачера, или Чуаначера, чье наименование возникло по тому же принципу. Нганасаны считают название Чуаначера более поздним и часто характеризуют его как прозвище. Чуаначера означает «нюхающие», «живущие нюхом», от чюно — «нюх». Это название позволяет предполагать, что люди этого рода были в какой-то мере связаны с героями нганасанских мифов «сюпся», называемых также «чюниде» («нюхающие») и энецкими «моррэдэ». В легендах нганасан и энцев эти люди выступают как арктические охотники на дикого оленя, питающиеся лишь запахом пищи (см. далее). «Сюпся» и «моррэдэ» рисуются то аборигенами высоких широт Таймыра, то пришельцами с востока.

Однако настоящим названием рода считается Фалачера, т. е. «жители гор». В условиях Таймыра такое название вряд ли могло возникнуть. Здесь, безусловно, сказалась древняя традиция образования этнических наименований от места проживания людей. Эта общая традиция на Севере Евразии выразилась в выделении «горных» саамов, «горных» юкагирских или «каменных» родов. У самодийских народов подобная тенденция имеется только в названии нганасанского рода Фалачера. Поэтому представляется вполне возможным связывать предков этого рода именно с каменными или горными яддырами, в составе которых и были тундровые и каменные юкагиры. Таким образом, Лаптанчера и Фалачера выглядят как старейшие территориальные подразделения какой-то группы родственного населения Таймыра. У нганасан еще сохранились воспоминания о том, что оба этих рода когда-то были одним объединением. Имеется даже легенда о причине разделения этого объединения и возникновения двух само-

стоятельных родов, сообщенная автору данной работы авамским пганапаном Нюлей Турдагиным 29 мая 1962 г., а именно: убийство шаманом Фалачера девушки из собственного рода.

На примере анализа формирования автохтонных пганапанских родов у аборигенов Таймыра выявляется то же деление на «тундровых» и «каменных», подобное западноюкагирскому. Можно предполагать, что какие-то представители «горных людей» вошли в состав пганапанского рода Нюонде. Нюонде переводится как «разбогатевшие». Образование этого рода пганапаны относят к более позднему времени, чем Липанчера и Фалачера. Фольклор рисует возникновение этого рода от людей Кахуодя — «Куропатчи одя». В предании о возникновении этого рода говорится, что в кровнородственной группе Кахуодя было много девушек, вышедших замуж за мужчин других родов, которые остались с Кахуодя. При этом образовались подразделения Балую — «болтливые» и Нгоку — «шаманские». Род в целом стал именоваться Нюонде (сообщено семидесятилетней таймырской пганапанкой Дери Порбиной 13 июня 1962 г.).

По фольклорным данным, род Нюонде состоял из большого числа подразделений. Так, в легенде о сложении рода Нюонде, рассказанной таймырским пганапаном Биля Порбиным 4 мая 1962 г. на стойбище оленеводов у Ушкан-Камня говорится следующее: «Давно-давно у Нюонде было мало оленей. Всего одна важенька и четыре быка. А у старика-шамана Нюонде было семь сыновей и одна дочь. Трудно делить оленей. Тогда шаманил старик, говорит: «Важенька телиться будет, теленка пятиногого родит. Тогда богатые будем, много оленей будет». Утром отелилась важенька, родила теленка с пятью ногами. После этого Нюонде стали оленей на пять стад делить. Стали у них девки родиться. Богатые стали». Деление на пять стад подразумевает деление рода Нюонде на пять подразделений. Можно предположить, что первоначальные подразделения слились позже в два основных.

Наличие подразделений у этого рода в отличие от немногочисленных подразделений родов Липанчера и Фалачера свидетельствует о том, что они позднего происхождения. У Нюонде раньше существовало еще одно название: Фалысяда. Это название воспринималось скорее не как родовое имя, а как этноним. В настоящее время это название считается вторым наименованием подразделения Кахуодя. Фалысяда этимологизируется как фала («каменные», «горные») + асяда (ася//одя), т. е. «каменные одя», «горные одя».

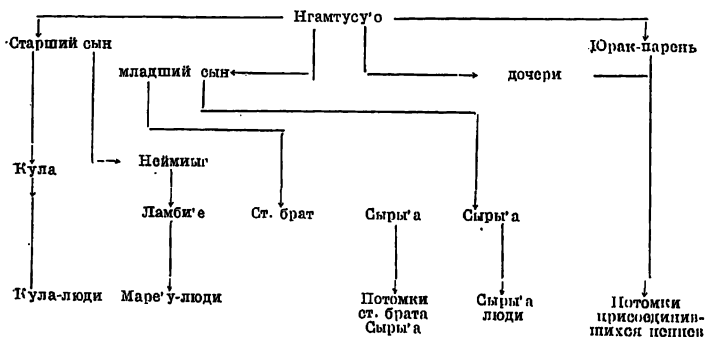
Другим родом, возникшим также вследствие объединения людей разных групп вокруг одного ядра, является род Нгомде. Нгомде обозначает «объединившиеся». Распространенное в литературе толкование этого рода как «шаманского» неправильно («шаманский» по-пганапански — «нгокуоде»).

Б. О. Долгих считает этот род потомком «пясидской самояди», где был покий Кудесников род уже с XVII в. (Долгих Б. О.,

1961, стр. 34—35). Сопоставлять Кудесников, т. е. шаманский, и название Нгомде нельзя. Под именем Кудесникова могло фигурировать какое-то подразделение теперешних родов Нюпопде и Нгамтусу, а может быть, и несохранившиеся подразделения рода Нгомде. В роде Нгомде имеется единственное подразделение Сяде, или Сияде (Сьяде). Люди, входящие в это подразделение, считаются потомками автохтонов Таймыра, ставшие той основой, вокруг которой сгруппировался род. Относительно перевода этого слова что-либо определенное сказать трудно. Слово «сяде» можно сопоставить с пенецким «седай» (в значении «предок»). Тогда это название будет указывать на автохтонность рассматриваемого подразделения. Другим вариантом перевода может быть сья (пер-па) + де (суффикс), т. е. «нерпичий». Последнее представляется автору настоящей работы более вероятным.

Позже всех других сформировался род Нгамтусу'о — «щедрый», история которого отразилась в единственной своего рода мифической генеалогии.

Не вдаваясь в подробный анализ типичного шаманского мифа, можно достаточно определенно выявить в составе рода Нгамтусу'о по крайней мере пять подразделений. Генеалогия рода, по мифу, выглядит следующим образом:



В данном случае поздний приход и присоединение каких-то отождествлявшихся с ненцами самодейцев с запада выглядит довольно правдоподобно. У представителей других игаласанских родов сохранились предания о том, что какие-то Нгамтусу'о пришли со стороны р. Таз и назывались в фольклоре юраками. Потомство Сыры'а также причислялось к пенецкому субстрату Нгамтусу'о. Эта часть теперешнего рода считается «младшей» по отношению к подразделениям Кула и Ламби'е. Из этих двух подразделений «старшим» считается Кула. Исходя из вышесказанного, можно рассматривать образование рода Нгамтусу'о в следующей после-

довательности: к какому-то аборигенному ядру Кула присоединяется часть Ламби'е и затем пенцы (энцы?). Приход людей откуда-то с запада — явно позднее явление. Группу Ламби'е можно сопоставить с селькупским Лимбыль-тамдыр — «орлиным родом». Передвижки селькупов с Ваха и Тыма на Енисей были известны еще в XVII в. (*Долгих Б. О.*, 1960, стр. 82—83). Однако вряд ли можно считать пганапан Ламби'е по происхождению пепосредственно селькупцами.

Можно предполагать, что и Ламбие и Лимбы являлись в прошлом значительной самодийской фратрией, остатки которой сохранились в виде обширного рода у селькупов и подразделения рода у пганапан. То же можно сказать и о подразделении Кула (ср. юкагирск. Каилси — *Дневник Харитона Лаптева, ЦГАВМФ, ф. 913, оп. 1, д. № 1, стр. 174*) и о селькупском роде Кулель-тамдыр. У пенцев азиатских и европейских родов Орла и Ворона нет. Если рассматривать селькупов как первых самодийцев, продвигнувшихся на север, в то время, как предки пенцев оставались значительно южнее, то именно с самодийскими группами орла и ворона можно связывать самоедизацию аборигенов Таймыра и междуречья Таза и Енисея.

Западнее Таза, вероятно, самоедизацию арктических аборигенов можно связывать с распространением древнейшей фратрии Журавля, остатки которой прослеживаются в виде родов Журавля у обских утров и самоедоязычных народов. В XVII в. этот род у обских заселял обе стороны верхнего течения Малой Сосьвы и захватывал на востоке отрезок земель по Оби. У обских утров ядро этого рода находилось на землях вокруг Оби и сохранилось в самостоятельных группировках в некоторых из обских городков. Часть рода Журавля разделялась между Сосьвинской волостью — племенем и Кодой (*Симченко Ю. Б.*, 1965, стр. 170). К Журавлям относится и самая большая ненецкая фратрия Харючи.

У пганапан имеется уже упоминавшийся род Кокары (ко—самец+кару—журавль) — Журавли, или Каручера (ср. юкаг. «корчои» — журавль, — *Дневник Харитона Лаптева*), как его иногда называют на Аваме (ср. пенецк. Карачеи и др.).

У вадеевских пганапан долгое время сохранялась обрядовая охота на журавлей с посохом — чере. Журавлей, которые распространялись на Таймыре, довольно далеко на север, разрешалось бить только посохом, а не каким-либо другим оружием. Это свидетельствует об особом отношении к журавлям, так как посох-чере употреблялся в основном для магических целей. Так, охотник, обнаруживший следы диких оленей, прокалывал их с помощью чере, чтобы олени не ушли далеко. Умершим грудным детям на лопатки предпочитали класть журавлиные перья, чтобы, согласно верованиям, они могли долететь до земли мертвых — бодырбо-моу и т. п. Все это позволяет считать, что в прошлом у каких-то групп предков пганапан Журавль считался сакральной птицей.

В XVII в. частью Журавлиной фратрии на Таймыре, по всей

вероятности, были кураки, которых Б. О. Долгих относит к фратрии Воронов и отождествляет с родом Нгамтусу'о (*Долгих Б. О.*, 1952, стр. 45—47). Однако в составе кураков кроме собственно «курацкого рода» фигурирует и курацкий род Тунудерии род, т. е. Чюниде, или Чюнюде, входивший, как говорилось выше, в род Фалачера. Таким образом, кураков можно рассматривать как конгломерат различных по происхождению групп, объединившихся под общим фратриальным названием. Русское название «кураки» следует отождествлять скорее с харю // кару — журавль, чем с кула — ворон. Следует отметить, что с представителями этой фратрии имели связи и Линапчера. В легенде о Соиму-сыне, например, упоминается Каручиды — парень, по-нганасански его имя звучит как Карутыде-нюо, т. е. «парень из журавлиного рода».

Можно привести еще много примеров распространения журавлиной фратрии у народов Заполярья и Приполярья.

Таким образом, по материалам анализа родового состава можно считать, что до расселения самоедов на Крайнем Севере существовало древнейшее население, называемое пришельцами «жителями тундры» (Лаптанчера, Линапчера, Лопь и т. д.). По мнению В. Н. Чернецова, население, фигурировавшее под именем Печоры, было остатками пралопарей (*В. Н. Чернецов*, 1964, стр. 9). Если согласиться с этой точкой зрения и считать таежную зону бассейна Печоры местом формирования саамов, то следует признать существование какого-то тундрового населения на Европейском Севере до проникновения туда собственно саамов. Это подтверждается хотя бы тем, что само название Печора, по этимологии Б. О. Долгих Пэ—чера, т. е. лесные жители, могло возникнуть только при сопоставлении таежного населения с тундровым, чему имеется достаточно примеров на всем самодийском севере.

Фольклорные данные также позволяют говорить о существовании в высоких широтах Старого Света досамодийского населения.

Прежде всего следует упомянуть о пенецких легендах о «сиртя» («сирте» и «сихиртя» и т. п.). Вопрос о сиртя // сихиртя занимает исследователей более двух столетий. Еще академик И. Лепехин, путешествуя во второй половине XVIII в. по Мезоньским тундрам, отмечал различные памятники, связываемые самодийцами с легендарными «сиртя», а русскими — с «чудью» (*Лепехин И.*, 1805, стр. 203).

Предания о «сиртя» были записаны у пенцев Болыпесемельской тундры А. Шренком в 1837 г. (*Schrenk A.*, 1843) и Велиамином (1855, стр. 89). Вопрос о «сиртя» разрабатывался наиболее плодотворно советскими учеными В. Н. Чернецовым (1935), Л. П. Лашуком (1968), Л. В. Хомич (1970), В. И. Васильевым (1970) и некоторыми другими этнографами.

В. Н. Чернецов собрал фольклорные сведения о древнем народе «сиртя», предшествующем пенцам, который встречался на Северном Ямале еще за шесть поколений от нынешнего времени. Л. П. Лашук находит возможным связывать аборигенов «сиртя»

с приполярной археологической культурой Тхутей Сале. В. И. Васильев сопоставляет пенецких «сиртя» с легендарными «моррэда», фигурирующими в фольклоре энциев. Л. В. Хомич отмсчает идегичность представлений о «чуди» и «сииртя».

Рассматривая данные об этом мифическом народе, Л. В. Хомич приходит к выводу, что это «протоуральцы», имевшие черты многих народов, выделившихся впоследствии. Весьма интересным является наблюдение Л. В. Хомич о том, что все предания о «сиртя» и «сихиртя» относятся к весьма оригинальному особому жапру — «ва'ал». Автору данной работы этот термин енисейские пенцы трактовали как историческое предание, подобное лахнаку, т. е. рассказу. Интересно отметить, что к «ва'ал» относилось предание о «Травоедах» (записанное автором в пос. Воронцово в низовьях Енисея у енисейского пенца Николая Рослякова 27 июля 1968 г.). В этом предании рассказывается о неких людях, «ходивших пешком» (т. е. безолепных), питавшихся дикими оленями и различными растениями, которых спасли оленеводы-ненцы. Эгих пеших людей рассказчик отождествлял с тау — нганасанами. В предании о «Травоедах» аборигены Таймыра рисуются точно так же, как и «сиртя».

При рассмотрении вопроса о «сииртя//сихиртя» обращает на себя внимание тот факт, что среди самоедоязычных народов фольклорный сюжет об этих людях распространен только у пенцев. Он известен по обе стороны Урала на территории расселения ненцев, сформировавшихся на основе самых поздних самоедоязычных пришельцев (см. выше). Этот сюжет отсутствует как у энцев, так и у нганасан. Данный факт дает возможность предположить известную генетическую связь между какими-то экзогамными подразделениями энцев, нганасан и мифических аборигенов.

Симптоматично и то, что легенды о «сииртя//сихиртя» относятся к жапру «ва'ал», или «лахнаку», противопоставляемому в пенецком фольклоре эпосу или мифологическому творчеству — «ярабц», или «сюдбабц». Разделение фольклорных произведений самоедоязычными народами на предания, якобы имеющие реальную основу, и мифотворчество, характерное для большинства этносов, сохранявших архаический уклад (у пивхов, например, самодийским подразделениям фольклора соответствуют «тылгур» и «лгастур» — Сапги В. М., 1967, стр. 6—8), позволяет видеть в «сиртя//сихиртя» действительно существовавших до прихода в высокие широты поздних самодийцев аборигенов тундры.

В энецком фольклоре в жапре «дюречу» пенецким «сихиртя» и «сиртя» соответствуют «моррэда» — охотники на дикого северного оленя. Несколько «дюречу» о моррэда опубликованы Б. О. Долгих (1961) и В. И. Васильевым (1970). В некоторых случаях моррэда прямо отождествляются с предками некоторых энецких родов. Не останавливаясь здесь на подробностях описания моррэда, что будет сделано далее в соответствующих разделах, следует отметить, что Б. О. Долгих находит возможным связывать их с энец-

ким родом Лодосада, Сонуко и Сало, т. е. с аборигенным пластом (Б. О. Долгих, 1970, стр. 166—170; 175—178). Весьма характерно то, что в нганасанском фольклоре отсутствует образ «моррэдэ». Авамские энцы неоднократно указывали автору данной работы на то, что «моррэдэ» — это какие-то родственники нганасан. По сообщению авамского энца Николая Савалова (18 мая 1961 г., фактория Усть-Авам Авамского района Таймырского национального округа), «моррэдэ» — это «Липанчера родия». Специально проведенный опрос немногочисленных представителей энцких родов Тадэбе, Мункаси и Сомату, живущих на Аваме (Симченко Ю. Б., 1970, стр. 169), выявил чрезвычайно интересную тенденцию отождествлять «моррэдэ» с героями нганасанского фольклора «Сюпся» или «Чукча».

Ненецким «ва'ал» и «лахпаку» в нганасанском фольклоре соответствует «дюроме». «Дюроме» буквально переводится как «вести». Этот жанр наряду со сказочными сюжетами включает все повествования, имеющие реальную историческую основу. «Сюпся // чукча» выступают в нганасанских «дюроме» в качестве необычных людей. Они не едят пищу, а нюхают ее. Женщины «сюпся // чукча» не имеют половых органов и заднепроходного отверстия. Дети «сюпся // чукча» вырастают из глаз, «живущих в мясе». Авамские энцы сообщали о том, что «сюпся // чукча» и являются предками Чунапчера потому, что «дальние матери» у последних «чуниде» — «нюхающие» (см. выше).

Что касается анатомических особенностей сказочных людей и необычайного деторождения у них, то эти представления пахотят объяснение в мировоззрении древних охотников на дикого северного оленя, с которыми фольклор связывает «сюпся // чукчей». В фольклоре об этом сказочном народе имеются и более или менее реалистические повествования. Одно из них было рассказано автору данной работы таймырским нганасаном Ламбаку Горпоком (записано 11 августа 1961 г. на р. Хете):

«Дяrimo отец (род Ньюноде.— Ю. С.) гонял на моря край диких. Увидел маленького человека. Дикого обдира! маленько человек. Парка-то белая-белая. Ножик такой держал, как солнце горит. Отец Дяrimo совсем испугался. Стрелял в этого человека. Человек-то ум терял, видно, испугался. Стал кричать: «Сюпся, сюпся!» Отец Дяrimo побежал за ним. К большому чуму припел. Чум-то не чум — «кору». Это голомушка большая (Кору — полууглубленное в землю жилище.— Ю. С.). Около него он 20 оленей нашел. Очень большие олени. Угнал он их. С этого времени у Порбиных появились олени, которых звали «сюпся-та» (госр. «сюпся» — олени.— Ю. С.). Раньше-то санки находили у моря. Говорили — «сюпся-копто».

Очень близкое по содержанию предание рассказывал Б. О. Долгих тундровый энц Лебо Савалов (Б. О. Долгих, 1961, стр. 216—218). «Возможпо,— пишет Б. О. Долгих (стр. 218),— что какая-то группа чукчей когда-либо пропикала на Таймыр, по, вероятнее

всего, это местная переделка североякутских рассказов о чучунай или эвенкийских о чангитах, чулюгды и т. п.»

Более или менее достоверно определить этническую принадлежность «сюся // чукча», как и существование какого-то населения, имевшего данный этноним, трудно. Обращает на себя внимание в первую очередь тот факт, что рассказы, имеющие относительно реальный характер о столкновениях с «сюся // чукча», принадлежат представителям рода Ньюонде. Ньюонде — это «сборное» экзогамное объединение, возникшее вокруг автохтонного ядра «сяде». С большой осторожностью можно предположить, что пришлая часть рода Ньюонде могла в фольклоре зафиксировать данные об автохтонах севера Таймыра. Сами Ньюонде всегда подчеркивали то, что с «сюся // чукча» сталкивались именно их предки, а не предки Липанчера, Чунанчера и Нгомде. Необходимо, наконец, отметить и тот факт, что этноним «сюся // чукча» соответствует, как и этнонимы «чулюгды», «чангит» и некоторым другим, с этнонимом «чудь» (чуд — чухи — чухар — чухч — чукч —). (Аггеева Р. А., 1966; 1970, стр. 194—209). В данном случае обращает на себя внимание необычайно широкое распространение единой, с весьма незначительными локальными вариантами основы, означающей у различных народов одно понятие — этноним северного автохтонного населения.

Совершенно особый интерес представляют нганасанские «дюромы» о неких людях, якобы живущих на землях через море Лаптевых. «Моря дале, — сообщал автору данной работы 11 августа 1961 г. таймырский нганасан Ламбоку Горпок, — на север люди жили. Век вести были, будто дыры у них около рта деланные. Нос тоже, дырявый, говорят. Туда, в дырки-то, баса (украшения. — Ю. С.) вставляют. Будто пуговицы к щекам пришивают. Давно были. Теперь нет. Старые вести-то».

Аналогичные «дюроме» рассказывали многие пожилые нганасаны. Обычно рассказчики говорили, что эти люди вроде «сюся // чукча», но имели у них пст. Занимаются эти люди охотой на дикого оленя. Живут в землянках и носят белую одежду.

«Дюроме» об этих людях, «имеющих пуговицы на щеках», отличаются краткостью. По существу — это информация, а не сюжетное повествование типа рассказов о «моррэдэ» или «сюся // чукча». В июле 1966 г. на старом Аваме Ньюля Турдагин показывал автору данной работы старого деревянного антропоморфного идола — «койка», у которого по углам рта были забиты кости. Можно допустить, что традиция изготовления подобных «койка» каким-то образом связана с представлениями о древнем населении Таймыра.

Вещественным доказательством реальности преданий о «людях с пуговицами на щеках» является находка в 1967—1968 гг. Л. П. Хлобыстиным на р. Хете, на стоянках культуры Маймече, датируемой не глубже I тыс. до н. э., лабреток-украшений, до недавнего времени сохранившихся у некоторых групп северных

индейцев и американских эскимосов и алеутов (Хлобыстин Л. П., 1969, стр. 141—142). Независимо от того, как рассматривать употребление украшений типа лабреток, в качестве этнического признака или же нет, по их находкам можно судить о границах ареала древней культуры северных охотников. Находки лабреток на Таймыре позволяют также установить возраст некоторых фольклорных жанров.

Другие виды фольклорных произведений северных самодейцев также дают некоторое представление об этногонии высоких широт Старого Света.

Распространенный ненецкий фольклорный жанр — эпические песни «сюдбабць» содержат в основном сведения о взаимоотношениях различных групп и экзогамных подразделений северных самодейцев. Ненецкие эпические песни «сюдбабць» повествуют о борьбе отдельных героев или групп людей, обычно имеющих родовые названия, действительно существующие у ненцев (*Lechitsalo*, 1940; 1947; Ошаров М., 1936; Вербов Г. Д., 1937; Тонков В., 1936; Куприянова З. Н., 1960, 1965). Ненецким «сюдбабць» в нганасанском фольклоре соответствуют «ситтабы».

Нганасанские эпические сказания «ситтабы» лишь по форме напоминают ненецкие «сюдбабць». Как и ненецкие эпические песни, нганасанские «ситтабы» имеют сюжет, гиперболически развертывающийся в определенной временной последовательности. В сюжете выделяется исходная ситуация — завязка, кульминация — борьба героев, как правило, и развязка. Повествование всегда ведется от третьего лица — «слова», которое «уходит» поочередно к каждому из героев. Этим приемом достигается впечатление о соответствии во времени, синхронности событий, происходящих с разными действующими лицами. Как и ненецкий героический эпос, «ситтабы» содержат массу подробностей о быте, хозяйстве и материальной культуре героев.

Самым примечательным в нганасанском «ситтабы» является то, что всех героев этого фольклорного жанра можно четко разделить на две противостоящие группы: Камусарыко (коротконосые) и Кункуда (длинноносые). К коротконосым относятся Моутолбыню (сыновья землянок) с подразделением Собакамунгаку (державшие короткие стрелы); Сиянгойбуо (перпичья головы) с людьми Дянамдыходулы (державший мамонтов); Нонкафаду (сопливый), Сиянгойбуафаночуча (пестрый от Сиянгойбуо); Тадисыру (белые олени) с людьми Тадисыруны (белых оленей баба) и Фариданасиба (Темнолицый); Сингаре (поющие) с подразделениями Динтасингаре (поющие луки) и Контосингаре (поющие санки), Нготаду (вешатели) и Молко (безрогие) с людьми Чилекапгойбаку (песчаного кулика голова); Чилекапгокто (куличья нога), Чилекапгодолеку (пестрый кулик) и Молкобарбаконта (предводителя безрогого девка).

К длинноносым относятся Динадтиедирбу (мирные) с человеком Сяунярумбыда (гноящиеся глаза); Коумарсыты (люди с уша-

ми до плеч) и Солюта (золотые) с людьми Солютасаму (золотая папка), Сейметуляга (огненные глаза) и Солютинг (золотая девка), Камусарыка (коротконосые) выступают в качестве северных аборигенов, охотников на дикого оленя.

Следует отметить, что некоторые мифические этнонимы коротконосых совпадают с названиями родовых подразделений и традиционными именами пганапан, как, например, Сияпгойбуо, Молко и др. Кункуда' (длинноносые) рисуются многочисленными пришельцами с юга. Камусарыка и Кункуда' вступают в брачные отношения. Однако это не припасит мира. Неизменно во всех «ситтабы», «кункуда» побеждают аборигенов, убивают всех мужчин и забирают себе женщин. Интересно здесь то, что в конце концов «ситтабы» мифическое «слово» следующим образом единообразно комментирует события: «Теперь жить стали... Камусарыкапы (коротконосые бабы.— Ю. С.) чум держат, парки пьют. Со всем Кункуда как убитые (Камусарыка — коротконосые) стали, т. е. в «ситтабы» содержатся наблюдения об адаптации пришельцев.

Мифическая история Камусарыка и Кункуда' связывается с общепганапанским «койка» и идолом. Этот идол принадлежал потомку пганапанского шамана Дюходэ Нгамтусу'о Тубяку. Он представляет собой медную полоску длиной 19,5 см. Глаза личины сделаны из срезов рогов оленя. Самым примечательным является то, что нос личины был когда-то удлиннен, а рот сделан на новом месте. Люди старшего поколения у пганапан считают, что этот идол принадлежал коротконосым, а затем был захвачен и переделан длинноносые. Такое объяснение представляется вполне реальным. Обращает на себя внимание и тот факт, что это единственный общепганапанский идол, согласно преданию оказывающий женщинам помощь при родах. Вызывает сомнение лишь его возраст. Скорее всего здесь мы имеем дело с копией какого-то древнего сакрального предмета.

Таким образом, пганапанские «ситтабы» следует считать позднесамодейской модификацией древних преданий аборигенов о столкновениях автохтонов высоких широт с пришельцами. У пганапан сложился жанр фольклора, лишь по форме соответствующий пенелким эпическим песням, но содержащий, по всей видимости, сведения о реальных событиях.

Численность и расселение древних охотников на дикого оленя Северной Евразии

Палеодемографические реконструкции, известные в настоящее время, посвящены в основном палеолиту и мезолиту (*Пидопличко* Г. Г., 1937; *Пидопличко* И. Г., 1951; 1953; 1969; *Шовкопляс* И. Г., 1965; *Бубиков* С. Н., 1967; *Leakej L. S.*, 1964; *Leakej L. S.*, *Tobias P. V.*, *Napier S. K.*, 1964; *Wheat T. B.*, 1967; и др.).

В этих реконструкциях рассматриваются главным образом такие вопросы, как численность охотничьих коллективов в разные периоды и в различных экологических условиях, охотничья «кормовая» территория, протяженность эксплуатации таких «кормовых регионов», половозрастная структура древних коллективов и пр. Методика палеодемографических исследований подобного рода разнообразна. В одних случаях для демографической характеристики какого-либо археологического памятника применяется статистическая интерпретация охотничьего инвентаря, различные характеристики реконструированных жилищ и других элементов материальной культуры. Другие принципы палеодемографических реконструкций предусматривают количественные оценки остеологических материалов и корреляцию их с демографическими показателями. Во всех случаях палеодемографические реконструкции имеют общий, приблизительный характер. Однако и самые общие демографические описания весьма существенно конкретизируют представления о той или иной культуре прошлого. Даже грубая демографическая характеристика дает возможность прежде всего более четко представить характер производства и воспроизводства изучаемого населения.

Реконструкция демографических характеристик обширной зоны возможна или при подробной археологической изученности данной территории, что позволяет упомянутыми выше способами создать более или менее объективную картину прошлого, или при условии, что данная зона на всем пространстве единообразна по климатическим, флористическим и фаунистическим условиям, а в культуре изучаемого населения доминирует какое-то одно направление хозяйства. В последнем случае можно вычислить лишь возможное максимальное число предполагаемых пасельников. При безусловном преобладании в охотничьей добыче одного животного и при отсутствии других источников пищи прямая связь между возможной добычей и численностью населения очевидна. Поэтому численность бореального субстрата Северной Евразии следует рассматривать как функцию, связанную в первую очередь с диким северным оленем.

Общеизвестным является то, что оформление существующих типов хозяйства у народов Северной Евразии относится к сравнительно недавнему времени. Не рассматривая вопрос о времени приручения северного оленя, возникновение упряжного оленеводства, которое приобрело существенное значение в хозяйстве северных самоедоязычных народов, можно датировать началом II тысячелетия н. э. (*Donner Kai*, 1937; *Василевич Г. М. и Левин М. Г.*, 1951, стр. 78—84).

В. Н. Чернецов предположительно считает началом развития оленеводства у самоедов 10 в. п. э., т. е. время, предшествующее первому упоминанию самоедов в «Повести временных лет», в которой говорится: «Послах отрок свой в Печеру, люди яко суть дань дающе Новугороду; и пришедшу отроку моему к ним и от-

туда иде в Югру. Югра же людье есть язык пем и сядят с само-
ядью на полунощных странах...»

Оленеводство у эпцев и иганасан — явление довольно позднее. У тех и у других оно до недавнего времени носило ярко выра-
женное транспортное направление. Основу хозяйства составляла
охота на дикого оленя. Причем промысел дикого оленя нередко
проводился с ущербом для домашнего оленеводства.

Юкагиры ко времени появления в Восточной Сибири русских
также были в основном охотниками на дикого оленя.

Оленеводство в известных ныне формах у чукчей появилось
менее, чем 300 лет тому назад (*Вдовин И. С.*, 1948, стр. 61).
Анализ документальных источников позволяет считать, что в
XVII в. оленеводство у чукчей только начало оформляться. Ис-
следуя праздники и обряды оленных чукчей, В. Г. Кузнецова
указывает на то, что они возникли задолго до того, как в чукот-
ском хозяйстве стало превалировать домашнее животноводство.
«Праздник поклонения оленьим рогам, — пишет В. Г. Кузнецова
(1957, стр. 325), — распространен не только у чукчей, но и у ти-
пичных морских зверобоев-эскимосов. Археологические источники
показывают, что в узлеппско-оквикский период (конец II — нача-
ло I тыс. до н. э.), соответствующий концу неолита в долине
р. Лены, население занималось не только добычей морского зверя,
но и охотой на дикого оленя. Терминология обрядовых действий
чукчей имеет связь с какими-то действиями, которые производи-
лись с диким оленем. Роль охоты на дикого оленя не менялась до
XIX в., т. е. до миграции с Чукотки диких оленей. Обрядовые
действия чукчей при забое происходили с обязательным употреб-
лением копья, т. е. в магической форме имитировалась «покол-
ка». К этому можно добавить и то, что на Чукотском полуострове
в долинах Анадыря, Амгуэмы и других рек сохранились названия
персправ, где производились поколки.

Морской зверобойный промысел у азиатских эскимосов обна-
руживается в памятниках первых веков н. э. (*Левин М. Г.*, *Сер-
геев Д. А.*, 1960, стр. 116—122; *Арутюнов С. А.*, *Левин М. Г.*, *Сер-
геев Д. А.*, 1963, стр. 57—69). До этого времени на Чукотке
основу хозяйства автохтонов составляла охота и рыболовство.

Таким образом, можно считать, что охота на дикого северного
оленя была основным занятием населения Крайнего Севера Ста-
рого Света со времени заселения высоких широт до конца I ты-
сячелетия и начала II тысячелетия нашей эры.

Реконструкция культуры древних охотников на дикого оленя,
детализация истории заселения Заполярья чрезвычайно затрудне-
ны тем, что на Севере в настоящее время исследовано ничтожное
количество археологических памятников. Археологический мате-
риал, обнаруженный близ Полярного круга и севернее его, позво-
ляет лишь уверенно говорить о преобладании в хозяйстве древнего
населения охоты на дикого северного оленя. Ранние письменные
источники, дающие возможность восстановить архаичные периоды

истории многих народов, также содержат мало достоверных сведений о Крайнем Севере. Античная литература, в частности для определения этнической принадлежности и реконструкции культуры аборигенов Заполярья, почти ничего не дает. Среди значительного количества фантастических описаний гиперборейцев заслуживает внимания лишь упоминание об абиях-скифах Квинтом Курцием Руфом (*Шмидт Г. К.*, 1874, стр. 7—8). Вопрос об абиях-скифах весьма спорен. Народ абии упоминается и у Гомера и у других авторов, живших после него. Абии выступали в качестве граничавших с фракийцами скифов и сарматов (*Reise A.*, 1875). Страбон, истолковывая слова «абий» как «пеимущий», обрисовал этот народ как живущий по кибиткам, т. е. кочевников (*Страбон*, стр. 298).

Абии Квинта Курция Руфа живут в стране, где почти полгода не бывает солнца и длится непрерывная ночь, после которой наступает непрерывный день. Если здесь имеется в виду описание, основанное на каких-то фактах, а не на вымыслах, которыми была богата литература того времени, то Квинт Курций Руф, без сомнения, имеет в виду арктическую зону и представителей ее населения. В этом случае все замечания о северных народах приобретают большую ценность, относясь к началу нашей эры. Квинт Курций Руф писал свою «Историю Александра Великого», пользуясь мемуарами его современников: Птолемея и других, а также легендарными рассказами Опесикрита и Каллисфена. В данном случае не особенно важно соответствует ли исторической действительности утверждение Квинта Курция Руфа, будто сведения об образе жизни народов, в земле которых день и ночь составляют год, были переданы «послами» этих народов к Александру, или здесь просто приводятся знания того времени о северных народах, притянутые к вымышленному сюжету.

Квинт Курций Руф сообщает, что эти народы живут в полууглубленных в землю жилищах, имеющих закругленную или заостренную сторону в верхней части и отверстие для выхода дыма, т. е. полуземлянки с конической или полусферической кровлей. В зимнее время, по его словам, эти жилища запечатываются снегом, и жители выходят через дымовое отверстие, а также устраивают ходы под снегом из одного жилища в другое. Для освещения и отопления эти люди используют рыбий жир. Зимой они двигаются мало и только летом добывают себе питание и запасают его на зиму. Таким образом, описание Квинта Курция Руфа довольно реально отражает образ жизни аборигенов Заполярья того времени.

Интересно и замечание Дживовани дель Пьяно Карпини о самодедах (*И. де Пьяно-Карпини*, 1911, стр. 25—26). Говоря о завоеваниях монголов, Пьяно-Карпини указывает, что, покорив легендарных «паросситов»..., «подвинувшись туда далее, они пришли к самодедам; а эти люди, как говорят, живут только охотами; палатки, платье их сделаны только из шкур зверей». Здесь весьма ценно

известие о том, что основу хозяйства самоедов составляет охота. Об оленеводстве ничего не говорится, хотя в последующих источниках оленеводство упоминается всегда как одна из отличительных черт жизни самоедов. Упоминание «самоедов» у Пляно-Карпини — самое раннее в западной литературе.

За «самоедами», по сообщению Пляно-Карпини, на побережье океана, лежала земля фантастических людей с бычьими ногами и собачьими мордами. По мнению д'Авезака (*d'Avesac*, 1839, р. 493), издававшего Пляно-Карпини, его сообщения о фантастических людях на берегу Ледовитого океана связаны с воспоминаниями об аборигенах, населявших эти места до прихода самодийцев.

Гепри Кордиер (*Cordier Henri*, 1890), касаясь вопроса о распространении мифа относительно киноцефалов, рассматривает его как следствие реально существовавших фактов о собакоидных обезьянах, измышления о которых послужили платформой для множества легенд и даже легли в основу тотемических воззрений некоторых народов, в частности айнов. С этим заключением, естественно, согласиться нельзя, особенно по отношению к народам Севера. Собаки играли в Заполярье исключительно важную роль. Особое отношение народов Севера к собакам, может быть, и послужило тому, что «песиголовцев» часто связывали с гиперборейцами, легенды о которых имели широкое хождение во всем мире (*Буслаев Ф. И.*, 1868, стр. 98—100). Легенду о киноцефалах, якобы населяющих северную Сибирь, повторяли и другие авторы XIII в.— Гильом де Рубрук и Роджер Бэкон (*Рубрук Г.*, 1911; *Bergeron P.*, 1735, р. 4—22).

«Темная страна» упоминается позже у Марко Поло, сообщавшего, что жители ее не имеют правителей и занимаются исключительно охотой (*Бартольд В. В.*, 1902).

В литературе первых веков нашей эры также очень мало имеется сведений о народах Севера Европы. Фиппы, например, упоминаются еще Тацитом, однако о Лапландии и лопарях ничего не говорится. Нет сведений о лопарях или их предках и у Птолемея, Солина, Аптопия Августа, Рутилия и других писателей, говорящих о Севере. Не упоминают о них и норвежские, исландские и готтские писатели времени Бозы, Гетрика, Рольфа и короля Олафа. Ничего о лопарях нет у Адама Бременского в «Скандинавии», тщательно описавшем все, что было известно о Севере, а также у Стурлесона.

Начиная с XIII—XIV вв. в западной литературе появляются более или менее правдивые сведения о Севере Евразии. Интересные данные о быте народов Северной Сибири имеются у Иоганна Шильтбергера (*Ф. К. Брун*, 1866; *Бартольд В. В.*, 1925), Юлия Помпония Лэта (*Забугин В.*, 1914), Матвея Меховского (*Окселов А.*, 1889), Франческо де-Колло (*Алексеев М. П.*, 1932, стр. 86—89), Павла Иовия (*Малеин А. И.*, 1908, стр. 261—262), Сигизмунда Герберштейна (*Малеин А. И.*, 1908) и др.

Вместе с тем в трудах западных авторов продолжали фигурировать различные пебылицы об арктических народах, да и реальные описания быта этих народов были весьма туманны. Так, например, уже в XVI в. Герхард Меркатор, тщательно собиравший все факты об очертаниях материков, в легенде к карте 1569 г. упоминает о неизвестном арктическом острове, где жили пигмеем ростом до четырех футов, ссылаясь при этом на справочник Якова Кноена, который в 1364 г. при дворе норвежского короля слышал рассказ о плавании некоего оксфордского монаха, относящемся к 1360 г. (Алейнер А. З., Ларионова А. Н., Чуркин В. Г., 1962, стр. 46—47). Этот монах якобы достиг высоких широт и описал все виденное. Ричард Хаклюйт, автор работы «Важнейшие плавания, путешествия и открытия английской нации на море и на суше», изданной в 1589 г., утверждал, что этим монахом был Николай де Линпа, труд которого использовался картографами и историками. В частности, им пользовались Мартин Бехайм — (1492 г.); Рюиш — (1507 г.) и Герхард Меркатор. Этот труд, очевидно, послужил источником легенд о Крайнем Севере, долгое время не исчезавших из произведений западных авторов.

Некоторые легенды находят довольно реалистичное истолкование. В частности, легенда о людях с лицом на груди была тонко прокомментирована еще Адамом Олеарием. А. Олеарий в своем труде «Описания путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» (1906, стр. 166—172) передает беседу с самоедами, с которыми он встретился в Посольском приказе 30 июня 1643 г. А. Олеарий подробно описывает одежду самоедов, делая замечание о том, что манера носить эту одежду могла ввести в заблуждение путешественников и породить предание о людях с лицом на груди. Он замечает, что самоеды, чтобы согреться, натягивают свои «кафтаны» на головы и вытаскивают руки из рукавов. При этом рукава свисают по обе стороны лица. Такую картину можно наблюдать у самодийского населения Севера и в наше время. К тому же кашпош глухой парки спит так, что у неискушенных наблюдателей могло сложиться впечатление, что у их владельцев нет шей.

Наибольшее распространение в Европе получило предание о том, что на Севере живут одноногие люди. Самым ранним упоминанием одноногих следует считать свидетельство норманских саг: «Саги о Гренландии» и «Саги об Эйрике Рыжем» (Groenlending-saga; Eirik Saga Rauda; Janson Sven B. F., 1948). В обеих сагах, в рассказе о походе Турфинна Карлсэвне в Винланд, состоявшемся на рубеже первого и второго тысячелетия нашей эры (около 1020 г.) говорится о встречах норманнов с аборигенами — «скрепингами» и неким одноногим существом. В описании «стрелингов» можно увидеть северных индейцев. Известный исследователь норманнских поселений в Северной Америке Хельге Илгстад приводит весьма убедительные доводы в пользу того, что встреченные отрядом Турфинна Карлсэвне, Турволда и Фредис люди, были ин-

дейцы, а не эскимосы (*Инготад* Х., 1969, стр. 83—85). Одна из любопытных деталей в описаниях «скрелингов» та, что они приплывали к норманнам на кожаных лодках.

Наряду с реалистичным рассказом об индейцах в описании плавания Турфинна Карлсэвне вдоль берегов Ньюфаундленда в поисках Турхалла Охотника говорится о странном существе. Сага повествует о том, что путники увидели на берегу какое-то пятно и закричали. Это пятно зашевелилось, поднялось и странными скачками кинулось к берегу. Это был одноногий человек. Он выстрелил из лука и попал в живот Турвалду, сыну Эйрика Рыжего. После этого одноногий человек кинулся на север, и Турфинну Карлсэвне не удалось его догнать. Один из дружинников по этому случаю сочинил стихи, вошедшие в сагу:

Воины гнались,
Я правду говорю.
За одноногим
До самой реки.
Странное создание
Бегством спаслось,
В воде утонуло.

(Цит. по: Х. Ингстаду, 1969, стр. 62).

Интересно отметить, что имевший широкое хождение в литературе вымысел о людях с одной ногой, якобы обитавших на Севере, перекликается с некоторыми представлениями, наблюдавшимися в прошлом у самодийского населения Заполярья. У азиатских ненцев, в частности, имеются мифы о Нгаэтаре, Вайнга, у энцев о Сихео, у нганасан о Сиге и Баруси — сверхъестественных существах с одной рукой и одной ногой, выступающих в мифах то как людоеды, то как духи, не причиняющие людям вреда. Легенды о таких существах были записаны С. Г. Писаховым у европейских ненцев на Новой Земле (*Писахов С. Г.*, 1924).

Д. Н. Анушин (1890) в своей фундаментальной работе «К истории ознакомления с Сибирью до Ермака» находит реалистическое обоснование большей части фантастических сведений о народах Севера, имеющих как в древнерусском «Сказании о человеках незнаемых в восточной стране», так и у европейских писателей, упоминавших эти народы.

В целом источники, относящиеся ко времени, предшествующему русской колонизации Сибири, не дают возможности создать более или менее полной картины культуры населения Севера.

Современные сведения позволяют составить самые общие представления об истории освоения человеком Крайнего Севера Евразийского материка. Очевидно, что различные территории Северной Евразии были заселены не одновременно. Заселение, безусловно, находилось в прямой зависимости от установления благоприятного климата и фаунистического комплекса. Ледниковое формообразование в Европе и Сибири не было синхронным. Кли-

матические условия в Восточной Сибири: являлись более стабильными, чем в Европейской части материка. Общее охлаждение земной поверхности в ледниковые эпохи, захватившее и Восточную Сибирь, не способствовало образованию там таких больших ледяных массивов, какие были в Европе (*Герасимов И. П. и Марков К. К.*, 1939, стр. 99; *Московитин А. И.*, 1954).

Во время максимального оледенения, когда практически весь Европейский Север и Северо-Западная Сибирь были непригодны для жизни людей, Север Восточной Сибири был свободен от ледникового покрова, не считая Чукотки и горных местностей. Те территории, которые принадлежали предкам юкагиров, не подверглись оледенению.

Сейчас трудно детализировать изменения климата в Заполярье в течение ледникового периода и после него. Крайне затруднительна и датировка этих изменений. Вопрос об объеме четвертичного периода еще не имеет однозначного решения (*Ананова Е. Н.*, 1962; *Пидопличко И. Г. и Топачевский В. А.*, 1962; *Громов В. И.*, 1962; *Марков К. К.*, 1962; *Габуния Л. К.*, 1962; и др.). Каких-либо обобщающих работ по истории климата Северной Евразии нет. Детальные исследования этого вопроса в основном относятся к Европейской части материка и Американскому континенту. Однако обобщенные данные свидетельствуют о том, что климатические колебания и условия климата были синхронными и относительно единообразными по обе стороны Атлантического океана, но отличались от тех же условий Восточной Сибири (*Флинт Р. Ф.*, 1958).

Северо-Восточная Сибирь стала пригодной для жизни людей раньше, чем Европейский Север. Освобождение Европейской части от последнего оледенения предположительно принято отнести к моменту, когда край ледника отступил от внутренней морены Сельпаусельке, т. е. приблизительно 10200 лет тому назад (*Gams H.*, 1935; *Sauramo M.*, 1934; *Герасимов И. П. и Марков К. К.*, 1939, стр. 158). С этого времени началось быстрое отступление ледника и общее потепление. «...Как совершился переход от сурового века северного оленя,— пишет П. П. Ефименко (1953, стр. 72),— к современным условиям климата, флоры и фауны,— остается все же недостаточно ясным, по крайней мере, для значительных пространств Европы и Азии... Это была, очевидно, пора, когда Балтийское море впервые после Вьюрмского времени стало освобождаться от льдов, и его побережья начали заселяться животными, наступавшими за уходящим ледником. Вскоре за ними явились на берега Балтийского моря и первые группы людей».

Таким образом, заселение Севера Европы могло произойти только в голоцене. Начиная с древнего голоцена, происходит постепенное отодвигание южной границы тундры и лесотундры к северу (*Нейштадт М. И.*, 1957). В раннем голоцене, т. е. между 9800—7700 гг. до н. э., по М. И. Нейштадту, «...южная граница темнохвойной еловой тайги проходила... по нижнему течению р. Онеги, затем, спускаясь к юго-востоку, поворачивала на север,

пересекала Северную Двину, шла далее на восток вдоль р. Вычегды, проходила по водоразделу Печоры и Лозьвы и затем шла на восток по направлению к Оби (стр. 353). Далее лесная граница пересекала Обь несколько севернее Иртыша и заканчивалась на востоке у Енисея на широте устья Подкаменной Тунгуски (стр. 354). В Восточной Сибири лесная граница также переместилась к северу. В среднем голоцене, сопоставляемом М. И. Нейштадтом с периодом термического максимума, лес повсюду выходил на берега Северного Ледовитого океана (стр. 357—366). К началу позднего голоцена, т. е. к середине III тыс. до н. э., лесная граница занимает современное положение.

В раннем голоцене на большей части Северной Евразии оформляется и характерный для Заполярья фаунистический комплекс. В частности, складываются основные миграционные направления и циклы миграций дикого оленя. Образование рода современного оленя относится к рисковому времени и с ним заканчивается обогащение семейства оленей (*Флеров К. К.*, 1950, стр. 50—69; 1934; *Серебровский П. В.*, 1935; *Громов В. И.*, 1950, стр. 37—49; 1948, стр. 437—440; *Сукачев В. Н.*, 1936; *Тугаринов А. Я.*, 1934, стр. 55). Продвигаясь вслед за ледником, северный олень расселился на обширнейших пространствах материка. Именно олень в дальнейшем привлек на север древних охотников. Северный олень был, бесспорно, основным объектом охоты насельников Заполярья. Ни одно другое занятие не могло полностью удовлетворить нужды аборигенов Севера. Так, рыболовство в условиях Заполярья могло играть лишь подсобную роль, оно могло дать населению Арктики только пищу. Для одежды, покрытий жилищ и т. п. были необходимы шкуры. Использование для одежды рыбьих кож было возможно лишь в лесной полосе. Добыча рыбы имела сезонный характер и могла служить лишь подспорьем в хозяйстве древних насельников Севера. То же можно сказать и об охоте на других животных, населявших Арктику и Субарктику (см. далее). Только охота на дикого оленя как основное занятие могла удовлетворить все потребности арктического населения.

Определить количество диких оленей во время освоения человеком полярной зоны можно приблизительно. Бесспорно, что в период термического максимума условия существования оленей в этой зоне были более благоприятными, чем тогда, когда установился современный климат. Кормовые ресурсы были более богатыми, и количество оленей могло превышать поголовье, которое возможно содержать при современных пастбищных условиях и современных типах оленеводства.

В период установления современного климата пастбищные ресурсы Заполярья, по всей вероятности, мало чем отличались от настоящих. Сейчас, по мнению специалистов-оленьеводов, на территории СССР можно содержать до 3,5—4,5 млн. северных оленей (*Андреев В. П.*, 1964). В том числе оленесемкость пастбищ Заполярья и Приполярья СССР определяется приблизительно в

1 820 000 голов. Из них в Мурманской обл. оленеводство пастбищ равна 90 000 оленей («Справочник Мурманской областной оленеводческой станции и Экономика колхозно-совхозного производства Мурманской области, 1952—1962 гг.»); по Ненецкому национальному округу — 170 000 (данные Ненецкого окрстатуправления на 1963 г.); по Ямало-Ненецкому национальному округу — 380 000 («Состояние оленеводства в Ямало-Ненецком округе». Салехард, 1964); по Таймырскому национальному округу — 280 000 («Справочник по экономике колхозов и совхозов Таймырского национального округа». Дудинка, 1961); по Якутии без горнотасажной зоны — около 200 000 (по данным северных хозяйств); по Чукотскому национальному округу — около 700 000 (Устинов В., 1956, стр. 52). В скандинавских странах по самой приблизительной оценке поголовье оленей может быть доведено до 825 000 голов. Таким образом, по тундровой зоне Северной Евразии пастбищные ресурсы могут быть определены, как пригодные для содержания 2,5—3 млн. голов оленей. В какой степени могло бы соответствовать поголовье диких оленей теперешним пастбищным ресурсам, судить трудно.

Определение миграционных путей дикого северного оленя в период освоения человеком высоких широт возможно по имеющимся данным при следующих условиях: первое — миграционные пути дикого оленя там, где он сохранился, должны соответствовать миграционным путям оленей в древности; второе — миграционные пути стад домашних оленей должны хотя бы в общих чертах совпадать с миграционными путями дикого оленя до возникновения на данных территориях оленеводства. Относительно соответствия миграционных путей северного оленя в древности и современных миграционных путей каких-либо конкретных данных нет. Всеми исследователями дикого северного оленя отмечается лишь факт чрезвычайной стабильности направления движения стад. При этом по образу жизни дикие северные олени подразделяются на три группы: горные олени, тундровые и лесные (Jakobi A., 1931).

Горные олени большую часть года проводят в альпийской зоне — выше границы леса. В Скандинавии, например, горные олени обитают на высоте 1000—2000 м. В течение лета они мигрируют к вершинам гор, где сохраняется снег и нет кровососущих насекомых. К осени горные олени спускаются к границе леса, где у них происходит гон. С наступлением зимы и выпадением снега олени спускаются еще ниже, в зону криволесья и кустарников (Плеске Ф. Д., 1887; Бартольд Ф. Д., 1930).

Лесные олени, по словам И. В. Друри, «...обитают постоянно в пределах лесной зоны, совершая свои миграции лишь между долинами рек, обширными моховыми болотами и высокогорными плоскогорьями и хребтами...» (Друри И. В., 1955, стр. 15). В целом образ жизни горных и лесных оленей обнаруживает много сходных черт.

Образ жизни тундровых оленей существенно отличен. Если перекочевки горных и лесных оленей происходят в основном в вертикальном направлении и на незначительной территории, то миграции тундровых оленей с юга на север и обратно проходят по очень протяженным маршрутам и носят массовый характер. При этом миграции тундровых оленей хронологически исключительно стабильны. Именно тундровый олень в значительных массах пересекал крупные реки дважды в год, выходя летом в арктические тундры и зимую на границе леса.

«Пути передвижения оленей (тундровых.— Ю. С.),— указывает Н. П. Наумов (1933, стр. 33),— более или менее постоянны. Из года в год наблюдают их переправы в определенных местах реки». Отклонения от обычных маршрутов весьма незначительны. По наблюдениям ряда исследователей (*Hind H.*, 1963; *Turner W.*; *Сокольников Н.* и др.), смены маршрутов имеют циклический характер и связаны с необходимостью менять выбитые пастбища. По истечении определенного срока дикие олени вновь возвращаются на прежний маршрут. При этом общая направленность миграций, общие пути движения неизменны. Таким образом, если система пастбищ дикого оленя во время освоения человеком высоких широт в общих чертах соответствовала существующей в настоящее время, то нет оснований считать, что пути миграций дикого оленя тогда были иными, чем известные сейчас. Это позволяет представить картину сезонного передвижения северных оленей в рассматриваемый период для тех территорий, где дикие олени не сохранились.

Реконструкция миграционных путей диких северных оленей на территориях, занятых домашним оленеводством, возможна лишь в том случае, если пути перекочевки стад домашних оленей, хотя бы в общих чертах, совпадают с миграционными путями ранее существовавших в этих местах диких оленей. Решение этого вопроса связано в значительной степени с историей одомашнивания северного оленя в Заполярье и Приполярье.

Вопрос о времени приручения северного оленя, происхождения оленеводства, возникновения различных типов оленеводства, распространения его является одной из сложнейших проблем истории материальной культуры народов Северной Евразии. По всем вопросам, связанным с историей оленеводства, имеются различные точки зрения, в некоторых случаях исключающие друг друга.

Время возникновения оленеводства некоторые исследователи относят к концу палеолита (*Богораз В. Г.*, 1933; *Сосновский Г. П.*, 1933), другие указывают на возможность считать оленеводство поздним явлением, возникшим под влиянием коневодства (*Lippert F.*, 1886; *Максимов А. Н.*, 1929), третьи, основываясь на раскопах С. И. Руденко и М. П. Грязнова Пазырыкских курганов на Алтае (*Руденко С. И.*, 1931; *Грязнов М. П.*, 1933) и данных по исследованиям шаманства у алтайцев (*Пота-*

нов Л. П., 1935), считают оленеводство предшествующим копеневодству (Золотарев А. М. и Левин М. Г., 1940, стр. 172—174).

В литературе долгое время существовала теория о едином Алтае-Саянском центре возникновения оленеводства (Laufer B., 1917; Hatt G., 1919; Богораз В. Г., 1933, Elor E., 1930 и др.). Эта точка зрения была подвергнута справедливой критике со стороны А. М. Золотарева и М. Г. Левина (1940). Эти исследователи подчеркнули значительную вариабильность типов оленеводства не только у различных народов, но и у одной народности. Так, у енисейских эвепков, ороков, лесных эвенов бытовало сапное упряжное оленеводство; у эвенов, живущих к западу от Енисея, эвенов и ороков в то же время существовало верховое оленеводство и отпуск оленей на лето, применение пастушеских собак, распространение у некоторых народов доения оленей и пр.

Этот вопрос был более подробно разработан Г. М. Василевич и М. Г. Левиным (1951). Они выявили несколько типов оленеводства у народов Сибири: чукотско-корякский, тунгусо-якутский, самоедский, лопарский и орокский. Выводы Г. М. Василевич и М. Г. Левина позволяют говорить о различном времени возникновения и распространения оленеводства у разных народов и отдельных территориальных групп народов.

Теорию единого центра возникновения оленеводства защищал К. Н. Скалон (1956): «...оленеводство антагонистично существованию диких оленей; в конечном счете оно исключает последнее...» Далее он утверждает, что оленеводство в Сибири распространилось из единого «Саянского корня» (стр. 105), а различия между тундровыми и таежными видами оленей позволяют говорить об их независимом происхождении. Резкие отличия домашних и диких оленей, по В. Н. Скалону, свидетельствуют о том, что все домашние олени распространились с Саян. В качестве еще одного аргумента в пользу единого центра оленеводства В. Н. Скалон приводит отсутствие фактов приручаемости диких оленей. Какие народы или народ распространили оленеводство из «Саянского центра», из работы В. Н. Скалона неясно, так как неясно, как он рассматривает, как первоначально морских зверобоев.

Не останавливаясь на критике положений В. Н. Скалона, следует отметить, что вопрос о неприручаемости дикого северного оленя требует тщательного изучения. Иганасанам, например, известны некоторые приемы приручения телят дикого оленя. Авамский иганасан Танк Турдагин в 1962 г. сообщал автору настоящей работы о том, что телят диких оленей приручали и использовали в качестве оленей-машкиков. В качестве обязательных приемов на ранних стадиях приручения теленка Танк пазывал обмазывание пойманного теленка пеплом из тори-очага, принудительное кормление молоком домашней важенки и пр.

С. И. Вайнштейн находит возможным видеть генетическую связь южносамоедского и тунгусского оленеводства (Вайнштейн С. И., 1970; 1971).

И. В. Друри, напротив, отмечает сходство домашних и диких оленей. «По характеру телосложения, — пишет И. В. Друри (1955, стр. 15), — дикие и домашние олени обнаруживают черты сходства, являющиеся результатом еще слабого одомашнивания и близкого родства домашних оленей с дикими, обитающими в сходных экологических условиях». По мнению И. В. Друри (стр. 16), одомашнивание оленя относится к позднему неолиту, когда охотники во время массовых охот захватывали небольшие группы оленей и удерживали их около своих жилищ. Эти звери играли роль «мяса на ногах», использовались в качестве маншиков, а также были приспособлены к перевозке различных грузов.

Эту же точку зрения о приручении оленя через стадо разделяет и Г. И. Карев. Однако Г. И. Карев указывает на то, что олень мог быть приручен совершенно особым способом, отличным от приручения других животных. «Древнее примитивное скотоводство, — пишет Г. И. Карев, — основывалось на приручении диких животных у жилья. В процессе приручения человеку удалось резко изменить условия их существования. Такое приручение с последующим искусственным отбором привело к глубоким изменениям в организме прирученных животных — они стали резко отличаться от своих диких родичей.

Одомашнивание дикого северного оленя шло по-другому, своим особым путем. Возникновение оленеводства было, видимо, связано с охотой. Северный олень (дикий) — животное подвижное, в определенное время — стадное, поэтому первобытный охотник вынужден был передвигаться, следуя за табунами оленей. Сопровождение дикого оленя человеком укрепляло связи его с этим животным и, видимо, приводило в какой-то мере к приручению их отдельных групп. Таким образом, одомашнивание северных оленей шло не через индивидуальное их приручение, а через групповое, стадное.

По мере повышения материальной культуры, когда у человека в руках появились луки и стрелы, охотник за оленями имел возможность отстреливать животных по выбору. Выгодно было ему отстреливать вожakov стада. Стадо, лишенное вожака, становилось постепенно более послушно, так как роль вожака мог взять на себя человек. Так, постепенно, овладевая искусством управлять стадом диких оленей, охотник за олешем становился оленеводом».

Приручение северного оленя через стадо не изменило резко условия жизни его дикого родича, поэтому дикий северный олень и выпешный домашний имеют большое сходство. Приручение дикого оленя сказалось больше всего на изменении его инстинктов. Процесс этот требовал непрерывности, длительности времени.

Теория самоприручения по отношению к оленю высказывалась также Хаттом (*Hatt G.*, 1919), В. Г. Богоразом (*Богораз В. Г.*, 1933), А. М. Золотаревым и М. Г. Левипым (1940). Последние отмечали, что формы оленеводческого хозяйства в Северной Азии сохранили много черт, свидетельствующих о том, что их можно

рассматривать как «действительно связующее звено между охотой на дикого оленя и регулярным оленеводством» (Золотарева А. М., Левин М. Г., 1940, стр. 177—178).

Таким образом, можно считать, что с развитием оленеводства в районах Заполярья и Приполярья домашний олень вытеснил дикого оленя с северных пастбищ. При этом система смены сезонных пастбищ, т. е. общая направленность и характер миграционных путей, должны были изменяться в незначительных пределах. На ранних стадиях оленеводства, когда удельный вес продуктов, получаемых от охоты на дикого оленя, превышал количество продуктов от оленеводства, пути передвижения древних оленеводов были идентичны миграционным путям дикого оленя. При дальнейшем развитии оленеводства, вытеснении и в конечном итоге исчезновении дикого оленя на некоторых территориях пути движения стад домашнего оленя, естественно, стали более отличны от прежних, но не настолько, чтобы нельзя было по ним определить в общих чертах древние пути его дикого сородича.

На большей части территории Севера Евразии миграции оленей происходили в широтном направлении. Исключение представляют лишь Скандинавия и Кольский полуостров. Как уже указывалось выше, в Скандинавии олени совершали в основном вертикальные миграции. На Кольском полуострове миграционные пути оленей не имеют той четкой направленности, характерной для большей части Северной Евразии (Чарнолуцкий В. В., 1930, карта). Большинство оленей Кольского полуострова зимует в лесной зоне в глубине полуострова. Весной стада движутся на север, выходят на побережье Баренцева моря, где остаются на летовках. В августе-сентябре олени стада поворачивают опять к центру полуострова.

На Европейском Севере миграционные пути северных оленей, по имеющимся данным, можно восстановить лишь для Мезенско-Печорского района, т. е. для Большеземельской, Малоземельской (Тиманской) и Канинской тундр (Витюгов А. А., 1923, стр. 7—8). В Большеземельско-Приуральских тундрах четко определяются три направления перекочевок стад. После летовки в Большеземельской тундре близ побережья Карского моря, Югорского шара стада оленей двигались на юг по трем основным маршрутам. Одна часть стада шла к верховьям и среднему течению р. Уссы, к Уралу, где зимовала в лесной полосе. Другая часть стад переходила тундру в западном направлении, в лесах средней Печоры, на территории Ижемско-Красноборского района. Третья группа стад двигалась к лесам бассейна р. Индиги и переходила к границе Малоземельской тундры. Незначительное количество оленьих стад зимовало в районе Обдорска, перейдя Уральский хребет.

Олени стада Тиманско-Канинской тундры делятся на две группы: стада, проводящие лето в Тиманской тундре и на зиму

мигрировавшие в бассейн р. Индиги, в Печорские леса, и стада, уходившие на летовки в северную часть Канинского полуострова и зимовавшие в Мезенских лесах. Некоторые стада располагались зимой в лесах бассейнов рек Печи, Омы и Чепи. Таким образом, миграции северных оленей на Европейском Севере имели широтное направление. Стада восточных тундр при сезонных передвижениях пересекали реки Усу, Большую Роговую, Каротайху, Хэйяха, Адзэву, Морсю, Сандивей, Лаю, Шапкину и Печору между Цильмой на юге и Сулой на севере; стада западных тундр переходили реки Сулу, Пешу, Ому и другие более мелкие.

Восстановить пути сезонных миграций оленьих стад между Уралом и Енисеем позволяют материалы Приполярной переписи 1926—1927 гг., обработанные и картированные Д. Вознесенским (из архива П. Е. Терлецкого). По данным Приполярной переписи, Д. Вознесенский для этой зоны выделил десять основных маршрутов оленьих стад. Самыми западными маршрутами были пути движения смешанных коми-печенских, приуральских ненцев и хантыйских хозяйств. Стада, принадлежащие этим хозяйствам, двигались в основном по четырем маршрутам. Наибольшее число оленей этой группы хозяйств зимовало на обоих берегах р. Сыни и ее притоках — от верховья до устья. При перекочевке на север эти стада шли единым маршрутом до р. Войкар, где делились на две, приблизительно равные по числу оленей, части. Половина стад уходила западнее, переходя р. Усу в среднем течении, а затем параллельно верхнему течению р. Каратайки, впадающей в Югорский Шар, двигалась к устью р. Силова до впадения ее в Кару. Вторая половина хозяйств шла за оленями от р. Войкар по правобережью р. Воркуты к Карской Губе. Стада этой группы хозяйств на пути движения пересекали ряд небольших притоков р. Усы и р. Каратайки.

Зимовки другой большой группы оленьих стад находились на левобережье р. Щучьей — от среднего течения до устья. Летовки этих стад располагались на побережье Байдарацкой Губы. Эти стада пересекали реки Щучью, Епзор, Байдарата, Нындарта, Миписей и др. Другие стада этой группы хозяйств двигались между этими двумя основными маршрутами, зимую на Оби, близ Обдорска.

Самое большое число оленьих стад между Уралом и Енисеем зимовало на территории ограниченной притоками Надыма — р. Ерудой на востоке и р. Оксаркой на западе по рекам Шуга, Ярцынги, Кутон-Юган, Ватапи и Вануйта, а также на левобережье Обской Губы — между р. Щучьей и р. Хадыта. Эти стада при кочевке на летние пастбища шли по трем основным маршрутам. Одни двигались ближе к западному побережью Ямала, другие — по центральной части, третьи по восточной части полуострова. К северу от системы озер Ярро-то, после пересечения р. Юрибей стада «всером» расходились по всему полуострову, достигая широт рек Пясядай и Надарма. К северному побережью

полуострова Ямал выходило небольшое число хозяйств — менее одной пятой. Стада, летующие на Ямале, пересекали все реки, впадающие в Обскую Губу и Карское море. Самыми крупными переправами были переходы через южную часть Обской Губы, систему Ярро-то и р. Юрибей.

На правобережье р. Надым по водоразделам рек Лензота, Сандивей, То-яга и близ устья р. Ныды зимовали стада другой большой группы хозяйств, кочевавших на Гыдапском полуострове. Подавляющая часть оленьих стад двигалась на летовки параллельными маршрутами по сравнительно узкой полосе, переходя Тазовскую Губу близ устья р. Полоты-яга, а затем разделялась, расходясь по полуострову. Около одной пятой хозяйств отделялось от общей массы оленеводов на широте р. Ламб-Хадыта, переходило р. Таз в устье и уходило на восток, к устью Енисея и Енисейскому заливу на летние пастбища в бассейнах рек Танама, Мой-те, р. Вессе и др.

Лучше других в настоящее время изучены миграционные пути дикого оленя на Таймыре (Наумов Н. П., 1933, стр. 33—35; Друри И. В., 1949, стр. 44—45; Сдобников В. М., 1958; Мичурин Л. Н. и Махаева Л. В., 1962, стр. 183; Мичурин Л. Н., 1962, стр. 80; Мичурин Л. Н., 1963, стр. 181; Кречмар А. В., 1966 и др.). Таймырское стадо делится на две группы — западную и восточную. Западная группа оленей зимует на территории Эвенкии. В середине октября-ноября олени появляются у вершины р. Аякли и идут по возвышенным отрогам Путوران. Здесь они рассредоточиваются к западу от оз. Ессей на равнине. До выпадения глубокого снега находятся в бассейне р. Чангады, в районе хребта Сумна-Джангы, систем озер Нералак. С увеличением снегового покрова дикий олень уходит в горный массив Путوران по долинам рек. Олени здесь идут цепочкой близ границы леса по склонам гор. Вначале двигаются стельные важенки и прошлогодние телята. Олени следуют в западном и северо-западном направлениях. Дойдя до вершины р. Ягтали, они поворачивают на север, пересекают Аян у впадения рек Холлохит, Дакит и Хукольча. В начале марта олени выходят на равнину и идут вдоль р. Авам и Кыстыктах. Затем часть из них переходит р. Пясину и уходит на р. Пуру. Другие отклоняются на север и в начале мая появляются в вершине р. Тареи. Отел происходит в северо-западных предгорьях Быррапта, по Пуру. В середине мая — начале июня важенки идут далее на север. После наступления первых холодов животные следуют на юг, делая до 80 км в сутки. Гон происходит в октябре-ноябре.

Восточная группировка оленей зимует по среднему течению р. Котуй и в конце февраля — начале марта направляются в низовья Хеты, Хатанги, бухты Кожевникова. Во время перехода олени делятся на две ветви: одна идет к оз. Таймыр, другая — к Хатангскому заливу. Отел происходит на восточных отрогах хребта Быррапта и р. Нижняя Таймыра.

По И. В. Друри (1949), дикие олени, летовавшие в дельте р. Лены, от западной части дельты осепью двигались на юго-запад, пересекая Олекскую протоку, к отрогам хребта Чекаповского. Отсюда большая часть животных переходила через Оленск и шла далее в систему р. Буолколлах и левых притоков р. Пур. Часть через верховья р. Уджа уходила в бассейн р. Джалинды. Из восточной части дельты группа оленей через Быковскую протоку двигалась к югу по хребту Харулах и рассеивалась по лесной полосе.

Олени, летовки которых были в Яно-Индибирских тундрах, в основном в бассейне р. Хромы, уходили к югу, придерживаясь бассейна этой реки, и у границы леса переходили реки Уяндина и Селенгиях в верхнем и среднем течении. Затем стада шли вдоль хребта Тас-Хаях-Тах на зимовки в горную страну. Часть оленей зимует в горах Андрей-Тас, часть доходит до р. Момы. Небольшое количество оленей спускалось по рекам Джанка, Тостах, притокам рек Адыча и Нельчехе.

Миграционные пути оленей в бассейнах рек Колымы, Анадыря и на Чукотском полуострове изучены значительно слабее, хотя массовые переправы дикого оленя через эти реки неоднократно описывались в литературе. Реконструировать эти пути по маршрутам движения стад домашних оленей сложно, так как полные данные о кочевках в этом районе имеются лишь за сравнительно позднее время.

Если считать, что основу питания аборигенов Северной Евразии в основном составляло мясо дикого оленя, то возникает возможность в приблизительных пределах определить численность населения, для которого охота на дикого оленя являлась основным занятием. Л. И. Мичурин, изучая дикого северного оленя на Таймырском полуострове, установил следующую структуру стада: самцы — 22%, самки — 40% и молодняк обоего пола — 38% (Мичурин Л. И., 1962, стр 79—80). Такая структура стада, вероятно, характерна не только для таймырского оленя. Подобное соотношение различных половозрастных групп, видимо, является особенностью всех крупных стад дикого оленя. На каждые 100 тыс. голов оленей при такой структуре стада ежегодный прирост составляет 6,5—7 тыс. голов, т. е. до 7% от общего числа. Таким образом, при сохранении биологического равновесия возможны ежегодные потери в стаде диких оленей в пределах 7%. Приблизительно такую же цифру называет для оленей Кольского полуострова, выпасаемых вольно, В. К. Алымов (Алымов В. К., 1928, стр. 87).

Если допустить, что в Северной Евразии могло быть 2,5—3 млн. диких оленей, то ежегодный прирост стада мог максимум составить до 210 тыс. голов. Исходя из расчета необходимости каждому человеку в течение года потреблять до 25 оленей, что соответствует необходимому для жизнедеятельности в высоких широтах минимуму калорий, численность населения, ко-

торое могло бы прокормиться от 3 млн. оленей при сохранении биологического равновесия достигает приблизительно 8,5 тыс. человек. Следует сразу же оговорить, что эта цифра чрезвычайно завышена. Во-первых, при расчете возможного числа диких оленей по оленеемкости пастбищ рассматривались идеальные условия, при которых все пастбища использовались оленем максимально рационально, что невозможно без вмешательства человека. Во-вторых, принималась наибольшая цифра ежегодного прироста стада. В-третьих, предполагалось, что все олени потреблялись лишь людьми, без учета отхода животных от различных заболеваний, гололедицы, потравы оленей хищниками и пр. Таким образом, цифра в 8,5 тыс. человек является тем пределом, больше которого едва ли могло существовать население, в основном питавшееся мясом диких оленей.

В то же время нельзя считать, что аборигены Северной Евразии питались исключительно оленьим мясом. Немаловажную роль играла также рыба, полярная куропатка, заяц и линная птица — гуси и утки. Однако роль этих продуктов в питании коренного населения Севера была невелика. Не рассматривая здесь способов лова рыбы и охоты на птицу, следует обратить внимание на то, что эти занятия имели сезонный кратковременный характер. Рыбу ловили исключительно по открытой воде, линную птицу можно было добывать только в течение двух-трех недель; куропатка могла составить ничтожную часть пужной пищи.

Особого внимания заслуживает вопрос о значении растительной пищи для древних охотников на дикого северного оленя. Как известно, арктическая и субарктическая флора бедна растениями, пригодными в пищу человеку. Полезные растения на Крайнем Севере могут быть лишь источником углеводов и неорганических солей, служащих ферментами. Потребность в растительной пище прямо пропорциональна количеству жиров животного происхождения в рационе. Эта зависимость особенно ярко проявляется, если сравнивать рацион населения, у которого в пище преобладает жир, жирное мясо морского зверя или рыба, с пищевым ассортиментом оленеводов и охотников на континенте (Аргентов Л. И., 1862; Тихомиров В. А., 1958). В качестве примера можно рассмотреть растительную пищу береговых чукчей, изученную Т. Г. Соколовой, и нгалисап.

Основу рациона береговых чукчей составляет мясо морского зверя и в значительном количестве жир. В употреблении бывает около двадцати видов растений, которые едят преимущественно с жиром. Вместе с перпичьим жиром или сырым жирным мясом летом в значительных количествах едят листья камнеломки Нельсона (*Saxifraga Nelsoniana*-D:Don). Камнеломку Нельсона заготавливают и на зиму, складывая ее в жесткую тару, заливая водой и придавливая гнетом. Приготовленную таким путем зеленую массу едят с жиром. Широко употребляется в пищу

двустолбчатый кисличник (*Oxuria digina* (L.) Hill). Его едят почти в сыром виде, а также добавляют к зимним запасам камнеломки Нельсона. Как и камнеломка Нельсона, двустолбчатый кисличник используется в качестве приправы к жирной мясной пище. Аналогичным образом употребляют чукчи арктический щавель (*Rumex arcticus* Fraitv). К смеси из листьев камнеломки Нельсона, двустолбчатого кисличника и арктического щавеля нередко добавляется и богатое крахмалом корневище эллиптического горца (*Poligonum ellipticum* Willd). Особенной популярностью у чукчей зимой пользуется чукочья капуста — темно-красная радиола (*Rhodiola atropurpurea* (Turz) Fraitv). Зимой темно-красная радиола становится кислой и очень ценится в качестве приправы к сырому мясу и жиру морского зверя. Темно-красная радиола приготавливается точно так же, как и камнеломка Нельсона, с той лишь разницей, что перед заквашиванием ее побеги разбиваются деревянными молотками.

На зиму заготавливаются и листья ивы, предварительно прокипяченные, сложенные в оленьи желудки и залитые отваром красной ивы (*Salix pulchra* Cham), ивы Шамиссо (*Salix chamissonis* Anderss), арктической ивы (*Salix arctica* Pall) и ивы бурую (*Salix fuscus* Anderss).

Чукчи очень любят лук-резанец (*Allium schoenopresum* h.). На побережье они собирают морскую капусту (*Laminaria*) и едят ее с китовым и моржовым мясом, с рыбой — бутерлаковидную аммонию (*Ammogenia reploides* (L) Rupr). Для приправы употребляют и корневища новосиверсии ледяной (*Nowosiewersia glazialis* (Adams) F. Bolle) и клеветония (*Claytonia acutifolia* pall). Лакомством для детей считаются созвездия астрогала зонтичного (*Astragalus umbrellatus* Bgc.) и морощка (*Rubus chamaemorus* L.), встречающаяся сравнительно редко. Практического значения ягоды, как, например, голубика (*Vaccinium uliginosum* L.) и брусника (*Vaccinium vitis idaea* L. var. *Pumilum* Hornem), в рационе чукчей не имеют.

Следует еще раз подчеркнуть, что все перечисленные виды растений являются лишь источником ферментов и ни в малейшей степени не могут заменить основной пищи — мяса и рыбы.

Разительно отличается от чукотского список съедобных растений, известных иганасанам. Автору данной работы удалось выявить лишь двенадцать специальных терминов для растений, различаемых иганасанами. Из них в пищу употребляется лишь одно, называемое моусай (*Vaccinium vitis idaea* h.) от «моу» (земля — иганас.) и «сая» (искаженное русское — чай). У иганасан нет даже специального термина для грибов. Все грибы именуются «бахиадие» — «мох диких оленей». Из различных растений иганасаны знали сипсаяры (грудноподобная) — *Angelica* растение, называемое барунху (*Hedum palistre* h.), которое жгут при заболеваниях горла, нуорсу (*Sphagnum*) — мох, подстилаемый детям в люльки; дюнхо — зеленый мох, дие (*Cladonia*) —

ягель; хонур (*Canope ericoides*), который собирают летом и жгут в дымокуре для того, чтобы отгонять кровососущих насекомых; растения, охотно поедаемые оленями: супгудя (*Trollius*), нгомтиди (*Veratrumisae*), хорадие (*Arctous alpina*), лахора (*Peltigera*) и мох для груга — хию.

Нганасанам было известно лишь одно назначение ивы — из нее делали отвар коры для получения красной краски. Терминологически деревья никак не выделяются. Для них существует лишь одно слово — «фа». Нет термина и для лука-резанца, хотя это растение хорошо известно нганасанам. Лук-резанец, по сообщению многих информаторов, в пищу не употребляется. Более того, люди старшего поколения считают вкус и запах дикого лука отвратительным. Совершенно не пользуются популярностью у нганасан различные ягоды. Кроме моусяй, ни автором этой работы, ни другими исследователями не было обнаружено каких-либо растений, употреблявшихся нганасанами в пищу (*Урванцев Н. Н.*, 1935, стр. 119). В фольклоре нганасан употребление растений в пищу также не упоминается. Рыба обычно считается «голодной», неполноценной пищей. Куропатка и заяц фигурируют исключительно как еда бедняков, стоящих на грани голода. Различные пищевые сакральные установления касаются лишь мяса дикого оленя. Мясо оленя — единственно «настоящая» еда.

Все сказанное позволяет считать основой питания древних охотников только мясо дикого оленя, а остальные продукты имели второстепенное значение. При самых больших допусках они едва ли могли составить треть рациона аборигенов высоких широт. Допустив подобную возможность, можно предположить, что население Крайнего Севера до занятия оленеводством и морским зверобойным промыслом едва ли достигало 10—11 тыс. человек.

Нетрудно представить себе, каким редким было древнее население на огромнейших территориях от Чукотки до Скандинавии. Это были, вероятно, немногочисленные группы людей, хозяйственный цикл и территория проживания которых были тесно связаны с миграционным циклом дикого северного оленя.

Этот вывод в известной степени согласуется с данными Ю. Г. Рычкова, позволяющими рассматривать все население Сибири ко времени прихода русских, как «...крайне малочисленный изолят, включающий сложную соподчиненную систему этнических, родо-племенных, локальных суб- и микроизолятов...» (1965, стр. 25).

Численность древних аборигенов Северной Евразии в неолитическое время можно выразить кривой, вероятно симметричной, смещенной по времени по сравнению с кривой численности дикого северного оленя. В принципе реконструкция климатических колебаний и соответствующие изменения экологической сферы вполне возможны, что в свою очередь делает реальным и реконструкцию циклов колебаний численности древнего населения Заполярья.

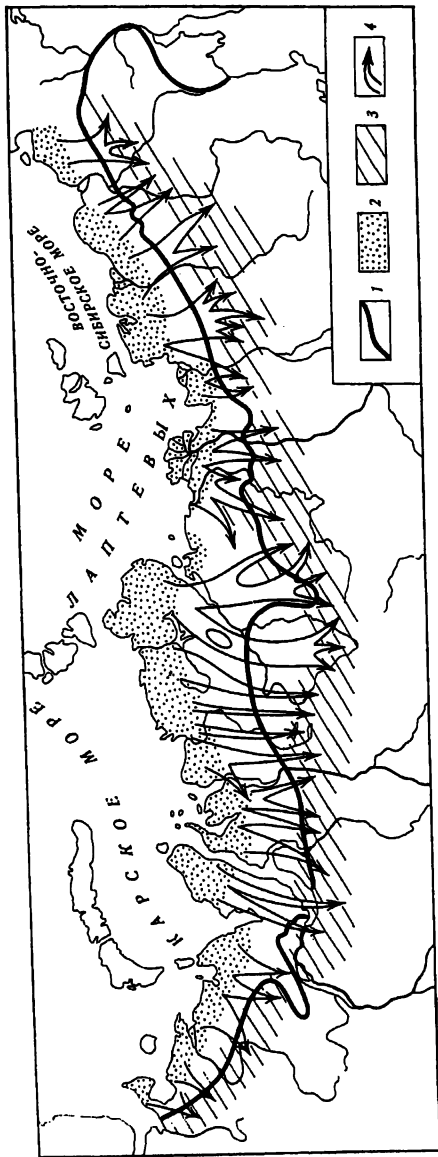


Рис. 1. Миграционные пути дикого оленя в Северной Евразии

1 — граница леса; 2 — летние пастбища; 3 — зимние пастбища; 4 — миграционные пути

Допуская, что охота на дикого оленя была основным занятием аборигенов Заполярья, можно в общих чертах определить территорию, осваивавшуюся ими. Известно, что у народов, сохранивших до недавнего времени культуру охоты на дикого оленя, как, например, у нганасан, энцев и юкагиров, северной границей их распространения были места весенне-осенних переправ оленей. Южной границей территории, осваивавшейся охотниками на дикого оленя, была граница леса, т. е. места наибольшей концентрации оленей в зимнее время (см. рис. 1).

Хозяйственный уклад древних аборигенов Заполярья, необходимость осваивать территорию, где охота на дикого оленя могла быть наиболее успешной, вынуждали их, по всей вероятности, жить в тех же пределах.

ОСНОВНЫЕ ПРОМЫСЛЫ ДРЕВНЕГО НАСЕЛЕНИЯ ТУНДРОВОЙ ЗОНЫ

Все известные способы охоты на дикого северного оленя можно разделить на три основные группы: коллективный массовый промысел, добыча различными охотничьими приспособлениями и индивидуальная охота, основанная на принципе маскировки — «скрадывания», незаметного подхода (*Наумов Н. П.*, 1933; *Михель П.*, 1938; *Белопольский Л.*, 1938; *Шмидт Э. В.*, 1939; *Портенко Л.*, 1940; *Друри И. В.*, 1949, и др.).

К первой группе относится добыча оленей во время переправ на воде, коллективный загон стада в озера, протоки и т. п., загон оленей в сети и загон в петли. Добыча различными охотничьими приспособлениями заключается в применении изгородей и ловчих ям, самострелов и капканов типа «оленьего башмака». Индивидуальные способы охоты также разнообразны. Это — охота с маскировочным щитком, промысел оленей с упряжки «на кругу», охота с лодки, охота «с подхода» на лошади, охота с применением оленя-манщика, индивидуальный загон по рыхлому насту, различные способы скрадывания и т. д.

Все эти способы можно разделить на тундровые и лесные. Так, к лесным способам охоты на оленя относится добыча с помощью различных приспособлений. Капкан типа «оленьего башмака» применяется лишь в Приамурье на тропах оленей и лосей (*Соловьев Д. К.*, 1926, стр. 100). Он представляет собой четырехугольную раму, на которой попарно укреплены большие гвозди. Олень, пастушив на «башмак», раздвигает гвозди, а после того, как копыта проходят, гвозди сближаются и нога оленя оказывается зажатой. Ловушка этого типа возникла, безусловно, довольно поздно. Для ее изготовления требуется упругий металл. Добыча оленей таким путем возможна лишь в таежной зоне, где имеются постоянные тропы копытных к водопою. Ловушки этого типа в северной зоне Евразии распространения не получили.

Самострелы также распространены исключительно в лесной зоне на тропах копытных. Во всей таежной полосе применялись также изгороди и ловчие ямы. Этот способ добычи знали саамы, коми, обские угры, селькупы, кеты и якуты.

Иоанн Шеффер (1647, стр. 218—219), описывая охоту у саамов, указывал на то, что загон является одним из основных способов охоты. «Иногда они (саамы.— *Ю. С.*), — пишет Шеф-

фер, — загоняли оленей собаками в силки или же в особые, сплетенные из ветвей и кольев загоны, охватывающие со всех сторон значительный участок леса, в которые иногда попадает целое стадо». Изгороди и ловчие ямы саамов описаны в литературе довольно подробно (*Reuterskiöld E.*, 1912; *Manker E.*, 1960, стр. 406; *Nesheim A.*, 1961, р. 210, и др.).

Ройтершельд, говоря о культовых воззрениях саамов, связанных с медведем, отмечал, что для охоты на лося и оленя использовали изгороди и ловчие ямы, куда попадали и медведи.

Более полное описание этого способа добычи сделано Эрнстом Манкером. Манкер утверждает, что добыча оленей и лосей с помощью ловчих ям была основным способом охоты у саамов на копытных. Этим способом, по наблюдениям Э. Манкера, саамы охотились круглый год. Изгороди применялись в тех случаях, когда рельеф местности, где производилась охота, был более или менее выровнен. Там, где местность была пересеченной, охотники использовали ущелья, балки и т. п., делая в них овальной формы и разного размера ямы. Э. Манкер высказывает предположение о возрасте охоты подобного рода, отнеся этот способ к неолиту. Ловчие ямы обнаружены в Скандинавии почти повсеместно, где были саамы. Они имелись на территории северной Швеции, Норвегии и севере Финляндской Лапландии.

Обские угры также широко применяли изгороди для промысла оленей. Загороди для ловли оленей обычно устраивали или в виде прясла в одну-две слеги, или в виде засеки (*Чернецов*, 1949, стр. 21). Загороди кзымских хантов, например, достигали нередко 10—15 км. Расстояние между концами загородей определялось формой рельефа и расположением звериных троп. Постепенно загородь сужалась, оканчиваясь небольшим проходом, в котором устанавливался самострел или устраивалась ловчая яма.

Аналогичные сооружения П. С. Паллас встретил у манси. Так, манси, жившие в юртах у ручья Тарьи, имели изгороди до 12 км с ямами. «Случается, — пишет П. С. Паллас (1786, стр. 327), — что в такие ямы попадает лисица с детьми. Попадают туда же нередко и бегоолени (*Rangifer*)».

Таким образом, изгороди, самострелы и ловчие ямы применялись коренным населением для добычи лесного северного оленя. Население, предпочитавшее эти способы добычи, было более или менее оседлым. Охота на дикого оленя для этих народов не была основным занятием. Продукты этого вида промысла были лишь дополнением к основным занятиям, в которых решающую роль играло рыболовство. Такой способ добычи дикого оленя носил пассивный характер, в отличие от тундровых способов, которые требовали активной работы как каждого охотника, так и целого охотничьего коллектива.

К активным способам охоты на северного оленя в лесной зоне относятся: загон оленей в петли, охота с лодки, охота с

подхода на лошади и индивидуальный и коллективный загон по рыхлому насту. Загон оленей в петли известен только у саамов и ненцев. О ловле оленей саамами в силки-петли упоминает Иоанн Шеффер. Аналогичный способ, применявшийся ненцами, описан Францем Белявским.

Рассказывая об осенних промыслах ненцев, Ф. Белявский пишет: «... Кроме того, ходят на добычу за дикими оленями, которых ловят следующим образом: заметивши стадо оленей, обходят оное издалека кругом и, скинув с себя платье, развешивают его с противной стороны ветру по деревьям и тычинам, оставив при них несколько человек; с другой же стороны привешивают к сучьям деревьев петли из мочальных веревок, а сами, зашедши с боков, начинают кричать: испуганные олени бросаются в противную сторону, но, встреченные чучелами и криком оставленных охотников, бегут обратно, где дикари, встречая их градом стрел, одних убивают, а другие, спасающиеся бегством, попадают рогами в натянутые петли и нередко делаются добычей ловких звероловов» (*Белявский Ф.*, 1833, стр. 205). О подобном способе ловли оленей сообщается также у де Бруина, который говорит, что олени попадают в силки, «словно рыба» («Путешествие де Бруина», 1872, стр. 16).

Индивидуальная охота с лодки практиковалась только во время жарких дней поздним летом, когда олени выходили к берегам рек из тайги, спасаясь от гнуса. Охотник ночью осторожно плыл на лодке вниз по течению, стараясь приблизиться к отдыхающим оленям. Н. П. Наумов (1933), упоминающий этот способ охоты, не указывает, какие народы применяли его. Вероятно, это довольно поздно возникший охотничий прием. Охота с лодки могла быть наиболее успешной с огнестрельным оружием. Убить оленя из лука с лодки сложно, так как олени могут подпустить к себе охотника лишь в том случае, если он подплывает с подветренной стороны.

Типично лесными и безусловно поздними по происхождению являются способы добычи оленя «с подхода» на лошади. Этим способом обычно охотились якуты осенью и в начале зимы до глубокого снега. Охотник в этом случае «тропил» зверя, стараясь приблизиться к нему на расстояние выстрела.

Загон дикого оленя по глубокому насту в северной Азии имеет ограниченное распространение. В основном он применялся на северо-востоке Сибири. Этим способом промышляли главным образом юкагиры, в меньшей степени эвены и эвенки. Следует отметить, что загонный способ добычи лося по глубокому снегу распространен у всех народов тасжонной полосы. Добыча лося весной на тонком насте — весьма эффективный вид охоты. На лося таким способом можно охотиться в течение почти всей зимы. При этом роль загонщиков успешно выполняют собаки. Загон лося по насту менее трудоемок, чем загон дикого северного оленя. Тяжелый, массивный лось быстрее устает, результатом охоты

является значительно большее количество мяса, чем при охоте на оленя.

Загон по насту дикого северного оленя возможен лишь весной, начиная с конца марта — начала апреля (*Иохельсон В. И.*, стр. 41—43). В это время важенки и быки ходят отдельными табунами, выбирая слабо заснеженные участки. Охотники гонят зверя на лыжах, заставляя его бежать по глубокому снегу, где он проламывает наст, ранит ноги, срывает об наледи щетки. Погоня длится несколько часов, приводя в изнеможение и оленя и охотника.

Загон дикого оленя по насту у самодийских народов Севера неизвестен.

Таким образом, наиболее распространенные лесные способы охоты на дикого северного оленя по территориальному признаку можно разделить следующим образом: изгороди и самострелы по всей лесной полосе; ловчие ямы и загон в петли — лесная полоса от Скандинавии включительно до Енисея; загон по насту — Северо-Восточная Сибирь.

В отличие от лесных способов тундровые приемы охоты единообразны по всему Крайнему Северу Евразии. В этой зоне отсутствуют пассивные способы охоты с применением различных охотничьих приспособлений. Охота в тундровой зоне отличается и тем, что здесь возможна массовая добыча дикого оленя. Иной характер в этой зоне имеет и организация промысла. Если в лесной зоне главным образом преобладает индивидуальная охота, то в тундре наибольший эффект дает коллективная охота.

К числу наиболее продуктивных способов добычи отнесится коллективная охота на дикого северного оленя во время сезонных переправ. Мигрирующий тундровый олень дважды в году — весной и осенью пересекает крупные реки. Это время и использовалось аборигенами Севера для массовой добычи животного. О характере «поколки» — добыче оленя на воде — известно у всех народов Севера Евразии, кроме саамов.

Техника добычи дикого оленя на переправах одинакова для всех народов Крайнего Севера. Совпадают и сроки промысла, и приемы охотничьей разведки, и правила поведения промысловиков во время коллективной охоты, и способы разделки и консервации продуктов промысла.

Кибер описывает поколку на Колыме в начале прошлого века следующим образом (*Кибер Н.*, 1823, I, стр. 130—135): «Олепи принуждены переходить две реки (Колыму и Ашуй.—*Ю. С.*) в сказанное выше время (весной и осенью.—*Ю. С.*), и тогда убивают их в великом количестве. Жители двух рек, большие и малые обоего пола, и жители Нижне-Колымска собираются туда на своих челноках во время ловли. Они становятся в засаде, днем и ночью на противоположном берегу и всячески стараются, чтобы олень не приметил их чутьем; они наблюдают, следовательно, за ветром и не разводят большого огня. Как скоро

олени, иногда числом от 3 до 500, но обыкновенно от 40 до 50, бросаются в реку и пускаются плыть, то ловчие выходят из своих засад, садятся в челноки, заходят пред оленей и бьют их в бок и между лядвейной костью и лопаткой подле крестца своими пиками, называемыми поколками, с невероятной скоростью и удивительным проворством, одного за другим. Другие же между тем связывают убитых животных длинными ремнями и, таким образом окончив ловлю, каждый с радостью возвращается домой и добычей делится поровну без всякого различия... Юкагиры очень ловки, что один убивает их в час более 70... Олени столь необходимы для жителей сих стран, что они доставляют им не только пищу, но почти и все прочие потребности жизненные... Они (жители Колымы.— *Ю. С.*) вялят оленьё мясо на солнце или собирают даже кровь и желудки сих животных, сушат их на воздухе и берегут на зиму...»

Довольно подробное описание поволоки диких оленей на Анадыре оставил Герард Майдель, бывший очевидцем этого события в августе 1869 г. (*Майдель Г.*, 1894, стр. 200—205).

Г. Майдель пишет о том, что во время образования осенью крупных стад, до того, как животные начинают мигрировать, юкагиры, чукчи, чуванцы и коряки совершали разведывательные экспедиции по левому берегу Анадыря, чтобы определить направление движения животных. Переправа оленей, как обычно, происходила на расстоянии до восьми километров выше от устья Танюрера. На этом пространстве охотники располагались на местах поволоки на берегу Анадыря. В это время охотникам запрещалось стрелять, шуметь, разводить огонь. По мере приближения стад к переправам уточнялись места добычи оленей и соответственно передвигались группы промысловиков.

«Наконец узнают приятную весть,— пишет Г. Майдель (1894, стр. 201),— что большое стадо приближается к какому-нибудь совершенно определенному пункту. Все стадо делится по флангам с широким фронтом и в пять или шесть шеренг; впереди идут не самцы, а несколько самок... Охотники в это время подтаскивают свои лодки к берегу, маскируя их в складках местности и в тальнике и строго соблюдая тишину, ждут, когда стадо войдет в воду. Как только первые олени войдут в воду, охотники выплывают на лодках перед фронтом стада и бьют оленей копьями. В это же время другая часть охотников ниже по течению подбирает убитых животных и буксирует их к берегу. Часть охотников входят в воду по грудь и колот оленей, когда они приближаются до пределов досягаемости. После каждой поволоки оленей потрошат, снимают с них шкуры и кладут мясо в воду, где оно лучше сохраняется».

Ничем не отличается и описание способов добычи дикого северного оленя на Нижней Колыме А. Аргентова (*Аргентов А.*, 1857, I, стр. 71—101; 1857, II, стр. 3—59; 1860; 1879, стр. 433—451; 1886).

Поколка до нашего времени сохранилась у нганасан и некоторых групп энцев. Авамские нганасаны добывали дикого оленя во время сезонных переправ на р. Пясине между устьями Дудышты и Пуры. Таймырские нганасаны охотились в основном в бассейне Верхней Таймыры, вадеевские — на реках, впадающих в оз. Таймыр, в губе оз. Таймыр и ближних озерах. Поколки энцев находились на Агапе и ее притоках. Нганасаны, как и другие народы Севера Евразии, поколку производили весной и осенью.

Как правило, первые стада важенок проходили переправу еще по льду. Задние стада быков пересекали реки вплавь. В это время нганасаны уже выходили на основные места поволоков. Чумы при этом ставились в некотором отдалении от тех мест, которые обычно переходили дикие олени. Часть охотников отправлялись в разведку, основной целью которой было определить направление движения стад. Когда стада подходили близко к водной преграде, всем участникам охоты строго запрещалось чем-либо выдавать свое присутствие. Обычно охотничий коллектив состоял из 8—10 мужчин. Из этого числа выделялось 5—6 человек, наиболее молодых, сильных и ловких людей, которые должны были производить поколку — нгаратоту. Каждый из них имел лодку и копье — фонка. Остальные участники охоты подбирали на воде добытых животных и буксировали их к берегу. Руководил поволоком футуда-барба — руководитель (вождь, предводитель) поволоки. Он стихийно выбирался самими охотниками из числа наиболее опытных промышленников. Покольщики выплывали на лодках тогда, когда большая часть стада входила в воду. Они заплывали в гущу стада и преследовали животных, нанося им удары в корпус за линию ребер.

При поволоке у нганасан и энцев вся добыча делилась поровну между всеми участниками охоты. При этом правило равного раздела нарушалось лишь в одном случае, когда раненый олень достигал берега, и тогда, когда олень был убит охотниками близ берега с суши. В этом случае добытый олень становился собственностью того, кто его убил. Интересно отметить, что точно такой же обычай наблюдал Г. Майдель у юкагиров, чуванцев, коряков и чукчей во время добычи оленя при переправах через Анадырь (Г. Майдель, 1894, стр. 205).

По описанию Г. Майделя трудно судить о том, было ли это установление характерно для представителей одного из народов, или же право собственности на оленя, добытого на берегу во время поволоки, было у всех перечисленных народов.

На Анадырских плавках охотничьи коллективы были смешаны в этническом отношении, в отличие от нганасанских и энцевских коллективов. Нганасанские охотничьи коллективы были этнически однородны. Это были, как правило, общества, состоящие из представителей одного рода. Вся добыча как коллективная, так и индивидуальная делилась между всеми членами стойбища.

Таким образом, правило, относящееся к оленю, павшему на берегу или убитому с берега (мору-бахи), является исключением из игаасанских этнических норм вообще. Интересно отметить, что собственность охотника на мору-бахи — берегового оленя — была чисто номинальной. Если раздел оленей, добытых на поколке, осуществлялся старшими женщинами стойбища, то берегового оленя охотник обязан был делить сам между всеми едоками. В первом случае каждая семья получала несколько туш оленей, во втором — каждый член стойбища одаживался куском мяса мору-бахи. В большинстве случаев при поколках береговых оленей добывалось несколько. Многие из них принадлежали старикам и даже женщинам, которые не могли колоть оленя на воде, а добывали его тогда, когда олень выходил из воды. После этого происходил своеобразный обмен мясом «береговых оленей». Это мясо впрок не заготавливалось, а съедалось сразу же.

Объяснением этого обычая может служить лишь то, что способ добычи дикого оленя при переправах с берега предшествовал охоте на воде. При прибрежной охоте в промысле могли участвовать люди различного возраста и пола. Эта охота требовала меньше физических усилий, но была менее продуктивной по сравнению с поколкой. Когда дикий олень выбирался из воды, охотник мог в лучшем случае поразить только одно животное. Организация такой охоты должна была существенно отличаться от организации добычи оленя на переправах. При прибрежной охоте, по всей видимости, не было четкого разделения ролей. Здесь основное значение имело индивидуальное мастерство каждого охотника, а не мастерство слаженного коллектива, как во втором случае. Традиции раздела добычи были также иными.

Следует отметить, что прибрежный вид охоты требовал и иного оружия, чем копья с листовидными наконечниками, употреблявшиеся при поколке. Во время поковки при коллективной охоте участники делятся на тех, кто убивает оленей, и тех, кто добычу собирает. И тем и другим необходимы лодки. Даже в тех случаях, когда поколка производилась индивидуально, охотник мог подобрать свою добычу. При прибрежной охоте больше всего шансов было добыть оленя, когда он еще не вышел из воды. Охотнику в этом случае пужно было самому войти в воду, навстречу плывущему стаду, до максимально возможной глубины, так как олени при переправах, почувствовав под ногами дно, убегают с исключительной быстротой. Нужно было поразить еще плывущего оленя. Если олень был убит, то возникала проблема поимки унывающей добычи. В этом случае необходимо применять оружие типа остроги или гарпуна.

Оружие подобного рода было необходимо также в том случае, если поколка производилась с лодок индивидуально, а не коллективно, как это было на большей части территории Северной Ивразии во время сезонных миграций дикого оленя. Такой вид охоты мог иметь место на тех территориях, где мигрирую-

щий олень переходил реки не компактными массами, а отдельными небольшими стадами. В этих случаях индивидуальный способ охоты был более рациональным, так как отдельные охотники, рассеявшись, могли промышлять на большой территории. В этой связи вполне оправдана гипотеза о том, что формированию культуры морских зверобоев предшествовала культура охотников на дикого северного оленя. Навыки охоты на воде, выработанные орудия добычи зверя могли лечь в основу охоты на морских млекопитающих. На этот вопрос окончательный ответ может дать лишь широкое исследование археологических материалов континентального Заполярья.

Кроме добычи оленя на переправах, в тундровой зоне Крайнего Севера существовал и промысел на воде, сочетавшийся с загонем. Этот способ охоты лучше всего изучен у нганасан. Нганасаны устраивали, по определению Б. О. Долгих, «искусственные поковки» на Пясине и на озерах и протоках. Этот способ охоты практиковался после того, как основная масса мигрирующих оленей пересекала переправы. Используя складки местности, мелкие озера и ручьи, охотники устанавливали загородь из вешек — полутораметровых шестов с нанизанными кусками дерна. Загородь в плане имела вид острого угла, вершиной которого была река или озеро. Часть охотников, спрятавшись у концов загороди, дожидалась, когда стадо войдет в нее, и загоняла оленей дальше. Когда животные входили в воду, поковки на лодках кололи их точно так же, как и при поковке во время сезонных переправ. Этот способ охоты сближается с охотничьими приемами американских эскимосов (B. O. Dolgikh and L. A. Fainberg, 1958, p. 88—97).

В данном случае можно установить генетическую связь лесных и тундровых способов охоты. При искусственной поковке применяется тундровая модификация изгородей, те же способы загона (ср. приведенное выше описание загона у ненцев Ф. Белявского), но вместо промысла с помощью каких-либо охотничьих приспособлений применяется такой же активный способ добычи, что и при естественных переправах. Хронологически этот способ мог сформироваться несколько позже охоты на воде при естественных миграциях. Однако разница во времени оформления обоих типов охоты была невелика. Если считать, что применение изгородей в тундре является заимствованием из арсенала лесных видов охоты на оленя, то возникновение этого способа нужно будет рассматривать как позднее явление.

Применение изгородей требует больших затрат труда, совершенных металлических орудий и относительно оседлого образа жизни охотников. Изгороди тундровой зоны более просты, чем лесные. Они возникли скорее как дополнение к единственно возможному в тундре способу массового загона животных, а не были каким-либо прямым заимствованием лесного способа. В этом случае искусственную поковку можно рассматривать как способ

незначительно более молодой, чем добыча оленя на сезонных переправах. Следует отметить, что при этом способе охоты возможен пеший загон или применение собак для загона, в отличие от иных тундровых способов, которые могут быть эффективны лишь с применением оленьего транспорта.

В тундровой зоне Северной Евразии известна также загонная охота с применением кожаных сетей. Такой способ охоты распространен у енисейских непцев, энцев, иггасан и коренного населения пизовьев Япы, Индигирки и Колымы. А. А. Попов считает, что охота на дикого оленя с помощью сетей явилась следствием «поднятия экономического уровня» населения Крайнего Севера и развития оленеводства в частности (А. А. Попов, 1948, стр. 36). Это утверждение А. А. Попов объясняет тем, что сети требуют для изготовления большого количества материала и труда. Б. О. Долгих также находит, что возникновение кожаных сетей для ловли диких оленей — явление позднего порядка, развившееся как искусственная посылка. Б. О. Долгих отмечает такой факт, как чрезвычайную тяжесть и объем кожаных сетей, употребление которых было эффективно лишь при наличии развитого оленьего транспорта. К этому следует добавить, что успешной охота с сетями может быть лишь в том случае, когда загонщиками бывают охотники на оленьих упряжках.

Техника охоты на дикого оленя с помощью сетей напоминает загонную охоту на озерах. На заранее выбранном месте в тундре устраивалась из веток с гусиными крыльями (махавки) загородь, устанавливалась сеть, куда загоняются олени (Попов А. А., 1948, стр. 33—38). На изготовление сети иггасанами расходовалось до полусотни оленьих шкур. Такая сеть принадлежала обычно нескольким семьям.

Юкагиры, эвены и эвенки, по сообщению Кибера, ловили оленей в сети весной и летом. «...Сети делаются из оленьих же ремней,— пишет Кибер (1824, стр. 27),— узел от узла расстоянием па фут; она шириной в сажень и в длину продолжается версты на две. Каждая семья прицепляет вместе свои...» В рассказе о разгроме и ограблении чукчами юкагиров в 1754 г. (Гурвич И. С., 1957, стр. 249—262) ловчие сети упоминаются в числе прочих вещей в качестве «псводов ременных», стоимостью в 15 руб. каждая, т. е. больше стоимости двух ездовых быков. Эти сети принадлежали юкагирскому князю чуванского рода Наяме Соболькоу.

Индивидуальные тундровые способы охоты на дикого северного оленя включали промысел с упряжки «па кругу», охоту с маскировочным щитком, охоту с оленем-манщиком и различные способы скрадывания.

Охота с упряжки «па кругу» основана на стремлении оленя зайти преследователю под ветер, пересекая ему впереди путь. Охотник на оленьей упряжке выбирает одного из диких оленей и начинает преследовать его, все время держась с подветренной

стороны. В это время ему приходится, сообразуясь с местностью, делать крутые повороты, резко менять направление, не позволяя дикому оленю забежать спереди на подветренную сторону. Преследуемый олень все время сужает круг бега и в итоге оказывается вблизи преследователя. Этот вид охоты мог возникнуть только с развитым оленеводством. Однако данный способ промысла вне сомнения развился из более ранних способов индивидуального загона, основанного на известных инстинктах дикого оленя. Стремление дикого оленя зайти под ветер характерно не только по отношению к преследующей упряжке. Оно распространяется и на пеших охотников и на собак, выступающих в роли загонщиков.

«Чем больше стадо,— пишет Н. А. Тюлин (1938, стр. 13),— тем опытней у него вожаки и тем труднее подойти к нему на верный выстрел. Большие стада оленей подпускают к себе на 600—800 м. К небольшим же стадам удается подходить ближе. Бывают случаи, когда олени из любопытства подходят к охотнику. Когда на лыжах двигаются против ветра или под углом к нему, то взрослые самцы-олени обычно перебегают путь и стараются забежать так, чтобы перехватить запах. Остальное стадо в это время настороженно стоит и бросается за вожаком, когда тот побежит, почуввав опасность».

У нганасан и авамских энцев в недалеком прошлом бытовала индивидуальная охота с собакой, основанная на этой особенности поведения оленя. Охотник с собакой, обнаружив небольшое стадо, старался приблизиться к нему против ветра до тех пор, пока отдельные животные не отделялись и не начинали проявлять признаков беспокойства. Тогда охотник маскировался, прячась в ложбины или за заступы, и посылал собаку. Обученная собака, стараясь держать какого-либо оленя с подветренной стороны, подгоняла его к тому месту, где прятался охотник. Юкагиры практиковали пешую индивидуальную гоньбу.

Во всей тундровой зоне бытовала также охота с маскировочным щитком на полозьях. До недавнего времени охоту со щитком знали саамы, ненцы, энцы, нганасаны, юкагиры, чукчи и северные группы эвенков. Этот способ подробно описан в литературе, и останавливаться на нем нет необходимости.

К числу индивидуальных способов охоты относится промысел дикого оленя с помощью олепя-манщика. Самое раннее упоминание оленя-манщика находим у Отера, относящееся к IX в. (*Forster*, 1874, р. 89). Отер отмечал, что у саамов были особые олени, употреблявшиеся для охоты на диких, чрезвычайно ценящиеся.

Охота с оленем-манщиком практиковалась всеми группами ненцев. Сирелиус описывает этот способ промысла у пенцев, когда охотник, прячась за манщиком, приближается к стаду диких оленей и отпускает его на ремне. Манщик при этом начинает «кашлять» и какой-либо дикий самец набрасывается на него.

Охотник в это время кидает на дикого маут, конец которого привязан к рогам манщика, а затем убивает его.

Применение оленя-манщика широко практиковалось у нганасан и энцев. С манщиками охотились не только во время гона. Чаще всего в качестве манщика употребляли специально тренированных важенок. Важенок, близких по окраске к дикому оленю, летом пачинали обучать «ходить» на специальном ремне с особым паголовником. Ремень плелся так же, как и маут из оленьей кожи или же употреблялся неплетеный ремень. Длина ремня манщика достигала 30—50 м. По сообщению авамского нганасана Танка Турдагина, лучшие «манчишные ремни» делались из сухожилий. Сухожилия сплетались в виде веревки толщиной с карандаш. Этот ремень отличался гибкостью, а также тем, что удары им по снегу почти бесшумны.

Наголовник оленя-манщика напоминал паголовник домашнего пердowego оленя. Он состоял из ременной петли, проходившей под нижней челюстью оленя и над бровями, и ребристой пластины (нгамта) за рогами, соединенной с петлей (см. рис. 2). В некоторых случаях петля наголовника пропускалась за рогами, на затылке оленя, а нгамта надевалась над бровями. У нганасан нгамта изготовлялась или из рога оленя или из мамонтового бивня. В первом случае она представляла собой пластину до 25—30 см длиной, приблизительно в 5 мм толщиной с крупными острыми зубцами. Из мамонтового бивня изготавливались, как правило, надбровные нгамта в виде треугольного в сечении стержня, одна из граней которого покрывалась зарубками. На обоих концах нгамта делались отверстия для ремней, которыми она прикреплялась к петле наголовника и «манчишного ремня».

Тренировка оленя-манщика заключалась в обучении оленя подчиняться охотнику, управляющему им с помощью ремня, и не наступать на «манчишный ремень», что имело важное значение.

Охотник сначала просто водил оленя на ремне, ударяя его по ногам всякий раз, когда олень наступал на ремень. Обучив его не наступать на ремень, охотник начинал учить оленя подчиняться движениям самого ремня. Самое простое в этой тренировке было обучить оленя двигаться в левую сторону. «Манчишный ремень» прикреплялся с левой стороны паголовника, и охотник, натянув ремень, заставлял оленя поворачивать. Следует отметить, что все приемы управления оленем начинали отрабатываться на коротком ремне, т. е. отпуская оленя на 3—4 м от себя и поуждая при тренировке кошем. Обучив оленя поворачивать влево, охотник учил его подчиняться более сложным приказам: принимать то или иное положение, стоя на месте, двигаться с различной скоростью, останавливаться, возвращаться и т. п. Обучение оленя носило сугубо индивидуальный характер. Управлять достаточно умело оленем-манщиком мог только тот, кто его обучал. Можно себе представить, сколько упорства, труда и мастерства требовалось для того, чтобы дрессированный олень под-

чинялся каждому движению руки хозяина, державшего конец тридцатиметрового ремня.

Нганасаны охотились при помощи манщика с копьём или луком, а позже — с ружьём. Охотник, прикрываясь манщиком, почти вплотную подходил к дикому оленю с подветренной стороны и поражал его. Приёмы маскировки и подхода были такими же, как у саамов, ненцев и юкагиров.

О юкагирской охоте с оленем-манщиком Г. Геденштром сообщает следующее: «Оленей бьют с помощью домашнего оленя (манщик), который, заслонивая собою хозяина своего, подводит его таким образом к табуну диких оленей. Сие средство употребляют одни юкагиры, прочие же загоняют табун оленей собаками в озеро, где, настигая в лодках, колют их узкими копьями (покалюга), или во время странствования олень ожидают их в известное уже время при реках, где во время переправы ставят их против быстрины и колют вдруг целые табуны. Олени ежегодно весною в бесчисленном множестве выходят из лесов и приходят к морю, избегая комаров» (Геденштром Г., 1823, стр. 29). Приёмы обучения оленя-манщика у юкагиров ничем не отличаются от способов дрессировки оленей нганасанами. Юкагир В. П. Ягловский в феврале 1964 г. на стойбище у оз. Долгое (к северо-востоку от пос. Колымское Нижнеколымского р-на Якутской АССР) сообщил автору этой работы, что в охоте с оленем-манщиком копьё и лук предпочтительнее ружья, так как ими можно бесшумно поразить несколько диких оленей, пока стадо не почувствует опасности. Костяные налобники или пазатыльники у юкагиров, по сообщению В. П. Ягловского, делались из оленьего рога, мамонтового бивня или трубчатых оленьих костей (см. рис. 1—3). Как и нганасанская нгамта, эта деталь наголовника манщика имела вид полумесяца с зазубренной вогнутой стороной. Если в качестве поделочного материала употреблялась трубчатая кость, то половина ее срезалась и зарубки наносились на оба острых края.

Рис. 2. Орудия дрессировки оленей

а — способ закрепления нгамты на олене-манщике у нганасан; б — пластинка из оленьего рога для дрессировки оленей у эвепкол («Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961); в — пластинка из мамонтовой кости для управления оленем-манщиком или передовым упряжным оленем у нганасан (полевые материалы автора); г — пластинка из оленьего рога для управления и дрессировки оленя-манщика у нганасан (полевые материалы автора); д — роговая пластинка для управления оленем-манщиком у нганасан (А. А. Попов. Нганасаны. М.—Л., 1948, табл. 3); е — пластинка из оленьего рога для дрессировки и управления передовым упряжным оленем у гыданских ненцев (полевые материалы автора); ж — пластинка из оленьего рога для дрессировки и управления передовым упряжным оленем у канинских ненцев (полевые материалы автора); з — орудие для дрессировки оленей-манщиков и управления передовым упряжным оленем у юкагиров, сделанное из трубчатой кости (полевые материалы автора); и — пластинка из оленьего рога с наголовником для дрессировки и управления оленем у чукчей («Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961)



Олени-манщики были также известны корякам и чукчам. Лессепс следующим образом описывает охоту у коряков Охотского побережья:

«В стаде всегда почти находятся три или четыре оленя, прирученных к ловле. Инстинкт сего животного непонятен: если он встретится с диким оленем, вдруг, скрывая все знаки своего обмана, подражает ему в щипании травы, в бегании и во всех движениях, а тот подходит к нему ближе, не примечая сих сетей; тотчас они играют вместе, сцепливаются своими рогами, расцепляются, сходятся опять, бегают и друг за другом гоняются. В сих игривых беганиях прирученный олень мало-помалу приводит свою добычу против ружья звероловца. Проворнейшим оленем ловят и живых; для сего вешают на рогах сего петлю, которую он, играя, надевает на рога своего противника; чем более он старается вырваться, тем более узел затягивается, и тем другой сильнее тащит его к себе, чтобы дать время прийти к себе своему хозяину» («Лессепсово путешествие...», стр. 218—219).

У чукчей и коряков бытовали такие же формы наголовников для манщиков, как у нганасан и юкагиров, которые использовали и при обучении передовых ездовых оленей.

Манщики употреблялись также гижигинскими и охотскими эвенками и эвенами (Богораз В. Г., 1900, стр. 67), амурскими эвенками (Штернберг Л. Я., 1905). Об охотничьих оленях у эвенков сообщается, что «...манщик-самец или важенка должны по окраске походить на дикого оленя. Когда охотник замечает стадо диких оленей, он пускает манщика против ветра к ним. Манщик все время находится на привязи у охотника, который ползет за манщиком. Охотник управляет манщиком при помощи ремня, заставляет его останавливаться, ложиться, направляться в ту или другую сторону. Хороший охотник с искусно дрессированным манщиком может убить много оленей из стада, раньше чем остальные дикие олени это обнаружат. В этих случаях при охоте обычно употребляют не ружья, а луки» («Звериная промышленность...», стр. 8).

Таким образом, применение оленя-манщика в прошлом было характерно в основном для народов тундровой зоны: саамов, ненцев, энцев, нганасан, юкагиров, чукчей, коряков и соседних с последними эвенков и эвенов. У этих народов употреблялись дрессированные олени, позволявшие охотнику промысливать диких оленей не только во время гона, но и в более продолжительный сезон. Народы тундровой зоны выработали единообразные приемы обучения охотничьих оленей, используя одинаковые наголовники и т. п.

Совпадение способов обучения и охоты с оленями-манщиками позволяет предполагать, что этот способ охоты возник не конвергентно на всей территории Севера Евразии, а был выработан аборигенами Заполярья, вошедшими в качестве субстрата в состав этих народов. Что касается распространения этого способа

охоты у тунгусоязычных народов Охотского побережья, то здесь могло иметь место заимствование его у северных соседей.

В пользу предположения о том, что охота с оленем-манщиком была наследием арктических охотников на дикого северного оленя служит и тот факт, что способы обучения и управления оленем-манщиком едины у всех народов Заполярья, несмотря на различия в типах оленеводства. Управление оленем-манщиком с помощью одного ремня, прикрепленного к наголовнику особой формы, по-видимому, наложило отпечаток и на способ управления домашними оленями у самодийских народов, где передовой олень управляется так же, как манщик. Сама идея использования в упряжке лишь одного полностью прирученного оленя говорит об известной преемственности применения охотничьих и транспортных оленей.

Способ управления оленем-манщиком сказался и на возникновении орудий понуждения животных. Охотник, направляя оленя, употреблял и копые. Можно предполагать, что хорей северных самоедов есть не что иное, как видоизмененное копые. С развитием санного упряжного оленного транспорта вместо охотничьего копья стал употребляться длинный шест с тупым наконечником. В то время как у самодийских народов эта преемственность управления охотничьими и упряжными оленями более или менее очевидна, у других народов Севера эта взаимосвязь не обнаруживается, что объясняется специфическими особенностями развития оленеводства на восток от Хатанги до Чукотского полуострова.

Если можно утверждать, что обучение оленей в качестве манщиков и использование их для промысла диких оленей предшествовало оленеводству в известных сейчас формах, то применение домашних оленей во время гона для добычи диких без активного участия охотника могло возникнуть только при существовании значительного числа домашних оленей. Этот вид охоты заключается в том, что для промысла используются необученные двух-трехлетние быки. У гнанасан таким быкам либо вешали на рога петлю ремня, закрепленного на олене, либо укрепляли на рогах ножи. Иногда, чтобы вызвать диких самцов на борьбу, на рог домашнего оленя одевалось кольцо из кожи полового члена дикого самца, а рога и голова смачивались мочой оленей. Такой бык в разгар гона пускался в стадо диких, где вступал в драки с самцами, рая их или запутывая им рога ременной петлей. Роль охотника в этом случае сводилась к тому, чтобы подобрать или добыть добычу. Чтобы домашний олень не убежал с дикими, ему к ноге привязывали ремень с толстым плетеным узлом. Охотник вынуждал оленя медленно приближаться к стаду диких, сдерживая его «манчишным ремнем», и отпускал его, когда тот входил в стадо. Если отпущенный домашний олень пытался убежать, ремень с тяжелым узлом обвивался вокруг его ног и вынуждал остановиться. Точно так же охотились долганы, ненцы и некоторые груп-

пы эвенков. Тимптонские эвенки, по сообщению Л. Д. Николаевского, применяли необученных домашних оленей не только во время гона. Они использовали их иногда и летом, разыскивая диких оленей в гольцах. Домашний олень на длинном ремне подпускался к диким, а затем охотник подтягивал его к себе на расстояние выстрела, если к домашнему присоединялся дикий олень.

Таким образом, эти способы охоты существенно отличаются от охоты с дрессированным оленем-манщиком. При таком способе охотник играет относительно пассивную роль. Возможности подобной охоты ограничиваются в основном периодом гона. Развитие этого вида промысла — позднего происхождения.

Охотники на дикого оленя Северной Евразии, вероятно, лачинили приручение и тренировку оленей-манщиков, отлавливая телят на весенней или осенней посылке. Авамский иганасан Ломкай Турдагин сообщал, что из дрессированных телят дикого оленя выходили самые лучшие манчики. Они по внешнему виду ничем не отличались от объектов охоты и при достаточно умелом обращении подчинялись воле охотника ничуть не хуже домашних. Древние охотники на дикого оленя, по всей вероятности, не ограничивались применением прирученных оленей только для промысла. Олень-манчик, вероятно, использовался и для перевозки нехитрого скарба аборигенов Севера.

Таким образом, хозяйственный цикл аборигенов Северной Евразии можно представить следующим образом: летом — массовая добыча оленя (посылка весной и осенью во время миграций, искусственная посылка) и индивидуальный промысел зимой (различные способы скрадывания). На период от мая до августа охотники на дикого оленя заготавливали основную часть мяса. Зимняя охота была лишь подспорьем. Зимой охотились на куропаток и зайцев. Простейшие орудия лова — петли — известны довольно широко. Можно предполагать, что аборигены Заполярья знали также давящие ловушки типа энецко-иганасанских деревянных и каменных частей (*Васильев В. И.*, 1962).

Интересно отметить, что появлению диких оленей обычно предшествует появление куропаток. По этой примете, например, иганасы весной определяют время подхода стад. С появлением дикого оленя, по наблюдениям иганасан, связано и увеличение количества зайцев на данной территории. Вообще приход диких оленей для аборигенов Севера означал конец лишениям, которые особенно усиливались к весне. Роль куропатки и зайцев в рационе была незначительной. Не случайно и куропатки и зайцы фигурируют в фольклоре народов Севера как пища бедняков, испытывающих крайнюю степень нужды.

Промысел линной птицы — гусей и уток — на Крайнем Севере падает на очень ограниченное время — сентябрь. Отдельных гусей добывают в конце июля, в августе и ноябре, но наибольший успех имеет сентябрьская охота, когда линяет основная масса гусей. Способы охоты на линную птицу одинаковы по всей зоне

тундры. Это — загон гусей и уток в сети и промысел их на суше близ озер, устьев крупных рек и морского побережья (С — и Н., 1923, стр. 50—51). Безусловно, наиболее примитивной является добыча лишней птицы без сетей, когда гуси и утки избиваются палками и орудиями, сделанными из оленьего рога, которыми выколачивают снег из меховой одежды. Загон птицы в сети более продуктивный способ охоты. Возникновение его связано с появлением сетей у народов Крайнего Севера. С сетями связано и возрастание продуктивности рыболовства.

Распространение сетей, по фольклорным данным, у сибирских ненцев, энцев, иганасан и юкагиров связывается с русской колонизацией. Энци и иганасаны, например, еще перед революцией приобретали у русских мешковину, которую раздвигали на нити и плели сети. Собственных, местных материалов для изготовления сетей ни те, ни другие не знали. В лесной зоне для плетения сетей использовались тальниковое лыко, кедровая сарга и крапива. В Заполярье таких материалов не было. Лыко тундрового тальника чрезвычайно непрочное и вряд ли могло применяться для плетения.

О юкагирских орудиях лова В. И. Иохельсон пишет следующее: «Рыбу юкагиры промышляли тальниковыми неводами, мордами особого устройства, похожими на лежащие корзины, и перегородившим рек. Но реки замерзают в сентябре и вскрываются в конце мая. Подледного промысла древние юкагиры не знали, сетей не было...» (*Иохельсон В. И.*, 1898, стр. 261). В XIX в. юкагиры выменивали сети из конского волоса у якутов. Чукчи также не знали сетей до установления обмена с русскими.

В. И. Васильев убедительно показал, что названия сети у всех финно-угорских народов восходят к терминам, обозначающим плетеные ловушки (*Васильев В. И.*, 1962, стр. 146—147). Ненецкий термин «понтга», энецкий тундровый «фогга», энецкий лесной «погга», селькупские «понт», «попга», «попто» В. И. Васильев относит к общесуральскому корню «фон» — «пон», что означало плетеную рыболовную ловушку. К этому можно прибавить, что все приведенные термины сопоставимы с иганасанским «фонка» в значении «налка», «прут», «жила» (кровеносный сосуд). Для обозначения сети в иганасанском языке в то же время имеется сложное слово «быгур», этимологирующееся как «водяная загородка». Интересно отметить, что сеть для ловли диких оленей называется «бахи быгур», «водяная изгородь для диких оленей», что свидетельствует о явно позднем возникновении этого охотничьего орудия. Можно считать, что в тундровой зоне сетям предшествовали различные плетеные из тальника орудия ловли рыбы.

В самодийских языках сохранились также названия заборных орудий рыболовства: «иу» — ненецкий, «йу» — энецкий тундровый, «йуо» — иганасанский, «уугы» — селькупский (решетка при ловле рыбы забором) (*Прокофьев К. И.*, 1939, стр. 14). В юка-

гирском колымском диалекте имеется термин «йоуйэ», означающий сеть. Следует отметить, что ненецкое «йу» употребляется также и в значении «узел». С юкагирским «йоуйэ» сопоставляется нганасанское «йуана» — «загородить», «завязать». Эти термины вне всякого сомнения не могли возникнуть конвергентно у всех перечисленных народов. Корень «йуо» — «йоу», означавший забор на реке для ловли рыбы, по всей видимости, можно рассматривать как проявление единого древнего этнического субстрата.

Аборигенам Севера Евразии, безусловно, были известны такие орудия лова, как крючки, спицы и пр. Производительность лова рыбы таким способом была велика. В добыче преобладали палим и щука. Весьма примечательно особое отношение народов тундровой зоны к этим видам рыб. У нганасан и авамских энцев, например, было запрещено колоть щуку ножом, стрелять в нее, когда щуку замечали на мелководье. Считалось, что щука является дьямоды — животным-помощником (сюдю-коча) чумы, представлявшей в виде антропоморфного существа, пожирающего людей. У ненцев запрещалось женщинам есть щучью голову. Налим у самодийских народов также связывался с какими-то сакральными представлениями. Причины такого отношения не совсем ясны. Однако по всей зоне Заполярья коренное население употребляло налима в пищу лишь при крайних обстоятельствах. Обычно мясо налима выбрасывалось и оставалась лишь налима печень. В основе такого отношения могут лежать какие-то рациональные причины.

Таким образом, древние насельники Северной Евразии на стадии существования культуры охоты на дикого оленя знали лишь заборное рыболовство и орудия типа плетеных ловушек. Лов производился только по открытой воде. Подледный лов в тундровой зоне был неизвестен. Добыча при таком уровне техники рыболовства в тундровых условиях была незначительной. Этой добычи навряд ли хватало древним охотникам для питания в течение трех-четырех летних месяцев, т. е. приблизительно на треть года. Основу питания составляло мясо дикого северного оленя.

ОСНОВНЫЕ ОРУДИЯ И СРЕДСТВА ПРОМЫСЛА

По имеющимся в настоящее время этнографическим и фольклорным данным восстановить весь круг орудий и средств охоты, использовавшихся древними охотниками на дикого северного оленя, не представляется возможным. Вне всякого сомнения аборигены Заполярья и Приполярья знали архаичные рубящие, режущие и метательные орудия, вытесненные с приходом народов с более высокой культурой и исчезнувшие вместе с бореальными автохтонами.

В юкагирском фольклоре, например, сохранились предания о существовании каменных орудий вплоть до прихода русских (*Иохельсон В. И.*, 1900).

Некоторые народы Севера почти до наших дней не утратили навыков обработки и использования камня. Чукчи и коряки даже сейчас умеют изготавливать каменные скребки для обработки шкур. Автору настоящей работы приходилось много слышать от нганасан о каменных орудиях, бытовавших в прошлом. Многочисленные информаторы указывали на то, что предки нганасан употребляли каменные топоры. По описанию авамского нганасана Паддеку Горпока и таймырского нганасана Ламбоку Горпока (род Линапчера) эти топоры были клиновидной формы и вставлялись в расщеп рукояти, привязываясь ремнем.

Более определенно нганасанами описывались каменные ножи и технологии их изготовления. В августе 1961 г. на стойбище в 10—12 км от поселка Усть-Боганида на Таймыре пятидесятилетний таймырский нганасан Ламбоку Горпок и его жена тундровая энка Каттыку из рода Тадобе рассказывали, что люди старше их, и нганасаны и энци, потеряв или сломав нож в тундре, изготавливали его из камня. По словам Ламбоку, такие ножи умели делать все мужчины еще в возрасте его отца. Для изготовления ножей брался «крепкий камень», имевший в отличие от остальных камней специальное название — «кюмаракы фала» буквально — «ножеобразный камень». Из него делались ножи отжимной техникой. Ножи делались также из «мягкого камня» — сланца. Сланцевые отщепы затачивались на песчанике. Интересно отметить, что традиционную форму ножен нганасанского ножа, превышающего размерами узкое лезвие, нганасаны связывали с массивным кремневым или сланцевым ножом прошлого. Кремневые ножи сравнительно недавно употреблялись юкагирами при лечении «сонной болезни» (*Спиридонов Н. И.*, 1929, стр. 77).

Б. Ф. Адлером. Им написаны две фундаментальные работы о луках и стрелах Северной Азии, изданные в начале этого века в Германии (Adler B., 1901; 1902), и довольно краткое изложение этих трудов на русском языке (Адлер Б. Ф., 1903). Б. Ф. Адлер в своих работах отмечает южное происхождение сибирских луков, что обуславливалось, по его мнению, передвижением «северосибирских инородцев» с юга на север (Адлер Б. Ф., 1903, стр. 181). Б. Ф. Адлер подчеркивал тот факт, что луки народов Сибири постоянно изменялись. По его мнению, приход в Сибирь русских и прекращение военных столкновений между отдельными группами отразилось на значении лука вообще. Лук перестал быть военным оружием, он стал менее совершенным и более приспособленным к охоте, чем к войне. Вместе с тем Б. Ф. Адлер пытался связать наличие различных видов орудия с характером общественных отношений.

Труды Б. Ф. Адлера в основном носят описательный характер. Систематизация луков несовершенна и проводится по формальным признакам. Б. Ф. Адлер делит все луки на «простые», «усиленные» и «сложные». При этом не делается никаких попыток определить генетические связи между различными типами луков, определить значение культурных традиций народов в эволюции луков и стрел, типологизировать луки на основе наиболее существенных конструктивных особенностей.

Таким образом, вопрос об эволюции луков народов Сибири до настоящего времени остается нерешенным. В то же время накопленный этнографический материал позволяет воссоздать историю лука в Заполярье и Приморье.

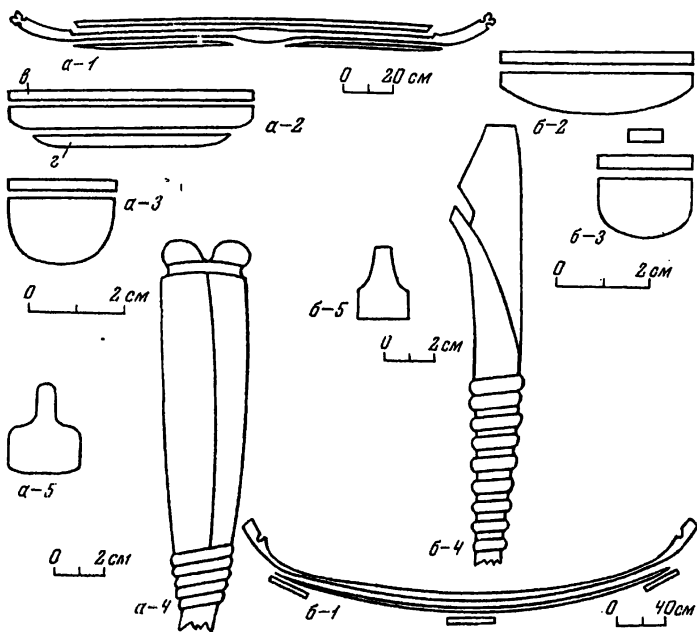
Ко времени прихода русских все народы Сибири знали сложный лук*. О совершенстве этого оружия у «сибирских инородцев» говорится во многих документах, относящихся к периоду русской колонизации Сибири. Сложные луки народов Сибири с конца XVI—XVII в. совершенно идентичны по конструкции лукам, бытовавшим в конце XIX — начале XX в. Это подтверждается тамгами народов Северной Сибири.

В сибирских коллекциях Музея антропологии и этнографии Института этнографии АН СССР хранится мансийский лук, при-

* Простым луком в настоящей работе называется орудие, сделанное из одного куска дерева; сложным луком — лук, состоящий из нескольких деревянных деталей.

Рис. 3. Хантыйские и мансийские луки

а — мансийский лук (МАЭ, 592—29); а-1 — общая схема конструкции лука (вид сбоку); а-2 — сечение плеча (рога) в самой широкой части; а-3 — сечение рукоятки в середине; а-4 — конец лука (вид сбоку); а-5 — конец лука в сечении; б — хантыйский лук (МАЭ, 288—13); б-1 — общая схема конструкции лука (вид сбоку); б-2 — сечение плеча (рога) в самой широкой части; б-3 — сечение рукоятки в середине; б-4 — конец лука (вид сбоку); б-5 — конец лука в сечении. (Далее в рисунках чертятся сохраняют ту же смысловую нумерацию)



везенный У. Т. Сирелнусом (МАЭ, 592—29). Этот лук является одним из самых простых по конструкции сложных луков таежной зоны Сибири. Длина его 200 см. Он состоит из четырех частей. Характерной особенностью лука является то, что концы его составляют единое целое с деревянной основой — кибитью (см. рис. 3а). С внешней стороны на эту основу наклеена тонкая пластина. Она слегка отступает от краев основы и покрывает всю спинку между точками прогиба концов. Плечи (рога) лука изнутри также усилены деревянными планками на протяжении от концов до рукояти. В месте прогиба концов имеется перевязь из кедрового корня. Обмотка кедровым корнем есть также в трех местах плеча, там, где у рукояти кончаются внутренние планки. Лук не имеет сплошной обклейки из бересты, что характерно для других западосибирских луков. Рукоять в сечении представляет собой половину овала. Свообразны концы лука — в сечении они имеют т-образную форму. Прорезь для тетивы помещается на торце каждого конца. Кроме этого, на каждом конце вырезан желобок, где проходит ремень для закрепления тетивы.

Хантыйские луки представлены двумя конструктивно различными типами. Первый тип сближается с описанным вогульским луком. Он представлен в коллекции МАЭ экземпляром, переданным в 1894 г. П. Островских (268—13). Этот лук также состоит из цельной деревянной основы, на внутреннюю сторону которой наклеена планка (см. рис. 3б). В местах соединения концов этой планки и на рукояти подложены небольшие деревянные пластины. Детали лука выполнены из черемухи, березы и кедра. Стыки обмотаны кедровым корнем. Самая широкая часть плеча в сечении представляет собой полуовал. Рукоять с внешней стороны, как и плечи, уплощена. С внутренней стороны рукоять закруглена. Концы рассматриваемого лука существенно отличаются по конструкции от концов вогульского лука. Прорезь для тетивы на концах помещается сбоку. Концы в сечении имеют т-образную форму. Петля тетивы не закреплялась дополнительно. Хантыйский лук, привезенный П. Островских, оклеен берестой. На концах обклейки пет. Пластины на рукояти и у концов наложены сверх обклейки. Длина лука 186 см.

Второй тип хантыйских луков совершенно отличен от описанных по конструкции. Концы лука второго типа не составляют единого целого с основой. Этот лук состоит из четырех частей: двух концов планки, составляющей спинку лука, и более массивной внутренней части. Плечи составляют таким образом одно целое с рукоятью. Рукоять сделана в виде перехвата в центре, утолщенного от спинки к внутренней стороне. Рукоять в сечении имеет вид полукруга. Плечи в широкой части в разрезе представляют собой полуовал. Концы лука выпнуты посередине и вклеены между внутренней планкой и частью, составляющей спинку.

Примером лука подобной конструкции может служить обра-

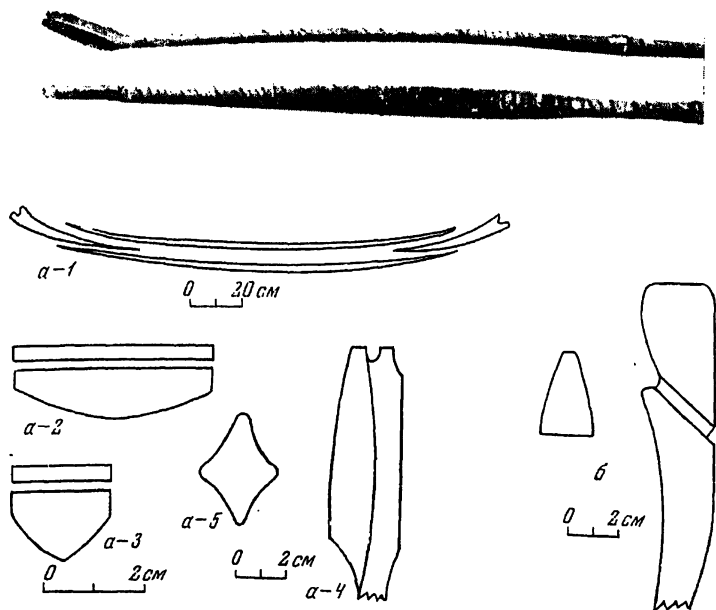


Рис. 4. Хантыйские луки

а — хантыйский лук (МАЭ, 27—16—9); б — вариант конструкции лука у хантов

зец, переданный в Музей антропологии и этнографии в 1913 г. Е. Е. Тевяшевым (см. рис. 4а). Длина этого лука 176 см. Лук оклеен берестой. Концы его обтянуты кожей ялерицы и обмотаны сухожилиями. В разрезе концы образуют ромб. Прорезь для тетивы сделана на торцах. Такая форма конца сближается с рассмотренными выше концами луков первого типа.

Хантыйские луки с вклеенными концами могут иметь и боковые прорезы для тетивы (см. рис. 4б). Подобные концы имеют или трапециевидное или т-образное сечение.

Технология изготовления луков подобного типа была подробно описана Г. Дмитриевым-Садовниковым (1915 г.). Г. Дмитриев-Садовников напел у ваховских хантов два типа луков: простой, употребляющийся в качестве сторожевого, и сложный. Сложный лук изготовлялся из еловой или кедровой крепи, березы, черемухи, бересты и сарги — кедрового корня. Крепь срубалась с тонкоствольных деревьев, растущих преимущественно по саймам — оврагам. Найдя подходящее дерево, хант вырубал болванку до 2 м длиной и толщиной до 4—5 см в диаметре. Затем

от березы средней толщины отщеплялась такой же длины пластина, но несколько тоньше. Крепь и береза шли на изготовление основы лука — плеч с рукоятью. Для концов лука, которые Г. Дмитриев-Садовников называет пальцами, брались чурки черемухового дерева по 25—35 см длиной и в 3—4 см толщиной.

После просушки в течение двух-трех дней крепевая и березовая болванки подравнивались топором и затем из них пожом вырезали основные детали лука. Крепевая планка, составлявшая внутреннюю часть, имела одну скругленную грань и абсолютно плоскую поверхность для склейки. Этой части придавались плавные формы с перехватом посередине, на месте рукояти. Березовая планка подгонялась под креповую. Она служила спинкой лука. Концы делались длиною в 20 см и имели «т-образную» форму. Та часть, которая вклеивалась между креповой и березовой пластинами, делалась в форме клина.

Выгнув на специальном гибале крепевую часть, ханты прокаливали и промазывали ее смолой до тех пор, пока она не приобретала пужную форму. Затем ханты приклеивали березовую пластину и концы лука, стягивая их саргой.

После склейки лук обклеивался берестой. Для обклейки отбирали только внутренние тонкие слои бересты, которые проваривали и мокрыми наклеивали со стороны спинки. Шов приходился на внутреннюю сторону лука. Затем лук завертывался в тонкие стружки — «чин» и сушился в течение нескольких часов. Без тетивы лук был выгнут в сторону спинки.

Тетива к луку изготовлялась у ваховских хантов из крапивной кудели. Сначала вились в две пряди отдельные бичевки. Затем эти бичевки сплетали в тетиву, которая была на 25—30 см короче лука. Тетива вымачивалась в воде и вытягивалась. После сушки она промазывалась клеем и одевалась на лук. Тетива, как и лук, обклеивалась тонкими пластинами бересты.

Тетива изготовлялась из сухожильных ниток. Разделенные на волокна сухожилия первоначально сплетались в тонкие нити в две пряди. Затем они попарно соединялись в более толстые шнуры и из этих шнуров уже скручивались. На концах тетивы делались «ушки». После этого жилую тетиву полировали, протягивая в отверстие, сделанное в дереве, обклеивали берестой. В некоторых районах жилая тетива обматывалась тонким ремешком.

Луки подобной конструкции были распространены на восток до Енисея. У селькупов, например, луки по большей части также состояли из двух склеенных пластин с выклеенными концами (см. рис. 5а). Длина селькупских луков составляла около 2 м. Так, лук тымских селькупов, привезенный в 1895 г. И. П. Петровым (МАЭ — 4683—1), достигает 182 см. Концы его в сечении имеют «т-образную» форму, прорезь для тетивы сбоку.

Наиболее совершенные луки этого типа бытовали у кетов (см. рис. 5б). В качестве примера можно привести кетский лук, хранящийся в Музее антропологии и этнографии (3244—1). Этот лук

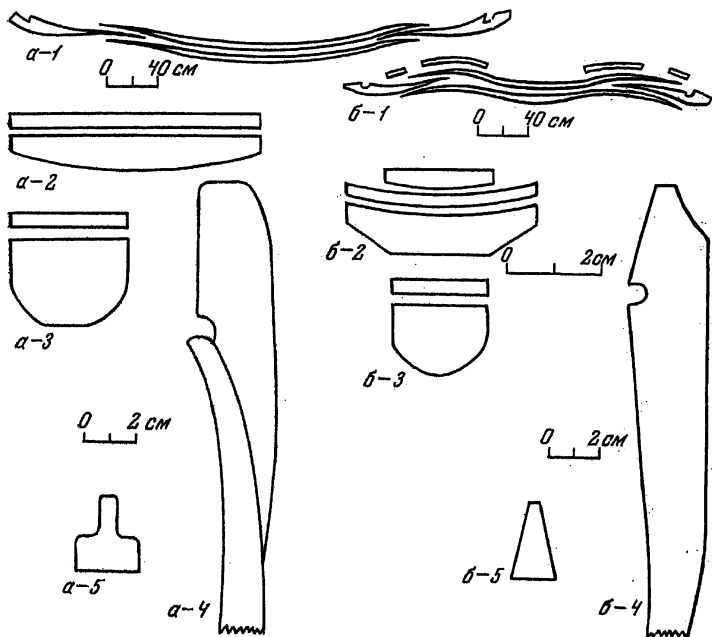
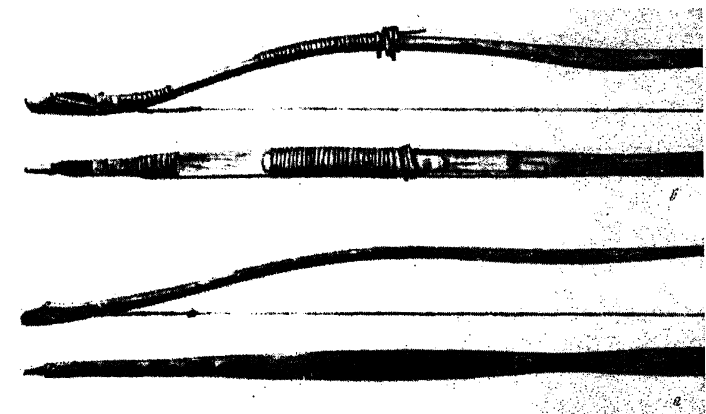


Рис. 5. Селькупские и кетские луки

а — селькупский лук (МАЭ, 4683—1); б — кетский лук (МАЭ, 3244—1)

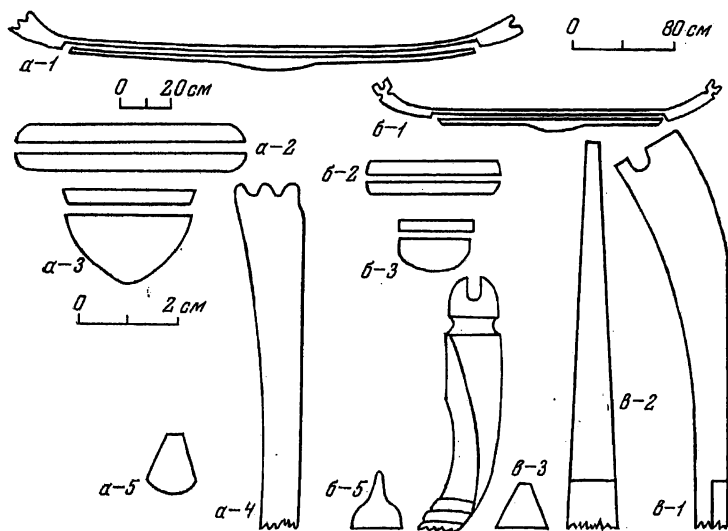
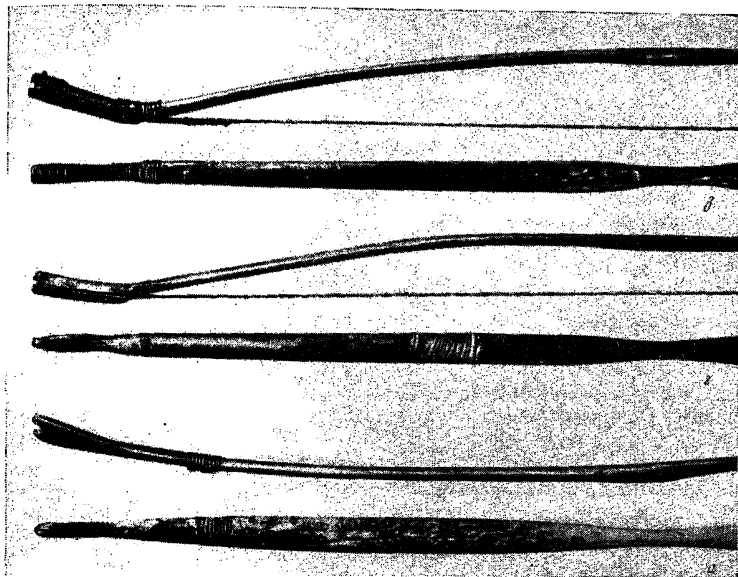
меньше других луков описанного типа. Его длина составляет 150 см. Основой его являются две пластины, составляющие спинку и внутреннюю часть. Рукоять сделана в виде утолщения в средней части внутренней планки, спинка — в форме желоба. Боковые стороны плеч уплощены. С внутренней стороны плечи также ограничены. В разрезе плечи имеют трапециевидную форму с изогнутым основанием. Лук усилен накладками в месте вклейки концов и центральной части каждого плеча. Планки наложены поверх обклейки берестой и обмотаны кедровым корнем. Концы выгнуты под тупым углом к плечам. Прорезь для тетивы сбоку.

Луки народов тундровой зоны Европейского Севера и Сибири имеют более архаичную конструкцию. Луки ненцев, например, в подавляющем большинстве состояли из основы, усиленной дополнительной планкой, подклеенной с внутренней стороны. Таким является, в частности, лук, переданный в Музей антропологии и этнографии в 1907 г. Н. А. Шабункиным (см. рис. 6а). Лук принадлежит европейским ненцам. Длина его 203 см. Концы составляют единое целое со спинкой. Рукоять образована перехватом в средней части внутренней и внешней планок и утолщением на внутренней половине. В сечении плечи представляют собой вытянутый прямоугольник с закругленными ребрами. Рукоять в разрезе имеет форму полуовала. Концы в сечении трапециевидной формы. Прорезь для тетивы на торцах. На одном из концов сделаны две прорези для ремня, крепящего петлю тетивы. Совершенно такими же по конструкции являются другие луки из коллекции Н. А. Шабункина (МАЭ — 1164—10) и А. Б. Журавского (МАЭ — 1141—21). Различия заключаются лишь в форме концов (см. рис. 6б и 6в). В первом случае на концах лука имеются желобки для ремешка, удерживающего тетиву, и в сечении концы имеют т-образную форму. Во втором — концы имеют в разрезе форму трапеции, торцы расширены. Луки азиатских ненцев из коллекции Г. Д. Вербова также состоят из двух частей и имеют концы т-образной в сечении формы (см. рис. 6г и 6д).

Энци и нганасаны, судя по этнографическим данным, имели луки такой же формы, что и ненцы. В частности, нганасанский лук, переданный Тартускому музею А. Миддендорфом, по своей конструкции ничем не отличается от ненецких (*Миддендорф А. А.*, 1868, стр. 598; *Попов А. А.*, 1948, стр. 20—21). Автором настоящей работы были обследованы в 1961, 1962 и 1966 гг. энецкие и нганасанские луки из мужских погребений, находящихся между излучиной реки Дудыпты ниже впадения Авама и Бурдук-сонкой. На правом берегу р. Авам в указанные годы было обследо-

Рис. 6. Ненецкие луки

а — лук европейских ненцев (МАЭ, 1164—8); б-1 — б-5 — вариант конструкции лука у европейских ненцев (МАЭ, 1141—21); в-1 — в-3 — вариант конструкции конца лука у европейских ненцев (МАЭ, 1164—10); г — лук азиатских ненцев (МАЭ, 4695—1); д — лук азиатских ненцев (МАЭ, 4695—2)



вано 12 мужских ледовок — поверхностных захоронений. Четыре из них принадлежали авамским эпцам — Турутиным и Саваловым. Восемь были иганасанскими родов Липанчера, Чупанчера и Игатусу'о. Среди энецких луков только один был сложным. Из иганасанских луков насчитывалось четыре сложных. Остальные луки были простыми. Пять из них являлись моделями в натуральную величину, специально сделанными для покойника. Энецкий и иганасанский луки по своей конструкции были совершенно идентичными. Иганасанско-энецкие луки имели длину до 2 м, оклеены снаружи берестой. По словам иганасаа и энецов, луки этого типа они получали или от енисейских пепцев, или от кетов. Сами же иганасаа и энцы изготавливали простые луки (см. рис. 11).

К востоку от Енисея, вплоть до Чукотки, был распространен лук единой конструкции, отличный от западносибирского. Этот лук бытовал у эвенков, эвенов, якутов и лесных юкагиров. Основа его состояла из двух частей, как и у западносибирского, концы вклеивались иначе. В плечах делался вырез, куда вставлялось клинообразное основание конца. Концы были такой же формы, как и у западносибирского. Подобный лук, принадлежащий эвенкам, поступил в 1896 г. в коллекцию Всероссийского географического общества (см. рис. 76). Плечи этого лука в разрезе представляют собою полуовал. Рукоять почти квадратная в сечении. Длина лука 2 м. Концы вклеены в вырез на плечах. Лук обклеен берестой. В месте вклейки концов имеется обмотка кедровым корнем. Совершенно аналогичная конструкция и у лука, привезенного от эвенков М. А. Кастреном (МАЭ — 27—12). Концы лука из коллекции М. А. Кастрена т-образной формы.

Якутские луки имели ту же конструкцию, что и эвенкийские. В качестве примера можно привести лук из коллекции участника экспедиции Толля А. А. Бельницкого-Бируля (см. рис. 7а). Единственное отличие этого лука от вышеописанных эвенкийских — полуовальная в сечении форма рукояти. Форма концов у якутских луков, так же как и у западносибирских, варьировалась. Прорезь могла быть и сбоку, и на торце. Лук с прорезью на торцах концов был привезен в 1928 г. из Вилюйского округа Якутской АССР (см. рис. 8а). Луки тунгусоязычных народов и якутов могли иметь желобчатообразную спинку и усиливающие планки в местах вклейки концов (см. рис. 8б).

Традиция вклейки клинообразных концов прослеживается и на Чукотке. Переходной формой от восточносибирского лука к чукотскому были чуванские луки (см. рис. 9а). Основа лука — плечи с рукоятью — делалась из двух пластин. Рукоять с внутренней стороны усиливалась накладкой. В плечах делались узкие пазы, куда вставлялись костяные концы с прорезями на торцах. Лук чуванцев оклеивался берестой и обматывался в местах сочленения концов и плеч сухожилиями.

Характерную особенность чукотских луков составлял шнур и плетеных оленьих сухожилий, отгибавший концы под пужным

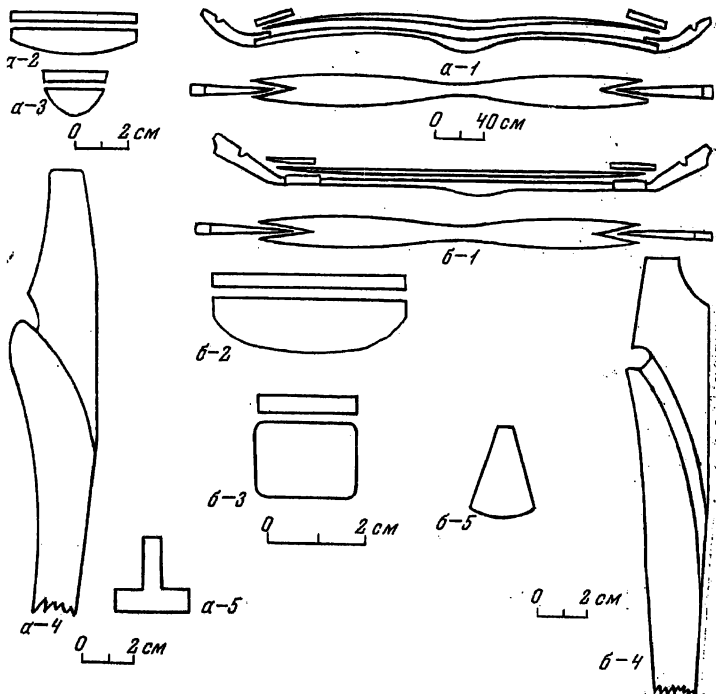
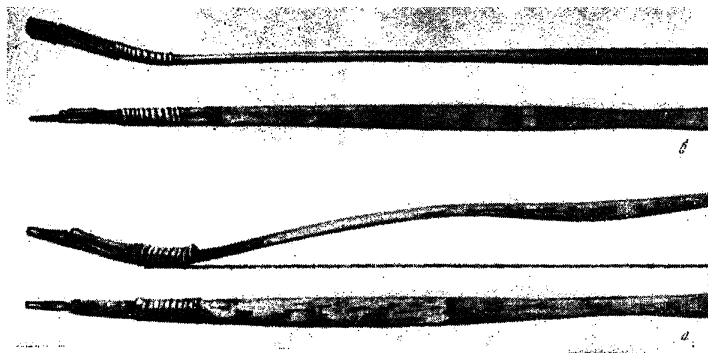


Рис. 7. Эвенкийские и якутские луки

а — якутский лук (МАЭ, 5756—1); б — эвенкийский лук (МАЭ, 330—21)

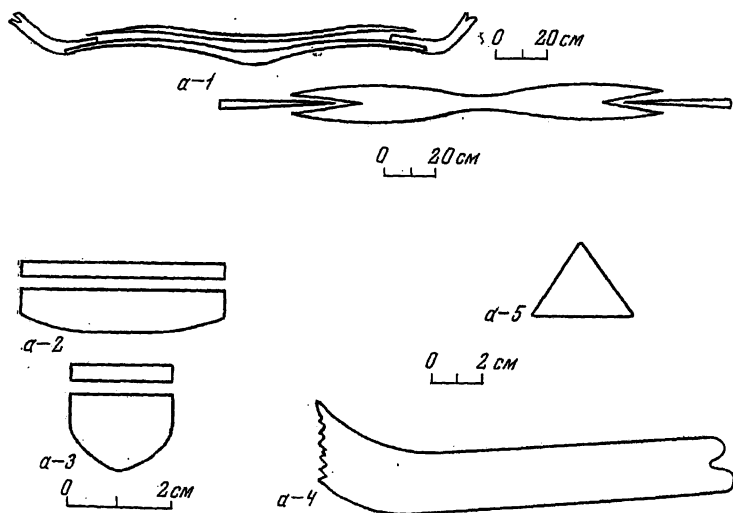
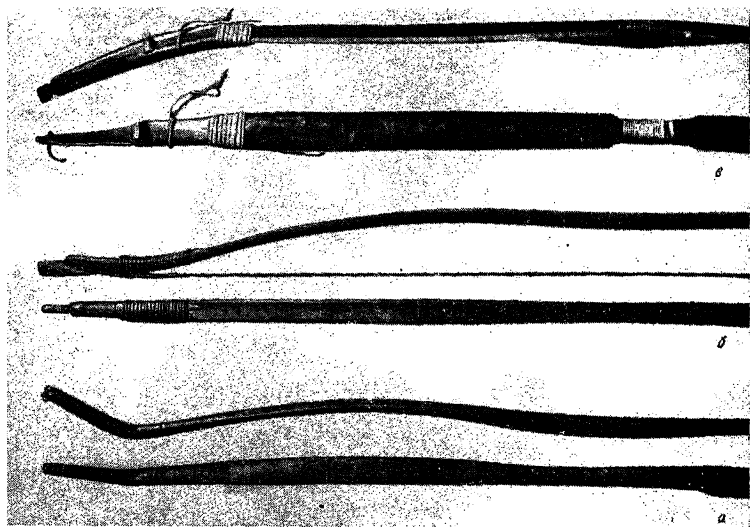


Рис. 8. Восточносибирские луки.

а — вилюйский лук (МАЭ, 4688—5); б — лук из центральной Якутии (МАЭ, 3248—16); в — лук с Берингоморского побережья (МАЭ, 733—4)

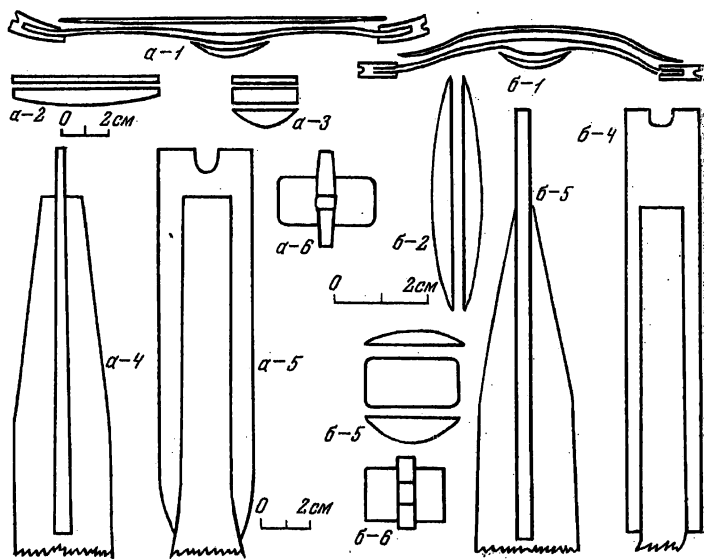
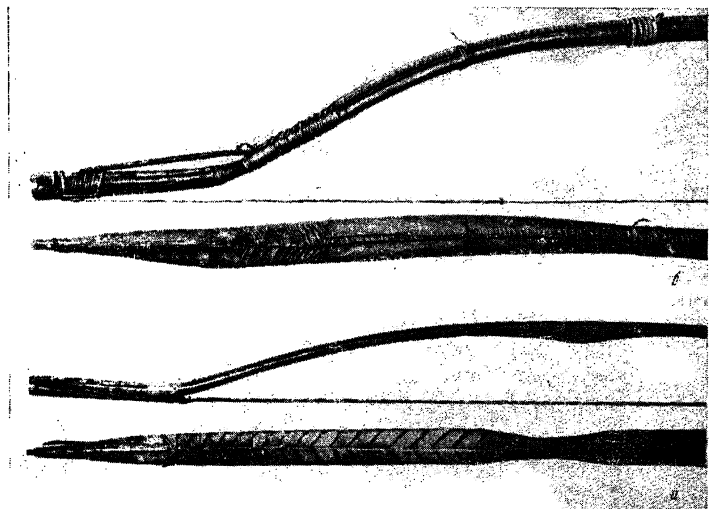


Рис. 9. Чувашские и чукотские луки

а — чувашский лук (МАЭ, 408—84-а); б — чукотский лук (МАЭ, 704—3)

углом. Так, лук, привезенный Литке, имеет ту же конструкцию деревянных и костяных частей, что и чуванский (рис. 9б). Основа лука состоит из двух планок. Рукоять образована перехватом в центре лука и накладкой с внутренней стороны. Плечи в разрезе имеют овальную форму с приостренными краями. Концевая пластина является фактически усиливающим элементом. Она почти целиком вклеена в часть плеча, которая, будучи отогнутой жильным шнуром, составляет конец лука. Шнур закреплен в месте сочленения деревянной основы конца и костяной пластины и у прогиба на плече. В этом месте шнур закреплен обмоткой из крученых жил. Далее он проходит по плечам через рукоять и симметрично закрепляется на другом конце.

Наиболее примитивные чукотские луки делались из одного куска дерева (см. рис. 9а). В коллекциях Литке, Вознесенского, Мартенса и Штакльберга имеются подобные луки. Основа таких луков состоит из одной планки, на плечах овальной в сечении. Рукоять образована деревянной накладкой с внутренней стороны и небольшой пластины китового уса по спинке. Плечи отогнуты жильным шнуром. Тетива закладывалась на прорези, а на ромбовидном выступе — на торце конца.

Более сложной конструкции луки делались из основы, склеенной из двух пластин (см. рис. 10б и 10в). В этом случае концы были более массивными и имели «подставку» для тетивы.

На побережье Берингова моря бытовали также простые луки, обклеенные сухожилиями и китовым усом с обмотанными ремнями и корнями деревьев (см. рис. 8в), а также неусиленные луки, подобные юкагирским (см. рис. 11).

Стабильность основных конструктивных особенностей, как уже говорилось выше, подтверждается характером тамг — изображений луков периода русской колонизации. При рассмотрении тамг-луков следует иметь в виду, что характер изображений определялся как конструктивными особенностями луков, так и графическими традициями данного народа. При всей важности второго момента, обусловившего существование стабильных штампов, позволяющих в ряде случаев определить этническую принадлежность автора рисунка, начертание тамг позволяет в известной степени восстановить форму лука.

В отличие от тамг народов Восточной Европы и Южной Сибири, являющихся столь стилизованными знаками, значение которых по начертанию установить почти не представляется возможным, большинство народов Северной Сибири сохраняло довольно реалистические изображения луков. Наиболее выразительными были тамги хантов. В качестве примера можно привести знаки, изображающие луки хантов Казымской, Белогорской, Вендеревской, Баошавской и Ваховской волостей Березовского уезда (см. рис. 12, тамги 1—10).

Самым ранним рисунком лука казымских хантов, встречаемым в документальных материалах, является тамга «ясачного

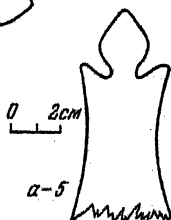
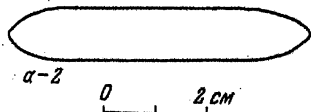


Рис. 10.
Чукотские луки

- а — чукотский лук (МАЗ, 752—10);
- б — чукотский лук (МАЗ, 408—75);
- в — чукотский лук (МАЗ, 408—69)

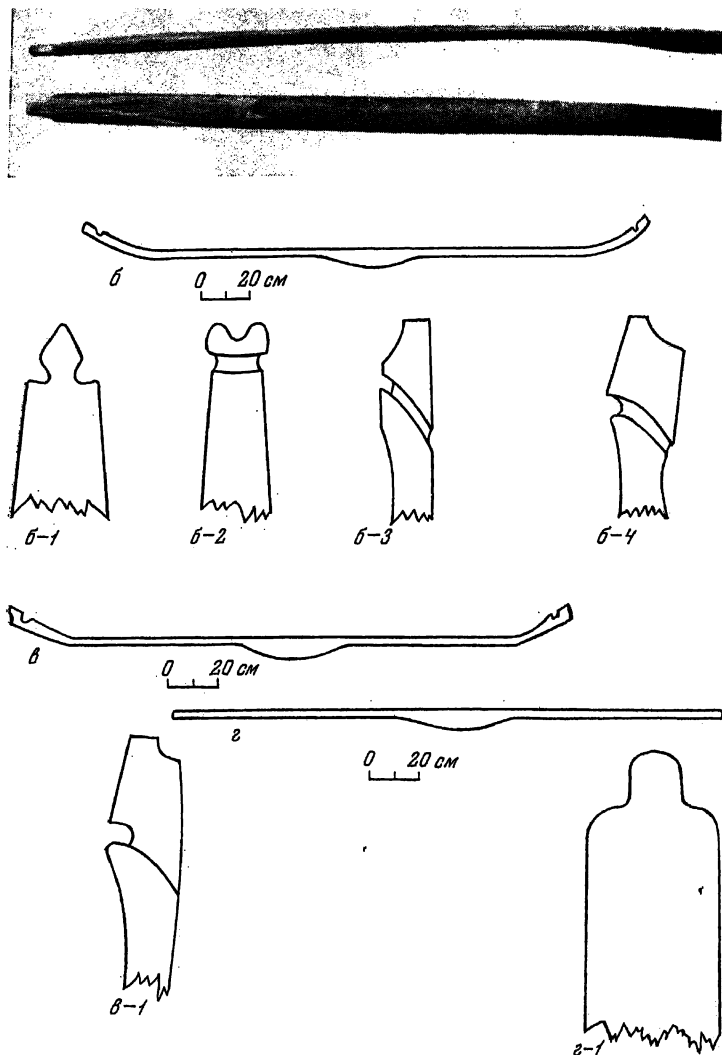


Рис. 11. Простые луки юкагиров, нганасан и энцев

а — простой юкагирский лук (МАЭ, 4202—188); б — простой нганасанский лук (полевые материалы автора); б-1 — б-4 — варианты конструкции концев нганасанских луков; з — з — варианты энцевских луков

остяка» Тотыпа Огмсева, поставленная им под сыском августа 1631 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 27, лл. 291—314). На рисунке Тотыпа Огмсева четко выделены концы лука. Они изображены отдельно от выгнутой основы. Это, безусловно, отражает конструктивную особенность хантыйского лука XVII в.— вклеивавшиеся концы.

Под сыском 1631 г., проводившимся в Белогорской волости Березовского уезда А. Прохоровым, М. Воейковым и М. Козловым, также имеется один рисунок лука (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 27, лл. 227—224, 360—362; 403—404). Автор рисунка неизвестен. Изображение лука сделано по тем же графическим канонам, что и тамга казымского ханта Тотыпа Огмеева. Кибить, тетива и концы нарисованы отдельными чертами. Концы отогнуты приблизительно под тем же углом, т. е. рисунок также не оставляет сомнений в том, что концы вклеивались. Анонимным является также рисунок белогорского ханта под обыском 1650 г. А. Лихачева (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 105, лл. 177—178). Рисунок также изображает лук с сильно отогнутыми концами, однако концы и тетива нарисованы одной линией.

Рисунки хантов Вендеревской волости Березовского уезда под сыском 1631 г. включают два изображения луков (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 27, лл. 373—378; 285—290). Они нарисованы в одинаковой манере, несмотря на то, что несомненно авторами тамг являются разные люди. Весь лук вендеровцами изображался одним росчерком. Сначала рисовался отогнутый конец, затем кибить и тетива. Этот рисунок также, несмотря на графические особенности, позволяет говорить о единстве конструкций казымских, белогорских и вендеровских луков.

Чрезвычайно выразительна тамга-лук балвашского ханта, поставленная под сыском 1631 г. Этот лук изображен с перевернутой стрелой. Концы его четко нарисованы отдельно. Графически подчеркивается, что концы не составляли с кибитью единого целого.

Несколько иначе изображены луки ханта Веховской волости Сургутского уезда. Манера рисунка не менялась в течение всего XVII в. Эти знаки относятся к 1647, 1655 и 1681 гг. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 308, л. 126; ст. 501, л. 28; ст. 936, л. 27). Графические тамги почти идентичны. На рисунках концы лука составляют прямую с тетивой. Однако на рисунке отчетливо видно, что концы далеко выдаются за точку соединения тетивы и основы. Можно предположить, что у ваховцев выработался своеобразный штамп изображения пятапуготого лука. Говорить о существовании у ваховцев луков какого-то особого типа не представляется возможным.

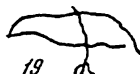
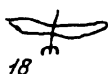
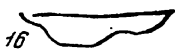
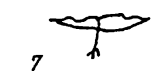
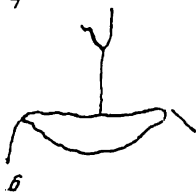
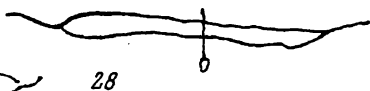
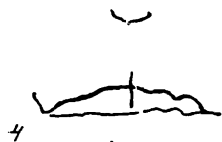
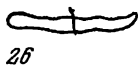
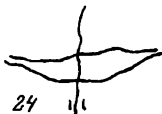
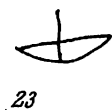
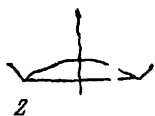
Близки к хантыйским по манере рисунка изображения луков у селькупов (см. рис. 12, 11—13). Под одной из челобитных об уменьшении размеров ясака, подавшой кетями и селькупам в 1640/41 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 112, л. 484), среди

тамг-луков имеется один рисунок, почти копирующий изображение хантов Казымской и Белогорской волостей. Остальные знаки написаны менее четко. На изображениях селькупских луков концы четко выделены и выгнуты по отношению к основе.

Кеты также изображали лук с выступающими за точку соединения тетивы и основы концами (см. рис. 12, 14—16). Так, на обороте кетской чолобитной Пумпукольской и Иадской волостей Кетского уезда от 1684 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 249, л. 499) из восьми тамг три являются рисунками луков: сделаны они одним росчерком. У двух изображенных луков концы выделены графически.

Рис. 12. Изображения луков в тамгах народов Сибири и Европейской части России

1 — тамга ханта Казымской волости Березовского уезда 1631 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 27, лл. 291—314); 2 — тамга ханта Белогорской волости 1631 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 27, лл. 227—284, 360—362, 403—404); 3 — тамга ханта; 4 — тамга ханта Белогорской волости 1650 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 105, лл. 177—178); 5 — тамга ханта Вендеревской волости 1631 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 27, лл. 373—378, 285—290); 6 — тамга ханта Валвашенной волости 1631 г. (там же); 7—10 — тамги хантов Ваховской волости 1681 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 308, л. 126, стлб. 508, л. 88, стлб. 936, л. 27); 11—13 — тамги селькупов Кетского уезда 1640/1641 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 112, л. 484); 14—16 — тамги кетов Натской и Пумпукольской волостей — середина XVII века (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 249, л. 499 об.); 17—20 — тамги манси Пельмского уезда 1654/1655 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 220 об.—221 об.); 21—24 — тамги алданских эвенков (манагиры и мемелыцы) 1653 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 220, л. 250); 25—27 — тамги охотских эвенков 1668 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 361, лл. 95—97); 28 — тамга эвенка Устьилюйского зимовья 1677 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 220, Иркутская приказная изба, оп. 1, стлб. 235, лл. 14—17); 29—32 — тамги тюменских татар 1650 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 496, лл. 371—373); 33—37 — тамги барабинских татар 1656 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, лл. 113—130); 38—41 — тамги эвенков Тонторского зимовья (озьяны) 1679 г. (ЦГАДА, Иркутская приказная изба, оп. 1, стлб. 121, л. 210; стлб. 128, л. 207; стлб. 235, л. 96); 42—45 — тамги якутов 1663/1664 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 361, л. 78); 46—47 — тамги качинцев и аринцев 1682 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 749, лл. 424—425); 48 — тамга лесного энца 1648 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 303, л. 36); 49—51 — тамги баргузинских эвенков 1701 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, Иркутская приказная изба, оп. 121, стлб. 278, лл. 102—103); 52—55 — тамги хориных бурят 1702 г. (ЦГАДА, Иркутская приказная изба, оп. 121/1, стлб. 278, лл. 39, 44); 56—57 — тамги Нижнеколымских юкагиров 1679 г. (ЦГАДА, Иркутская приказная изба, оп. 1, стлб. 30, л. 44); 58—59 — тамги верхнеколымских юкагиров 1679 г. (ЦГАДА, Иркутская приказная изба, оп. 1, стлб. 39, л. 44); 60—61 — тамги среднеколымских юкагиров 1679 г. (там же); 62—66 — тамги манси Ляпинской волости 1646/1647 и 1654 гг. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 282, л. 311 об.; стлб. 501, л. 252); 67 — тамга манси Сосвинской волости 1654 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 248 об.); 68—71 — тамги манси Туриной волости 1646/1647 г. и 1652 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 282, л. 312 об.; стлб. 501, лл. 242—243); 72—74 — тамги манси Далцкой волости 1652/1653 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 236); 75 — тамги манси второй Уфилской волости 1652/1653 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 236); 76—77 — тамги манси Лозвинской волости 1652/1653 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 236); 78—79 — тамги манси Чусовской волости 1652/1653 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 232 об.); 80—81 — тамги манси Верхотурской волости 1653/1654 г. (ЦГАДА, Сибирский приказ, стлб. 501, л. 233 об.); 82 — тамга манси Муллайского уезда 1652/1653 г.



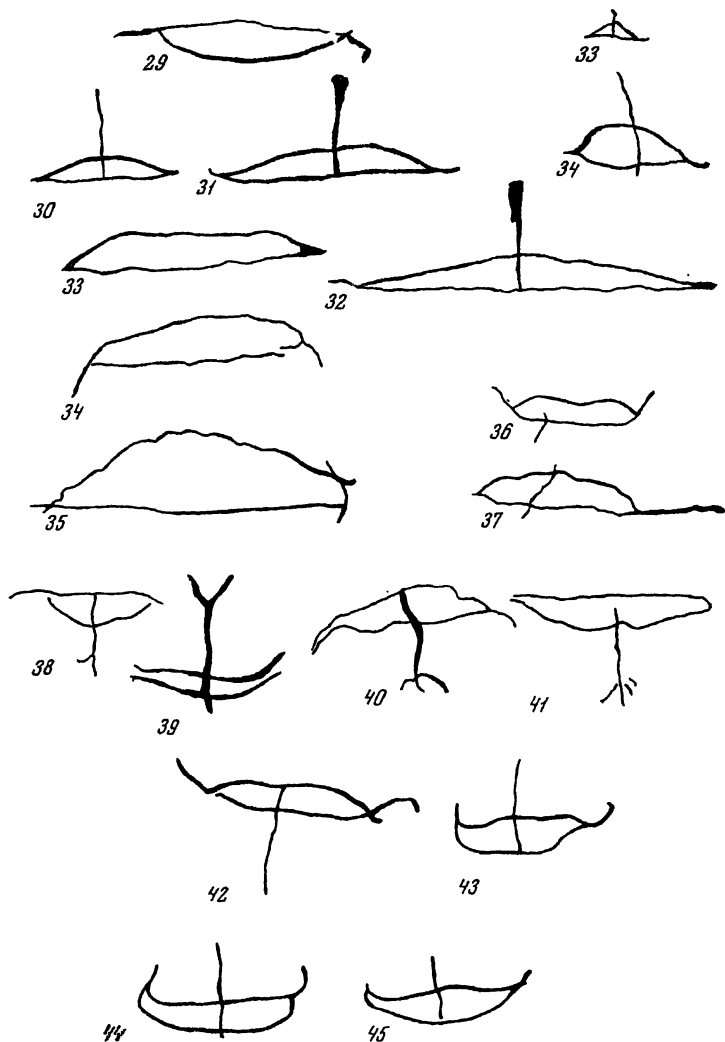


Рис. 12. Продолжение.

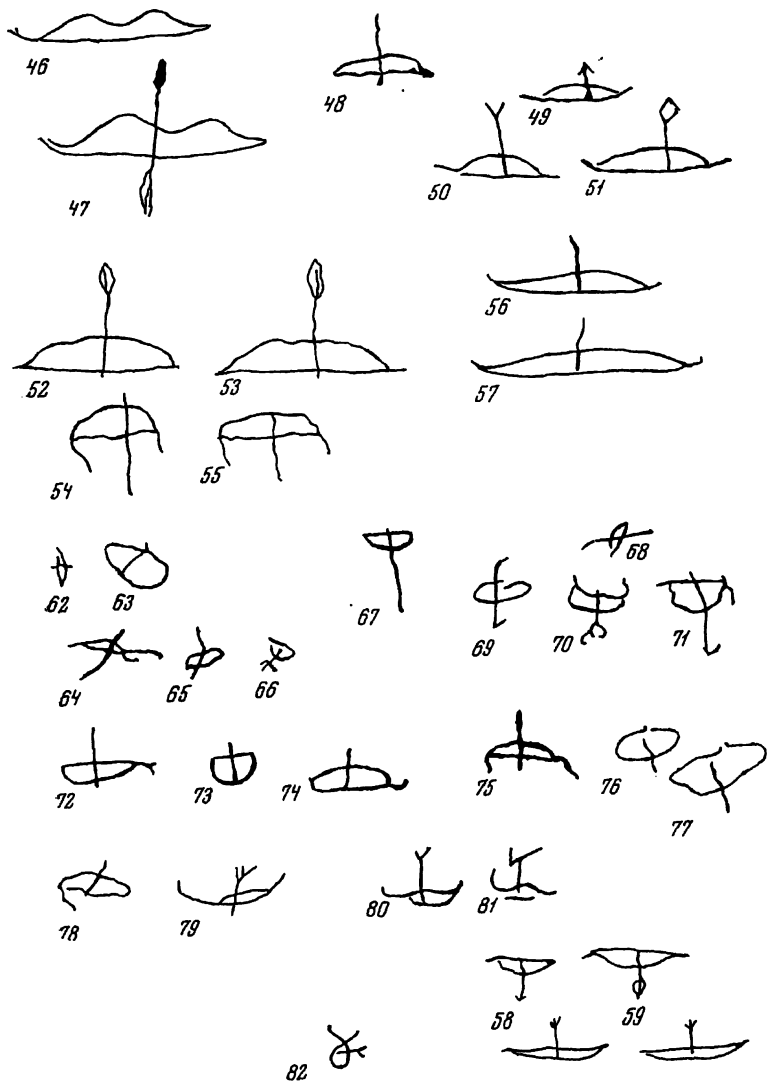


Рис. 12. Окопчание

Большой интерес представляют мансийские изображения луков. Отличительной чертой мансийских тамт-луков является то, что они изображены двумя различными графическими способами (см. рис. 19, 62—82). Одними из самых ранних являются знаки манси Лялинской волости Верхотурского уезда, поставленные ясачными людьми Мочаею Кызымбаевым и Седуном Кызымбаевым под обыском 1646/47 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 282, л. 311 об.). Эти луки изображены непрерывной линией слева направо. Точно в такой же манере написаны тамт-луки ясачных манси той же волости под материалами обыска ясачных людей 1654 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 284 об.). Их поставили манси Сандра Меркушин, Ентыш Отпицов и Кара Гориков. Подобным образом изображены луки и сосвинскими манси. Под обыском 1654 г. имеется тамт-лук, написанный одной линией (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 248 об.).

Манси Туринской волости изображали луки двойным способом. Самая ранняя тамта, датирующаяся 1646/47 г., написана в той же манере, что и Лялинские и Сосвинские изображения (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 282, л. 312 об.). Также изображена одна из тамт, поставленная под обыском 1652/53 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 301, л. 242 об.). Два других знака, имеющиеся в материалах сыска Туринской волости 1652/53 г., по характеру рисунка идентичны хантыйским тамтам, т. е. луки изображены с выступающими согнутыми концами. Мултайские манси изображали лук одной линией (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 233 об.). Тамт-луки, поставленные под обыском Верхотурской волости 1653/54 г., имеют выделенные отогнутые концы (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 283 об.).

Манси Чусовской волости также рисовали лук двумя способами: одной линией и двумя линиями, изображавшими тетиву и основу (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 252 об.); то же самое можно сказать и при изображении манси Даяцкой волости, Уфимских волостей (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, л. 236) Пелымского уезда (ЦГАДА. Сибирский приказ, лл. 220 об.— 221 об.) и Лозьвинской волости Верхотурского уезда.

Интересно отметить, что манера изображений луков манси не изменилась до конца XIX в. Так, Н. Сорокиным (*Сорокин Н.*, 1923, табл. 2) приводятся два рисунка лука, сделанные лозьвинскими вогулами и ничем не отличающиеся от тамт людей Лялинской, Сосвинской, Туринской, Мултайской, Чусовской, Даяцкой волостей и Пелымского уезда в XVII в.

Графические различия в изображенных мансийских луках, по всей видимости, свидетельствуют о конструктивных различиях типов этого оружия, бытовавшего у манси. Можно предположить, что, как и ханты, селькупы и кеты, манси изображали в виде лука с выступающими отогнутыми концами сложный лук рассмотренных выше типов. Одной линией в виде овала рисовался, вероятно, простой лук, где тетива закреплялась на торцах концов.

Отличия тамг позволяют говорить о том, что еще в XVII в. у манси существовали луки двух различных конструкций, дожившие до XIX столетия.

Интересно отметить, что конструктивные особенности сложного лука подчеркивались и в рисунках-тамгах отатарившихся манси и сибирских татар. Так, в челобитных ясачных людей всех волостей Туринского уезда 1640 и 1654 гг. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 83, л. 970 об.; ст. 501, лл. 206—211) две тамги изображали сложный лук с выделенными концами (см. рис. 11, 17—20). Тамги татар Тюменского уезда, поставленные под сыском 1656 г., проводившимся Павлом Корниловым по рекам Пышме, Исети, Нице и Туре (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 496, лл. 371—373), также изображают сложный лук. На одном из рисунков концы лука нарисованы отдельно. Весьма похожи на эти изображения и знаки барабинских татар (см. рис. 11, 33—37), написанные под «Росписью ясаку татарам Барабинской, Чойской, Любайской, Теренинской, Тулусской, Сойской волостей 1655 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 501, лл. 113—130).

Резко отличаются от этих рисунков знаки качинцев и аринцев. Тамги ясачных людей Качинской и Аринской земли обнаружены только под тремя документами XVII в.: под челобитной 1648 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 381, л. 26) и двумя челобитными 1685 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 749, лл. 424—425; 471—472 об.). Рисунки луков имеются под всеми тремя документами. В данной работе приводятся тамги-луки челобитных 1685 г. Знаки ясачных качинцев и аринцев несомненно изображают лук «скифского типа». Судя по рисунку, качинские и аринские луки имели выгнутые плечи и выделенную рукоять. Тетива закреплялась на концах близко к торцам. Подобные изображения имеют аналогии среди рисунков луков народов Северной Азии (см. рис. 12, 46—47).

Среди тамг северных самодийцев XVII в. обнаружен лишь один рисунок лука, сделанный князем лесных энцев рода Асида Кадутой (см. рис. 12, тамга 48). Этот знак поставлен под сыском ноября 1648 г., проведенным сыном боярским Яковом Ивановым (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 303, л. 36). На рисунке, вероятно, изображен простой лук: концы не выделены, тетива соединяется с плечами по торцам.

Тенденция точно передавать в рисунке конструкцию лука рельефно выступает в тамгах баргузинских эвенков Иркутского уезда (см. рис. 12, 49—51). Приведенные в данной работе знаки принадлежат киндигирам, чильчагирам и някугирам. Рисунки луков сделаны ясачными людьми под «расспросными речами» 1701 г. (ЦГАДА. Иркутская приказная изба, оп. 1121/1, ст. 278, лл. 102, 103). Чрезвычайно примечательно, что различные люди, ставившие свои тамги, рисовали лук в одной манере. Одной линией изображены основа с отогнутыми концами, другой — тетива. На одном из рисунков одной линией начертаи один конец и тетива,

другой — основа с этим концом. Рисунки киңдигиров, чильчегиров и някугиров позволяют считать, что у баргузинских тунгусов в XVII в. существовал сложный лук единой конструкции.

Тот же вывод можно сделать на основании апалыза тамг-луков харинских бурят Нерчинского уезда (см. рис. 12, 52—55). Тамги нерчинских братских людей, поставленные под челобитными 30-х годов XVII в. (ЦГАДА. Иркутская приказная изба, оп. 1121/1, ст. 278, лл. 23, 55), изображают сложные луки, у которых тетива закреплялась, по всей видимости, в месте сочленения концов и плеч, а концы были значительно отогнуты.

Чрезвычайный интерес представляют юкагирские рисунки луков (см. рис. 12, 56—57). Юкагиры, не вписанные ясак непосредственно в Якутский острог, были приписаны к Янскому Нижнему, Индигирскому, трем Алазейским, трем Колымским и Ападырскому зимовьям. Сыски ясачных людей здесь имели иной характер, чем в Западной Сибири. Дозоры для переписи всех плательщиков ясака были очень редким явлением. Как правило, перед ежегодным сбором «мягкой рухляди» со старых переписных книг снимались копии. В местах, где проставлялось количество мехов, определенное системой обложения, оставались пропуски. Во время ясачного сбора пропуски заполнялись и пометались новопривывшие и выбывшие. На следующий год при составлении новых книг эти пометки учитывались. Администрация не настаивала на привлечении к ясачной переписи всех людей и ограничивалась представительством глав различных территориальных групп «во всех товарищев своих место». Обычные речи не оформлялись проставлением тамг. Поэтому юкагирских знаков в ясачных материалах не обнаружено. Известные юкагирские тамги были проставлены в трех челобитных людей Верхнеколымского, Нижнеколымского и Среднеколымского зимовий. Среди различных знаков под этими челобитными имеются и изображения луков. Два рисунка луков сделаны под челобитной 1679 г. ясачных юкагиров Верхнеколымского зимовья (ЦГАДА. Якутская приказная изба, оп. 1, ст. 39, л. 44). Автор одного — юкагир Митя Нортин. Кому принадлежит второй знак в челобитной, не указано. Эти рисунки отличаются от эвенкийских и эвенкских изображений луков. На них не выделены концы, тетива и основа соединены на торцах.

Изображения юкагирских луков Среднеколымского зимовья известны по знакам, поставленным под челобитной 1682 г. (ЦГАДА. Якутская приказная изба, оп. 2, ст. 40, лл. 9—13). Здесь также имеются два рисунка лука, тождественные по манере верхнеколымским.

Тамги-луки ясачных юкагиров Нижнеколымского зимовья представлены знаками под челобитной, приложенной к отписке подъячего Якутского острога Семена Авраамова, посланного в 1661/62 гг. на Колыму, Индигирку и Олязьбику для сыска о таможенном недоборе (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 361, лл. 504—

506). Нижнеколымские юкагиры поставили в этом документе две тамги-лука. Изображения сделаны очень четко.

При сравнении юкагирских знаков с тамгами того же типа их соседей обнаруживается своеобразие графических приемов пер-вых. На рисунках не акцентируется такая конструктивная особенность, как отогнутые по отношению к кибити концы. Точка соединения тетивы и основы изображается или на самих торцах или близко к ним.

Значительно более широко представлены в документах XVII в. изображения луков у эвенков. Так, под обыскными речами долганов и кумкагиров Усть-Вилуйского (Нижневилуйского) зимовий 1677 г. имеется рисунок лука (см. рис. 12, 28). Его автор — глава одного из родов ясачный тунгус Кражига (ЦГАДА. Якутская приказная изба, оп. 1, ст. 235, лл. 14—15). Рисунки луков озянов Тонторского (Учурского) зимовья обнаружены на трех челобитных 1679 г. (см. рис. 11, 38—41). Все знаки изображают луки сложной конструкции (ЦГАДА. Якутская приказная изба, оп. 1, ст. 121, л. 210; ст. 128, л. 207; ст. 235, л. 96). Охотские эвенки Киларского, Дельянского, Горбиканского, Инганского, Баяшинского, Евганского, Ненякагирского, Уяганского, Унахтагирского и Улбиданского районов в коллективной челобитной 1668 г. среди тамг-изображений людей, оленей и всадников на оленях поставлены три знака-лука (см. рис. 11, 25—27). Рисунки луков охотских эвенков по палеографическим особенностям приближаются к знакам долган, кумкагиров, озянов, макагиров и мемельцев (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 361, лл. 95—97). Алданские эвенки — макагиры и мемельцы — также в качестве тамг брали изображения луков (см. рис. 12, 21—24). Изображения луков эвенками пазванских районов имеются под обыскными речами 1653 г. (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 220, л. 250).

Исключительно выразительны якутские рисунки луков (см. рис. 11, 42—45). Якуты изображали луки, выделяя концы и подчеркивая сложную конструкцию этого орудия (ЦГАДА. Сибирский приказ, ст. 361, л. 18).

Анализ изображений, имеющих в документальных материалах XVII в., дает возможность говорить о существовании двух типов луков у народов Северной Сибири. Рисунки народов таежной полосы свидетельствуют о бытовании здесь в XVII в. сложных луков и луков со вклеенными концами. Графические памятники соседей самодоязычных народов тундровой зоны — манси и юкагиров позволяют предполагать бытование в этой зоне луков простейших конструкций. Сопоставление рисунков XVII в. и приведенных выше музейных материалов свидетельствует о чрезвычайной стабильности конструкций сибирских луков. Можно утверждать, что приход русских в Северную Сибирь почти не сказался на эволюции этого важнейшего орудия коренного населения. Поэтому, рассматривая конструктивные характеристики луков коренного населения народов Заполярья и Приморья, изве-

стные по памятникам XVIII—XIX вв., вполне допустимо проецировать их на период, предшествующий русской колонизации.

При изучении конструкций луков народов Сибири обращает на себя внимание тот факт, что в тундровой зоне локализуются наиболее простые по форме типы. Так, луки европейских и азиатских ненцев, энцев, нганасан, юкагиров являются по преимуществу усиленными луками. Можно считать, что эти луки возникли из простых луков, т. е. первоначально лук делался из одного куска дерева, тетива закреплялась на концах в торцевых прорезях или на выступах. Необходимость усилить рефлекторные возможности лука обусловила поиски конфигурации концов, которые должны были быть наиболее жесткими. Совершенно естественно, что наиболее рациональной оказалась форма трапецевидного в сечении конца. Дальнейшее совершенствование его конфигурации в том же направлении привело к созданию т-образного конца. Характерно, что тетива продолжала крепиться на торце. В то же время для того, чтобы усилить роль конца как рычага, выгибающего плечи, следовало уменьшить угол, образуемый концом и плечом. Для этого, как видно даже из обследования простых нганасанских луков, употреблялись деревянные планки-накидки, нередко выгнутые, которые накладывались в месте прогиба конца. Для усиления рефлекторной способности плеч стали применяться дополнительные планки по всей длине лука. Первоначально они могли просто привязываться саргой, впоследствии — вклеивались. Характер соединения этих деталей не имеет принципиального значения. Можно считать, что создание такой усиленной конструкции проходило под влиянием южных соседей этих народов. Ненецкие луки, в частности, обнаруживают значительное сходство с нганасанскими.

Энцы и нганасаны со второй половины XX в. стали употреблять преимущественно заводные луки (Попов А. А., 1948, стр. 20). До этого времени они делали луки сами. Нганасанско-энецкие луки были двух типов: простые с усиленными деревянными накладками-концами и простые с концами трапецевидного или т-образного сечения. Характерно, что при обилии кости в качестве поделочного материала, при употреблении кости для изготовления различной утвари, оленьих наголовников и пр. автором этой работы не было обнаружено никаких следов усиливающих костяных деталей лука.

Нганасанско-энецкие луки делались из ливневичной крени. В одном случае заготовка вытачивалась так, что на рукояти делалось утолщение, плечи овальной в разрезе формы расширялись к центру каждого и плавно сужались к концам. В том случае, когда концу придавалась трапецевидная или т-образная форма, конец нагревался, отгибался и закреплялся на специальном шаблоне. Лук хранился, по словам информаторов, всегда с концами, закрепленными на шаблонах.

Во втором случае концы, являвшиеся продолжением плеч, де-

лались более тонкими. К ним подвязывалась изогнутая планка, придававшая концу определенную жесткость. Допустимо предположить, что сама идея вклеенного конца могла возникнуть вследствие применения шаблонов, позволявших выгибать концы простого лука.

В числе энецко-нганасанских погребальных луков имелся один, в очень плохом состоянии, у которого концы были отогнуты с помощью ремня, закрепленного на торце и у места прогиба, т. е. подобно чукотскому. Однако установить, насколько эта конструкция была распространенной, не удалось. Юкагирские луки по конструкции были подобны нганасанским. У юкагиров бытовали и луки самых простых форм с утолщением на рукояти и выступами для петли тетивы на концах (см. рис. 11).

Особым путем шло развитие чукотских луков. Эволюция лука на Чукотке вскрывает ту же тенденцию, что и в Западной Сибири. Лук развивается от простого к сложному. При этом, чтобы сделать рукоять более жесткой, использовались утолщенные деревянные накладки. Усиление рычагов на конце лука достигалось путем закрепления концов в отогнутом положении жильными шнурами. Шнур на концах играл ту же роль, что и деревянные накладки на концах ненецких и нганасанско-энецких луках. Так же, как и в Западной Сибири, на Чукотке укрепление плеч достигалось соединением двух планок дерева.

Сибирские луки таежной полосы, включающие луки манси, хантов, селькупов, кетов, эвенков, якутов и других народов, четко разделяются по способу соединения концов с плечами на два типа. Первый тип характеризуется тем, что выгнутый конец вклеивается своей клиновидной частью между пластинами, образующими спинку и внутреннюю часть лука (западносибирский тип). Второй тип отличается тем, что конец вклеивается в прорезь на обеих половинах. Граница распространения этих двух типов луков проходит по Енисею. Общими чертами луков обоих типов являются: конфигурация концов (трапециевидное или т-образное сечение), конструкция основы (из двух половин — внешней и внутренней).

Конструкцию луков подобных типов можно рассматривать как последующий этап совершенствования лука тундрового типа, т. е. у луков таежной полосы концы превратились в еще более мощные рычаги. При этом места сочленения концов и плеч усиливались дополнительными планками, как и у луков тундровой зоны. Планками усиливалась также и рукоять. Таким образом, имеются достаточные основания считать, что простые луки, усиленные дополнительными планками, с концами трапециевидной или т-образной в сечении формой были распространены на территории Северной Сибири и Европейского Севера и в тундровой, и в таежной зоне. Можно было бы предположить, что сложный лук лесной полосы Сибири развивался в различных районах конвергентно, если бы конструкции его варьировались в более ши-

роких пределах, чем четкое разделение на два типа. Эволюция сложного лука в Северной Сибири, безусловно, не могла происходить изолированно. Развитие сложного сибирского лука несомненно связано с формированием сложного лука на южных территориях.

История возникновения сложного лука, территория, на которой он сформировался, и развитие его конструкции и распространение изучены недостаточно детально. По существующему мнению, сложный лук, состоящий из нескольких деталей деревянной основы, сложился на территории, границы которой четко не определены. Археологи называют ее неопределенно: «европейские степи» (Хазанов А. М., 1966, стр. 31), «сибирско-монгольские степи» (Литвинский В. А., 1966, стр. 51) и т. п. Хронология, эволюция сложного лука также достоверно не определена.

«Историю сложносоставного лука,— пишет В. А. Литвинский (1966, стр. 51),— следует начинать с находок, сделанных А. П. Окладниковым в Прибайкалье и относящихся к III тысячелетию до н. э. В Прибайкалье уже в первой половине I тысячелетия до н. э., бесспорно, существовала и более развитая форма сложносоставного лука, который А. П. Окладников предложил называть луком «центральноазиатского типа» — у этого лука было по несколько накладок (Окладников А. П., 1940, 1951, стр. 99)». Этому утверждению можно возразить, так как находки костяных накладок еще не являются свидетельством существования лука, состоящего из нескольких деревянных деталей. Считая справедливым тот факт, что Прибайкалье входило в ареал, где формировался сложный лук, вряд ли можно достаточно аргументированно утверждать, что это оружие существовало там уже с III тыс. до н. э., тем более, что достоверно известным является сложным лишь лук из Yrzi, относящийся Ф. Брауном к I в. до н. э. и III в. н. э. (Browne F. E., 1937, стр. 3). По мнению А. М. Хазанова, лук этого типа существовал и раньше в Передней Азии в ахеменидское время (Хазанов А. М., 1966, стр. 31).

В это же время появляется и скифский лук. Скифский лук был широко распространен во всей степной зоне Старого Света — от Греции до Южной Сибири (Tarn W. W., 1930, p. 85; Смирнов К. Ф., 1961, стр. 32; Мошкова М. Г., 1963, стр. 30—31; Altheim F., 1948, стр. 28—29; Руденко С. И., 1962—I, стр. 19; и др.).

А. Ф. Медведов указывает на то, что на территории Восточной Европы сложный лук достоверно прослеживается с VII в. «Сложный лук,— пишет А. Ф. Медведов (1966, стр. 7),— на территории Восточной Европы появился со скифами в I тыс. до н. э. и сразу же получил распространение в южной степной и лесостепной полосе. Его применяли савроматы и сарматы Южного Приуралья, Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Причерноморья в I тыс. до н. э. и в первой половине I тыс. н. э. После гуннского нашествия он распространился и в Дунайской низменности, на территории современной Венгрии и соседних стран, где им

пользовались, как и на Руси, до позднего средневековья. Во второй половине I тыс. н. э. он продвинулся на север по Волге и Каме с притоками, а в VIII—IX вв. его, по-видимому, употребляли по всему Северу Европейской части СССР.

Можно считать, что скифский лук существовал до рубежа нашей эры, после чего был вытеснен луком гуннского типа. Луки гуннского типа с костяными накладками, по наблюдениям А. М. Хазанова, являются результатом дальнейшего развития лука скифского типа, происходившего на огромной территории и совершенно конвергентно в Сибири (Хазанов А. М., 1966, стр. 41—48). При этом конструкция этого лука оформилась раньше, чем в других районах (Руденко С. И., 1962, — II, стр. 25; Талько-Гринцевич Ю., 1838—1899, стр. 10; Сосновский Г. Б., 1946, стр. 62; Давыдова А. В. и Шилов В. П., 1952, стр. 112; Давыдова А. В., 1956, стр. 291; Окладников А. П., 1940, стр. 112; Кыласов Л. Р., 1960, стр. 110; Грач А. Д., 1960, стр. 93, и др.).

Таким образом, нет никаких оснований считать, что древние насельники Северной Евразии к началу освоения Заполярья имели сложный лук. Охотники на дикого оленя, судя по распространению в тундровой зоне луков простейших конструкций, видимо, были вообще не знакомы со сложным луком, так как были ассимилированы пришельцами до его появления. Появление сложных луков в Северной Евразии следует, по всей вероятности, связывать с широкими передвижениями самодийцев или кетов в Западной Сибири и тунгусоязычных народов в Восточной Сибири в сравнительно позднее время, чем и объясняется существование двух основных типов луков лесной полосы. Западно-сибирский тип лука имеет конструктивное сходство с поздними монгольскими луками. Небезынтересно отметить, что ненецкий термин «нып» («лук») сопоставим с монгольским «нум» в том же значении. Тунгусские термины «бэр» (эвенкийский), «бекады» (эвенский) — иного происхождения. В то же время термины, обозначающие «лук» у энцев — «идо», юкагиров — eje-deje (колымск.), пганасан — динта, манси — jewt (сравни финск. josi), обнаруживают известное подобие. Это может служить лишним подтверждением существования в прошлом в Заполярье единого в общих чертах простого лука и позднего появления сложного лука двух типов в лесной полосе.

Лодка

В настоящее время у всех народов Крайнего Севера, за исключением морских зверобоев, распространены деревянные лодки различных типов («Историко-этнографический атлас Сибири...», стр. 107—129).

У ненцев бытовали лодки конструкций, заимствованных у хантов или селькупов. Это были долбленые челпоки или дощатые

лодки. Большей частью они приобретались пенцами у южных соседей, реже изготовлялись на месте. Лодки эпцев также были заимствованы от хантов или русских. В фольклоре энцев имеется много прямых указаний, что такие лодки приобретались ими у соседних народов. В сказке о двух шаманах, например, записанной Б. О. Долгих от пятидесятилетнего энца Лебо Савалова в 1948 г., говорится: «Два чума стоят у основания лука реки, около яров. Друг друга (жители этих) чумов не видят. Около каждого яра бадига (заводь). Оттого они так стоят. Сомату — старик 120 сетей метал в бадигу, Муггади — 100 сетей. У каждого сетки якутской работы. Такие ветки самоеды сами не делают, у долган берут. Из одного только бревна они сделаны; они кривые, как лук...». Нганасаны также приобретали лодки у хантов и якутов. Сами нганасаны стали делать дощатые ветки только в последнее время. Ветки делались по образцу якутских тын с добавлением различных специфических деталей.

Юкагиры в конце XIX — начале XX в. знали три типа промысловых лодок: долбленку (экчил), челнок (хотан), подобный якутскому, и дощатые карбасы, явно заимствованные у русских. Таким образом, оригинальными у юкагиров были только экчил, которые изготавливались из ствола тополя. Делали такие лодки только таежные юкагиры, от которых экчил попадали к тундровым юкагирам, северным якутам, чукчам и даже корякам. Эти челноки были довольно легки — до 30 кг. Борта их по отношению к днищу делались почти под прямым углом и соединялись четырьмя распорками. Характеризуя эти лодки, Г. Гедешпфром писал (1823, стр. 22): «Лодки, особенно колымские, удивительно легки и быстры на ходу. Длинною оне немного более сажени и состоят из 3 досок. Краевые стоят прямо на днище, толщиной в три линии, в корме и носу поперечины; к концам оне сгибаются; к днищу пришиваются толстыми жильными нитками. Днище состоит из овальной доски толщиной в дюйм... Юкагиры даже посреди реки прыгают в воду и, держась за лодку, выливают из нее воду, потом, упершись на весло, положенное поперек лодки, вскакивают в оную и садятся, не потеряв равновесия». Аналогии юкагирскому челноку можно найти почти во всей тасжпой полосе Сибири. Сближаясь по одному признаку — корпусу, сделанному из цельного ствола дерева, эти лодки по ряду деталей (конструкции носа и другим) можно подразделить на несколько типов. Изготовление таких лодок требует применения довольно совершенных орудий и главное наличия подходящего материала, которого не было в тундровой полосе.

У чукчей, эскимосов и коряков имелись каркасные лодки с кожаной обтяжкой, хорошо приспособленные для морской охоты.

При изучении типов лодок районов Крайнего Севера обращает на себя внимание тот факт, что у большинства народов (пенцы, энцы, нганасаны, тундровые юкагиры, чукчи-оленьеводы) к XIX в.

Таблица

Принципы группировки терминов родства у нганасан, юкагиров и ненцев
Нганасаны

Род отца	Род матери	Род мужа	Род жены
отец отца	отец матери	отец мужа	отец жены
старший брат отца	старший брат матери	старший брат мужа	старший брат жены

Родители

младший брат отца старший брат	младший брат матери сын старшего брата матери	младший брат мужа сын старшего брата мужа	младший брат жены сын старшего брата жены
--------------------------------------	--	--	--

младший брат	сын младшего брата матери	сын младшего брата мужа	сын младшего брата жены
--------------	------------------------------	----------------------------	----------------------------

сын

мать отца	мать матери	мать мужа	мать жены
старшая сестра отца	старшая сестра матери	старшая сестра мужа	старшая сестра жены

Родители

младшая сестра отца старшая сестра	младшая сестра матери дочь старшей сестры матери	младшая сестра мужа дочь старшей сестры мужа	младшая сестра жены дочь старшей сестры жены
--	---	---	---

младшая сестра	дочь младшей сестры матери	дочь младшей сестры мужа	дочь младшей сестры жены
----------------	-------------------------------	-----------------------------	-----------------------------

дочь

Мужская линия

Женская линия

Род отца

отец отца

старший брат
отцамладший брат
отца

старший брат

младший брат

сын

Род матери

отец матери

старший брат
матери

Родители

младший брат
материсын старшего
брата матери
сын младшего
брата матери

Родители

старшая сестра
матери

Родители

младшая сестра
материдочь старшей
сестры матери
дочь младшей
сестры матери

дочь

Юкагиры

Род мужа

отец мужа

старший брат
мужамладший брат
мужасын старшего
брата мужасын младшего
брата мужа

Род жены

отец жены

старший брат
женымладший брат
женысын старшего
брата женысын младшего
брата жены

Род мужа

старшая сестра
мужамладшая сестра
мужадочь старшей
сестры мужа
дочь младшей
сестры мужа

Род жены

старшая сестра
женымладшая сестра
женыдочь старшей
сестры жены
дочь младшей
сестры жены

Невцы

Род отца

Род матери

Род мужа

Род жены

отец отца
старший брат
отца

отец матери
старший брат
матери

отец мужа
старший брат
мужа

отец жены
старший брат
жены

Родители

младший брат
отца
старший брат

младший брат
матери

младший брат
мужа
сын старшего
брата мужа

младший брат
жены
сын старшего
брата жены

младший брат

сын старшего
брата матери
сын младшего
брата матери

сын младшего
брата мужа

сын младшего
брата жены

сын

мать отца
старшая сестра
отца

мать матери
старшая сестра
матери

мать мужа
старшая сестра
мужа

мать жены
старшая сестра
жены

Родители

младшая сестра
отца
старшая сестра

младшая сестра
матери
дочь старшей
сестры матери

младшая сестра
мужа
дочь старшей
сестры мужа

младшая сестра
жены
дочь старшей
сестры жены

младшая сестра

дочь младшей
сестры матери

дочь младшей
сестры мужа

дочь младшей
сестры жены

дочь

преобладали лодки, заимствованные у их южных соседей. В то же время способы производства этих народов немислимы без применения этого типа лодки. Совершенно очевидно, что традиционные типы лодок, которые имелись у предков этих народов, были вытеснены более поздними в связи с изменением типа хозяйства. Литературные, этнографические и фольклорные данные позволяют считать, что автохтонам высоких широт была известна кожаная каркасная лодка, которая была универсальным промышленным транспортным средством.

Самое раннее упоминание о существовании у самодийских народов каркасной лодки относится к XVI в. Стефен Барроу, говоря о самоедах, указывал на следующее: «Их лодки сделаны из оленьих шкур, при выходе на берег самоед тащит лодку по суше» (*Норденшельд А. Э.*, 1881, стр. 94). Замечание это весьма ценно. Оно позволяет представить себе легкость лодки и материал, который был обтянут каркас, — оленью шкуру.

Сведения Стефена Барроу находят подтверждение в описании Де-Ламартиньера, некоего новоземельца, с легкостью носившего свою лодку на плече (*Де-Ламартиньер*, 1912, стр. 91). В своем рассказе Де-Ламартиньер упоминает несколько аборигенов Новой Земли, плававших на челноках, которые он называет «сапот» (ср. с «каноз»). «...Мы доставили их к нашему кораблю, — сообщает Ламартиньер, — на который их подняли на веревках вместе с челноком, устроенным в форме гондолы, длиною от 15 до 16 футов, шириною 2½ фута, сделанным очень искусно из рыбьих костей и кожи; внутри кожа была спита таким образом, что получался как бы мешок от одного конца челнока до другого; внутри такого челнока они были укрыты по пояс, так что вовнутрь лодки не могла попасть ни единая капля воды, и они могут таким образом вполне безопасно быть во всякую непогоду...»

При всей сомнительности рассказов Ламартиньера о Новой Земле, упоминание им кожаной лодки весьма примечательно. Форма лодки в виде гондолы, по Ламартиньеру, подтверждается другими данными; покрытие лодки, имеющее форму закрытого чехла, также вполне вероятно. Трудно понять лишь замечание о том, что каркас лодки был сделан из рыбьих костей. Не останавливаясь на вопросе достоверности сведений Ламартиньера, можно считать его сообщение лишним подтверждением бытования каркасной лодки с кожаным покрытием у аборигенов Европейского Севера. Если даже поставить под сомнение сам факт того, что Ламартиньер видел подобную лодку, и считать, что сведения о быте аборигенов Севера были им почерпнуты из иных источников, данные о каркасной лодке и в этом случае представляют несомненный интерес.

Подобное описание каркасной лодки с кожаной обтяжкой, некогда имевшейся на обском Севере, было сделано Францем Белявским (1833, стр. 528): «Челнок остяцкий и самоедский делается поподобию обыкновенных русских челноков, с тою разницей:

а) что у них различия между посом и кормой не бывает и
б) сверху челнок обивается выделанной кожей из китовых кишок, которая, как видеть можно... збирается посреди челнока наподобие дамских ридикюлей на вздержку... По середине челнока с обеих сторон плотно к дереву приделаны кольца из китовых кишок, сшитых веревкой; в оныя продеты привязанные короткие, но широкое весла, которыми по навыку одни только гребут дикари; другое же служит для перемелы усталой руки, ибо для управления челноком гребти в обе не находят нужным».

В книге Ф. Белявского приводится рисунок этой лодки. На таблице V изображается быт остяков и самоедов. В правой части таблицы показано «священное дерево», к которому прибита медная личина, подобная сакральным маскам, бытовавшим у пепцев и нганасан; самоед, едущий на парте; другой самоед со стрелой; остяк, играющий на хотоле; на заднем плане собачья упряжка и самоеды на лыжах. В левой части — идеализированный рисунок чума и лежащей рядом лодки и весел. На таблице изображена только часть лодки. Кожаное покрытие стянуто к центру. На покрытии имеются четыре ремешковых петли.

Франц Белявский за три года работы в Сибири имел возможность хорошо изучить быт обского Севера. Многие детали орудий охоты, жилища и прочее им подмечены чрезвычайно точно. В то же время одежда коренного населения описывается недостаточно достоверно. Все же такая деталь, как каркасная лодка с кожаной обтяжкой, не может быть выдуманной автором «Поездки по Ледовитому морю». Достоверность некоторых деталей рисунка и описания лодки может быть оспорено. Так, сомнительно, что в качестве покрытия использовались китовые кишки, маловероятно наличие четырех петель для весел и т. п. Однако само наличие лодки с кожаным покрытием служит свидетельством того, что она действительно существовала на обском Севере.

Таким образом, литературные данные позволяют считать, что ареал каркасной лодки с кожаным покрытием в прошлом охватывал территорию Европейского Севера и севера Западной Сибири.

Следует отметить, что литературные данные подтверждаются этнографическими материалами. Енисейские пепцы Н. Росляков (Нгокатэто) и Кача Нгадер, представители обдорских пенецких родов, сообщали автору этой работы, что в пенецких преданиях фигурирует «хобонгаго» — «кожаная лодка», которой пользовались охотники на дикого оленя. Термин «кубаоду», также обозначающий «кожаную лодку», имеется в языке эпцев (сообщение энца С. И. Силкина, пос. Воронцово, 23 июля 1963 г.). В нганасанском фольклоре такая лодка именуется «куху-пгопдуй».

«Ветки-долбленки, — пишет А. А. Попов (1948, стр. 50), — нганасаны считают заимствованными у своих соседей — долган и якутов. В прежние времена, когда, по рассказам стариков,

нганасаны мало пользовались водой, у них были вместо деревянных кожаные челноки, которые были настолько несовершенны, что в них не решались пускаться по воде в ветер, так как даже от небольшой волпы они могли согнуться посередине...» Термин «кожапан лодка» — «амгынгольде» сохранился и в тундровом диалекте юкагирского языка (сообщение юкагира Т. Т. Трофонова, Колымская протока, 28 октября 1864 г.).

В мифологии азиатских эскимосов имеются сообщения о жителях страны, где не бывает дней. В мифе о мальчике-богатире, который был похищен, рассказывается о некоем человеке, приплывшем из этой страны на байдаре. Естественно, что эскимосы уподобляли быт мистических людей своему собственному, но упоминание о байдаре весьма примечательно. В иных мифах упоминаются сказочные антропоморфные существа «тутнаки», живущие в подземельях, имеющие оленьи шкуры (Г. А. Меновицков, 1958, стр. 40—42). «Тутнаки» также живут в стране, где вечная темнота. В этих мифах, по всей видимости, сохранились какие-то предания о западных соседях. Солнце перед длительной полярной ночью скрывается именно на западе. Это могло породить у предков эскимосов представления о стране, где вечна ночь, где живут существа, задерживающие и прячущие солнце. Сведения о том, что они имеют много оленьих шкур, могут до известной степени дать представление о запятиях жителей Запада, связанных с добычей оленя. Упоминание о каркасных лодках имеет особый интерес.

Таким образом, и литературные, и этнографические данные позволяют считать, что до появления современных типов лодок у населения тундровой зоны Севера Евразии имелись каркасные лодки с кожаной обтяжкой. Уместно отметить, что слова, обозначающие понятие «лодка» в пенецком, нганасанском и юкагирском (тундренный диалект) языках, являются однокоренными: пгано (пенецк.) — пгондуй (нганас.) — пгольде (юкагирск. тундр. диалект). Можно предполагать, что термин, которым называлась лодка, был унаследован этими различными по происхождению народами древнего аборигенного населения Заполярья, знавшего лодки одинаковой в общих чертах конструкции. Реконструировать лодку древних охотников на дикого северного оленя позволяют реликтовые каркасные «кухунгондуй» нганасан.

Как уже говорилось, у нганасан в настоящее время употребляются лодки-ветки, делающиеся из досок, заимствованные или у долган или у якутов. Однако каркасная лодка с кожаной обтяжкой до недавнего времени продолжала сохраняться в сакральной реликтовой форме. Так, индивидуальные «фала-койка», «камень-идолы», основная роль которых сводилась к помощи охотнику во время промысла диких оленей, хранились в особых «койка-пгондуй» — «шайтанских лодках». Позднейшие «койка-пгондуй» изготавливались из целого куска дерева. Они раскрашивались так же, как детские колыбели, вертикальными черными и красными

полосами. Внутри такой лодки устанавливались распорки, хотя в данном случае конструктивно и не были оправданы. В некоторых случаях владельцы «фала-койка» делали лишь несколько поперечных распорок в верхней части лодок. Иные охотники в выдолбленные корпуса устанавливали вертикальные стойки и два ряда распорок. Совершенно ясно, что в этом случае проявлялось стремление воссоздать лодку типа, прежде бытовавшего у предков. Примечательно и то, что изнутри такие лодки раскрашивались совершенно по-особому. Рисунок, нанесенный на внутреннюю поверхность бортов, имитировал каркас, т. е. вертикальные стойки (шпангоуты) и продольные рей корпуса (стрип-геры).

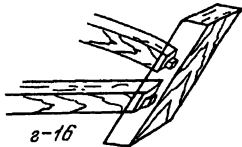
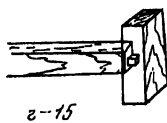
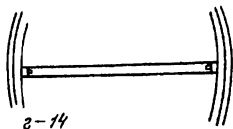
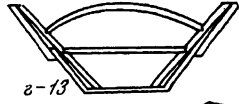
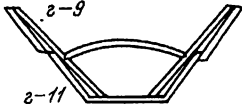
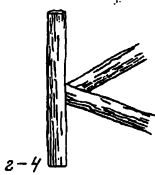
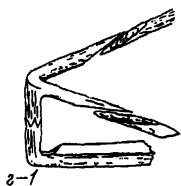
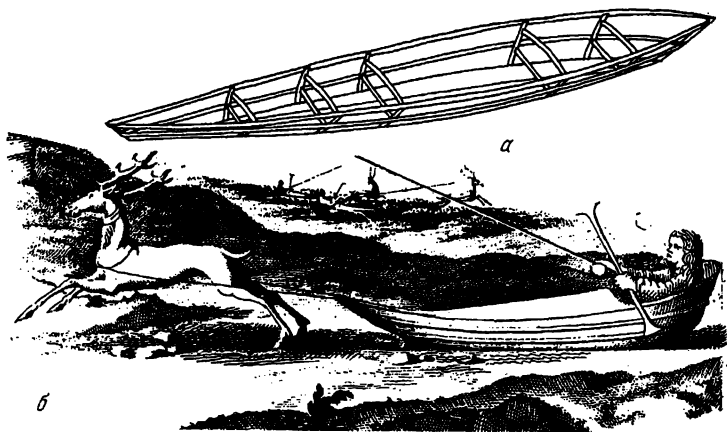
Кроме описанных «койка-нгондуй» у нганасан были и каркасные лодки для «камень-шайтанов», обтянутые кожаным чехлом (см. рис. 13е). Каркас таких лодок делался из деревянных планок до 50 см длиной. Днище было из двух досочек. На него устанавливались шпангоуты — от 5 до 7 и к ним крепились стрип-геры. Разумеется, модель каркаса у таких лодок была весьма грубой. Обтяжка также шилась довольно произвольно. Она плотно обтягивала каркас, закрывая лодку сверху. В центре палубной части имелось подобие люка, куда клался «фала-койка».

Значительно больший материал для реконструкции древней каркасной лодки дает анализ особых ритуальных «кухунгондуй» («кожаная лодка»). Считалось, что, если в выбранном месте на такой лодке пересечь реку, дикий олень будет переправляться именно здесь, причем число его будет значительным и промысел будет удачным.

Подобную лодку изготовил в 1953 г. нганасан Полямптэ Костеркиин. Автору данной работы увидеть ее не удалось. К 1962 г. эта лодка была уже разрушена. Километрах в 10 от устья Агапы, вверх по течению Пясины, Толома Турдагип смог показать лишь остатки каркаса лодки Полямптэ: «посовую рогадку» и фрагменты килевых досок. Консультантами Полямптэ при изготовлении этой лодки, по сообщению его дочери Аппы Костеркиной, были: самый старый авамский нганасан Сейме Турдагип (род Линанчера) и в прошлом шаманы из рода Костеркиных (род Нгамтус'о). Данные о каркасной лодке, приводимые ниже, получены автором в основном от этих людей.

Рис. 13. Нганасанские лодки

а — реконструкция каркаса лодки-волокуши; б — лопарская керска (по Витсену); в — нганасанская «койка-нгондуй» с кожаным покрытием; г-1 — посовая рогадка и соединение с килевым брусом и верхними обводами; г-2 — фрезообразное сочленение; г-3 — соединение по косому срезу; г-4 — г-5 — соединение средних обводов с вертикальной стойкой; г-6 — г-7 — соединение шипами и клиньями; г-8 — соединение с помощью ремня; г-9 — соединение по косому срезу; г-10 — соединение в полуспунт; г-11 — г-16 — конструкция распорок



Каркасная лодка пачинала изготавливаться с киля или, вернее, с килевого бруса, так как киль в подлинном смысле слова иганасанская лодка не имела. Килевой брус состоял из двух симметричных частей, несколько напоминавших полозья современных грузовых саней или полозья балков. Для изготовления обеих половин килевого бруса брались два дерева, круто выпнутых у корня. Верхняя часть бруса уплощалась. Нижняя часть сохраняла округлую форму. Половины килевого бруса соединялись ближе к середине со стороны носа. Сочленения частей килевого бруса могли быть двух типов: по косому срезу и в полупункт (см. рис. 13г, 9—10). Следует отметить, что соединение в полупункт требует применения более совершенных орудий и большей затраты труда, чем соединение по косому срезу. В обоих случаях кормовая часть бруса накладывалась на носовую часть. Центр тяжести лодки был расположен ближе к корме. Лодка в воде с охотником не занимала строго горизонтального положения. По отношению к горизонтали килевой брус лодки находился под некоторым углом. При движении лодки килевой брус испытывал поперечные нагрузки. Ватерлиния кормовой части была более или менее постоянной, в то время как носовая часть как бы выталкивалась водой. Поэтому сочленение, при котором кормовая часть килевого бруса накладывалась на носовую, было более надежным.

Днище лодки, накладывавшееся на килевой брус, чаще всего делалось из двух половин. Причина возникновения такой конструкции не совсем понятна. Необходимость прикреплять каждую половину к килевому брусу значительно усложняет и ослабляет конструкцию. Объяснить это явление можно лишь тем, что у древних охотников на дикого оленя не было достаточно крупных деревьев для изготовления целого днища, или были причины, по которым обработка широких плоскостей была затруднена. Обработка большого ствола с помощью каменных орудий для изготовления широких досок очень трудоемка. Можно предполагать, что аборигены Севера по этим причинам обрабатывали лишь тонкие стволы деревьев. Это вынуждало их делать составные днища лодок. Интересно отметить, что даже в настоящее время при изготовлении веток иганасапы нередко делают днище из двух половин, пришивая снизу брус. Здесь, вероятно, сказывается традиция, перенесенная с техники изготовления каркасных лодок.

Размеры и форма днища лодки определяли конструктивную форму всей лодки. Каноническими размерами днища лодки были соотношение длины и максимальной ширины, равное 1 : 10. Днище, а соответственно и килевой брус достигали длины до 4,5 м. Максимальная ширина днища, где помещалось сидение гребца, равнялась 0,45 м. Самая широкая часть днища была приблизительно на расстоянии $\frac{2}{3}$ длины от носа. Такое смещение центра тяжести лодки вполне оправдано — этим достигалась большая ма-

невренность. Охотник мог разворачиваться благодаря такой конструкции почти на месте, что очень важно при покое, где маневренность играет большую роль, чем скорость. От самой широкой части днища сужалось по овальной кривой к носу и корме.

Соединение досок днища с килевым брусом могло достигаться тремя способами. Эти способы определяются конструктивными особенностями подобного соединения. В данном случае было важно избежать возможности горизонтальных сдвигов днища на килевом брус. Поэтому нганасаны использовали втулки двух видов или прошивы сыромятным ремнем. Даже в настоящее время, когда имеются гвозди, скобы, нганасаны нередко, прошивая килевой брус к днищу ветки, используют эти способы. Наиболее древним, вероятно, является способ соединения взаимосмещающихся частей с помощью цилиндрической втулки. Для этого в килевом брус, достигавшем 3—3,5 см толщины, и в одной из половин днища (около 2,5 см толщиной) вырезались конические отверстия. Такие отверстия могли быть сделаны орудием из относительно мягкого материала (кость, шифер и пр.), имеющего треугольную форму. В эти отверстия вставлялась цилиндрическая деревянная втулка диаметром, равным диаметру среза верхней части конуса отверстия, и расклинивалась. Клинья разделяют концы втулки, которая плотно соединяет брус и днище (см. рис. 13а—б). В отличие от других способов соединений этот вид наиболее надежен.

Нганасаны знали еще один тип соединения втулками, которые были сквозными для одной доски и заглубленными для той части, с которой соединялась эта доска (см. рис. 13а—7). Втулка могла быть конической или пирамидообразной. В нее загонялся клип оригинальной формы. Этот тип соединений в настоящее время почти забыт. Его удалось увидеть только однажды на ветке, брошенной Арки Костеркиным на Тагенарских озерах. По словам Сейме Турдагипа, в некоторых случаях у носа и кормы доски днища пришивались к килевому брус сыромятным ремнем (см. рис. 13, г—8), что придавало дополнительную жесткость конструкции.

По краям днища вырезались отверстия для вертикальных стоек каркаса (шпангоуты). Обычно устанавливалось пять пар симметрично расположенных шпангоутов. Некоторые информаторы утверждали, что отверстия для шпангоутов были сквозными. Сейме Турдагип указывал на то, что в днище вырезались пазы, куда входили пины вертикальных стоек. По его словам, раньше для жесткого соединения шпангоутов и днища первые обвязывались ремнем, который пропускался затем между днищем и килевым брусом в специально прорезанный паз и закреплялся на симметричном шпангоуте. В этом случае могла быть достигнута лишь фиксация шпангоута относительно паза, куда он был вставлен. Шпангоут мог свободно смещаться в направлении к носу и корме. К тому же требовалось соединить парные шпангоуты внутри лодки. Укрепление шпангоута в сквозном отверстии поз-

воляло расклинить его и жестко соединить с днищем. Вариант, описанный Сейме Турдагиным, все же конструктивно логичен. Абсолютно жесткого крепления шпангоута и днища лодки не требовалось. Более того, гибкое вязаное соединение могло быть значительно долговечнее, так как оно не ломалось при каких-либо перегрузках. Иногда в носу и корме устанавливались дополнительные вертикальные стойки. Следует отметить, что нганасаны не знали выпнутых на внешнюю сторону шпангоутов, как это было в каяках морских зверобоев. Конструкция из шпангоутов и горизонтальных поперечных распорок (бимсы) представляет собой трапецию. Нганасаны по традиции устанавливают шпангоуты в деревянных лодках, что в большинстве случаев не оправдано конструктивно. Долганы, делающие такие же ветки, как правило, шпангоутов не устанавливают, пришивая доски прямо к днищу.

Важнейшей деталью каркасной лодки была носовая рогатка, соединявшая верхние продольные рей (планширы) и образующая в соединении с килевым брусом носовую вертикальную стойку (форштевень). Носовая рогатка делалась из комля ствола и двух корней лиственницы, разведенных под острым углом (см. рис. 13г—1). Корни образовывали со стволом прямой угол. Горизонтальные рейки рогатки обтесывались с внешней стороны. Часть, образующая форштевень, гранилась с двух сторон под тем же углом, что и разведенные горизонтальные рейки. Сочленение носовой рогатки с килевым брусом могло быть двух типов: косой срез и фрезеобразное сочленение (см. рис. 13г—2—3). Соединение носовой рогатки и вертикальной стойки килевого бруса испытывает в основном продольные нагрузки. Соединение по косому срезу было менее надежно, чем фрезеобразное сочленение. Фрезеобразное сочленение обеспечивало необходимую жесткость конструкции.

Нганасаны склеивали обе части форштевня рыбьим клеем и обматывали соединение сухожилиями, промазывая обмотку тем же клеем. Разнообразные сочленения употребляются нганасанами и в настоящее время при изготовлении хореов. Точно так же делался и архтерштевень, с той лишь разницей, что рогатка кормы была разведена под большим углом, чем носовая.

Кормовая вертикальная стойка делалась более массивной. Внешняя сторона архтерштевня уплощалась. Носовая рогатка имела несколько наименований. Чаще всего ее называли «нгондуй-койка», т. е. «фетиш лодки», «жизненная сила лодки»; реже — «нгойбу'о», или «дымо», «Нгойбу'о» означает по-нганасански «голова», «дымо» — «горло». Здесь фигурируют описательные термины, смысл которых позволяет выявить особое отношение к этой детали. Термин «нгондуй-койка» указывает на то, что носовая рогатка рассматривалась как часть, в которой сосредоточена «пилулемыника» — жизненная сила лодки. Название «нгойбу'о» говорит само за себя. Что касается термина «дымо» — «гор-

ло», то необходимо отметить, что «имеющим горло» («дыада») нганасаны именовали животных, шаманских духов, мифологических предков — в отличие от объектов неживой природы. Носовая рогатка, называемая горлом, выступает как особая часть, определяющая «жизненность» лодки.

Носовая рогатка нганасанских каркасных лодок сопоставима с эскимосским «крылатым предметом». «Крылатый предмет» — «бабочка», вырезанная из моржового клыка, долгое время вызывал споры археологов. Трактовка его назначения была самой разнообразной. И. П. Лавров, в частности, выдвигал гипотезу о том, что «крылатый предмет» был принадлежностью каких-то шаманских обрядов (Лавров И. П., 1947, стр. 124—125).

Изучая праздники приморских охотников, И. П. Лавров отметил чрезвычайно интересное обрядовое действие, названное им «полет», т. е. скольжение на ремне, изображения гагары или чайки. По его мнению, «крылатый предмет» мог быть колодкой — основой птицы, изготовлявшейся для праздника древнеберингоморскими охотниками. И. П. Лавров считает, что применение «крылатого предмета» можно сопоставить с позднейшим ритуальным сооружением самолетов, фигурировавших на побережье во время праздников «кереткунь» и «гагара».

Несколько позже И. П. Лавровым было выдвинуто совершенно иное предположение (Лавров И. П., 1958, стр. 58—60). По его мнению, «крылатый предмет» есть не что иное, как головка гарпуна особой конструкции. «Крылатый предмет» в этом случае служит деталью, куда вставлялся колок этого гарпуна. Весь гарпунный комплекс укреплялся на носу каяка, представляя собой гарпун и таран, сила удара которого увеличивалась за счет движения каяка. После того как наконечник гарпуна застревал в теле животного, «крылатый предмет» оттягивался на ремнях.

Более правильной представляется трактовка этого предмета Д. А. Сергеевым, который считает, что «крылатый предмет» был деталью, соединяющей среднюю планку верхней рамы каяка (мидельейс) с продольными бортовыми планками (планширами). В этом случае назначение и нганасанской носовой рогатки и «крылатого предмета» совершенно тождественно, с той лишь разницей, что носовая рогатка соединяла планширы и форштевень. Очевидно и то, что эскимосская костяная «бабочка» играла роль сакрального предмета. Об этом говорят данные, собранные Д. А. Сергеевым, о том, что «крылатый предмет» укреплялся на носу современных каяков (сообщение уэлленского костереза Вуквутагина и этнографические материалы И. П. Лаврова).

По сообщению Б. О. Долгих, нганасаны во время поколки укрепляли деревянную рогатку на носу современных веток. А. Сойме Турдагина свидетельствовал, что такие рогатки делались и из выгнутых оленьих рогов и назывались так же, как описанная деталь каркасной лодки. Весьма примечательно, что на крыльях «бабочки» вырезался символ в виде круга с точкой в середине.

Точно такой же символ рисовался на обтяжке лодок идолов и ритуальных каркасных лодках (см. рис. 13—е).

По сообщению многих информаторов-иганасап, круг с точкой обозначает пайтана. На иганасапских лодках он всегда изображается на носу, т. е. на месте посовой рогатки на обоих бортах. Такой же знак ставился на оленях, впрягавшихся в парту, где находились пайтаны у иганасап, энцев и пещев. Аналогичный сакральный символ в XVII в. бытовал у селькунов Подгородних, Парабельских, Ларшицкой, Пиковской и Тогурской волостей Нарымского уезда (*Симченко Ю. Б.*, 1965, стр. 134—145).

Все сказанное дает возможность предположить, что «крылатый предмет» был некогда деталью каркасной лодки, отличающейся от современных типов каяков, приспособленных главным образом для морского зверобойного промысла. Замена этой детали сочленениями известных ныне форм привела к тому, то «крылатый предмет» стал играть чисто магическую роль. Назначение и особый характер «крылатого предмета» и посовой рогатки таймырской каркасной лодки позволяют считать «крылатый предмет» реликтом материальной культуры древних охотников на дикого северного оленя.

Рогатки форштевня и ахтерштевня в иганасапской лодке соединялись с продольными бортовыми планками (планширы) по косому срезу. При этом какие-либо жесткие фиксирующие соединения отсутствовали. Места соединения обматывались сухожилиями, промазывались рыбьим клеем и после просушки — жиром. В планширах на местах соприкосновения их со шпангоутами вырезались неглубокие желобки для ремня, которым эти детали связывались. Планширы или уплощались с внутренней стороны, или в них вырезались пазы для шпангоутов (см. рис. 13г—4—5).

Вдоль лодки по бортам проходили продольные планки (стрингеры), соединявшиеся со шпангоутами так же, как и планширы. Стрингеры особым образом закреплялись на форштевне и ахтерштевне. В посовой и кормовой стойках выверливались пазы. В тех случаях, когда отдельно закреплялся каждый стрингер, в вертикальных стойках с боков делалось два паза. Эти пазы могли быть один над другим, так как абсолютная симметричность расположения стрингеров была не обязательна. В другом случае вырезался один паз. Концы стрингеров косо обрезались с внутренней стороны и вставлялись в одно отверстие. В 20—25 см от концов стрингеры связывали ремнем, чтобы они не расходились. При этом ременная петля пропусклась также за вертикальной стойкой. Получался достаточно упругий треугольник, прочно соединявший бортовые рей с форштевнем или ахтерштевнем.

Необходимая жесткость каркасу придавалась внутренними поперечными распорками (бимсы). Бимсов было столько же, сколько пар шпангоутов. Нижние бимсы устанавливались примерно на середине шпангоутов. Они представляли собой квадратные в сечении бруски различной длины. Наибольшей длины бимсы

были у шпангоутов, расположенных близ центра тяжести лодки. К носу и корме размеры бимсов соответственно уменьшались. По словам информаторов, бимсы соединялись с шпангоутами посредством шпиров. Как уже отмечалось, этот способ соединения появился, по всей видимости, довольно поздно.

Можно предполагать, что более древней формой соединения этих деталей лодки было небольшое заглубление конца бимса в шпангоут. В этом случае была необходима обвязка соединения ремнем, чтобы зафиксировать конструкцию. Верхние бимсы были выгнутыми. Они устанавливались вровень с верхними концами шпангоутов. Интересно отметить, что в качестве рудимента верхние выгнутые бимсы у нганасан сохранились и в дощатых ветках (см. рис. 13г—11—16). Прогнутый бимс в ветке совершенно не оправдан. Наиболее эффективная распорка в ветках с деревянными бортами должна быть прямой. Долганы, например, в ветках устанавливают только прямые распорки. Нганасаны, напротив, даже когда делают один ряд распорок по центру лодки, нередко применяют и здесь выгнутые бимсы. Единственным объяснением этого были ссылки на традицию. В каркасной лодке прогиб верхнего бимса оправдывается тем, что верхнее покрытие должно иметь скат для воды. Пример с выгнутыми бимсами веток служит доказательством того, что на новые орудия производства, заимствованные извне и вытеснившие старые, нередко переносятся традиционные элементы, не оправданные конструктивно.

Соотношение расстояния между планширами и шириной днища в самой широкой части было равно 1:2. От места, где находилось сидение, ширина верха лодки плавно уменьшалась к носу и корме, что и определяло размеры бимсов.

Относительно мидельвейса, центральной планки, идущей от носа до люка и от люка до кормы, никаких сведений получить не удалось. Совершенно определенно можно сказать о том, что сам люк не был оформлен никакими конструкциями, подобными кольцу из гнутой деревянной планки (комингс) эскимосских и алеутских каяков (Ляпунова Р. Г., 1964, стр. 3).

Каркас ритуальной лодки Полямпто Костеркина, упоминавшийся выше, был окрашен в красный цвет. По сообщению Сейме Турдагина, Дюмпюме и Тубяку Костеркиных, каркас лодки окрашивался во всех случаях и ранее. Возможно, окрашивание каркаса красной краской имело какой-то магический характер. Следует отметить, что каркасы эскимосских и алеутских каяков также окрашивались в красный цвет.

Остов лодки обтягивался кожаной крышкой из шкуры дикого оленя. На обтяжку лодки употреблялись только осенние, наиболее крепкие шкуры. Для обтяжки шкура снималась «чулком». Она обрезалась на задних ногах выше коленных суставов, разрез от одной ноги до другой делался через пах. Получался мешок с отверстием на месте передних ног и шеи. Для крышки

ки каркасной лодки требовались шкуры двух быков. Со шкур скребками снимался волосистый покров.

Относительно обработки шкуры с внутренней стороны имеются противоречивые данные. Дед Порбина (род Ньюнонде) рассказывала автору настоящей работы (полевые материалы экспедиции 1962 г.), что для обтяжки каркасных лодок шкура обрабатывалась скребками с обеих сторон. Дочь Полямптэ Анна Костеркина утверждала, что мездру оставляли на шкуре. В этом замечании имеется определенный смысл, так как естественный жировой слой мездры мог в известной степени предохранить кожу от памокания. Обработанная шкура некоторое время вымачивалась в воде. Вымачивают шкуры обычно, положив их в какой-нибудь ручей и прижав камнем. В таком положении они оставались приблизительно на сутки. Затем их натягивали на каркас и подкраивали сырыми на остоле. Отверстия на месте шеи приходились на нос и корму. Спинная часть кожи обтягивала днище и борта. Лишняя часть кожи на месте планширов подгибалась внутрь, но не обрезалась. Верх лодки оказывался обтянутым кожей с брюха. Отверстия на месте шеи и передних ног зашивались. Зашивались кожи также по всей длине планширов. На месте стыка двух половин покрывки кожа от носовой части накладывалась на кормовую часть приблизительно на ширину ладони. Край передней половины покрывки пришивался сухожилиями к задней. На месте люка шкура подворачивалась и закреплялась на бимсах.

Сырая шкура быстро высыхала на солнце, плотно обтянув каркас, так же как натягивается шкура на шаманских бубнах. Высохшую покрывку промазывали оленьим жиром, подогревая его горячей головешкой. Особенно тщательно промасливалось днище лодки. Сеймэ Турдагин утверждал, что швы раньше заливались лиственничной смолой. Нганасанские ритуальные лодки раскрашивались снаружи. Лодка Полямптэ, например, на носу имела знак в виде круга с точкой. В центре лодки был изображен некий нгуо (побожитель). По одной версии, это была «моу-нямы» — «земля-мать». Изображен нгуо в виде сильно стилизованной антропоморфной фигуры. В носовой части имелись еще три изображения нгуо в виде овалов с черточками посредине. В кормовой части — четыре аналогичных рисунка. По обеим сторонам от центрального нгуо изображены черной краской два человека. Еще два человека, нарисованные красной краской, были изображены в носовой части и позади центральной фигуры нгуо. На покрывке также изображались две шайтанские нарты (койко-контю). На уровне планширов по всей длине лодки шли красные и черные полосы. По днищу волнистой полосой изображались комбу — волны. На носу и корме красной краской были нарисованы олени и по две рыбы (чир — бетянга).

Символика этих рисунков поясна. Рисунки шайтанских нарты — явление безусловно позднее. Символические изображения нгуо

имеют некоторые аналогии с сакральными тамгами на оленях, посвящаемых солнцу-матери и воде-матери, и сакральной солярной символикой самодийских народов. Графический шаблон изображений оленей на ритуальных лодках имеет распространение почти по всей территории Сибири и Европейского Севера. Установить возможную хронологию этих рисунков довольно трудно. Можно лишь предполагать, что кожаные лодки древних охотников на дикого северного оленя также имели какие-то магические рисунки, целью которых было способствовать успешной охоте.

Конструкция каркасных лодок охотников на дикого оленя была менее совершенной, чем у морских зверобоев. На таких лодках было нельзя совершать сколько-нибудь длительных плаваний. Через несколько часов, проведенных на воде, охотник был вынужден просушивать покрытие, так как оленья шкура не обладает такими отличными водоизоляционными свойствами, как кожи морских животных. Каркасная лодка, по всей видимости, могла служить лишь в течение ограниченного времени.

Охотникам на дикого оленя приходилось каждый год существенно ремонтировать каркас и делать новое покрытие. Вытеснение каркасной лодки с кожаным покрытием лодками-долбленками и ветками из досок вполне оправданно. Деревянные лодки более прочны и лучше приспособлены для рыбной ловли. С развитием упряжного оленеводства была решена проблема транспортировки более тяжелых деревянных лодок.

В нганасанском фольклоре описывается и иное употребление кожаной лодки. В ряде ситаби — эпических легендах-песнях упоминается охотник на дикого оленя, который был настолько бедным, что ходил пешком, таская в лодке все свое имущество. Иногда рассказывается, что охотник совершает походы за диким оленем, перетаскивая вещи в лодке. В этих описаниях безусловно сохранились воспоминания о дооленеводческом прошлом, когда каркас лодки мог играть и роль нарты.

В нганасанских и энецких обычаях имеется один, подтверждающий универсальное применение каркасной лодки. По сообщению таймырского нганасала Биля Порбина (Ушкан Камень, 28 апреля 1962 г.), чтобы облегчить беременной женщине предстоящие роды, ее сажают на парту, особым образом впрягают одного оленя и везут на новое стойбище, когда аргишат с одного места на другое. Когда жепцину усаживают, то говорят: «сажают тебя в лодку, пусть огонь-мать тебе поможет». Нганасаны, как правило, впрягают не менее двух оленей. В обряде с беременной женщиной в челаки (блоки) на головках полозьев пропускается ремень и концы его завязывают на ла (кольце), отвязанном от штанов. За ла закрепляется постромка, пропущенная между задними ногами оленя и застегнутая на лямке. Конструкция из ремня и ла называется пгойбуо — голова, т. е. так же, как и носовая рогатка в каркасной лодке. В этом обряде обращает на себя внимание отсутствие практического смысла в упряжке этого рода.

Причины возникновения именно такого вида обрядовой упряжки можно объяснить только тем, что когда-то вместо нарта была лодка. Авамский энец Николай Саванов подтвердил, что аналогичный обряд существовал и у энцев. В роде Тадэбэ его неоднократно проделывали в присутствии информатора.

Кроме вышеописанного, в игапасанском диороме («вести») имеются упоминания нарты, полозья которой сходятся впереди. Речь здесь может идти только о каркасной лодке.

Примечательно, что вся терминология деталей нарты у игапасан и энцев восходит к названиям частей каркаса лодки. Так, полоз нарты называется по-игапасански «нгоидюме», что означает в буквальном переводе «дно лодки» («живот лодки»). Верхние реи, соединявшиеся впереди с полозом и опиравшиеся на копылья, имеют название «байкаду» — «дышащие». Этот термин мог возникнуть только по отношению к верхней детали конструкции лодки, не погружавшейся в воду, — планширу. Копылья назывались «кондонгуй», или «кайда». Первый термин носит описательный характер — «ноги нарты», второй — «ребра» — совпадает с названием шпангоутов. Средние переключины, соединявшие копылья обоих полозьев, именуются «нгарюлтю», т. е. «раздвигающие», «распирающие», «воткнутые». Назначение этих плашек — соединять, стягивать, а термин относится к детали, типа бимса, который, наоборот, служит распоркой.

Таким образом, можно сказать, что каркасная лодка служила также и в качестве нарты для древних охотников па дикого северного оленя. В лодку-нарту впрягались как собаки, так и олени-маньчики. Судя по тому, что особый обряд, имитирующий поездку в лодке, имел совершенно ограниченное применение (с больными мужчинами и со стариками подобных действий не производили), древние охотники пользовались лодкой-нартой в основном для перевозки имущества, делая исключение только для женщин, ожидавших родов.

Такое применение каркасной древней лодки охотников па дикого северного оленя можно сопоставить с саамской кережкой. Форма кережки несколько напоминает соотношение размеров таймырской каркасной лодки. У кережки сидение ездока смещено к корме. Пропорции ширины между планширами, ширины днища и длины лодки выдержаны приблизительно в тех же размерах, что и у таймырской каркасной лодки.

Таким образом, транспортные средства в арктической зоне, видимо, восходят к какому-то более или менее единому прототипу. По наблюдениям В. Н. Чернецова (1964, стр. 6—7), не позднее конца IV в. до н. э. у населения территории между Зауральем и Енисеем, на широте Ангары появляются однополосная первоначально нарта и лыжи. Эта нарта и лыжи позволили охотникам более интенсивно осваивать Заполярье. Этому периоду, по всей вероятности, соответствовал прибрежный вид охоты на дикого северного оленя, следы которого сохранились в виде пережиточ-

ных этнических установлений по отношению к «береговому олею», добытому на покое.

По мере совершенствования способов охоты на оленя и общего культурного прогресса простейшая однополосная нарта трансформировалась в каркас универсального транспортного средства. С появлением лодки аборигены Северной Евразии освоили новый, несравненно более продуктивный вид охоты, чем прибрежная, — промысел животных на воде. Использование лодки резко увеличило возможности опромышления новых территорий. Практически появление лодки у автохтонов Арктики произвело не меньшую революцию, чем появление лыж и нарты. Именно с того времени, когда появилась лодка, размеры добычи дикого северного оленя достигли того оптимума, превышение которого нарушало биологическое равновесие. Универсальное использование этого транспортного средства послужило причиной сохранения однополосной нарты типа кережки при развитом транспортном оленеводстве. На большей территории Севера с распространением оленеводства древняя каркасная лодка-нарты была вытеснена нартами различных типов и деревянными лодками.

Каркасная кожаная лодка описанного типа не имеет аналогий. Ее можно сравнить лишь с кожаной лодкой эвенов, которую Г. М. Василевич относит к числу элементов культурного комплекса, отличающих ороченский тип оленеводства от собственно эвенкийского (*Василевич Г. М.*, 1964, стр. 5). Эти лодки эвенами использовались только для переправ при перекочевках. «Чехлы, сшитые из двух хорошо продыmlенных лосиных рывтуг, — пишет Г. М. Василевич, — натягивали на тут же вырубленные жерди-каркас». Сходство древней каркасной лодки охотников на дикого северного оленя и ороченской лодки заключается лишь в том, что и та и другая имели кожаное покрытие. В отличие от древней лодки ороченская была единовременным сооружением, прикрепление ее было ограниченным, конструкция каркаса не была постоянной. Генетически эти лодки никак не связаны. Однако примечательно, что из тунгусских народов только эвены, ассимилировавшие, по-видимому, каких-то палеобазидатов, применяли кожаную лодку.

ОСНОВНЫЕ ПРЕДМЕТЫ БЫТА

Жилище

Охота на дикого оленя как основное занятие обусловила характер сезонных переселений аборигенов высоких широт. У древнего охотничьего населения выработался особый тип миграций, который можно охарактеризовать как «челночный». Этот тип сезонных переселений отличался прежде всего двумя наиболее характерными особенностями: сменой географических зон и постоянством сезонных мест обитания. Миграции охотников были ограничены с севера местами, где происходили весенне-осенние посылки дикого оленя, а с юга — зимниками на территории максимальной концентрации оленьих стад. Естественно предположить, что протяженность пребывания на летних и зимних местах охоты — летниках и зимниках была различной. Охотники на дикого оленя выходили в тундровую зону ко времени вскрытия рек и массовых переправ животных, оставаясь там до возвращения оленей на юг. После ледостава аборигены должны были откочевывать к лесу. Состояние снежного покрова по всей субарктической зоне определяло время весенних передвижений — середина мая — середина июня. Осенняя миграция приходилась на сентябрь. Таким образом, на летниках древние аборигены могли оставаться лишь около трех месяцев. Все остальное время люди вынуждены были жить в зоне леса. Стабильность мест летовок и зимовок определялась в значительной мере характером миграций дикого северного оленя. Постоянство миграционных путей обуславливало постоянство мест поселений.

Прямых аналогий в современных этнографических данных «челночный» тип миграций не имеет даже у тех народов — нганасан и юкагиров, более других сохранивших элементы культуры на дикого северного оленя. Это объясняется прежде всего тем, что не сохранилось в чистом виде хозяйство, основанное исключительно на охоте на оленя. На Таймыре, где осталось значительное стадо дикого оленя, у нганасан распространилось транспортное оленеводство. На северо-востоке ко второй половине XIX в. дикий северный олень не водился в прежних количествах. Эти факторы не могли не сказаться на хозяйственном и бытовом укладе потомков древних охотников. Однако многочисленные фольклорные данные рисуют именно «челночный» тип миграций,

когда люди зимой живут в лесу, занимаясь индивидуальной охотой, а летом — в тундре, добывая оленя коллективно во время переправ. Допустимо предположить, что древние охотники знали и два различных типа жилищ, соответствующих летним тундровым и зимним лесным климатическим условиям. В этом случае реконструкция древних жилищ требует изучения типов жилищ обеих зон Крайнего Севера.

Первая попытка реконструировать форму древних жилищ аборигенов Крайнего Северо-Востока Азиатского материка принадлежит В. И. Иохельсону (1908—I, 1908—II). В своем докладе, прочитанном 17 января 1908 г. на заседании Русского Антропологического общества при С.-Петербургском университете, В. И. Иохельсон предложил систематизацию древних и современных жилищ северо-восточной части Азии и Северо-Запада Американского континента. Основываясь на данных Г. Ф. Миллера и С. Патканова, В. И. Иохельсон выделяет в Западной Сибири финно-остяцкий тип землянки, к которому он относит и жилище кетов. «Ввиду данных о разнообразии форм этих жилищ, — пишет В. И. Иохельсон, рассматривая «палеоазиатские» типы (1908—I, стр. 13—14), — и об их распространении среди племен, весьма удаленных друг от друга, мы должны допустить, что идея устройства подземных жилищ вытекала, хотя и из одинаковых побуждений, но могла зародиться совершенно независимо у различных народов. Однако мое исследование подземных жилищ приморских коряков и сравнительное изучение описаний других путешественников подземных и полуподземных жилищ других племен, обитающих на берегах Ледовитого моря или в северной части Тихого океана, привели меня к заключению, что подземное жилище упомянутых племен представляет собой не только продукт сходной культуры, но что они, вероятно, распространялись при помощи заимствования...»

В. И. Иохельсон выделяет четыре признака, которыми, по его мнению, отличались жилища аборигенов северной части Тихоокеанского бассейна: яма в холме круглой или неправильной формы; стены из вертикально поставленных бревен, обложенные землей; крыша на четырех или более столбах; квадратное отверстие в крыше, которое служит входом, окном и отверстием для дыма, в котором помещено бревно с зарубками — лестница. В. И. Иохельсон относил к этому единому типу жилища айнов, пивхов, ительменов, коряков, юкагиров, алеутов, эскимосов и североамериканских индейцев (тлинкитов, чимшиан, гайда, беллекуле, квакиутль, нутка и др.), отмечая при этом, что чукчи заимствовали подобный тип у эскимосов.

Таким образом, В. И. Иохельсон, не отвергая в общем возможности конвергентного возникновения жилища типа землянки у ряда народов Старого и Нового Света, отстаивал точку зрения о генетической связи древних подземных жилищ как следствие контактов в прошлом или даже единства происхождения.

Более определенно о генетической связи жилища палеоазиятов и построек аборигенов Западной Сибири говорит В. И. Мошинская (1953). Рассматривая усть-полуйскую землянку, обнаруженную близ Салехарда, она отмечает такие черты, как канавку, углубленную ниже уровня пола, имевшую место в жилищах народов Крайнего Северо-Востока Сибири, столбы, подпиравшие кровлю, конструкцию из жердей, которыми укреплялись стены землянки (Мошинская В. И., 1953, стр. 179—182). По существу выводы В. И. Мошинской позволяют провести аналогию между неолитическими жилищами аборигенов Северо-Западной Сибири и жилищами древних палеоазиатов.

Значительный вклад в изучение эволюции жилищ населения бассейна Оби и определения генетических связей его с жилищем народов Крайнего Северо-Востока Азиатского материка был внесен З. П. Соколовой (1957, 1959—I, 1959—II, 1960, 1963—I, 1963—II). Она выделяет у хантов и манси сооружения двух типов: каркасные и срубные. Под каркасными сооружениями понимаются «не только наземные постройки прямоугольной формы с каркасом из бревен или жердей и заполнением из циновки, ветвей, самана и пр., но и конические и пирамидальные шалаши и полуземлянки, в которых для заполнения каркаса служат также береста, плахи дерна» (Соколова З. П., 1957, стр. 89). З. П. Соколова отмечает, что каркасные постройки чрезвычайно многообразны по форме. Значительная вариативность типов при этом присуща временным легким сооружениям с основой из жердей и разнообразными покрытиями. Более фундаментальные постоянные постройки шатрового типа сооружались из бревен и имели четырехгранную пирамидальную форму. Они были наземными или же углубленными в землю. Сооружения шатрового типа З. П. Соколова прослеживает в Западной Сибири от неолита до конца I тыс. н. э. Так, землянки на стоянке Чэс-тый-яг на Ляписе, датирующиеся первой половиной-серединой III тыс. до н. э., учена сопоставляет с «палеоазиатскими постройками» (Соколова З. П., 1957, стр. 90). В частности, особое внимание обращается на землянку, имевшую два входа — один против другого. Аналогии этим постройкам З. П. Соколова видит в корякских жилищах XV—XVI вв. в Ольском районе Магаданской области, исследованных Г. А. Пытляковым (1955), жилищах, вскрытых А. П. Окладниковым на Барановом мысу к востоку от устья Колымы (Окладников А. П., 1955, стр. 219, 221), в землянке у оз. Андреевского под Тюменью, обнаруженной В. Н. Чернецовым, в неолитических землянках второй половины — конца III тыс. до н. э. на р. Полуденка у Нижнего Тагила, изучавшихся О. Н. Бадером (1949). Ляписские землянки, имеющие аналогии с перечисленными сооружениями, по З. П. Соколовой, «...имели кровлю в виде большого заслона с четырех сторон ямы из наклонных бревен и жердей, опирающихся на центральные вертикальные столбы. В центре оставалось большое дымовое от-

верстие; им пользовались и для выхода наружу по лестнице» (Соколова З. П., 1957, стр. 91).

Прослеживая эволюцию обско-угорского жилища, З. П. Соколова приходит к важному выводу о том, что развитие шатровых форм жилища характеризовалось уменьшением его размеров и поднятием его наверх, т. е. созданием наземных построек (Соколова З. П., 1957, стр. 105). Генезис шатровых построек этого типа, по ее мнению, связан с типами жилищ народов, живших к востоку от Оби. На западе с ними сопоставимы лишь лопарские вежи. Генетически связанными с обско-угорскими типами жилищ З. П. Соколова считает сооружения народов таежной зоны: кетов, селькупов и северных эвенков. Одним из свидетельств того, что селькупы в прошлом были знакомы с жилищем, имеющим выход через крышу, является наблюдение Е. Д. Прокофьевой (1943) о том, что после похорон с верхушкой крыши производились какие-то сакральные действия, как и с дверью.

С выводами З. П. Соколовой согласуется и исследование генезиса кетского жилища Е. А. Алексеенко (1967, стр. 89—101). При существовании локальных вариантов общим в конструкции кетской землянки — бангусь — был каркас, состоящий из наклонных бревен, связанных четырьмя опорными стропилами. Е. А. Алексеенко отмечает сходство планировки кетской землянки с планировкой самоедских и угорских жилищ, делившихся на половинки и имевших «чистое» священное место за очагом. По наблюдениям Е. А. Алексеенко, кеты знали и жилище типа голомо. Это жилище аналогично североселькупскому пуй-мот — деревянному чуму. Чум с земляным покрытием был известен населению Кета и Тыма еще в первые века нашей эры и ранее (Дульзон А. П., 1956, стр. 208, 224—225).

Е. А. Алексеенко убедительно доказывает независимое существование и развитие двух основных типов кетского жилища: чума и землянки. По мнению исследователя, вопрос о возникновении этих типов жилищ связан с этногенезом кетов. Так как формирование современных кетов явилось результатом слияния северного аборигенного и пришлого с юга кетоязычного компонентов (Вайнштейн С. И., 1951; Долгих Б. О., 1961; Иванов В. В. и Топоров В. И., 1964), то Е. А. Алексеенко связывает различные типы жилищ с названными этническими пластами. Вследствие того, что параллели кетской землянки обнаруживаются у обских угров и селькупов, то напрашивается вывод о принадлежности углубленных в землю жилищ культуре северных аборигенов, с которыми столкнулись южные пришельцы, знавшие чум. Следует оговорить, что аналогии шатровым постройкам угров обнаруживаются и на западе (у саамов) и на востоке у палеоазиатских народов. Кеты, по Е. А. Алексеенко, перенесли названия большей части элементов чума на новые для них углубленные в землю жилища. В частности, совпадают названия мест в землянке и основных шестов в чуме. Совсем по-особому кеты называли опор-

ные столбы в землянке, не имевшие терминологических аналогий в чуме. Термины, связанные с чумом у кетов, и элементы крепления каркаса в свою очередь имеют аналогии у народов южной Сибири — алтайцев, тувинцев, хакасов и др., что свидетельствует о том, что южный этнический компонент кетов был знаком с чумом во время сопредельного обитания с предками этих народов. Терминологических параллелей в языках финно-угорских народов и юкагиров кетские названия не обнаруживают за исключением названия опорных столбов землянки.

Таким образом, можно считать, что в тасжской полосе Сибири и Приуралья с неолита (т. е. с III тыс. до н. э., а, возможно, и ранее) был распространен тип жилища, имеющий в общем одну конструкцию. В процессе эволюции этого жилища возникали локальные варианты, развившиеся в дальнейшем в самостоятельные типы. Эволюция жилищ народов тасжской полосы от древнейших форм до известных в наше время в первую очередь связана с этнической историей каждого конкретного региона.

Древние охотники на дикого северного оленя Заполярья Евразии, как уже говорилось, проводили зиму, т. е. большую часть

Рис. 14. Реконструкция чумов

а — кенецкий чум по Л. В. Хомич (Л. В. Хомич. Ненцы, М., 1968, стр. 101—114); а-1 — очаг-тюмю; а-2 — основные шесты — мокода; а-3 — шесты — хо-не; а-4 — священный шест — симса; а-5 — перекладыны — ти; а-6 — выход — не; а-7 — дыра для дымохода — макода си; а-8 — часть перед входом и очагом — нюний нены; а-9 — часть за очагом — сюний (см. синкуй); а-10 — спальные места — ва ал; а-11 — нежилая часть по обеим сторонам очага от входа — пелей; а-12 — доски возле очага — лата; а-13 — циновки — ху'нер;

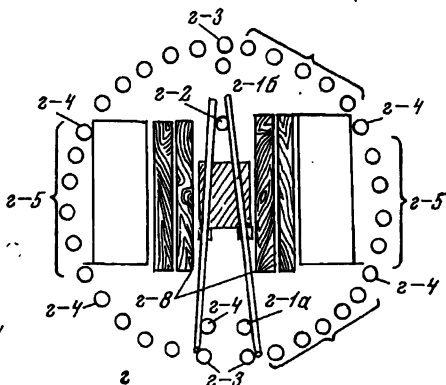
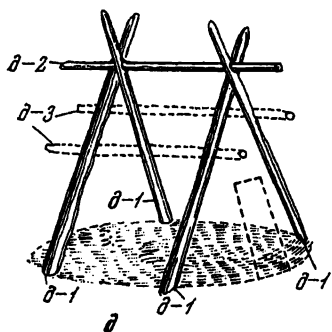
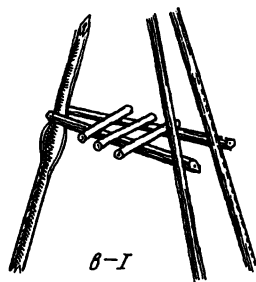
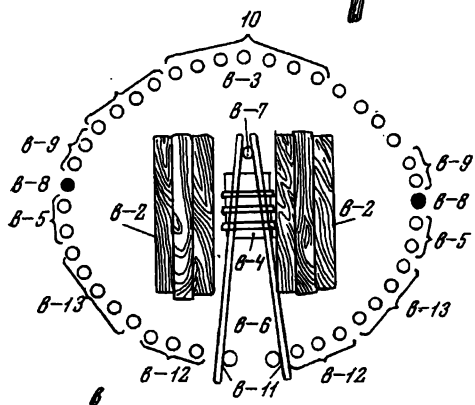
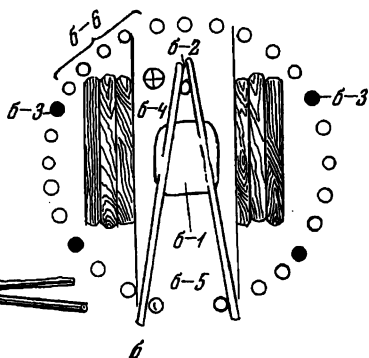
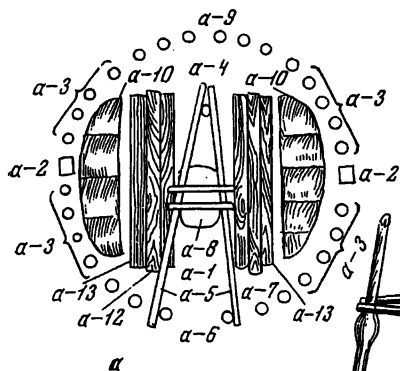
б — чум лесных ненцев (полевые материалы автора декабря 1964 г. в Тарко-Сале); б-1 — очаг — тюмю; б-2 — шест — симсу; б-3 — шесты — куни; б-4 — шест — нехляпог (никак не связан с остальной конструкцией, считается таким же сакральным предметом, как симсу); б-5 — перекладыны — чие; б-6 — простые шесты нгу и способ крепления чие и симсу;

в — чум лесных ненцев бассейна реки Пур по Т. В. Долгих (Т. В. Долгих. Традиционное жилище ненцев бассейна реки Пур. «Советская этнография», 1971, № 4, стр. 93—103); в-1 — доски пола — лата; в-2 — спальные места — лав; в-3 — место за очагом — си; в-4 — очаг; в-5 — жилое пространство — седянепгу; в-6 — место перед входом и очагом — нюнкавчай; в-7 — шест — симса; в-8 — шест щанцильна; в-9 — группы шестов — пущильта; в-10 — группа шестов — си; в-11 — шесты у входа — не; в-12 — группы шестов — седя; в-13 — шесты — куни; в-14 — способ крепления симса и си;

д — саамская вежа по Т. В. Лукьянченко (Т. В. Лукьянченко. Материальная культура саамов Кольского полуострова конца XIX — начала XX в. М., 1971); д-1 — горбатые жерди — вал-тег (val-teg); д-2 — дымовая жердь — siv-mir (йокангский диалект); д-3 — siv-livt (йокангский диалект), siv-livt (ильдипский диалект).

(Названия различных частей вежи: вертикальные столбы — mir-mir; покрытие — кора — kir; отверстие для дыма — rex-regn; дверь в южной стороне — икс; очаг — toij-sije-tbl-saj; жилые части с двух сторон очага — ligte-lun; место между очагом и входом — kitti; священное место за очагом — lups.);

е — иганасанский чум по В. О. Долгих и Л. А. Файнбергу (1961); е-1 — шест — симка; е-2 — шест — мунсюда; е-3 — шест — симка макк; е-4 — шест — кумний; е-5 — жилые места — бобангуй; е-6 — очаг — торй; е-7 — перекладыны — чие; е-8 — подкладки под железный лист очага — торифа; е-9 — шест — сионг; дверь — нго; отверстие для выхода дыма — нго



года, в лесной зоне, близ северной границы тайги. В этой связи можно предположить, что древние арктические аборигены имели жилище описанного типа в качестве зимнего. В летнее время у них должны были бытовать постройки, приспособленные для передвижения и жизни в тундре летом. С развитием оленеводства, т. е. с необходимостью постоянно передвигаться круглый год, возможность использования зимнего стационарного жилища была исключена. Древние формы жилищ аборигенов, вошедших в качестве этнического субстрата в состав известных ныне народов, были вытеснены более транспортабельными, лучше приспособленными для постоянного передвижения. Однако некоторые понятия, связанные с конструкцией основных древних стационарных жилищ, были перенесены на новые типы, о чем свидетельствует ряд фактов.

Следует отметить, что у саамов аналогии сибирским землянкам не ограничиваются только особенностями устройства. В литературе имеются прямые указания на то, что саамы знали углубленное в землю жилище. Так, Гюйген-ван-Линсхотен, член первой голландской экспедиции, прошедший через Нассаусский пролив северным путем к устью Оби и на о. Вайгач в 1594 г., сообщал следующее: «...На остров (Кильдин. — Ю. С.) из Колы приходят только летом лопари и финны, делающие себе здесь жилища из балоков и бревен, покрытых землей и дерном, оставляя отверстие, в которое пролезают...» («Первое путешествие на корабле Гюйген-ван-Линсхотена»). Чрезвычайно примечательно и замечание И. Шеффера о шалашах саамов — вежах. И. Шеффер указывает на то, что саамские вежи имели два выхода: один общий на юг и выход поменьше за очагом — на север (*Шеффер И.*, 1674, стр. 193—195). Выход за очагом был запретным для женщин — через него могли выходить только мужчины в исключительных случаях, когда они отправляются на охоту. «... Позади очага, — пишет И. Шеффер, — в направлении, противоположном входу, часть шалаша отгораживается тремя шестью, образуя... запретный задний угол...». Таким образом, планировка саамской вежи обнаруживает сходство с планировкой жилищ северных самодийцев, обских угров и кетских землянок.

Углубленные в землю жилища известны и на территории расселения ненцев. Так, Е. А. Алексеевко указывает (1967, стр. 98): «Туруханские (пос. Фараково) и верхнетазовские селькуны (пос. Ратта) сообщали, что знают места древних землянок с выходом через крышу. На Тазу их называют кэлиймот куптэ (старый ненецкий чум), на Турухане — карамо. Эти древние жилища селькуны относят ко времени войн с ненцами. Особенностью их было наличие подземных траншейных выходов и валов вокруг жилищ...»

В этой связи трудно согласиться с трактовкой многими этнографами ненецкой загадки, записанной П. Д. Вербовым: «Китовые ребра чумом поставлены» (отгадка: мя — чум), как свидетельство существования у предков северных самодов жилищ с

остовами из китовых костей, подобных остовам эскимосско-алеутских жилищ (Хомич Л. В., 1966, стр. 38—39). Пришельцы с юга в высокие широты, знавшие переносное коническое жилище гипа чума, этой загадкой могли лишь подчеркнуть конструкцию стационарных углубленных в землю жилищ, действительно напоминающих часть скелета кита.

У энцев и нганасан в фольклоре упоминается углубленное в землю жилище, которое называется или специальным термином «кору», или словом «ма», как и чум. Обычно такое жилище сравнивается с двускатным жилищем. Так, в мифе, записанном автором в 1961 г. у авамского нганасана Сейме Турдагина, говорится о том, что «ими» — бабушка Дяйбангуо (культурный герой) жила на песчаной косе в моума — «земляном чуме» из бревен, поставленных вертикально и обложенных землей. Это жилище, согласно мифу, имело два выхода. В один из них выбегает Дяйбангуо, решая уйти от «ими». В мифе говорится, что старуха хотела его схватить за парку и удержать, но Дяйбангуо забежал за очаг и сказал ей: «Ты не можешь сюда идти, это тебе нянкары грех будет». Тогда старуха вышла из входа перед очагом, но Дяйбангуо был уже далеко, выскочив через выход сзади. Примечательно еще несколько деталей в описании этого жилища. Так, во время разговора со старухой Дяйбангуо постукивает палочкой по камням, окружающим тори-очаг и по священному столбу симка, по которому его отец уходил на небо сквозь дыру в крыше. Шест симка у нганасан считался сакральным предметом, как и место за очагом, куда не могли заходить женщины.

Аналогично описание жилища энецкого мифологического персонажа Диа//Дяйку, соответствующего нганасанскому Дяйбангуо, записанное автором на Аваме в то же время. Диа//Дяйку также покидает жилище через дверь за очагом. В данном случае трудно судить, насколько этот сюжет был распространен у энцев, так как информатор Николай Савалов долгое время жил среди авамских нганасан.

В легендах о войне между коротконосыми и длинноносыми, о которых рассказывается в главе об этногенезе древних охотников на дикого оленя, говорится о том, что аборигены — коротконосые в отличие от пришельцев — длинноносых жили в земляных чумах, вроде голомо. Авамский нганасан Танк Турдагин показывал автору этой работы разрушенное голомо на Тагегарских озерах, якобы принадлежащее коротконосым. В данном случае мы совершенно очевидно сталкиваемся с переносом мифологических представлений на совершенно реальные объекты, имеющие незначительную древность. Голомо на Тагегарских озерах, безусловно, современного происхождения. Здесь интересен сам факт ассоциации описаний древних жилищ с постройками, состоящими из наклонно поставленных тонких бревен, обложенных дерном.

Уместно будет сравнить подобные сооружения с юкагирскими чаңдал, строившимися из тонких лиственниц, опущенных верши-

ной вниз. Чапдалы служили временными жилищами на местах промысла. В этой связи можно привести нганасанскую загадку: «Мунку бондачунг бонду'уо бодуотанду». Отгадка — «ма». («Деревья кверху корнями растут». — Отгадка — чум). Вероятно, в этой загадке отразились какие-то представления нганасанских предков о жилищах, подобных юкагирским чапдал.

Как известно, в погребальном обряде в большинстве случаев проявляются наиболее архаичные формы мировоззрения. Похоронный инвентарь, как правило, позволяет реконструировать многие предметы быта прошлого данного народа и его жилище в частности. Характерно, что нганасаны, знавшие в недавнем прошлом только чум, хоронят покойников главным образом в специальных сооружениях — маталирма. Маталирма делается из тонких бревен, поставленных чумом. Автору данной работы приходилось видеть более 50 маталирма на реках Авам, Дудыпта, Пясины, Боганида, Агала, Тарей и др. Все маталирма делались из нечетного числа бревен — от 21 до 47, поставленных комлями вниз. Близ Пайтурмы в 1962 г. таймырский нганасан Атакай Турдагин показал маталирма из лиственничных бревен, поставленных комлями вверх. Маталирма была чрезвычайно ветхая. Более половины бревен упало. Примечательно было и то, что с лиственниц не были срублены ветки. Бревна были поставлены широко — в 25—30 см друг от друга. В плане маталирма представляла собой круг диаметром в 2,5—3 см. Покойник на карте был завезен с северной стороны, что также нехарактерно. Против головы покойника был сделан второй выход, т. е. маталирма имела два выхода: один против другого.

По словам Атакай Турдагина, в этой маталирма была похоронена женщина из рода Чуангчера, по возрасту старше его деда. Таким образом, захоронение можно отнести к середине прошлого века. Пайтурминская маталирма совершенно подобна юкагирским чапдалам.

Чрезвычайно интересно сопоставление терминов, бытовавших у народов уральской языковой семьи, которыми назывались жилища описанного типа. Как уже говорилось, у нганасан и энецов для подобных жилищ употреблялся термин «кору». У селькупов существовал термин «кор» для обозначения священных амбаров. «...Они (амбары-лозыль-сесаи — «священный духов амбар».— Ю. С.) однотипны с хантайскими и мансийскими амбарами,— пишет Е. П. Прокофьева (1961, стр. 88—107),— и по внешнему виду священные амбары ничем не отличаются от хозяйственных. Это небольшая постройка из плах с двускатной крышей... Такие амбары часто упоминаются в фольклоре под названием кор». Можно предположить на основании сказанного выше, что термином «кор» у предков селькупов называлось стационарное жилище. Учитывая закономерности звуковых соответствий в саамском языке, с этим термином сопоставимо название вежи — *kield'te* // *kuedtu* и мордовское «куд». У коми слово *корка* озна-

чает дом («Русско-коми словарь». Сыктывкар, 1966). По-удмуртски дом — корка («Русско-удмуртский словарь». М., 1956).

Таким образом, у уралоязычных народов существовал термин кор // кору //, керка // корка // кулд // куд для обозначения одного типа жилищ. Этот термин сопоставлялся этимологически с аналогичным корнем ряда алтайских языков. Так, его допустимо сравнить с долганско-якутским карамо // голомо. В эвенкийском языке термин «куре» обозначает забор, изгородь, отгороженное место («Эвенкийско-русский словарь». М., 1940). В том же значении употребляется эвенское слово «куре» («Русско-эвенкий словарь». М., 1952). Лингвистический анализ древнекогурезского «куру» привел японского историка К. Сиратори и корейских ученых Ли Бендо и Ким Чхэвона к мысли о том, что куру // хыль // коль восходят к древнему «кор» в первоначальном значении «пещера», «укрытие» (*Джарылгасинова Р. Ш.*, 1970, стр. 83).

Анализ смыслового значения и лексическое соответствие термина «кор» позволяет сделать вывод о существовании его еще в период урало-алтайского языкового единства. Этот термин, сочетая значения «углубленного в землю жилища» и «выгороженного деревом места», позволяет предполагать у урало-алтайцев, а позже и у уральцев жилища типа землянки. Эти жилища локализовались в лесной полосе. Если древних охотников на дикого оленя можно по этнической принадлежности относить к уральцам, то существование у них зимних лесных жилищ типа кор очевидно.

По всей видимости, конструкция кор оказала известное влияние на переносное жилище народов субарктической зоны, в состав которых вошел древний уральский субстрат. Особенно наглядно это проявляется при рассмотрении устройства нганасанского чума (см. рис. 14—2). Нганасанский чум состоял из двух взаимосвязанных конструкций шестов, песущих покрытие, и надочажного устройства. Как известно, очаг и детали жилища, связанные с ним, менее всего поддаются каким-либо изменениям, консервируя часто реликты весьма древних форм жилья.

Поэтому допустимо предполагать, что надочажное устройство чума в какой-то мере отражает аналогичные конструкции предшествующих видов жилищ. Надочажная конструкция нганасанского чума состоит из трех вертикальных шестов, связанных перекладинами. В правой стороне у входа ставился шест симка. В левой стороне — мунсюда, за очагом (тори) стоял шест чаибоба. Симка и мунсюда соединялись горизонтальными перекладинами. В нганасанском чуме было еще три шеста симка: два шеста, образующих вход, и шест, стоящий в линии простых шестов сзади очага, — симка макэ. У нганасан, как уже говорилось выше, симка считался сакральным предметом. К этому шесту привязывалась палка, за которую держались женщины во время родов. Сама палка обычно делалась из обрезка симки шаманского чума с изображением личины наверху. В нганасанском чуме шесты

симка имеются как в падоочажном устройстве, так и в конструкции, поддерживающей покрытие.

В отличие от игапасанского в ненецком чуме падоочажное устройство связано с конструкцией пещуицы шюки (см. рис. 14а, б, в). Так, шесты по обеим сторонам входа, к которым крепятся перекладыны, — т. е. терминологически никак не выделяются. Шест симзы — это центральная опора, стоящая за очагом (тюмшо). У лесных ненцев конструкция падоочажного устройства принципиальных отличий не имеет. Центральный опорный шест именуется симсу. Как и у тундровых ненцев, на симсу раньше изображалась птица манлей. Терминологически с самодейским симка и симсу корреспондирует саамская сувмур — дымовая жердь, перекладина, соединяющая пары боковых наклонных стоек вежи.

Следует отметить, что термин «симка — симзы — симсы» не является принадлежностью только уральских языков. У эвенков и эвенов аналогичный шест назывался чимка (Василевич Г. М., 1969, стр. 110). Все остальные термины, которыми обозначались различные детали тунгусского жилища, несопоставимы с уральскими. Терминологическое сходство названий опорного шеста тунгусских и уралоязычных народов может объясняться несколькими причинами. Прежде всего здесь можно предположить чрезвычайно стойкое бытование термина для сакральной детали жилища (подобно матице русского дома), сохранявшееся со времени урало-алтайского языкового единства. Совпадение термина можно трактовать и как диффузное распространение у различных народов жилища одного типа с названиями основы конструкции. В последнем случае следует говорить или о заимствовании тунгусами этого термина от самодейцев или наоборот. Наиболее вероятным представляется первое объяснение.

Термин «симка» (чимка), по всей вероятности, был известен еще урало-алтайцам как название опорного столба углубленного в землю жилища. Этот вывод подкрепляется косвенными данными, относящимися как к очагу и падоочажному устройству чума, так и к чуму вообще. Так, у енисейских ненцев существует выражение «спуститься с горы», означающее «сесть поближе к огню» («Полевые материалы Ю. Б. Симченко», Таймыр, пос. Воронцово, июль 1963 г.). Аналогичное выражение было известно и тундровым и лесным эпсам. У игапасан было вообще не принято прямо говорить об очаге. «Отодвинуться от огня» иносказательно означало «вылезти из дома» или «уйти в гору», «уйти вверх», «сесть выше»; «подвинуться к огню» соответствовало «спуститься с горы», «залезть в яму», «сойти вниз» и т. п. Игапасаны говорили «заглянул в яму» в смысле «заглянул в чум», т. е. на переносное жилище были распространены понятия углубленного в землю стационарного. Свидетельством позднего происхождения переносного жилища будет и то, что тунгусы употребляли выражение «вверх по склону» и «вниз по склону» в том же значении, что

и самодийцы. Г. Н. Прокофьев, описывая землянку и чум селькупов, указывает, что направление от жилой площади к очагу обозначалось словом «каarra», т. е. «под гору», «под откос берега», а «обратное направление — «кошна» — «на гору» (*Прокофьев Г. Н.*, 1940, стр. 70). Приведенные факты позволяют связывать падокажное устройство чума с углубленным в землю жилищем.

Планировка чума северных самодийцев сохранила, по всей видимости, и другие элементы древнего жилища. Так, по-нганасански дверь — пго — означает одновременно и дымовое отверстие; дыру вверху; направление вверх к небу. Нганасанское пго сопоставимо с энецким пе. Можно предположить, что описанное смысловое значение «дверь» связано с выходом через отверстие в крыше древней землянки.

Интересно отметить, что в нганасанском чуме имеется шесть «хючаса», стоящий между чиебоба и задним симка-макэ. Этот шест во время камланий служил лестницей для шамана. Шаман взбирался по этому шесту до пго — отверстия — и уходил в «верхний мир». По другим шестам шаману взбираться запрещалось. Во время камланий, когда шаман начинал двигаться, вызывая своих духов-помощников — дямада — и собираясь «гонять след» чих-то духов, он прыгал вокруг очага и помощники-дючилы говорили ему, когда он останавливался около симки: «Иди мимо. Грех трогать тебе. Пропадешь... Вот хючаса — твоя сторона. Иди теперь» (Сообщение Т. Чупанчер. Апрель 1972 г., Усть-Авам). Этот шест хючаса не имеет аналогий у ненцев. С ним можно сравнить только шест нехляпонг // петхля-понг, виденный автором данной работы в чуме лесного ненца в Тарко-Сале зимой 1964 г. (см. рис. 136). Надо сказать, что этот чум и по другим своим деталям был ближе к нганасанскому, чем к ненецкому тундровому. Возможно, что хючаса и нехляпонг являются реликтами лестницы древнего жилища — бревна с зарубками.

К древнему жилищу можно отнести и такую особенность чума, как священное «чистое» место позади очага. Как говорилось выше, И. Шеффер наблюдал у лопарей в веже священное «чистое» место за очагом против входа, отделенное тремя шестами. Здесь мы имеем полное совпадение очажного устройства вежи и нганасанского чума: конструкция из симка и чимка и чистое место за ней (*Лукьянченко Т. В.*, 1971, стр. 32). У нганасап это место называлось сиэнг. Желщинам строго запрещалось наступать на это место между чиебоба и симка-макэ. Возле симка-макэ было отверстие в нюке; через него втаскивали первого убитого дикого оленя. Это отверстие имеет аналогии в маленькой двери сзади очага вежи. В эту дверь — роа уходят на промысел мужчины. Через нее втаскивают диких оленей в жилище. На сиэнг хранили пищу, там держали посуду и койка-копто-санки с идолами. Считалось, что если охотник подлезет под пюк за сиэнг, его ожидает удача.

У лесных пенцев термином «си» называлась группа шестов позади очага. У тундровых пенцев ей соответствовала часть си, синей, синекуй. В тунгусском чуме эта часть за очагом подобий не имеет. Можно предположить, что такая планировка жилища является характерной особенностью уральцев.

Совершенно идентично разделение чума на жилые части у всех северных самодийцев. Следует отметить, что название деревянного покрытия чумов — лата (нганас), лата (пенец.) корреспондирует с названием жилых частей вожи lighte (йокангский диалект) — liajt (кильдйинский диалект) и имеет аналогии в финском — lattia. Так как финны не были знакомы с чумами, можно предположить, что название покрытия пола для передвижного жилища восходит к термину, которым определялось покрытие пола древних уральцев.

Весьма примечательна у нганасан конструкция шестов, песуших покрытие. Специальными терминами выделяются шесть шестов, четыре основных — кумпий и два, образующих вход — симка-макэ. Практически здесь имеется две пары перекрещенных вверху опор, подобных вал-тэг саамов (см. рис. 13б). Подобная конструкция бытовала и у лесных пенцев в описанном выше чуме. Четыре шеста именовались куни. В описанном Т. Б. Долгих чуме лесных пенцев «куни» назывались четыре группы шестов в вершинах воображаемого четырехугольника, который можно вписать в план чума (Долгих Т. Б., 1971, стр. 93—103).

Основные шесты у пенцев назывались мокода (см. рис. 13а), их было два — по бокам от очага. Этот термин, так же как и слово лесных пенцев хащльва, записанное Т. Б. Долгих, не имеет аналогий у нганасан. Это объясняется, вероятно, тем, что эти шесты являются принадлежностью передвижного жилища.

Общим для саамской вежи и чумов всех северных самодийцев является и традиционное выделение женской части между очагом и входом. У саамов эта часть именуется kitta, у тундровых пенцев — пуний, у лесных пенцев — нюпавчей, у нганасан — нгоацип табоба.

В заключение сказанного о чуме небезынтересно рассмотреть термин, которым именуется чум: ма (нганас.), мя' (пенец.), мот (селькупск.). Название чума ма // мя' // мот этимологически связано с финским таа // таја в значении землянка, шалап, эстонским таја — дом, марийским омаш — шалап. Сопоставимость всех этих уральских терминов, обозначающих одновременно и «углубленное в землю жилье», и «легкое жилище» (шалап), и «легко сооружаемое жилище» позволяет предположить, что в период уральского языкового единства, кроме термина «кор», для землянки со стенами из бревен бытовал и термин «ма» для жилья с легким покрытием — корьевым, кожаным и т. п., углубленного в землю. Можно допустить, что эти термины соответствовали зимним и летним жилищам. Аналогии такому явлению широко распространены у многих народов континентальной Субарктики.

По всей вероятности, это сезонное отличие жилищ нашло отражение и в похоронном обряде у нганасан. Как уже говорилось, в лесной зоне для покойников сооружались маталирма, хоронили покойников только зимой. У нганасан не было постоянных мест захоронения и труп оставался там, где человека застигала смерть. Летом, в тундре, маталирма не сооружалась. Захоронение для мужчины устраивалось прямо на нарте, а для женщины, которой следовало оставлять предметы домашнего быта и жилье, в некоторых случаях делали моу-ма — земляной чум. Для этого находили подходящую яму, углубление, клали в нее покойницу, а над ней расставляли надочажное устройство из шестов. Покойницу как бы клали в полууглубленное жилище, имеющее надочажное устройство чума.

Такой трактовке двух типов захоронений можно возразить на том основании, что в тундре нет подходящего леса для сооружения маталирма. Это возражение навряд ли приемлемо. В противном случае следует признать, что трудоемкое сооружение маталирма в лесной зоне можно было вполне заменить оставлением надочажного устройства, как в тундре. Тем более, что жилище (как детали остова, так и покрытия) оставляется в похоронном аргеше. Информаторы-нганасаны говорили автору данной работы, что два типа погребений — зимнее и летнее являются традицией. Известны в прошлом примеры, когда покойницу, умершую летом в лесотундре близ впадения Авама в Дудышту, хоронили в моу-ма и, напротив, умершую в тундре зимой привозили к лесу и устраивали маталирма.

Б. О. Долгих считает возможным связывать конструкцию нганасанского чума с летними жилищами охотников на дикого оленя на местах поколок. «Присматриваясь более внимательно к остову чума, — пишет Б. О. Долгих (*Б. О. Долгих, Л. А. Файнберг, 1961, стр. 36*), — мы заметили, что он фактически представляет собою соединение двух ранее независимых сооружений, а именно: а) установленной под огнем треноги с двумя горизонтальными палками-грядками (чие) для вяления и копчения мяса и рыбы и в последнее время для подвешивания посуды над огнем и б) ветрового заслона, пристроенного к этой треноге над очагом, сперва защищавшего от ветра лишь с одной стороны, а затем окружавшего очаг и треногу со всех сторон...». Б. О. Долгих обращает внимание на близость терминов «чие» для горизонтальных жердей над очагом и «чиедр» для вешала, на котором сушили мясо дикого оленя.

У нганасан было особое отношение и к чие и к чиедр. Чие считались «близкими» к священному деревянному крюку фо и фоданиба — палкам, придерживающим ее. Чие считали опорой фо. К фо обращались с просьбой о прислании пищи. Перед уходом мужчин на охоту старшая женщина снимала фо, постукивала по ней палкой — фоданиба и просила удачной охоты для родных. Фо-фоданиба и чие считались хранителями пищи, пред-

метами, близкими к добыванию пищи. Совершенно естественно, что те же сакральные функции приписывались и чиедр. Вешала для вяления мяса, согласно древним верованиям, оказывали влияние на успех поделки. Перед поделкой возле них приносили в жертву собаку и, обращаясь к чиедр, говорили: «Пусть вы паситесь жира дикого. Пусть много мяса будет у вас» (сообщение авамского иганасана Арки Костеркина 6 июля 1962 г., Усть-Авам). Совершенно идеальное отношение к чие и чиедр было и у энцев.

В феврале 1964 г. юкагир В. Я. Ягловский на Колымской протоке рассказал автору данной работы, что у юкагиров было подобное отношение к вешалам для сушки мяса и рыбы. Юкагиры считали надочажную конструкцию урасы и вешала «родней». Вешала, как и люди, было согласно сакральным представлениям, заинтересованы в добыче. К вешалам на летовках обращались с просьбами о помощи.

У энцев, иганасан и юкагиров сакральное отношение к надочажному устройству и приспособлениям для сушки мяса определялось как подобием конструкции, так и совпадением функций — близостью к пище. Поэтому навряд ли есть достаточно веские основания отождествлять их или возводить к единому прототипу. Однако вывод Б. О. Долгих о большей древности надочажного устройства по отношению к конструкции покрытия подтверждается этнографическими материалами. Предки современных иганасан и энцев во время сезонных миграций должны были использовать укрытия типа ветровых заслонов, о которых говорит Б. О. Долгих.

Место для очага, по всей вероятности, в зимних и летних жилищах древних охотников было единым — в центре. В саамской веже очаг *tolí* был посередине. То же самое наблюдается и в переносных жилищах северных самодийцев: тундровых пенцев — тюмю, лесных пенцев — тумю, иганасан — торн. Юкагирский очаг лочид также помещается в центре чапдал или урасы. В жилищах типа кору, по сообщениям информаторов-иганасан, не было очажного устройства торифа, имеющегося в жилищах чумах. Иганасанский очаг в чуме, в отличие от пенецкого, состоит из металлического листа, положенного на два бревнышка, ориентированных от входа к задней стенке.

«Современное торн иганасан из четырехугольного листа железа, — указывает Б. О. Долгих (стр. 37), — несомненно является новшеством. В прошлом на «очажной сапке» (по преданию раньше очаг перевозили на торн-кошто — очажной сапке. — Ю. С.), видимо, находилась тонкая каменная плита, имевшая, судя по одному иганасанскому рисунку старого торн, округлую форму или ящик с песком». Торн-фа отождествлялись иганасанами с пользьями сапей.

Автору данной работы доводилось видеть кусок тонкого сланца — остаток «каменной плиты», о которой говорит Б. О. Долгих,

у таймырского нганасана Ламбоку Горнока в мае 1962 г. Этот кусок сланца был около 1 см толщиной и размером 10×20 см. Ламбоку Горнок и его жена — энка Катыку из рода Тадабэ говорили, что этот кусок тори принадлежал матери Катыку. Он давно уже не употребляется для очага и от него раньше откалывали куски для того, чтобы делать тори-кюма — очажные пожи. Считалось, что для перерезания пуповины надо брать нож, сделанный из тори. Очаг является по нганасанским воззрениям хранителем людей и новорожденных особенно. Поэтому тори-кюма должен отделить ребеночка от матери. Тори-кюма представлял собой полукруглый осколок сланца, сточенный с обеих сторон. Вставленный в половинку полой кости, он напоминал эскимосский нож типа уло или скребок для шкур береговых чукчей.

Каменные очажные плиты, таким образом, бытовали у нганасан и энцев в еще недавнем прошлом. На них, по преданиям, перевозили огош с места на место. Но многие информаторы всегда подчеркивали, что на санках очаг держали только в дороге. В кору, согласно фольклору, тори ставился прямо на землю и обкладывался по кругу камнями.

Суммируя все сказанное, необходимо подчеркнуть еще один весьма важный принцип устройства древних жилищ аборигенов высоких широт: сезонные жилища типа кор и ма имели одинаковую планировку, но могли быть отличными по конструкции каркаса и, безусловно, по характеру покрытия. Эти жилища, без сомнения, имели и региональные различия.

Одежда

В большинстве этнографических реконструкций одежды обнаруживается, как правило, стремление упростить, примитивизировать этот элемент материальной культуры, если речь идет о периоде дописьменной истории.

Реконструкция же элементов культуры доисторических обществ требует в первую очередь четкого представления об уровне техники производства данных элементов. В этой связи исключительный интерес представляют находки О. Н. Бадера верхнепалеолитической одежды, которая была обнаружена в захоронении на стоянке Сулгирь. Захоронение принадлежало взрослому мужчине.

«На черепе,— сообщает О. Н. Бадер,— обнаружена лента из тройного ряда плотно напизанных нитей бус. Она лежала на лбу, висках и обнимала затылок. Эта лента, надо полагать, была нашта на головной убор, скорее всего шапку, а не на более свободный капюшон, о чем говорит плотное облегание черепа лентой, не образующей складок. Сзади на шапку были нашиты два десятка просверленных клыков песца, они лежали в области затылка без видимого порядка. Всего на шапку было нашта до 500 бус.

На туловище, руках и ногах бусы располагались более или менее длинными рядами, нередко очень плотными. Это могло получиться при нанизывании их на сухожилие с последующей нашивкой на одежду непосредственно или сперва на кожаную, быть может, окрашенную ленту, а уже затем на одежду. Нанизывание рядов бус на одежду подтверждается тем, что они преимущественно пересекают грудь и живот и уходят под спину.

Таких поперечных рядов бус, лежавших непосредственно на костях, т. е. принадлежавших, видимо, к пательной одежде, было семь. Ряды второй, третий и четвертый (считая сверху) плотно прилегают друг к другу и образуют сплошную ленту. Нижний, седьмой ряд доходит до пояса. Все поперечные ряды пательной одежды не имеют разрывов, из чего можно сделать заключение о глухом характере одежды, одевавшейся через голову.

На плечевых костях обеих рук, немного выше локтей, находились браслеты, состоящие из очень тонких пластинок из бивней мамонта вместе с нитками бус; видимо, они были нашиты на одежду, чему свидетельствует и диаметр браслетов. Всего пластинчатых браслетов, оказавшихся сильно поломанными, было около 20 штук.

Еще интереснее расположение рядов бус в области ног. На щиколотках и под коленями были перевязи из нескольких рядов бус каждая. Верхние перевязи, под коленями, были украшены пучками более крупных костяных подвесок. Бусами была расшита и обувь. Для реконструкции костюма особенно большое значение имеют длинные вертикальные ряды бус, т. е. лапшты вдоль ног. Они начинаются от самых пяток, т. е. переходят от штанов на обувь; это подтверждает предположение о пришивании обуви к штанам, достаточное число примеров чему имеется в этнографии. Выше эти вертикальные ряды пересекают перевязи на щиколотках и коленях, тянутся вдоль бедер, далее раздваиваются и своими отростками соединяются почти под пахом. Такое их расположение больше всего соответствует очертаниям штанов и противоречит предположениям об отдельных штанишках, прикреплявшихся ремешками к поясу. Кстати, вдоль обеих ног поверхность охры обрисовала как бы складки; они могли образоваться на толстых меховых или кожаных штанах во время засыпки их охрой, а затем землей.

Одежда, подобная описанной, сохранилась до нашей эпохи у некоторых народов Севера, отдельные ее элементы имеют на Севере точные аналоги. Она принадлежит к арктическому типу и как бы начинает историю арктического костюма» (*Вадер О. П.*, 1967, стр. 154—155).

Разумеется, ни о какой генетической связи верхнепалеолитического населения средней полосы Восточной Европы и современных народов Арктики и Субарктики нет оснований говорить. Весьма трудно предполагать преемственность каких-то элементов культуры европеекого палеолита и арктического неолита. Но по-

обычайное сходство характера одежды населения стоянки Сунгирь и современных народов Севера блестяще иллюстрирует роль идентичной географической среды.

Для реконструкции одежды бореального населения Севера находки Сунгирьского могильника важны главным образом тем, что они дают представление об уровне техники их изготовления задолго до заселения охотниками на дикого оленя высоких широт. Сунгирьская шитая одежда была достаточно совершенной для жизни в северных условиях. Нет никаких оснований считать, что этот элемент культуры неолитических насельников Сибири был более примитивен.

А. П. Окладниковым убедительно доказано на примере палеолитических статуэток из Мальты и Бурети существование шитой одежды еще в верхнем палеолите Сибири (Окладников А. П., 1941, стр. 104—108; 281—288). Описывая, в частности, статуэтку из Бурети, А. П. Окладников отмечает тщательную моделировку лица, имеющего монголоидные черты, и головной убор (1941, стр. 105). Головной убор представляет собой капюшон, плотно облегающий лицо. Полулунные узоры, покрывающие сплошь фигурку, А. П. Окладников и В. И. Громов считают условным изображением одежды из шкуры. Аргументация А. П. Окладникова в полемике с М. М. Герасимовым (М. М. Герасимов, 1931), видевшим в орнаментике на палеолитических фигурках изображение татуировки, не оставляет возможности иного толкования изображений (см. рис. 15).

К этому можно прибавить, что способ изображения меховой одежды в виде полулунных узоров существовал у некоторых народов Сибири и значительно позже. Так, под сыском 1661 г. о междоусобице между Аитимскими тунгусами (ЦГАДА. Якутская приказная изба, № 217, л. 32) стоит тамга некоего Онокоуля — человек с луком (см. рис. 16). Меховая одежда на этом рисунке изображается полулунными чертами, напоминающими манеру передачи меховой одежды фигурок из Мальты и Бурети.

Другим примером данной культурной традиции является способ изображения меховой шкуры на фигурках дьяда — духов-помощников гванасанских шаманов Сейме Турдагина и Дюмпюме Костеркина (см. рис. 16). Эти идолы сделаны из оленьего рога. По свидетельству информаторов, на идолах из мамонтовой кости шерсть изображалась точно так же.

А. П. Окладников особо отмечает удивительную плоскогрудость сибирских палеолитических фигурок. По сравнению со скульптурами, изображающими обнаженных женщин, найденными в тех же стоянках, одетые фигурки выглядят несколько необычно. А. П. Окладников справедливо трактует такую стилизацию как признак того, что грудь была скрыта под слоем шкур.

Интересно сопоставить этот факт с эстетическими представлениями современных арктических народов. Буквально у всех народов Севера считалось некрасивым, если одежда женщин не

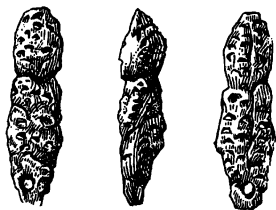
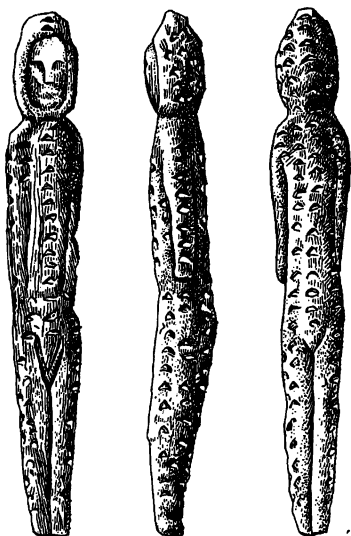


Рис. 15. Стояжки в меховой одежде стюнок Мальта и Буреть

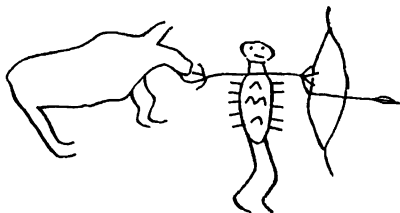


Рис. 16. «Знамя» олекминского тунгуса Онокоуля

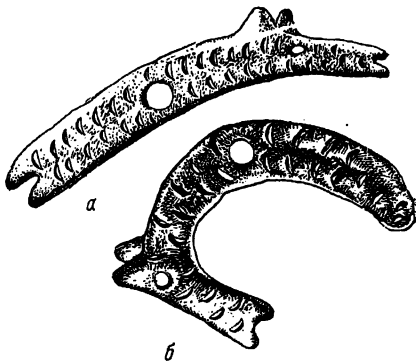


Рис. 17. Костяные подвески

а — костяная подвеска с шаманской парки иганасана Сейме Турдагина; б — костяная подвеска с шаманского костюма иганасана Дюмшоме Костеркина (полевые материалы автора)

скрывает грудь. У иганасап, например, до настоящего времени в число канонов красоты девушки паряду с упитанностью входило и плоскогрудость в одежде. Если под комбинезоном и паркой женщины вырисовывалась грудь, то это рассматривалось как непростительная перьяшливость и неумение шить красивую одежду. Одновременно для женщин не считалось зазорным обнажать торс. О том, что у народов Севера в жилище имеется обыкновение раздеваться, упоминается почти во всех описаниях аборигенов Заполярья. Таким образом, плоскогрудость являлась чисто эсте-

тическим требованием, предъявляемым к одежде. Этот взгляд, видимо, был характерен также и для древних сибирских палеолитических мастеров, изготовлявших фигурки женщин в меховой одежде. В заключение своей работы о статуэтке из Бурети А. П. Окладников пишет: «В прочных полуподземных сооружениях палеолитического времени должен был существовать сходный бытовой режим. Внутри жилища женщина палеолитического времени тоже, очевидно, находилась в обнаженном или полуобнаженном виде. Только вне жилища она появлялась в одежде из шкур, в меховом капюшоне»... (Окладников А. П., 1944, стр. 108).

Однако, как выглядела шитая меховая одежда палеолитического населения Сибири, судить трудно. А. П. Окладников, З. А. Абрамова, В. Н. Чернецов и другие исследователи считают, что это была одежда эскимосского типа, т. е. капюшон был наглухо пришит или выкроен таким образом, что составлял одно целое с верхней одеждой. В этом утверждении имеется известное противоречие с другими археологическими данными. В числе палеолитических статуэток из Бурети и Мальты есть изображение женских фигур только в головном уборе типа капора (Окладников А. П., 1960, стр. 285; Герасимов М. М., 1958). Предположить, что здесь изображена часть одежды столь же логично, как и предположить, что уже в палеолите существовали головные уборы отдельно от остальной одежды. Последнее подтверждается, кстати, исследованиями З. А. Абрамовой, великолепно показавшей единообразие одежды верхнего палеолита в Европе и Сибири (Абрамова З. А., 1960). Головные уборы изображены на палеолитических скульптурах из Гагарино (Замятнин С. Н., 1935, стр. 65), Костепок I (Ефименко П. П., 1958, стр. 370—371), Брасемпуи (Piette E., 1895, стр. 149), Ментоны (Piette E., 1902, стр. 95).

Археологический сибирский материал не позволяет реконструировать в деталях одежду неолитического населения, а дает возможность лишь предполагать самые общие аналогии, обусловленные тождеством условий обитания.

Методика реконструкции предшествующих типов одежды требует выделения единых элементов в одежде народов, генетически связанных с древним населением данного региона. Для того чтобы воссоздать одежду древних охотников на дикого оленя, в первую очередь необходим сравнительный анализ одежды народов, в состав которых аборигены Заполярья вошли в качестве этнического субстрата. Было бы закономерным сравнивать одежду саамов, ненцев, энциев, нганасан и юкагиров, выявляя какой-то единый предшествующий прототип.

Реконструкция одежды бореального субстрата по вышеуказанной методике осложняется тем, что до нас не дошел тип юкагирской одежды. Таким образом, одежда коренного населения Северо-Восточной Сибири исключена из круга этнографических источников. Неразличимость тунгусской и юкагирской одежды переводит сравнительное исследование из области фактического анализа в

область гипотез. В случае с юкагирской и тунгусской одеждой допустимо предположение совершенно различного характера. В качестве рабочих гипотез с одинаковой степенью вероятности можно принимать как идею о восприятии юкагирами основных элементов одежды от тунгусов, так и наоборот. Возможно допустить и то, что эвенкийско-юкагирская одежда является результатом взаимовлияния культур обоих народов.

Учитывая конкретную источниковедческую базу, методика реконструкции одежды древних охотников на дикого оленя Северной Евразии может иметь гипотетический характер.

В этнографической литературе в большинстве случаев приводятся лишь отдельные мнения относительно происхождения одежды автохтонов Севера. Наиболее удачной попыткой осмыслить генетические связи и эволюцию одежды северных самодийцев является работа Н. Ф. Прытковой «Одежда народов самодийской группы, как исторический источник» (1970). Эта работа представляет собой заметное событие как в сибиреведении, так и в этнографической науке вообще. Н. Ф. Прытковой удалось создать стройную систему исследования такого противоречивого этнографического источника, как одежда. Основным объектом анализа она считает особенности покроя. Исследователь, правда не называя этого в работе прямо, дифференцирует элементы конструкции одежды на нефункциональные, вызванные особенностями материала, техники изготовления и пр., и традиционные. Именно традиционные особенности конструкции позволяют Н. Ф. Прытковой говорить об исходных формах, эволюции и генетической связи типов одежды различных народов. Весьма удачно рассмотрение покроя Н. Ф. Прыткова сочетает с этимологизацией технологии, связанной с одеждой.

Проанализировав всесторонне одежду ненцев, энцев, нганасан и селькупов, Н. Ф. Прыткова делает интересные выводы. Прежде всего она считает, что все северные самодийцы в прошлом имели распахнутую одежду, одинаковую у мужчин и женщин.

Н. Ф. Прыткова отмечает одну «общесамодийскую особенность» одежды ненцев, энцев, нганасан и селькупов: отсутствие продольных конструктивных швов, т. е. развитие ее из обрнутой одежды, имевшей исходной формой цельную шкуру (стр. 93). Это заключение чрезвычайно важно, так как позволяет реконструировать разнообразные на первый взгляд типы одежды самодийцев.

По мнению ученой, одежда самодийцев, более короткая в прошлом, была удлинена в условиях Севера различными подставками. Более древней выглядит пательная внутренняя одежда.

Н. Ф. Прыткова реконструирует единую в прошлом для всех народов самодийской группы мужскую одежду-скрад — цельную шкуру, прикрывавшую спину. «Она существовала, — пишет Н. Ф. Прыткова (стр. 93), — у них несомненно еще до прихода на Север, а затем уже в условиях Крайнего Севера была трап-

сформирована в глухую одежду. Наличие этой одежды-скрада свидетельствует о том, что народы самодийской группы пришли на Крайний Север, будучи еще только охотниками».

Отмечая различия в процессах эволюции одежды северных самодийцев, Н. Ф. Прыткова считает, что в условиях Севера у ненцев развитие исходных форм одежды шло двумя путями: 1) старая одежда-скрад была усовершенствована; к шкуре, защищавшей спину, были пришиты другие, закрывающие грудь и живот; 2) на основе опыта аборигенов была сконструирована новая одежда, одеваемая через голову (малица). При этом разновидности покроя малицы (сшитая из двух некроенных шкур и туникообразная, сближающаяся с угорской) позволяют говорить о том, что так называемый туникообразный тип был создан при участии общих для ненцев и обских угров предков (стр. 94). Именно эту одежду исследователь считает возможным отнести к арктическим аборигенам. Эта древняя туникообразная одежда не имела капюшона.

Женская ненецкая одежда обнаруживает сходство как с угорской (туникообразный покрой), так и с тунгусской (спинка с треугольными клиньями). Канинская одежда, являющаяся более древней, обнаруживает в расположении украшений сходство с энецко-нгасапанской.

Нательная поясная одежда ненцев (мужские натазники и женские комбинезоны) также обнаруживает сходство с угорской и тунгусской одеждой.

Обобщая все данные, Н. Ф. Прыткова обнаруживает три слоя в ненецкой одежде: старосамодийский (обернутая одежда), угорский (туникообразная), древнеарктический (глухая).

Материал, рассмотренный Н. Ф. Прытковой, дает веские основания для вышеперечисленных выводов. Следует отметить, что до настоящего времени столь глубокого и обоснованного исследования самодийской одежды проведено не было. Не отвергая в принципе заключения ученого, все же следует иметь в виду, что имеются и другие соображения, говорящие не в их пользу.

Концепция Н. Ф. Прытковой в целом отражает традиционные воззрения, утвердившиеся в археологии и этнографии относительно культуры арктических аборигенов. Прежде всего в ней присутствует сравнительно априорный тезис об исключительности в Арктике и Субарктике глухого типа одежды. Как уже говорилось выше, эта точка зрения впервые была высказана Г. Хаттом и с этого времени все, кто реконструировал культуру древних насельников Заполярья, относились к ней, как к факту. В качестве основного аргумента, как правило, выдвигалось соображение о том, что глухая одежда лучше приспособлена к условиям Крайнего Севера. Основная ссылка при этом делается на одежду эскимосов и чукчей.

Н. Ф. Прыткова по существу повторяет ту же точку зрения, которая традиционно высказывалась относительно одежды ссеверо-

восточных палеоазиатов, как о едином комплексе, имеющем лишь региональные различия. Это устойчивее мнение весьма убедительно опровергает исследование В. П. Монастырной, сделавшей сравнительный анализ одежды коряков, ительменов, чукчей, алеутов, азиатских и американских эскимосов. В основу классификации положены конструктивные особенности различных типов. Анализ прежде всего показал, что при кажущемся единообразии одежда всех названных народов дифференцируется на ряд типов, связанных генетически с разными исходными формами. Это в свою очередь может быть истолковано этнокультурными различиями в прошлом (дип. раб., МГУ, 1971).

В. П. Монастырная доказала, что чукотско-корякская одежда противопоставляется эскимосско-алеутскому ареалу (*Монастырная В. П.*, 1971, стр. 117). Характер покроя одежды чукчей и коряков позволяет отнести ее к единой исходной форме. Верхняя корякская одежда отличается особым покроем штанов, воспроизводящим форму набедреншюй повязки; меховой рубахой с фигурным покроем тапа и «хвостом» — выступом сзади, бывшей в прошлом одеждой обоих полов; сочетанием капюшона и нагрудника, выделенного специфическим покроем. Чукотская одежда сопоставима с одеждой карибу-эскимосов. Эта одежда состоит из меховой рубахи с двух- или четырехшовным станом. Головной убор мужчин не пришивался. В качестве головного убора мужчин применялся иногда круглый шлем с отверстием на макушке, подобным отверстию на «шеме» лесных пнепцев. Как и у коряков, чукотская куклянка имела «хвост» — «хаптенго». Следует отметить, что в покрое игаласанских, энецких, европейских пнепцев и саамских шаманских парок этот элемент обязательно присутствует. Шаманская парка сзади у названных народов оканчивалась треугольным выступом, выделенным орнаментом или краской.

Сравнивая чукотско-корякскую одежду с эскимосской, алеутско-ительменской, В. П. Монастырная делает вывод о том, что она восходит к распашной одежде с нагрудником, подобной тугусской. Эта одежда четко локализуется в ареале пнепчей охоты.

По мнению В. П. Монастырной, этому типу одежды противопоставляется другая, связанная с морским зверобойным промыслом, распадаящаяся на эскимосский и алеутско-ительменский типы. Общими для этого типа одежды будут черты, связанные с глухой конструкцией — «тип попчо», по Г. Хатту.

Особенности покроя этой одежды бесспорно связаны с особенностями обитания. Оседлые морские зверобойи лето и зиму проводили в арктической зоне. Глухой покрой круглосезонной одежды был здесь оправдан. Континентальные охотники зиму проводили в лесной зоне, а лето — в тундре. Именно в лесной зоне ни у каких народов, за исключением обских угров, глухой одежды не было. Для лесной субарктической полосы наиболее удобной оказывается распашная одежда с нагрудником. Эта адапти-

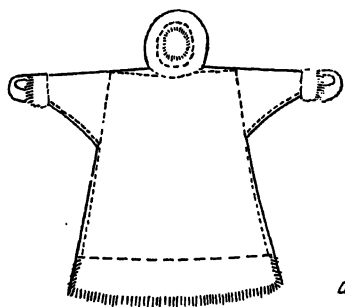
рованная охотничья одежда до настоящего времени сохранилась у большинства тунгусоязычных народов, юкагиров. Таким образом, заключение о лучшей приспособленности глухой одежды не может быть решающим при реконструкции этого элемента культуры автохтонов Заполярья Старого Света.

Анализ одежды ненцев и реконструкция исходных форм, произведенные Н. Ф. Прытковой, вызывают также ряд возражений, касающихся интерпретации различных элементов.

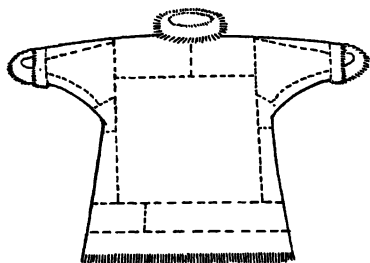
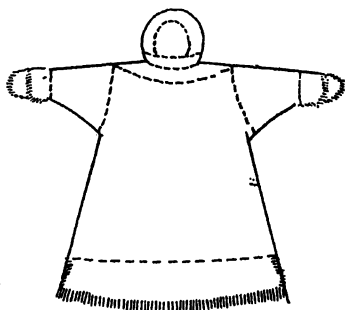
Так, сравнение верхней плечевой одежды различных групп ненцев (мальца — тундр. пенецк., мой — лесн. пенецк.) допускает игнорирование исходных форм. Самая западная мужская одежда малица капицских ненцев относится большинством исследователей к наиболее архаичному типу (Хомич Л. В., 1970, стр. 100—121). Капицкая малица не имеет капюшона и сопоставима с лесной пенецкой по специфике конструкции и угорским лус, который Н. Ф. Прыткова относит к особому туникообразному типу (см. рис. 186). В литературе нет достаточно подробного описания этого мансийско-хантыйского типа одежды. Разрозненные данные (устные сообщения В. П. Чернецова и полевые материалы автора, собранные в Шурышкарском и Мужевском районах Ямало-Ненецкого национального округа в 1970 г.) рисуют лус в качестве плечевой глухой одежды, как имевшей, так и не имевшей шва посередине. Конструкция его, таким образом, не ясна.

По сообщению хантыйки Н. Тогачевой («Полевые материалы Ю. Б. Симченко, собранные в Ханты-Мужах Ямало-Ненецкого национального округа, 1969, январь»), лус делался разными способами: в одном случае из шкур выкраивались два длинных прямоугольника с полукруглыми вырезами посередине на правой кромке одного и левой другого (см. рис. 18 — ж). Эти прямоугольники сшивались так, что полукруглые вырезы совпадали и образовывали отверстие для головы. Во втором случае два прямоугольника лус составляли части, закрывающие грудь и спину. Здесь шов делался на плечах. По утверждению Н. Тогачевой, этот покрой определялся характером оленьей шкуры. Шов на плечах был необходим в том случае, когда бралась шкура с длинной шерстью.

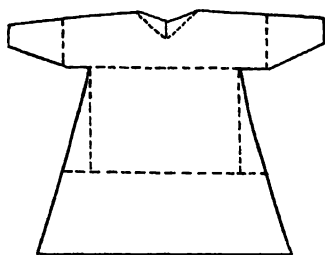
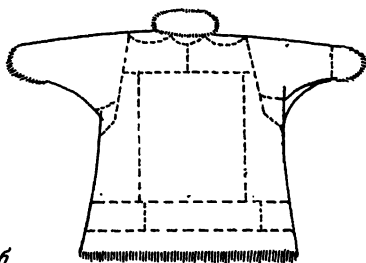
Основным принципом раскроя меховой одежды у всех народов Заполярья и Приполярья является то, что ость меха всегда должна быть направлена вниз. В противном случае мех постоянно забивается снегом, и одежда быстро разрушается и плохо задерживает тепло. В том случае, если бралась вытертая или летняя короткошерстная шкура, лус шили первым способом или еще более просто — прорезая в середине шкуры дыру и подравнивая края и подол. Н. Тогачева утверждает, что последним способом защитную одежду себе делали вдовцы, не умеющие шить. Такая одежда не учитывала особенностей фигуры, плохо облекала туловище и пр.



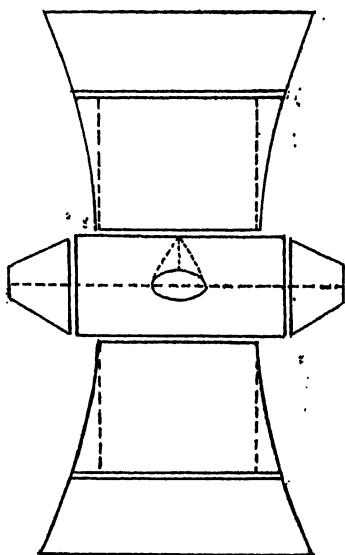
a



b



b



Таким образом, у хантов и манси лус выступает в равной степени и как шитая одежда, и как одежда типа пончо по классификации Г. Хатта. При этом следует иметь в виду, что лус не был основной одеждой. Это была защитная одежда типа на-вершицы— балахопа, носимого всеми народами Приполярья и Заполярья.

Восьма спорна и этническая принадлежность одежды типа лус. Так, например, совершенно аналогичный тип одежды имеется у коми. «Своеобразной одеждой охотников, — сообщает В. Н. Белицер (1958, стр. 245), — является безрукавка — «лоз», «лаз», «лузан», которая имеет некоторые различия по отдельным районам. На Печоре и Урале она представляет собой прямоугольный кусок домотканного сукна, серого в белую полоску, размером 40×50 см. Края его обшиты кожей. В середине вырезано

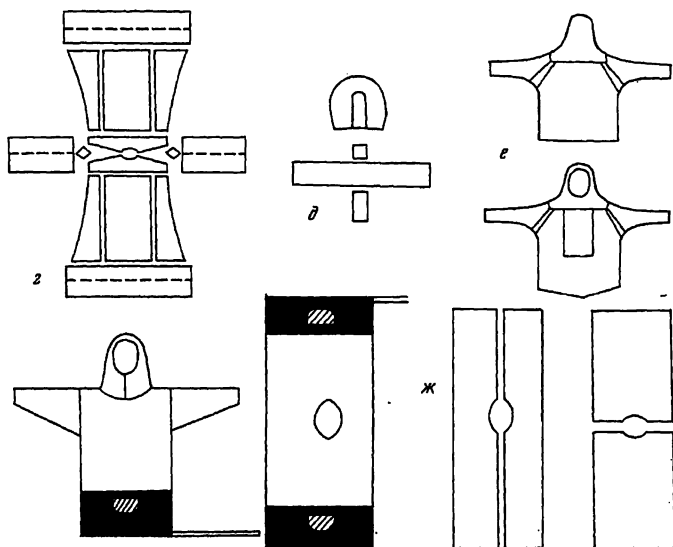


Рис. 18. Ненецкая одежда

а — малица азиатских ненцев по Н. Ф. Прытковой (Н. Ф. Прыткова. Одежда народов самодийской группы как исторический источник. В сб. «Одежда народов Сибири». Л., 1970, стр. 9); *б* — малица канинских ненцев (там же); *в* — малица енисейских ненцев (полевые материалы автора 1963 г.); *г* — малица лесных ненцев (полевые материалы автора 1969 г.); *д* — покрой маличного капюшона лесных ненцев; *е* — мужская иганасанская парка (полевые материалы автора 1961—1974 гг.); *ж* — лус-лузан (полевые материалы автора)

овальное отверстие для головы. С обеих сторон к «лазу» пришивались треугольные куски сукна, которые опускаются на плечи. На Печоре часто делают «лаз» с капюшоном... Эта своеобразная охотничья одежда, удобная и практичная в условиях тайги, от коми она распространилась на соседние территории; она бытовала и бытует у русских Архангельской области, у лесорубов Карелии, охотников Западной Сибири: хантов и манси».

По сообщениям многих информаторов, полученным автором в 1970 г. в Кудымкарском и Гайнском районах Коми-Пермяцкого национального округа, лузан и лаз шились из любой крепкой ткани: холста, сукна и пр. У коми он также играл роль предохранительной верхней одежды типа наветрешницы. Надевался он на меховую одежду и предохранял охотника от снега. На лузан нашивали карманы, куда клали все необходимое. Оканчивался лузан поясом, на который вешался нож и за который затыкался топор. Таким образом, лузан играл роль своеобразной портупеи. При анализе такой одежды, как лузан-лус, прежде всего обращает на себя тот факт, что раскрой из одного куска наиболее пригоден только тогда, когда материалом является ткань. Вся меховая одежда представляет собой инкрустацию, зависящую от характера шкур, рельефа тела и пр. Одежда этого типа локализуется главным образом в лесной зоне, и вопрос о заимствовании ее различными народами у коми ничем не доказан. Рассмотрение вышеприведенных типов хантыйско-мансийского мехового луса позволяет в равной степени видеть прототипом этой одежды плечевую распахнутую с нагрудником.

Лус, спитый на плечах, имеет прямые аналогии в эвенкийской одежде без рукавов (Никитина Т. И., 1972, стр. 159—161). Она представляла собой спинку, кроеную из двух частей: наплечной шкуры и удлиняющей подставки в форме «фрака» — аналогично корякско-чукотскому хапенто и нагрудника. По бокам имеются вырезы для рук, в наплечной части — вырез для головы. Характерно, что этническая принадлежность этой одежды спорна. Хранящийся в Музее археологии и этнографии Томского университета единственный экземпляр этой одежды достоверно не документирован. Известно лишь, что он доставлен «из-за Алдана» (Никитина Т. И., 1972, стр. 159). Время его изготовления также неизвестно. К тунгусским коллекциям эта одежда отнесена условно и интерпретируется на основании выводов, сделанных Г. М. Василевич относительно эвенкийской одежды (Василевич Г. М., 1958, стр. 122—178). По мнению изучавшей эту одежду Т. И. Никитиной, кафтан без рукавов был древнейшей формой, исходным вариантом, к которому впоследствии пришивались рукава.

Это мнение вполне справедливо. На возможность существования исходной формы одежды типа описанного тунгусского «фрака» с отдельно одевавшимися рукавами указывают особенности раскроя рукавов пганасанской мужской и женской верхней пле-

чевой одежды, одежды енисейских и канинских ненцев и тунгусов. Рукава в одежде всех упомянутых народов не были связаны по покрою с основными деталями. Рукава всегда выкраивались отдельно. Их покрой можно свести к шкуре, обернутой вокруг руки и шпигтой. У нганасан рукава отделяются от конструкции из нагрудника и части, закрывающей спину, кольцами из меха темного цвета и красными полосками. В шаманской одежде нганасан, энецов, поицев, хантов, манси, эвенков рукава декорировались бахромой.

Мюй лесных ненцев состоит из того же числа и назначения деталей, что и канинская малица, но имеет капюшон (см. рис. 14, 2—d). Капюшон (шбме) лесных ненцев имеет характерную особенность: на затылке у него — незашитое отверстие (лим-ба). Капюшон представляет собой совершенно самостоятельный элемент одежды. Он состоит из полосы, оборачиваемой от виска до виска через теменную часть, и вертикального прямоугольного клипа. Между клином и основной частью остается полулунное, ничем не закрытое отверстие. Считалось, что если его не оставлять, то человек ослепнет. Дополняет конструкцию квадрат меха на лбу (см. рис. 18d). Аналогии в покрое этого головного убора мы находим у нганасанских женских капоров и капюшонов мужских парок — лу, а также у саамов (см. рис. 18e).

По сообщению Арку Айвоседа, полученному автором данной работы в декабре 1969 г. в пос. Халесовая Пуровского района Ямало-Ненецкого округа, к мюй пришивали воротник из белого собачьего меха. Аналогии этому среди самодийских народов находятся в жепской нганасанской одежде, так же как и обычно обшивать подол малицы узкой полоской белой собачьей шкуры. Наличие воротника и конструктивная несвязанность деталей капюшона с малицей позволяют предполагать исходной формой одежду без капюшона, подобно канинской. На канинской, западно-сибирской и лесной ненецкой малицах отлично видна пришитая по подолу полоса, удлиняющая одежду. Н. Ф. Прыткова справедливо трактует ее как повозведение в условиях Севера.

Исходная одежда, следовательно, была по длине подобна нганасанско-энецкой парке или кафтану тунгусов. Общим для конструкции этой одежды были следующие детали: 1) закрывающие грудь и живот; 2) закрывающие спину и 3) закрывающие бок. Трактруя боковые детали как рудименты пол, можно свести покрой к распахнутой плечевой одежде со вшитым нагрудником. Оснований для такой интерпретации столько же, сколько и для того, чтобы объяснить появление малицы подражанием пришельцев автохтонной глухой одежде или независимым конструированием нового типа. Удлинение же ее за счет полосы на подоле можно отпести, как это делается всеми исследователями, за счет перехода от пешей охоты к сапно-упряжному оленеводству.

Есть еще одно соображение, говорящее в пользу превращения малицы в глухую одежду из распахнутой с нагрудником,—

символическое обозначение нагрудника на малице енисейских ненцев (см. рис. 14е). Автором данной работы в июле 1965 г. в пос. Воронцово Таймырского национального округа были изучены малицы нескольких енисейских ненцев (Лар Яр, Николая Рослякова и др.). Все они имели весьма отличительную конструктивную особенность: овальный или треугольный клин, считываемый из двух половин над горлом, обращенный вершиной вниз. Этот клин имел особое название «хел», из ненецкого языка не объяснимый. Термин «хел» сопоставим с энецко-нганасанским «хялу» в значении нагрудник. Но в энецко-нганасанской одежде подобной детали нет. На мужских парках спереди выделен орнаментами прямоугольник от плечей до подола. Эту деталь хел можно также рассматривать как реликт когда-то существовавшего нагрудника. Следует отметить, что апелляция к простым формам нижней, обращенной мехом к телу, части одежды, как к наиболее древней конструкции, также имеет слабое место. Всеми группами ненцев, которых посетил автор в Европейской и Азиатской части Севера, внутренняя часть малицы как самостоятельная часть не трактовалась. Она рассматривалась как подкладка, как утеплитель. На нее не распространялись довольно строгие каноны раскроя одежды, имеющие зачастую не только рациональное, но и магическое значение.

У нганасан и энцев бытовала одежда одного типа. Согласно воззрениям нганасан, эта одежда была энецкой. В фольклоре она фигурирует как «сомату-лу», «мункаси'е-лу», «ингоку'дя (тадэбэ)-лу», «бай-лу», «фабай-лу». Обычно, если в каком-либо фольклорном произведении имеется сюжет, где нганасаны (ня) встречаются с представителями энецких родов (сомату, мунко-си'е, бай), то последние, подчеркивая родственные связи, говорили: «ваша одежда от пас». Во многих эпических сказаниях, считавшие эти слова вышедшей застывшей формулой. Заимствование нганасанами одежды у энцев большинством исследователей не подвергается сомнению (*Прыткова Н. Ф.*, 1970, стр. 94—99). Покрой нганасанской одежды также всеми, кто его исследовал, возводится к распахнутой одежде со шитым нагрудником (см. рис. 18е).

В мужской нганасанской парке лу нагрудник отчетливо выделяется полосами смысловых орнаментов или металлическими украшениями на танцевальной и погребальной одежде (*Симченко Ю. Б.*, 1963). Нганасанскую мужскую парку вполне можно сопоставить по покрою с ненецкой лесной мюй. Разница здесь будет лишь в пропорциях деталей, но не в самом покрое. В нганасанской мужской парке отчетливо выделяется капюшон — саму (шапка), нагрудник — хялу (также имеется шаманский нагрудник, ср. ненецкое енисейское «хял») и удлиняющаяся полоса по подолу. Мужская нганасанская одежда является как бы сшитой женской (*Попов А. А.*, 1948, табл. 17—33). В женской одежде нагрудник отчетливо выделяется на комбинезоне, шапка по

пришита. Все это позволяет говорить о том, что плечевая мужская энецко-пганасанская лу восходит к распашной.

Согласно некоторым фольклорным данным, на мужском нагруднике нашивались костяные пластины — соди. Считается, что соди в наше время переродились в бодямо — нагрудные полулунные украшения на женских комбинезонах. По объяснению пганасанских информаторов, мужские соди были средством защиты — костяным панцирем. У жепщиин же они играли роль отличительных знаков, свидетельствующих о половой зрелости. У девочек, не достигших половой зрелости, бодямо было больше по числу. Нагрудник с бодямо опускался до колен. Этим символизировалась защита от возможных попыток к половым сношениям с еще не созревшими девочками. С наступлением зрелости количество бодямо уменьшалось. Они должны были располагаться от горла до живота, оставляя поги неприкрытыми. По сообщению Деро Порбийной (стойбище близ Пайтурмы в марте 1962 г.), в прошлом у пганасан и энцев девочки, не достигшие половой зрелости, носили нагрудник шаманского образца, т. е. кусок шкуры в форме вытянутого ромба на ременной петле. С наступлением половой зрелости нагрудник укорачивался, а после выхода замуж пришивался к натазнику. Таким образом, комбинезон рассматривался как одежда жепщиины-матери.

Одежда распашного типа, по всей вероятности, была и у саамов. Об одежде, похожей на камзол, писал П. М. Ламартиньер (стр. 18). На украшение типа нагрудника указывал И. Шеффер (стр. 242). У саамов бытовал и головной убор, подобный пганасанской саму у мужской парки.

Таким образом, у саамов и всех самоедоязычных народов Европейского и Азиатского Севера бытуют типы плечевой одежды, которые можно связать генетически с распашной одеждой с нагрудником и шапкой. Основные конструктивные черты ее лучше всего сохранились в пганасанской женской одежде.

Как известно, у энцев имеется еще два вида глухой одежды: парка и сокуй. По отношению к малице они являются верхней одеждой, надеваемой в сильные морозы (Прыткова Н. Ф., 1970, стр. 16—22). У энцев и пганасан с ней сопоставим сокуи-хис. Примечательно, что именно на хис нашивался султан-сонгуку из оленьего хвоста — отличительный знак энцев и пганасан. У пганасан сокуй большей частью состоял из двух прямоугольных кусков шкуры, сшитых по бокам и закрывавших живот и спину, капюшона и полосы по подолу. Иногда сокуи имели тот же выбор основных деталей, что и лу. Именно в одежде типа парка — совик-сокуй многие исследователи видели прототип древней одежды арктических аборигенов. Не останавливаясь здесь на особенностях покроя этого типа одежды, анализ которого тщательно дан в указанной работе Н. Ф. Прытковой, следует все же отметить чрезвычайное непостоянство способов раскрытия деталей верхней одежды типа парка-сокуй. В одних случаях — это прямое

подражание конструкции малицы или лу, в других — произвольное конструирование с учетом особенностей материала. Покрой в данном случае не может быть определяющим признаком.

В то же время обращает на себя внимание многообразие терминологии для одежды всех этих типов. Так, термин «малица» (мальца) тундровых непцев не имеет аналогий в языках народов уральской языковой семьи. У лесных непцев для этого типа одежды бытует несопоставимый термин «мюй». Для иганасанской одежды, корреспондирующей по назначению с пелецкой малицей, имеется термин «лу», идентичный хантыйско-мансийскому «лус». У иганасан термин «лу» употребляется для одежды, сшитой из распахной, нагрудника и шапки, у хантов и манси — для глухой, которую считают прототипом арктической одежды. Название глухой одежды непцев — «парки» имеет аналогии у хантов (porha) (Прыжкова Н. Ф., 1970, стр. 14), селькупов (porg, porga), камасинцев (parga) (Potapov L. P., стр. 33—103, койбалов (прока) (Potapov L. P.), моторов (парга) (Potapov L. P.), финнов (puku — одежда; paita — рубаша), коми (паском — одежда) и мордвы (панар — рубаша). Именно этот термин выявляет общий корень для названия одежды у уралоязычных народов, как ассимилировавших арктический субстрат, так и не контактировавших с ним. Этот термин мог сохраниться со времени уральского языкового единства и означать одежду вообще, одежду различных типов. У энцев и иганасан в то же время для этого типа одежды был особый термин «хие». Саамский термин глухой одежды — «реёк» (Лукьянченко Т. А., 1971, стр. 126) также не имеет аналогий. Терминологический анализ, таким образом, не отвечает на вопрос о характере одежды древнего населения Заполярья.

В качестве гипотезы об одежде древних уральцев, заселивших высокие широты, можно выдвинуть идею об изначальном для Арктики бытовании одежды обеих типов — глухой и распахной. При этом распахная одежда с нагрудником могла быть промысловой летней мужской и круглогодовой женской. Древность подобной одежды очевидна, если сопоставить ее с тунгусской. Определенно этот вопрос мог бы быть решен, если бы сохранилась юкагирская одежда. Глухая одежда, сшитая спереди, или одежда типа лузап-лус могла существовать параллельно с распахной в качестве утеплителя зимой. Нет никаких оснований считать, что и в рассматриваемый период не было половозрастных различий в одежде древних охотников на дикого оленя.

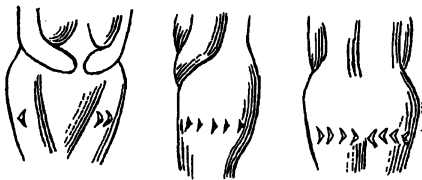
Обращает на себя терминологическое подобие своеобразной иганасанской обуви без подъема — хайму. Этот термин не имеет прямых аналогий в языках самодийских народов, однако он сопоставим с саамским каньги (обувь с короткими голенищами), финским кепкя (башмаки) и мордовским киньпе (лапти), марийским кем (обувь) и коми ком (обувь). Этимологически иганасанские хайму связываются у других уралоязычных народов с обувью без голенищ. Покрой иганасанских хайму также можно

интерпретировать как голенища, пришитые к обуви типа мокасинов, по классификации Г. Хатта. Судя по терминологии, этот тип обуви восходит к периоду уральского языкового единства и мог быть у древних аборигенов Заполярья и Приполярья.

Анализ покрой патазников и женских комбинезонов, произведенный Н. Ф. Прытковой, не вызывает возражений и позволяет считать, что их прототипом была конструкция из шкуры, пропущенной между ног, с длинными штанами, которые могли сочетаться с голенищами обуви.

В пганасанско-энцедкой одежде сохранился также элемент, не имеющий в настоящее время функционального значения — пояс —

Рис. 19. Фигурка с изображением набедренной повязки. Мальта



толзы с бахромой на лобке — дачу'о, имеющий аналогии в археологических материалах стоянки Мальта (см. рис. 19). Считается, что без этой части туалета находиться среди людей неприлично. Единственным рациональным объяснением этого факта может быть лишь то, что эта своеобразная набедренная повязка действительно когда-то играла роль одежды. Это могло быть лишь тогда, когда предки энцев и пганасан обитали в отличных от нынешних условиях — полуподземных стационарных жилищах, где нельзя находиться в той же одежде, что и вне его. С переходом к более подвижному образу жизни и распространением типично кочевого типа жилища набедренная повязка стала играть символическую роль. Сохранение ее до наших дней в реликтовом виде говорит о сравнительно недавних изменениях в образе жизни этих народов.

Чрезвычайная роль меховой одежды в жизни аборигенов высоких широт обусловила и широкое распространение сакральных представлений о всех предметах, связанных с ее изготовлением.

Общим для северных самодоязычных народов и большинства народов Заполярья Восточной Сибири является особое отношение к скребкам, которыми соскабливали мездру и размягчали шкуры. У пганасан, например, двухручный скребок считался таким же предметом, как и ту-койка — фетиш очага. Женщины в прошлом должны были после поделки мазать кровью кровью скребки с металлическими или каменными лезвиями — мару, баку. Эти же скребки мазали кровью жертвенных животных, говоря: «Зовите диких, тогда будете есть досыта». У пганасан употреблялись ранее расколотые вдоль кости дикого оленя для размягчения шкур (Попов А. А., 1948, стр. 75). С помощью этих костяных скребков

женщины гадали, желая определить, в какой стороне от стойбища находятся мужчины, ушедшие на охоту. Кость подбрасывалась вверх и при падении якобы указывала узким концом туда, где находится изготовленная с ее помощью одежда на мужчинах. Такие же представления были у энцев и енисейских пенцев.

У канинских ненцев существовала примета, по которой одежда рвалась в том случае, если теряли скребок — есей. Ханты называли «скобелем», т. е. скребком, сакральный знак (Симченко Ю. Б., 1965, стр. 165). По сообщению юкагирки Е. Трифоновой (1964 г., стойбище на Колымской протоке), если бросить скребок, то порвется сделанная с помощью его одежда.

Такими же сакральными признаками у юкагиров обладала и доска для кройки шкур — нинбэ. Аналогичное отношение было у нганасан к доске для обработки шкур — нйба и у европейских (малоземельских) ненцев к такому же орудию — надорць. Подобие описанных представлений различных народов тундровой зоны Старого Света и терминологическое тождество позволяют отнести их к глубокой древности и предполагать их существование у арктических автохтонов.

СОЦИАЛЬНОЕ УСТРОЙСТВО

Производственный коллектив

Этнографические материалы, рисующие общественный строй народов, в состав которых вошел древний бореальный субстрат, содержат данные лишь о пережитках социального устройства дооленевоодческого общества. Эти материалы при реконструкции общественных отношений охотников на дикого северного оленя могут служить лишь косвенным свидетельством ранее существовавших общественных установлений. Естественно предполагать, что социальное устройство народов, сохранивших до наших дней культуру охоты на дикого оленя, — иганасан и юкагиров — в большей степени сохранило черты, присущие общественным отношениям древних охотников на дикого оленя.

В первую очередь это относится к особенностям организации производственного коллектива. Следует отметить, что характер производственного коллектива, будучи функцией самого производства, не зависит от этнических особенностей людей, входящих в этот коллектив. В данном случае, какова бы ни была точка зрения на этническую принадлежность древних охотников на дикого оленя, реконструируется производственное объединение людей тундровой зоны дооленевоодческого периода.

Б. О. Долгих в материалах к незаконченным очеркам по этнографии иганасан произвел расчеты численности производственного охотничьего коллектива иганасан. Для XVII в. и для начала нашего столетия число людей, составлявших такой коллектив, оказалось одинаковым — около 25—30 человек обоего пола и различных поколений. По наблюдениям Б. О. Долгих, в таком коллективе было пять — семь человек промышленников-мужчин. Остальные — люди старшего поколения, женщины и дети. Аналогичной была, по мнению Б. О. Долгих, и половозрастная структура охотничьих коллективов юкагиров. М. Г. Левин находил эту структуру универсальной для всех арктических материковых охотников.

Сравнивая половозрастную структуру с численными характеристиками народов Сибири, занимавшихся в таежной зоне охотой и рыболовством, можно убедиться в чрезвычайном многообразии форм производственных коллективов, зависящих от специфики природных условий и характера промыслов (Долгих Б. О.,

1960). В большинстве случаев численные характеристики производственных коллективов лесной зоны не совпадают с характеристиками объединений тундровой зоны. Таким образом, расчеты Б. О. Долгих отражают специфику коллективов тундровых охотников, основным занятием которых была добыча дикого оленя.

Расчеты Б. О. Долгих, проведенные на основе материалов ясачных переписей и сысков XVII в., имеют аналогии в этнографических источниках. Нганасанские ситтабы, в частности, содержат весьма цепные сведения о половозрастной структуре охотничьих коллективов. Для определения различных промысловых объединений у нганасан существовали различные термины. Так, коллектив, занимавшийся поколкой, именовался фонка. Этим термином называлось также копьё, употреблявшееся при поколке, и понятие рода как экзогамной единицы. Иногда этот коллектив назывался футуда-фонка — «поколки род (объединение)», или фонкалиты. Коллектив, занимавшийся поколкой, не был постоянным. Он создавался практически заново каждый год в период весенней и осенней добычи оленей на переправах. В зимнее время этот коллектив расчленился.

Как говорилось выше, группа в 25—30 человек включала в себя только пять—семь мужчин-промышленников. В пересчете на количество семей с применением коэффициента, выведенного Б. О. Долгих (*Долгих Б. О.*, 1960, стр. 13), охотничий коллектив при поколке состоял из шести-семи единиц. В качестве подтверждения правильности этого вывода можно привести данные, полученные от различных информаторов-нганасан автором данной работы. Так, в начале нашего века в авамской группе нганасан у рода Нгамтусу'о по рекам Агапе и Тарее на поколках составлялось четыре футуда-фонка: одна группа из пяти семей, одна — из шести семей и две — по семь семей. У рода Липанчера от устья Дудыпты до Агапы на поколку выходило шесть футуда-фонка: три по шесть семей, три — по семь семей. У рода Чунанчера на реке Тарее около Конторогу-камня на поколках было четыре объединения, группировавшиеся по числу семей так же, как Нгамтусу'о.

Футуда-фонка занимали определенные места, где производилась добыча оленей во время переправ. Как уже говорилось выше, места поволоков были постоянны, что определялось стабильностью миграционных путей дикого оленя. В нганасанских правовых устаповлениях нет каких-либо сведений о праве собственности этих коллективов на места поволоков. Использование мест переправ конкретными группами имело характер традиционного землепользования. Так, например, в рассказе авамского нганасана Сейме Турдагила о его участии в поволке этот факт выступает весьма рельефно. Сейме Турдагил из рода Липанчера сообщил, что в случае неудачного промысла отдельные футуда-фонка перескочивали в места, где оленей было больше. Никакими юридическими актами использование уже занятых про-

мысловых угодий пришлыми людьми не оформлялось. Чаще всего футуда-фонка объединялись.

Внутри нового объединения происходили перестановки среди барба — руководителей (наиболее близкий в русском языке эквивалент данного термина — «вождь»). Согласно традиции, руководителем объединенного производственного коллектива становился футуда-барба группы, которой данное место использовалось ранее. Однако это правило не было категоричным. Известны случаи, когда руководителем промысла объединенной группы становился промышленник из новоприбывших. Примечательно и то, что в случае неудачного промысла футуда-фонка никогда не присоединялась целиком к соседним. Она, как правило, делилась на несколько частей и распределялась между несколькими объединениями, промыслы которых были успешными.

Промысловый коллектив подразделялся на мужскую и женскую части — тапса. В кодуму-танса — мужской части выделялись две социальные категории людей. К одной относились барба, они не имели никаких правовых преимуществ перед остальными людьми. Им, как наиболее опытным, вменялось в обязанность организация промысла и подготовительных действий. В конце зимы, во время перекочевки к местам промысла, барба был передовщиком, т. е. определял маршрут следования. Барба указывал место постаковки чумов и распорядок охоты и быта. В частности, он мог запретить зажигать в чумах сильный огонь, если оленьи стада оказывались с подветренной стороны, выходить из чумов женщинам и детям, когда олени собирались переправляться. Барба распределял обязанности каждого промысловика — выделял покольщики и тех, кто подбирал добычу. Никакого участия в дележе, добыче, как и все мужчины вообще, барба не принимал. Доля его в общей добыче была равной. У юкагиров нгапасаанскому понятию барба соответствует, согласно описанию В. И. Иохельсона, *liŋäjä* шоромох. «Это — старший в роде, — пишет В. И. Иохельсон (1897, стр. 259). Он назначает время для кочевки и место для стоянки. Он руководит охотой и войной. В указанных отношениях его наставления беспрекословно исполняются жепской и мужской группами, в сфере же других вопросов его компетенция ничтожна». К этому следует добавить, что понятие «старший в роде» не следует принимать буквально. В функциях руководителя промысла не было никаких элементов геронтократии в обычном смысле. Общественное положение руководителя определялось не возрастом, а его опытом, хотя возраст и опыт находились в прямой зависимости.

Основная производственная категория — промысловики (по-нгапасаански именовались — анидя) соответствует понятиям «большие», «главные». У юкагиров в лесном диалекте этому термину соответствует хангича. В огласовке тундрового диалекта этот термин звучит, как анитя. Этимологическая и фонетическая близость позволяют предполагать соответствие этого понятия у нгапасаан

и юкагиров. У юкагиров имеется также термин анідза, в значении «большой», «сильный».

В. И. Иохельсон следующим образом определял обязанности этой категории людей: «Вся забота промышленника хангича состояла в добывании мяса — чул. Так юкагиры называют тушу убитого животного. Хангича должен был бродить, чтобы найти след лося или оленя, потом «гнать» этот след и, постигши животное, так незаметно к нему подойти, чтобы без промаха послать смертельную стрелу. Тут кончаются обязанности промышленника. Он направляется в стойбище и по его следу замужние женщины едут на собаках за мясом и потом делят его между отдельными домами. Мужчины, особенно сам промышленник, не вмешиваются в это дело. Его дело только убивать. Тудаль кудадәм јаншоромопул лїјінгамь, т. е. он убивает, другие люди имеют (*Иохельсон В. И.*, 1897, стр. 261—262). Приведенное положение очень точно рисует prerogative не только анидия — аниги — добытчика, но и мужской части общества охотников вообще.

В социальной группе промышленников и у нганасан и юкагиров выделялась особая категория, которую можно условно назвать воинами. Для этих людей существовали специальные термины. У нганасан — танкага — «богатырь», «воин». У юкагиров этому соответствовал тонбәјә шоромох (*Иохельсон В. И.*, 1897, стр. 258). В обычное время эти мужчины занимались тем же, что и остальные промышленники. В случае, если тому или иному коллективу грозила опасность со стороны, танкага-тонба выступали в защиту сородичей. По многочисленным фольклорным данным, это были в основном молодые, сильные люди, имеющие, по нганасанскому выражению, «смелое сердце».

Характеристика такого человека особенно ярко дана в нганасанском диороме о Торуде (Чимихоти'е), воевавшем с «юраками». В фольклоре танкага выступает от природы смелым и ловким. Торуда Щербатый, например, уже в детстве демонстрирует необыкновенную силу. Он драчлив «как хор во время гона». В молодости из-за этой драчливости он теряет передние зубы и получает прозвище «Щербатый». Торуда, подобно другим молодым людям, занимается добычей дикого оленя, но когда приходят «юраки», он становится воином. Согласно преданию, он один побеждает пришельцев и изгоняет их (записано от авамского нганасана Сейте Турдагипа в пос. Усть-Авам в мае 1961 г.). Легенда о Торуде Щербатом из рода Липанчера, по всей видимости, содержит сведения о действительно существовавшем человеке. Общины охотников на дикого оленя всегда имели людей, способных к борьбе с врагами. У нганасан есть данные о том, что молодежь проходила какую-то специальную подготовку, подобную той, которую описывает В. И. Иохельсон у юкагиров (*Иохельсон В. И.*, 1897, стр. 259—261). Однако смелость и умение защищаться поощрялась на традиционных праздниках,

воспевалась в произведениях устного народного творчества (*Симченко Ю. Б.*, 1963, стр. 170—181). Следует отметить, что танкага никаких правовых преимуществ не имели как во время войны, так и в мирное время.

Общественное положение мужчины определялось в обществе его отношением к промыслу. Так, например, у нганасан не было возрастных критериев для отнесения мужчины из возрастной группы детей к категории промышленников. Само признание полноправным промышленником означало для молодого человека очень много. Прежде всего разрешалось вступать в половые связи и заводить семью. Некоторые обрядовые элементы этого можно проследить в празднике Анны'о-дялы (*Симченко Ю. Б.*, 1963). Основным критерием перехода от юношеского возраста к взрослому была добыча первого оленя. Причем годы при этом не играли никакой роли. После первой успешной охоты юноша получал право участвовать наравне со взрослыми в различных обрядовых действиях, ему на одежду нашивались специальные орнаменты — леракы, символизирующие его положение полноправного охотника (*Симченко Ю. Б.*, 1963).

Материалы об общественных отношениях охотников на дикого северного оленя не имеют никаких сведений о существовании какой-либо общественной собственности на орудия труда. Весьма спорным представляется вопрос об общественной собственности на специальные сети для ловли оленей. Эти сети эксплуатировались, как правило, несколькими родственными семьями. Были случаи, однако, когда сеть принадлежала одной семье. Сети для ловли диких оленей у нганасан, юкагиров, энцев и саамов были единственным орудием, которое могло использоваться коллективно. Загон в сети требовал участия такого же количества человек, что и поколка. Этот вид промысла организовывался точно так же, как и промысел на воде. Это и определяло особое отношение к ловчим сетям. Можно скорее говорить о коллективном использовании этого орудия, нежели о коллективной собственности на него. Для починки сетей, совершения обряда — ритуального кормления их перед промыслом и т. п. всегда был специальный человек или семья.

Остальные орудия промысла — копыя, луки, лодки, орудия для их изготовления были в индивидуальном пользовании каждого охотника и составляли его личную собственность.

Следует отметить, что в нганасанском языке определение личной принадлежности идентифицировалось с понятием «сделано определенным лицом», т. е. понятие собственности соответствует понятию авторства. Характерной чертой нганасанских эпических произведений является тщательное и пространное описание оружия его героев. В эпическом сказании о танкага Нгойбуо, например, есть описание того, как он делает лук. Описываются такие действия, как выбор крепи, поход Нгойбу'о на юг за еловым корнем и берсаовой корой, процесс варки рыбьего клея из голо-

вы огромного осетра, изготовление простого лука и обклеивание его берестой. Авамский нганасан Нюля Турдагин, рассказывавший автору данной работы ситтаби о богатыре Нгойбу'о, следующим образом комментировал это: «Не как самодии делал лук сильный человек; делал его, как тунгус» (т. е. не как простой, а как сложный лук.— Ю. С.). Этот простой лук, обклеенный берестой подобно сложному, потом именуется в сказании как «лук Нгойбу'о» — т. е. «сделанный Нгойбу'о — принадлежащий Нгойбу'о». Богатырь встречает тунгусов педалеко от моста, где стоит его футуда-фонка и достает простой лук. Тунгусы решают, что у него сложный лук, обладающий большой силой, и отказываются от борьбы. Затем к Нгойбу'о попадают в руки два тунгусских лука. В рассказе подчеркивается, что они сделаны шаблоно. Роль этих луков в действии совершенно одинакова. Однако рассказчик, упоминая их по отдельности или вместе, всегда произносил идеоматическую фразу, подчеркивающую как принадлежность, так и авторство этих луков. Эта форма определения принадлежности того или иного предмета существовала у нганасан и в обыденной жизни. Было принято, например, любой предмет, изготовленный одним человеком и эксплуатирующийся другим, называть по имени того, кто его сделал. Так, например, в обыденной речи выражение «мой маут» означало «маут, сделанный мной»; «маут деда» — означало «маут, сделанный дедом», хотя он и принадлежал практически говорящему.

Идентификация понятий авторства и собственности отражает, по всей видимости, реальное положение, когда понятие собственности того или иного лица распространялось только на предметы, изготовленные им лично. Косвенным подтверждением этого служит особое отношение человека к изготовленной им вещи: колю, ножу, луку, посовой рогатке каркасной лодки. По нганасанским воззрениям, в частности, между предметом и человеком, который его сделал, устанавливается сверхъестественная связь. Собственность человека на этот предмет, выражающаяся в возможности заставить этот предмет выполнять свою волю, сохраняется независимо от того, в чьих руках он находится. Эта особая связь подразумевается и при захоронении определенных предметов с умершим человеком. С ним клались именно сделанные им предметы. Нет необходимости доказывать чрезвычайную древность этого обряда и представлений, его обусловивших.

Вышеописанные обычаи у народов, сохранявших долгое время культуру охоты на дикого оленя, свидетельствуют еще об одной немаловажной черте производственной организации — дифференцированность труда. В обществе древних охотников Заполярья не было разделения на промысловиков, например, и ремесленников, изготавливавших орудия промысла.

Женская часть промышленного коллектива охотников на дикого оленя по своей структуре была не симметричной мужской.

«...Типичным же для первобытного строя юкагиров, — указывает В. И. Иохельсон (1897, стр. 259), — является противопоставление между собою мужчин и женщин, как двух отдельных групп. Это проглядывает в играх, в которых мужчины и женщины составляют две враждебные партии, в языке, некоторые звуки которого произносятся женщинами отлично от мужчин, в том, что для женщин родство по матери важнее, чем для мужчины родство по отцу, и в той же специализации занятий между полами, которая создала для каждого из них особую и самостоятельную сферу деятельности... Женщина — хранительница домашнего очага; она разбирает и перевозит урасу, она вновь ставит кожаный дом на указанном старшим в семье месте, она отправляется за убитым промышленником животным (надо заметить, что последнее должны делать только замужние женщины), она делит мясо и шкуры; она до прихода русских колола дрова каменным топором и в продолговатых берестяных коробах — тига — кипятила воду при помощи раскаленных камней. Она занималась натуральным огородничеством, собирая в осеннее время на зиму ягоды, весной вялила на солнце для лета лишнее мясо, а летом для зимы — добываемую промышленником рыбу. Главной распорядительницей является старшая в роде или жена лучшего промышленника. Женщина занимается воспитанием детей...»

Это перечисление довольно точно очерчивает сферу деятельности женской половины производственного коллектива. У нганасан женская часть общества определялась специальным термином — *пы-танса* — буквально «женская часть». Ее структура была несимметрична мужской. Принцип социальной дифференциации у женской части общества был совершенно отличен от мужского производственного коллектива. Если в мужском коллективе принадлежность людей к какой-то части определялась отношением к промыслу, то женщины подразделялись по возрастному признаку, что было связано в свою очередь с отношением к производству. В *пы-танса* нганасанского промышленного коллектива отчетливо выделяются три возрастные категории — *ини'э* — «старшие женщины», собственно *пы* — «женщины, состоящие в браке», «женщины, имеющие детей», и *копто* — «незамужние женщины», «не имеющие детей женщины». Внутри женского коллектива правовые возможности каждой группы были различными. Именно для женской части общества арктических охотников на дикого оленя можно говорить об элементах геронтократии.

Самая старшая часть, *ини'э-танса*, обладала правами социального подразделения общества, регулирующего потребление и воспроизводство. Прерогативы группировки старых женщин, как распорядительниц потребления у нганасан, выглядят особенно ярко. Согласно этическим нормам, мужчине не только не разрешается участвовать в разделе добычи, но даже смотреть, как разделяются животные. В настоящее время у людей старшего поколения это установление соблюдается как основная норма по-

ведения мужчины в обществе. Характерно, что это правило не распространяется на домашних оленей. Домашние олени забиваются их владельцами и соответственно обрабатываются. Но и здесь считается «неприличным» участие мужчины в разделе оленя между семьями одного стойбища. Смотреть же на разделку дикого оленя женщинами его добычнику категорически запрещается.

Отношение к пище женской части совершенно иное, чем у мужчин. Добытое мужчинами мясо и рыба не принадлежали им. Как только зверь был умерщвлен, он, согласно обычаю, становился собственностью женской части общества. У юкагиров следствием этого правила было то, что охотник даже не должен был нести добычу к жилищу. Добыча фактически не принадлежала добычникам.

Прерогативой старшей части женской половины общества был раздел пищи между его членами. У охотников на дикого оленя в основу раздела были положены потребности его членов независимо от роли их в промысле. В этнографической литературе имеется значительное число примеров того, что сам промышленник при разделе получил меньшие и худшие части, чем другие, в охоте не участвовавшие.

Практически в категорию *ини'э-танса* у *нганасан* входили старухи, физически неспособные к производительному труду. Как правило, эта часть женщин выступала в качестве арбитров по самым различным вопросам общественных отношений *нганасан*. На любом стойбище можно было выявить определенный круг старух, которые санкционировали заключение браков, определяли распорядок проведения праздников и пр. Это были люди, следящие за соблюдением сакральных и общественных установлений. Они же играли весьма важную роль, помогая при родах.

Основная часть женской половины общества ны состояла из замужних женщин, имеющих детей. Эта часть женщин занималась обработкой мяса и шкур, ведала хранением пищи, приготовлением меховой одежды и покрытий для летних жилищ. В отношении одежды и жилищ особенно ярко проявляется принцип определения собственности по тому, кто изготовил тот или иной предмет. Меховая одежда в условиях Севера играет исключительно важную роль. Без соответствующей одежды не может быть промысла, не может быть жизни людей в высоких шпротах вообще. В *нганасанском* пантеоне, например, кроме образа культурного героя, научившего людей жить в тундре, имеется и образ *Нейминьг* — мифической женщины, которой небожителя — *Нгуо* дали волшебную иголку и научили обрабатывать шкуры.

Умение хорошо шить одежду у *нганасан* считалось основной женской обязанностью. Вся одежда, изготовленная той или иной женщиной, считалась ее собственностью, кто бы ее ни послал. Так, например, при разводе женщина могла потребовать всю одежду, которую она сплела для мужа. В случае смерти женщи-

ны вся запасная одежда ее мужа клалась ей в похоронный ар- гиш. Туда же клались и покрывки чума и даже его остов, сде- ланный мужчиной. После смерти жены у нганасан мужчина оста- вался без жилья и хорошей одежды. Практически ему остав- ляли только его оружие. Родственники жены по женской линии имели правовое преимущество на его детей. Мужчина был вынуж- ден или жить с родственниками своей жены, или заводить но- вую семью, но без детей от предыдущего брака.

Переносное летнее жилище принадлежало жепщинам.

Одним из наиболее важных моментов было и то, что жен- щинам категории ны принадлежал огонь. По нганасанским и энецким установлениям, например, мужчина не мог прикасаться к огню вообще. Если ему требовалось раскурить трубку, то он должен был передать ее своей жене или хозяйке чума, где он находился в настоящее время, и те раскуривали трубку. Суще- ствовал определенный порядок пользования огнем, если в одном жилище жили несколько разрых семей. Считалось, например, что в одном очаге горит огонь каждой из замужних женщин. Если их в чуме было три, например, то горело три огня. В фоль- клоре имеются сведения о том, что раньше женские коллекти- вы имели на летовках один общий огонь. Примечательно, что в этом случае в фольклорных произведениях фигурируют женщины различных степеней родства. Это является свидетельством матри- архальной организации общества древних охотников на дикого северного оленя, о чем будет говориться далее.

Третья категория женского общества — копто-танса состояла из незамужних женщин, которые помогали присматривать за детьми и обрабатывать добычу — скоблить шкуры, камусы и пр. Характерно, что незамужние женщины не могли шить одежду жепатым мужчинам, детям и даже неженатым братьям. Обязан- ностью этой категории женской части общества считалась за- готовка топлива.

Таким образом, в промышленном летнем коллективе охотни- ков на дикого оленя выявляется четкое разделение труда по полу.

Община, сформированная для проведения поволоки, как уже говорилось, не была постоянным объединением. С окончанием осеннего промысла и перекочевкой в лесную зону, на зимовку, этот коллектив дробился на отдельные семьи или группы семей. Нганасанский материал во всяком случае показывает, что футу- да-фонка никогда не зимовала компактно, на одном месте. Она расселялась дисперсно, на достаточно широкой территории и распадалась на так называемые малир, что означает «место жи- лища». Термин, вероятно, отражает положение, когда какая-то общность из одной или нескольких семей проводила зиму в од- ном жилище. Это соответствует и данному исследованию, позво- лившему выявить у древних охотников на дикого северного оле- ня два типа сезонных поселений и два типа сезонных жилищ.

Разделение одной группы на несколько более мелких диктовалось особенностями зимнего промысла. В первую очередь дисперсное расселение преследовало цель опромыщления большей территории. Необходимость освоения большей площади диктовалась рассредоточением зимой основного объекта добычи. В это время индивидуальная охота была более продуктивным видом промысла.

Соответственно изменению характера промысла изменялся и характер потребляющей общности, характер общественных отношений как функция производства. Общественные отношения в этот период ограничивались средой семейных отношений. Непостоянство производственных коллективов, сезонные изменения характера производства не могли не сказаться на стабильности различных общественных установлений, которые оставались достаточно аморфными.

Рассмотренное выше социальное устройство производственных коллективов народов, сохранивших охоту на дикого северного оленя как основное занятие, можно с достаточной степенью достоверности проецировать на общество древних насельников Заполярья Евразии. Судя по этим данным, организация промысла дикого оленя была более или менее стабильной на протяжении весьма длительного периода — практически до развития упряжного оленеводства, когда появилась возможность применять новые охотничьи приемы, иначе организовывать охотничьи коллективы.

Обращает на себя внимание тот факт, что относительно социальной организации охотников на дикого оленя по современным этнографическим материалам нет возможности говорить о совпадении производственных коллективов с экзогамными общностями, регулирующими воспроизводство, т. е. с родом в его современном понимании. По имеющимся данным трудно определять связь экзогамных форм с промысловыми общинами древних охотников на дикого оленя. Эту связь в равной степени можно и предполагать и отрицать. У народов, до недавнего времени занимавшихся охотой на дикого северного оленя в тундровой зоне, только иганасаны имеют более или менее четко оформленную родовую структуру (Симченко Ю. Б., 1970 — I, стр. 206—213). Рассмотрение основных характеристик экзогамных общностей необходимо для определения закономерностей отношений в сфере воспроизводства как важнейшей части общественных отношений вообще.

Род, как экзогамная общность

Как говорилось выше, у некоторых народов тундровой зоны, до сравнительно недавнего времени имеющих охотничье хозяйство, не выявляется четко выраженной экзогамной организации,

подобной пенецкому или тунгусскому роду. У юкагиров, в частности, этот общественный институт проявляется крайне неопределенно. Исследователи, изучавшие архивные и этнографические источники, писали в основном о производственных коллективах юкагиров (*Спиридонов Н. И.*, 1930; *Огородников В. И.*, 1922, стр. 43; *Бахрушин С. В.*, 1927, стр. 279—283; *Степанов Н. Н.*, 1957, и др.). Истолковывая некоторые пережитки материнского рода, матрилокальный брак в частности, некоторые ученые трактовали общественное устройство юкагиров как видоизмененный материнский род (*Штернберг Л. А.*, 1933, стр. 153—154; *Антропова В. В.*, 1957, стр. 142—151). При этом материнский род отождествлялся с производственной единицей. Другие историки и этнографы усматривали у юкагиров ко времени прихода русских патриархально-родовой строй с пережитками материнского рода (*Долгих В. О.*, 1960, стр. 438; *Степанов Н. Н.*, 1957, стр. 106). Изучавший ясачные материалы И. С. Гурвич пришел к выводу, что упоминаемый в документах XVII в. юкагирский «род» состоял «из двух или нескольких связанных брачными отношениями частей» (*Гурвич И. С.*, 1970, стр. 253). Он находит, что у юкагиров экзогамные нормы включали род отца и род матери, т. е. были билинейными (*Гурвич И. С.*, 1970, стр. 225). И. С. Гурвич приводит специальный термин «кудзе», которым определялась группа кровных родственников (стр. 257).

Аморфность, неопределенность экзогамных установлений на первый взгляд сближает общественный строй юкагиров с социальным устройством других народов Северо-Востока Сибири: чукчей, коряков, эскимосов и ительменов, также не обнаруживающих четкой родовой структуры (*Симченко Ю. Б.*, 1970 — II, стр. 313—331). Эта особенность общественного устройства народов Чукотского и Камчатского полуостровов отмечалась еще русскими служилыми людьми в конце XVII в. Хорошо знакомые с принципами ясачного обложения люди не могли пройти мимо того факта, что использование родовой организации, оправдавшее себя у всех самодельных и тунгусоязычных народов Сибири, у чукчей и коряков оказывается недействительной. Охотские служилые люди, например, ходившие походом на коряков в 1685 г. для защиты от их набегов тунгусов на реках Армаи и Оле, отмечали, что коряки «от амалатов отступаютца и не держатца», т. е. не принимают в счет кровного родства (*Долгих В. О.*, 1960, стр. 555).

«В окладной книге Гижигинского острога, — отмечает Б. О. Долгих (1960, стр. 558), — не подбиты по корякским «родам» итоги и имеется объяснение, смысл которого заключается в том, что ясак накладывается на каждого коряка в отдельности, а не на целый «род», так как никакой поруки в уплате ясака и «род» в целом и отдельные коряки друг за друга не несли вследствие отсутствия каких-либо родových связей. Слово «род» в этом и других текстах о коряках в данном случае означает территориаль-

ные производственные группы, а не специальное этнографическое понятие». Русские служилые люди столкнулись с совершенно таким же положением у чукчей, т. е. отсутствием родовой экзогамии, правовых установлений, связанных с институтом родовой организации, и осознания единства происхождения, зафиксированного в родовых наименованиях.

Объясняя это явление, В. Г. Богораз отрицал существование родовой организации у чукчей вообще. «Меньше всего я могу согласиться с тем предположением, — писал В. Г. Богораз (1934, стр. XVII), — что родовой строй у чукоч некогда существовал, а потом разложился, так разложился, что и следов не осталось. Общественные формы вообще не исчезают бесследно. От них остаются пережитки, целые пласты, которые недвусмысленно свидетельствуют об их прошлом существовании. Пережитки родового строя существуют в современной Европе, на западе и на востоке, несмотря на то, что родовой строй много веков назад сменился более поздними общественными формами».

Вывод В. Г. Богораз об отсутствии каких-либо следов родовой организации у чукчей поставил под сомнение И. С. Вдовин. Им были отмечены такие институты родовой организации, как групповой брак, кровная месть и характерная родственная терминология (Вдовин И. С., 1948). По мнению И. С. Вдовина, при инкорпоративном строе чукотского языка, где новые понятия образуются путем слияния основ, не теряющих своей семантики, бессмысленное толкование родственной терминологии однозначно и позволяет выделить следующие возрастные группы родственников: родителей родителей (мыргын), родителей (ытлыгыт), собственную возрастную группу (ытлыггот). Это членение И. С. Вдовин находит возможным отождествлять с системой пунулуа. «По всем данным, — утверждает И. С. Вдовин, — пределом родовой организации чукчей был материнский род, в период которого чукчи попали в северные широты, где основой хозяйственно-материальной жизни стали охота и оленеводство — запятия мужчин, что и послужило основанием, с одной стороны, для распада материнского рода, а с другой — для становления патриархальной семьи. Все эти процессы разложения рода у чукчей происходили задолго до прихода русских» (Вдовин И. С., 1948, стр. 61).

Разделение всех родственников терминологически на возрастные группы родителей родителей, родителей дашного лица, его детей и внуков может свидетельствовать только о том, что в сравнительно недавнем прошлом у чукчей и коряков существовали ограничения, исключавшие брачные связи возрастных групп. Групповой характер брачных отношений у чукчей и коряков особенно отчетливо выступает при сравнении их системы родства с терминологической поменклатурой северных уральцев. Если у самодоязычных народов и юкагиров те же возрастные подразделения дифференцируются по полу и родовой принадлежности, то у чукчей и коряков система родства такого деления не обнаружи-

вают. Возражением против древности чукотско-корякской системы может быть и то, что недифференцированность возрастных классов в терминологии может быть в равной степени следствием утраты более сложного деления.

К числу свидетельств о возможном существовании экзогамных установлений у чукчей и коряков можно отнести факт причисления себя к группе людей «к одному огню» и обычай п'эвтумын — «товарищество по жене» (Богораз В. Г., 1934, стр. 135—139). Вступление в общность людей, не связанных родством или находящих в дальних родственных связях, на основе половых отпошений с группой женщин, позволяет говорить о пережитке группового брака, который обнаруживают многие родовые организации. Связывать это установление с экзогамной организацией позволяет и то, что в такое объединение могли вступать только люди, не состоящие в близких степенях родства, и люди, относящиеся к одной возрастной группе.

Вопрос же о родовой экзогамии у чукчей и коряков прямых подтверждений не имеет. Следует оговорить также и то, что кровная месть как признак в обычном понимании может трактоваться так без достаточных оснований. Обычай вменял в обязанность мстить за близких родственников и усыновленных зятю, что о родовой организации не свидетельствует. Кровную месть можно было бы на чукотско-коряком материале считать индикатором родовой организации лишь в том случае, если бы этические установления требовали мстить за группу родственников, объединенных экзогамной системой.

Столь же сомнительной является аргументация в пользу некогда существовавшего рода у чукчей и коряков, связывающая родовую структуру с левиратом. Исследование правовых установлений пародов с билинейной родовой экзогамией, т. е. с переходной экзогамной системой от однолинейной материнской к однолинейной отцовской, которая наблюдается у нганасан, эпцев и кетов, показывает, что в этот период левират приравнивался к кровосмешительству.

Можно предположить, что обычай вступать в брак по нисходящей возрастной линии имеет исключительную давность. Межвозрастная групповая экзогамная система с запретом половых связей между возрастной группой родителей и возрастной группой их детей трансформировалась при оформлении норм левирата в запрет мужчинам жениться на женщинах более младших возрастных групп и определило права младших на жен своих старших братьев. В чукотско-коряком обществе левират не имел того категоричного характера, как это было у других народов. Переход жены старшего брата к младшему послыл скорее характер опеки. Наиболее важным моментом этого акта было то, что имущество братьев (олени) объединялось, и его впоследствии наследовали дети умершего. Для чукчей и коряков левират скорее всего — довольно позднее установление, оформившееся в олене-

водческий период и преследующее в основном цель сохранения определенного имущества в данной большой семье.

Отсутствие каких-либо следов родовой или дуально-коллективной экзогамии остается необъяснимым. В. И. Вдовин разделяет мнение Л. Я. Штернберга о том, что причиной отсутствия у рассматриваемых народов реликтов экзогамно-родовых установлений является разбросанность и немногочисленность группы населения, что привело к невозможности заключать браки с представителями удаленных родов и обусловило складывание кросс-кузенного брака при сохранении древней формы семьи (Штернберг Л. Я., 1905, стр. 60—63; Вдовин И. С., 1948, стр. 61). Это предположение имеет достаточно веские основания. При сравнении данного факта с установлениями древних охотников на дикого северного оленя, о чем будет говориться далее, обнаруживается, что изолированность и немногочисленность группы населения допускала лишь весьма аморфную дуальную экзогамную систему для людей различных поколений. Именно реликтом такой системы может быть известное противопоставление мужской и женской частей, выражавшееся, например, в отличии мужского и женского произношения.

Отличия социальной организации чукчей и коряков в первую очередь определялись спецификой эволюции производства этих народов. Большинство исследователей отмечает позднее развитие оленеводства у чукчей как основного занятия. Б. О. Долгих относит появление крупнотабунного оленеводства у этих народов ко времени после XVII в. «...Чукчи в конце XVII в., — пишет Б. О. Долгих (1960, стр. 554), — образовывали одно племя оленеводов и охотников на дикого оленя численностью до 2 тысяч человек».

И. С. Вдовин относит появление у чукчей оленеводства современного типа ко второй половине XVIII в. (Вдовин И. С., 1965, стр. 9, 15—22). По мнению И. С. Вдовина, основанному на изучении чрезвычайно широкого круга источников, оленеводство в XVII в. было распространено у незначительной части чукчей. Оленеводство чукчей в это время напоминало гапасаисский тип хозяйства с транспортным, а не мясным направлением. До середины XVIII в. чукотское хозяйство базировалось на добыче дикого оленя и морском зверобойном промысле, занимавшем у эскимосов. Ограбление коряков, истребление дикого оленя и высвобождение пастбищ привели к созданию предпосылок для довольно быстрого роста домашнего оленеводства. Начиная с 80-х годов XVIII в., согласно схеме И. С. Вдовина, идет непрерывное увеличение стад, и к середине XIX в. большая часть населения у чукчей оказывается занятой в сфере оленеводства.

Уже в последней четверти XIX в. охота на копытных перестает играть сколько-нибудь существенную роль. Резкая, происшедшая за сравнительно короткое время перестройка хозяйства не могла не привести к столь же резкой ломке социальной струк-

туры. Становление оленеводства как основной отрасли было у чукчей, так же как и у остальных народов, тем рубежом, после которого происходит концентрация основных средств производства — оленей — у отдельных семей, оформляются представления о частной собственности, стремительно развиваются правовое преимущество мужчин и другие элементы патриархата.

Специфика общественной организации оленеводческих народов Крайнего Севера-Востока объясняется резким скачком, во время которого древние институты были разрушены и не успели адаптироваться к новым условиям.

В период охоты на дикого северного оленя как главного занятия чукчи и коряки, по всей видимости, представляли собой конгломерат непомогочисленных групп, где существовало дуально-экзогамное деление, групповой брак, регулирующийся возрастными критериями. О том, что кровно-родственные ограничения этого периода были незначительными, говорит хотя бы то, что у чукчей бытовал обычай усыновления зятя (*Богораз В. Г.*, 1934, стр. 125). Муж дочери принимался в общину как ее единокровный член со всеми соответствующими правами — отношением к одному огню, правом наследования и пр. При развитых экзогамно-родовых нормах этот обычай не может существовать. Экзогамно-родовые нормы, напротив, предусматривают исключение возможностей инбридинга. У самодоязычных народов Севера, обских угров и других уральцев, например, свадебная обрядовость подчеркивает принадлежность зятя к другому роду, что проявляется в обязательном выполнении по отношению к нему иллюзорно-враждебных актов. Известны случаи, когда у ненцев, энцев и нганасан экзогамные установления данного рода переносились на преемшей, относящихся по происхождению к родам, с которыми половое партнерство было вполне допустимо. Обычай усыновления зятя косвенно свидетельствует о том, что на охотничьей стадии развития чукчи и коряки знали весьма неопределенную дуально-экзогамную систему.

Развитие оленеводства и хозяйственное обособление привели к тому, что групповые брачные отношения переродились в обычай «товарищества по жене». Групповые отношения на дооленеводческой стадии определяли характер отношений членов брачной общины по отношению друг к другу: отношение к одному потребительскому коллективу, участие в военных действиях, кровная месть и т. п. При имущественном обособлении за чрезвычайно короткий срок групповой брак потерял свою хозяйственную основу. Однако, как форма удовлетворения полового инстинкта групповые отношения не могли отмереть за время жизни трех поколений. Отсюда и возникли установления, предусматривающие спорадическую взаимную помощь членов брачной общины при сохранении групповых отношений. Рассредоточение и обособление хозяйств привело также к дислокации брачной общины и разрушению и без того аморфной дуально-экзогамной системы. Вслед-

ствие указанных причин у чукчей и коряков не успели сложиться формы определения родственной принадлежности по мужской линии, в то время как старые формы оказались недееспособными при новом типе хозяйства, новых социальных отношениях.

Л. Я. Штернберг полагал, что у коряков некогда существовала турано-гапованская система родства, пережитки которой можно увидеть в сорорате и обычае «хватапия невесты» (*Штернберг Л. Я.*, 1933, стр. 155—156). Эти факты привели Л. Я. Штернберга к мысли о том, что у коряков некогда существовала родовая экзогамия. Вслед за Л. Я. Штернбергом родовую экзогамию у коряков усматривала и В. В. Антропова (*Антропова В. В.*, 1957, стр. 131—138). Особенно веский аргумент в пользу этого вывода В. В. Антропова находит в обычае кровной мести, который у коряков связывал группу кровных родственников (*Антропова В. В.*, 1957, стр. 155—156).

Как уже говорилось выше, эти общественные установления являются функцией экзогамно-родовой структуры. Корякские поселения формировались как территориально-общинные объединения, не обладавшие экзогамными признаками (*Johelson W.*, 1905, стр. 77). Эти общины объединяли ряд хозяйств, в свою очередь группировавшихся в промысловые коллективы, эксплуатировавшие сообща байдары, строившие жилища и т. п. (*Билибин В. В.*, 1934, стр. 51). При коллективном использовании орудий для ловли мелких ластоногих владелец снасти получал только жир зверя и его шкуру. Мясо морских зверей делилось поровну между всеми участниками промысла (*Беретти Н. Н.*, 1929, стр. 17—18). Анализ социальной структуры коряков выявляет ряд аналогий чукотской общественной организации.

К. Бауэрман в качестве свидетельства существовавшей некогда у коряков родовой организации выдвигал «родовой культ» — наличие идолов-охранителей корякских поселений (*Бауэрман К.*, 1934). По наблюдениям К. Бауэрмана, одним охранителям определенные группы родственников приносили в жертву собак, т. е. кровавую жертву, а другим — просто пищу. К. Бауэрман заключал, что одни «охранители» принадлежали ранее всем жителям поселка, когда они представляли собой группу родов. Названные соображения трудно связать с признаками экзогамно-родовой структуры. Описываемых охранителей можно рассматривать как какие-то семейные фетиши, ставшие впоследствии сакральным объектом больших групп родственников.

Оленеводы-коряки подобно чукчам образовывали общины, состав которых определялся исключительно пуждами производства а не родовой структурой (*Дитмар К.*, 1856, стр. 26). Семейные отношения береговых и оленевых коряков были чрезвычайно сходны (*Борисковский П. И.*, 1935, стр. 29). В отличие от чукчей коряки знали большее число брачных ограничений — исключались браки между людьми возрастных групп родителей и их детей и между двоюродными братьями.

Существенной особенностью родственной номенклатуры береговых коряков, говорящих на «олюторском диалекте», и оленеводов, имеющих «чавчувенский диалект», являются различия в этимологии понятия «родители» (*Стебницкий С. Н.*, 1938, стр. 92). В олюторском диалекте это понятие образовано от корня, означающие «матери» (əlá — əlqūwi), а в чавчувенском диалекте — от понятия «отцы» (ɲpɪs — ɲpɪsɪw). Этот факт позволяет С. Н. Стебницкому сделать справедливый вывод о том, что олиторцы, будучи охотниками и рыбаками, сохраняли больше признаков материнства, чем коряки-олeneводы. Для данного исследования этот вывод особенно важен тем, что служит лишним подтверждением оформления родственной принадлежности по отцовской линии у народов Северо-Востока именно в период развития оленеводческого хозяйства.

Общественное устройство эскимосов обнаруживает лишь некоторые элементы, которые можно трактовать как реликты экзогамных установлений. Г. А. Меновщиков утверждает, что группы кровных родственников чаплинских и сиренинских эскимосов, внутри которых браки исключались, можно трактовать как однолинейные экзогамные роды (*Меновицков Г. А.*, 1962, стр. 29—33). Эти экзогамные группы были патрилинейными. Родственная номенклатура различала кузенов по матери и по отцу, что является непременным признаком перехода от однолинейной материнской к однолинейной отцовской, т. е. периода билинейной экзогамии. Однако такой признак рода, как название, отсутствовал. Общественные установления азиатских эскимосов можно трактовать как разрушенную дуально-экзогамную систему, элементы которой можно усматривать в развивающихся патриархальных институтах. Д. А. Сергеев обнаружил на Чукотке 30 экзогамных групп, которые можно трактовать как патриархальные роды (*Сергеев Д. А.*, 1962, стр. 35—42). Можно предполагать, что эскимосы на какой-то стадии общественного развития в тот период, когда чукчи и коряки занимались в основном охотой, имели подобные чукотским и корякским общественные установления. Оставаясь в дальнейшем морскими зверобоями, они подразделились на экзогамные группы, где оформились определенные правовые нормы, связанные с производством и брачными отношениями. Быстрое развитие обмена привело у эскимосов к разложению патриархально-родовых отношений, что не могло не сказаться на характере их экзогамных общностей.

В противоположность юкагирам, чукчам и эскимосам пгана-санская экзогамная структура является достаточно четкой — пгана-санские роды выступают как экзогамные объединения людей различных поколений, имеющих единое название и сознающих единство своего происхождения.

Родовая экзогамия пганасап сохранилась до настоящего времени. Исследовавшим ее занимались Б. О. Долгих и автор этой работы. Б. О. Долгих подробно описал претворение в жизнь экзо-

гамных норм нганасанского общества (Долгих Б. О., 1962). Анализируя данные 1926—1927 гг., он показал в цифрах процесс постоянного смешения отдельных нганасанских родов, двух племен и различных народов — нганасан, энциев и лепцев. По этим данным экзогамия у нганасан и в начале 30-х годов никогда не нарушалась. Авамские нганасаны при этом обнаруживали тенденцию вступать в брачные связи только с представителями пяти родов этого племени и в редких случаях — с тулдровыми энциами. Вадеевские нганасаны, напротив, заключали браки вне своего племени.

Экзогамные нормы нганасан распространялись на род отца и на род матери (Долгих Б. О., 1962, стр. 200—202). Считалось, что если человек женится на женщине из рода матери или рода отца, то у детей будут пухнуть животы, они будут умирать от головной боли и пр. При этом страдают и родители кровосмесителей. Автору настоящей работы авамские нганасаны сообщали, что, согласно традиционным верованиям, нарушение экзогамных норм сказывалось в первую очередь на самих нарушителях (Симченко Ю. Б., 1970—I, стр. 206—213). У мужчины после половой связи с женщиной из рода отца или рода матери якобы атрофировались гениталии, и он погибал. Женщина в этом случае «теряла ум» и также умирала. Мало того, по сакральным представлениям авамских нганасан, нарушение экзогамной этики влекло за собой гибель всех членов данного рода моложе нарушителей, т. е. целого возрастного класса. При широко развитых брачных половых связях у нганасан половые общения с девушками из рода отца или матери также приравнивались к тягчайшему преступлению. По отношению к представителям каждой категории родства или свойства обычай предписывал особую форму поведения. Поэтому молодой человек не мог общаться в какой-либо форме с только что увиденным человеком, пока не выяснил, из какого тот рода и в какой степени родства он ему приходится. Это этническое установление и вызвало появление у нганасан особых иносказательных песен — кайнганарю'о (Долгих Б. О. и Л. А. Файнберг, 1963, стр. 55—56; Симченко Ю. Б., 1963, стр. 177—178). Пение кайнганарю'о считалось формой общения, существенно отличной от простого разговора. Кайнганарю'о приравнивались к иносказаниям при общении с родственниками своей жены или мужа. В кайнганарю'о употреблялись не обычные понятия, а условные образы. В них никогда не упоминалось современное название родов, вместо них применялись старые, редко употребляемые названия. Пожелания и упоминания действий ноющего кайнганарю'о излагались иносказательно.

У нганасан, кочевавших в бассейне р. Таймыра (таймырские), Б. О. Долгих обнаружил несколько случаев отступления от запрета жениться на женщинах из рода матери (Долгих Б. О., 1962, стр. 209—210). «Мы думаем, — пишет Б. О. Долгих, — что у нганасан браки, заключенные в роде матери мужа, в ряде случаев

могут быть объяснены тем, что люди, заключившие эти браки, не являлись членами тех родов, в семьях которых они были воспитаны и чьи фамилии они носили». С этим выводом нельзя не согласиться, так как авамские иганасаны считали, что нарушение запрета жениться на женщине из рода матери является единств. енным преступлением, которое можно карать смертью.

Хотя конкретных случаев убийства своего соплеменника за нарушение экзогамных норм неизвестно, имеется несколько фольклорных произведений — дюрэме, в которых говорится о подобной мере наказания. В одной сказке, в частности, рассказывается, как парень из рода Чуанчера (Фалочера) однажды, охотясь за диким оленем, пришел к стойбищу, в котором застал одну лишь девушку. Девушка припала его, накормила, дала ему новые бакари и меховые чулки. Она пазвалась Каручера (современный вадеевский род Кокары), и парень стал за ней ухаживать. Молодые люди вступили в половую связь. Вскоре пришел старший брат этой девушки и стал спрашивать Чуанчера-парня, кто он такой. Тот ответил, что его отец Чуанчера, а мать Линанчера. Тогда брат девушки показал на нее и сказал: «Вот рода твоей матери девка». Выяснилось, что она была найдена в тундре возле умиравшей женщины Линанчера. Девушка не знала, что она по матери Линанчера. Однако молодые люди ничем не выдали содеянного. На утро Чуанчера-парень почувствовал, что у него такие тяжелые гениталии, что он не может подняться. Узнав об этом, приемный брат девушки решил, что молодые люди нарушили экзогамные установления. Чтобы уберечься от несчастья, молодых людей связали и оставили в тундре, откочезав с этого места и принеся жертвы разным нгу'о — небожителям (рассказано таймырским иганасаном Кайбюре Порбиным в апреле 1961 г. близ фактории Пайтурма).

Экзогамные нормы авамских иганасан распространялись не только на род отца и матери. По иганасанским обычаям нельзя было брать в жены или вступать в добрачную половую связь с девушками любого из пяти родов, матерями которых были женщины из рода отца или рода матери (см. рис. 15). Это установление не позволяет согласиться с выводом Л. А. Файнберга, писавшего, что «...распространенными формами брака являются для мужчин: брак с дочерью сестры или брата матери, т. е. у иганасан существует кросс-кузенный брак, исторически связанный, как это показал М. О. Косвен, с дуальной экзогамией и материнским родом. Благодаря этой форме брака иганасаны часто берут жен из рода матери» (Файнберг Л. А., 1962, стр. 227). Вместе с тем Л. А. Файнберг отмечает, что у иганасан был запрещен брак с дочерью сестры отца, несмотря на то, что согласно патрилинейному счету родства, она принадлежала к другому роду, что, по мнению М. О. Косвена, сформировалось из запрета, возникшего во время перехода от материнского к отцовскому роду (Косвен М. О., 1948, стр. 26). Как уже говорилось выше, у иганасан существо-

вал запрет жениться не только на дочери сестры отца, но и на дочерях братьев и сестер матери, к каким бы родам последние ни относились. Таким образом, двоюродные кузены полностью исключались из брачной системы иганасан. Вследствие ограниченности числа родов браки между отдаленными кузенами могли иметь место, но перекрестно-кузенного брака, как системы, не существовало.

Авамские иганасаны насчитывают пять родов: Липапчера (Турдагины), Чунапчера (Фалочера), Ньюопде (Порбины), Нгомде (Момде) и Нгамтусу'о (Костеркины). Если обозначить все перечисленные роды порядковыми номерами от 1 до 5, независимо от того, под каким номером будет выступать тот или иной род, то практически в каждом роде, в каждом поколении подбор пар будет включать мужчин данного рода и женщин — их жеп остальных четырех родов. В таком случае сыну мужчины из рода 1 и женщины из рода 2 будет запрещено вступать в брак с девушкой из рода 2 (род матери) и девушками из родов 3, 4, 5, матерями которых являются женщины из родов 1 и 2 — родов отца и матери. Вступать в брак в данном случае можно будет лишь с девушками родов 3, 4, 5, матери которых в роде 3 из родов 4 и 5, в роде 4 — из родов 3 и 5 и в роде 5 — из родов 3 и 4. Если предположить, что сын мужчины из рода 1 и женщины из рода 2 женится на девушке, отец которой из рода 3, а мать из рода 4, то его сыну будет запрещено жениться не только в роде отца 1 и роде матери 3, но и на девушках из родов 2, 4 и 5, матерями которых являются женщины из родов 1 и 3. При этом следует иметь в виду, что у иганасан предпочтительным считается выбор жены не в роде матери отца. Это правило сейчас не всегда исполняется, но ранее оно, по всей видимости, имело категорический характер. В сравнительно недавнем прошлом это правило соблюдалось тогда, когда мужчина имел возможность выбора в других родах. В тех случаях, когда возможность выбора была затруднена по каким-то причинам, допускалось брать жепу из рода матери отца. Однако в классическом варианте рассматриваемого случая сын мужчины рода 1 и женщины рода 3 должен был бы брать жену из родов 4 и 5, матерями которых не были бы женщины родов 1 и 3. В последующем поколении выбор жепы для потомка мужчины из рода 1 и женщины рода 4 или 5 были также ограничены двумя родами. Таким образом, при существующей билинейной родовой экзогамии у иганасан соблюдение всех норм, направленных на исключение из брачных связей близких родственников, матримоникальные возможности весьма ограничены запретом вступать в половые связи людям, имеющим родственные связи с отцовским и материнским родами первого поколения.

В иганасанской системе родовой экзогамии обращает на себя внимание то, что для каждого человека экзогамные нормы по отношению к роду отца и роду матери равнозначны только в конкретном поколении. Все потомки мужского пола данного рода,

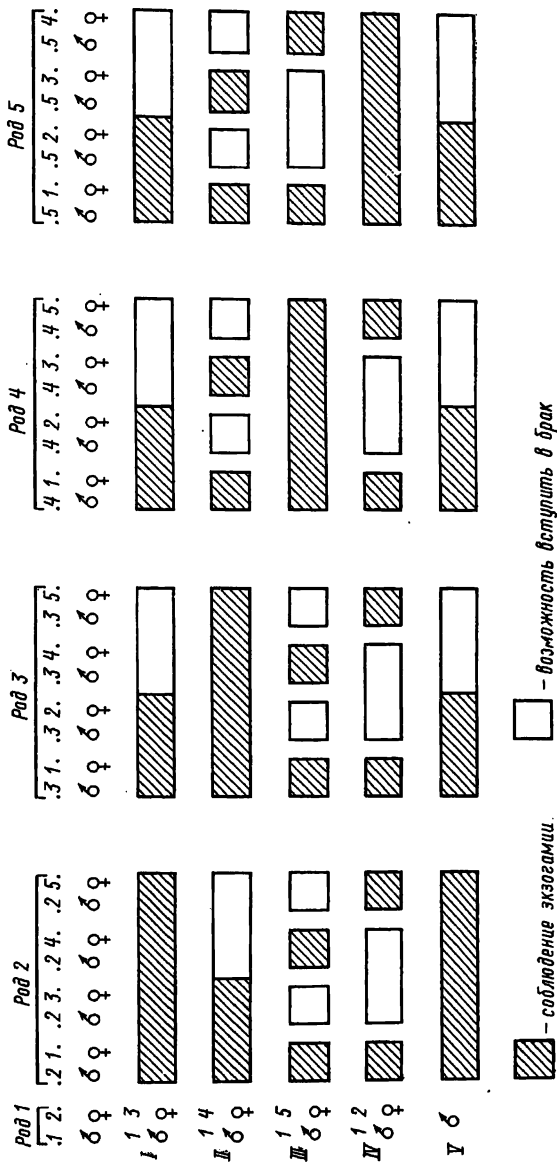


Рис. 20. Ближняя экзогамная система инцанасан

независимо от поколения, не могут вступать в брак в роде своих предков по мужской линии. В то же время экзогамные ограничения по линии рода матери сохраняются всего лишь для двух поколений при тенденции ограничения этих норм лишь одним поколением.

Патрилинейная тенденция определения принадлежности человека к конкретному роду в нганасанской системе оказывается не установившейся окончательно. Каждый человек по отношению к экзогамным нормам оказывается представителем двух линий — рода отца и рода матери, а в классическом варианте — к трем, включая род матери отца. И в то же время по отношению к роду матери экзогамные установления сравнительно с отцовско-родовыми значительно ограничены. Как будет видно далее на примере экзогамно-родовых установлений у других народов, живших в сходных с нганасанскими условиями, развитие экзогамных норм нганасанского типа имеет тенденцию к дальнейшему ограничению запретов по отношению к роду матери.

Таким образом, нганасанскую родовую экзогамию можно считать переходной формой от однолинейной родовой экзогамной системы, где принадлежность к данному экзогамному коллективу людей различных поколений определялась по материнской линии, к однолинейной отцовско-родовой системе пенецко-тунгусского типа. Этот вывод очевиден по тем соображениям, что отцовский род еще не получил всех прав по отношению к своим членам, а материнский еще не утратил прежних прав по отношению к потомкам своих членов, перешедших в другой род. Объяснение возникновения билинейной экзогамной родовой системы нганасанского типа связано с переходом от материнства к патрипатету, что в свою очередь было вызвано изменениями в производственном укладе, изменениями производственной деятельности и производственных отношений. Изменения производственной деятельности и производственных отношений у аборигенов Севера, независимо от их этнической принадлежности, заключаются лишь в переходе от охотничье-промыслового хозяйства к оленеводству.

Ф. Энгельс, рассматривая во II главе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» развитие семьи у пастушеских народов Старого Света, указывал, что скотоводство породило новые общественные отношения. Оно быстро вытеснило старые способы добывания пищи, создав совершенно новые источники накопления богатств. Домашний скот на первых этапах развития скотоводческого хозяйства принадлежал роду. Но период родовой собственности на стада, по указанию Ф. Энгельса, мог быть непродолжительным — частная собственность на новые богатства развилась довольно рано. Скот становится собственностью отдельных семей. «Такие богатства, — пишет Ф. Энгельс (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 58), — поскольку они однажды перешли в частное владение отдельных семей и быстро возрастали, нанесли сильный удар обществу, основанному на нар-

пом браке и на материнском роде». Собственность мужчин на орудия промысла привела к тому, что в его собственность перешел скот как источник пищи. Положение, при котором дети оставались в роде матери и могли наследовать сородичам лишь по роду матери, а не своему отцу, имущество которого оставалось в его собственном роде, не могло быть сколько-нибудь прочным. По мере возрастания богатств росла роль мужа в семье, что привело в конечном итоге к изменению порядка наследования, т. е. переход права наследования к прямым потомкам мужчины, переход, следовательно, к счету родства по отцовской линии, переход от материнского рода к отцовскому». Эта схема перехода от материнского рода к отцовскому с полным основанием может быть отнесена и к аборигенам Заполярья. Возникновение и развитие оленеводства является временем, когда начинает возрастать правовое преимущество мужчины.

Региональная специфика развития оленеводства у народов Севера определяла пути перехода от материнского рода к отцовскому и протяженность периода становления отцовского рода. Там, где охота на дикого северного оленя не потеряла своего значения, где оленеводство было вспомогательной, а не основной отраслью хозяйства, переходный период затянулся почти до наших дней, о чем убедительно свидетельствует экзогамно-родовая система нганасан.

Как уже отмечалось, нганасаны до недавнего времени сохраняли в качестве основного занятия охоту на дикого северного оленя. Оленеводство у нганасан — явно позднего происхождения и до наших дней сохраняло транспортное направление, т. е. подавляющую часть продуктов давала охота. Позднее происхождение оленеводства у нганасан подтверждается и некоторыми его специфическими чертами. Так, в отличие от соседних самодийских народов нганасаны не знали половозрастной разбивки стад, которая совершенно необходима при «мясо-шкурном» направлении оленеводства (*Сижорский Н. А.*, стр. 2). Применяя непецкие способы содержания домашних оленей, нганасаны в отличие от пенцев выпасают стада летом всегда пешком. Пеший выпас оленей в тундровой зоне при продуктивном оленеводстве свидетельствует о несомненно позднем развитии этой отрасли у данного народа. У чукчей, в частности, распространен пеший выпас, в то время как оленеводство у них развилось позже непецкого. Нганасаны сравнительно недавно стали применять кастрацию оленей, также необходимую при развитии оленеводства. Позднее происхождение оленеводства у нганасан подтверждает и тот факт, что у них нет никаких обрядовых действий, связанных с оленеводством. Обряды просто не успели возникнуть за время развития оленеводства современного типа у нганасан. В то же время все их сакральные представления и подавляющая часть общественно-правовых установлений связана именно с охотой на дикого северного оленя.

Весьма примечательно, что соседи нганасан — эшцы под влиянием ненцев-оленьеводов постепенно отказывались от запретов вступать в брак в роде матери и переходили к системе, когда кросс-кузенные браки становились наиболее приемлемыми (Долгих Б. О., 1962, стр. 217—221).

На примере экзогамных установлений эшцев переход от экзогамной билинейной системы к однолинейной экзогамии отцовского рода выступает особенно рельефно. Так, для отдаленных групп эшцев брак в роде матери был запрещен так же, как у нганасан. У других групп эшцев в это же самое время брак в роде матери был предпочтительным.

Переход от однолинейной материнской экзогамно-родовой системы через билинейную к отцовской экзогамно-родовой системе является, по-видимому, универсальным явлением там, где становление нового типа хозяйства занимало достаточно продолжительное время. Так, у кетов, в частности, по сообщению Е. А. Алексеенко, до настоящего времени сохранились запреты жениться не только в роде отца, но и в роде матери. Запрещения жениться на девушках, матери которых из рода отца или рода матери, у кетов не обнаруживается. Экзогамно-родовая система кетов по сравнению с нганасанской является очередной ступенью к окончательному переходу к однолинейной экзогамии только внутри отцовского рода. И здесь при рассмотрении причин, вызвавших это явление, обращает на себя внимание то, что кеты до недавнего времени занимались в основном «мясной» охотой и рыболовством. Оленеводство, пушная охота, товарное рыболовство, т. е. занятия, обусловившие возрастание правового преимущества мужщины, появились у кетов сравнительно недавно.

Отцовский род окончательно захватил все prerogatives материнского рода лишь у тех народов тундровой зоны, основным занятием которых стало оленеводство или хозяйство которых приобрело товарный характер.

У енисейских ненцев, по наблюдениям А. А. Попова, родовая экзогамия распространялась только на род отца. Браки же внутри рода матери считались наиболее желательными (1944, стр. 81). У 23 родов, отмеченных А. А. Поповым на Нижнем Енисее, обнаруживалась тенденция к созданию дуально-родовых брачных коллективов.

У других групп ненцев такая четкая направленность брачной системы обнаруживается также у лесных родов Пяк и Айваседа, где браки заключаются преимущественно между представителями этих родов.

В то же время, по сообщению Л. В. Хомич, у ямальских ненцев подобная тенденция наблюдается только у родов Ядно и Саландер, которые расселены на сопредельных территориях. У других ямальских родов брак в роде матери не имеет обязательного характера, в то время как ряд установлений, связанных с материнским родом, и в частности запрет жениться на до-

черях братьев матери, имеющий исключительно широкое распространение у многих народов, уже не обнаруживается.

Протяженность, темпы перехода от охоты к оленеводству и товарному хозяйству определили характер сложившегося отцовского рода народов всего Севера Евразии. У чукчей, в частности, быстрое становление оленеводческого хозяйства, формирование нового порядка наследования привели, по выражению С. П. Толстова (1961, стр. 110), к «...своеобразной «атомизации» хозяйственного и общественного быта». Быстрый переход к новому укладу хозяйства обусловил то, что у чукчей не успели возникнуть отцовские роды, подобные, например, пенецким. Материнско-родовая организация была разрушена в очень короткий срок, а отцовская за это же время не успела сформироваться.

Объясняя причины установления патриархальных отношений у народов Севера, С. П. Толстов писал: «Восходящие к глубокой древности экономические связи северных окраин Евразии с ее южными районами подтверждаются многочисленными археологическими находками, свидетельствующими об их значительном объеме. Это товарное направление хозяйства народов Севера не могло не привести к постепенному разрушению матриархальных институтов и сложению в большинстве районов этой обширной области (к моменту появления здесь русских) достаточно устойчивых отношений патриархально-родового быта» (С. П. Толстов, 1961, стр. 110).

Сравнительно быстрая перестройка общественных установлений у народов, перешедших к оленеводческому хозяйству, объясняется спецификой социального порядка в период существования материнского рода. Прежде всего следует отметить, что при охотничьем хозяйстве древнего населения Северной Евразии не было объектов наследования. Как уже говорилось выше, и у мужской половины общества, и у женской, равно как и у каждого члена охотничьей общины, в личной собственности были только орудия, которые не наследовались. Личные орудия промысла и орудия для их изготовления уходили в могилу вместе с их владельцами, и никаких предпосылок для гинекратии или патриакратии, обусловленной спецификой хозяйства, не могло возникнуть. Само представление частной собственности на оленей могло развиваться из этических установлений о собственности на орудия труда. В охотничьем обществе, специализировавшемся на добыче дикого оленя, животные приручались для того, чтобы быть использованными в качестве маньчиков, т. е. в качестве орудий производства. Превращение домашних оленей из орудий промысла в источник пищи произошло без изменений представлений о собственности на них. Стада домашних оленей рассматривались как объект личной собственности подобно тому, как это было с одинокими оленями-маньчиками.

С развитием оленеводства вся потребляющая часть общества попала в зависимость от владельца стад. Домашние олени в пе-

риод развитого оленеводства становятся объектом наследования. Для общества древних охотников на северного оленя переход от экзогамной организации с определением кровного родства по женской линии к организации со счетом родства по мужской линии означал не изменение порядка наследования, а появление объекта наследования вообще.

Весьма примечательно, что понятие частной собственности и все установления, связанные с порядком наследования в обществе с развитым оленеводством, приобретшим даже некоторые черты товарного хозяйства, ограничивались оленями. У этих народов собственность на землю, на пастбищные и охотничьи угодья, не оформилась.

У ненцев, например, при продуктивном направлении оленеводства и зачатках формы хозяйства с применением наемного труда собственности на землю в полном смысле не было (*Востряков П., Броднев М.*, 1964, стр. 6—7). Известный исследователь Ямала Б. М. Житков писал о ненцах: «Семейные отношения их еще патриархальны. Они разделяются на роды, роды — на ватаги, во главе которых стоят ватажные старшины, имеющие, однако, лишь одну постоянную административную обязанность — сбор и положение ясаков. Роды и в большей степени ватаги занимают определенные территории, в пределах которых отдельные хозяйства считаются вотчинниками, так что вся территория тундры Ямала разделена между хозяевами стад. Случается, конечно, что отдельные хозяйства откочевывают и на чужие территории» (*Житков Б. М.*, 1909, стр. 17). То, что Б. М. Житков называл «вотчинным владением», на деле являлось лишь традиционной территорией расселения какого-то рода, состоявшего из отдельных групп хозяйств, которые были определены самим Б. М. Житковым (*Житков Б. М.*, 1913).

По данным Ямальской культбазы, в 1935—1936 гг. на Ямальском полуострове пастбища были разделены между семью родами. Так, род Вануйта имел пастбища от р. Юрибея до р. Ясовей-Яха и от Обской губы до среднего течения рек Ясовей-Яха и Сеяха; род Серпиво — земли между реками Ясовей-Яха и Поруй-Яха и Обской губой до верховий Сяорма-Яха, Сар-Яха и Поруй-Яха; род Окатэтто — от среднего течения р. Вануй-Яха до верховий Тамбея и по Песедай-Яхе до побережья Карского моря от залива Малыгина до устья Яхады-Яха и т. д.

М. М. Броднев, полемизируя с А. А. Свенниковым, писавшим об общественном строе народов Нижнего Приобья в конце XIX — начале XX в. (1961, стр. 73) и утверждавшим, что у ненцев так же, как и у хантов, существовала семейная собственность на различные угодья, убедительно показал, что у ямальных ненцев бытовали лишь традиции родового пользования определенными территориями. Ни одно хозяйство не могло продавать своих пастбищ (такой вопрос никогда не возникал) и даже не могло получить компенсацию, если какое-то другое хозяйство произве-

ло потраву традиционно эксплуатируемых им пастбищ. В случае потери оленей какой-то группой пустующие пастбища занимались другими оленеводами без каких-либо соглашений, юридических актов и пр.

Если землепользование ямальских пенцев имело более или менее выраженный родовой характер, то у нганасан представления о некоей «земле рода» были крайне аморфными. Так, по сообщению авамских нганасан Ньюли Турдагина и Арки Костеркина, все нганасанские роды осваивали следующие территории: Нгм-тусу'о — от Еписея, от мест, заселенных энцами, до отрогов Путорапа на месте теперешнего Норильска; Липанчера — в основном по правому берегу Пясины — от предгорий Бырранга и выше устья реки Дудышты до среднего течения р. Авам; Чуанчера — кочевали восточнее земли Липанчера — между Конторогу — камнем на р. Тарее и лесом близ Комогу-моу; Ньюнде — между землями Липанчера и Чуанчера; Нгомде — на самой восточной полосе таймырских тундр — от устья Хатанги на севере до Дирата-мунку на юге, гранича с землями Вадеевской группы нганасан, кочевавших в полосе от озера Таймыр, р. Таймыр, оз. Лабаз до границы леса на широте современного поселка Ново-Рыбная на Хатанге. При этом земли, где расселялись нганасанские роды, были традиционными территориями кочевий. Представители любых родов могли пастись оленей и охотиться на всей площади, осваиваемой нганасанами. Ни один из родов не имел каких-либо преимущественных прав на традиционную территорию. Люди из любых родов могли кочевать по нганасанским землям, соблюдая лишь некоторые правила: не наносить ущерба охоте, отпугивая диких оленей от традиционных мест переправ, мест отела и гона; не пересекать со своими стадами миграционных путей стад соседей, и тем более не аргить перед ними, вытравляя пастбища.

Можно привести достаточно много примеров того, что представления о собственности на землю у оленеводов еще не сложились, как не сложились они у тех народов, основу хозяйства которых в Заполярье составляла «мясная» охота.

Аналогичное отношение к земле было не только у народов, постоянно кочевавших, но и у тех, имея охотничье-рыболовческое хозяйство, вели оседлый образ жизни. С. П. Крашенинников, например, писал об ительменах следующее: «...Всякий острожек ту реку, при которой живет, почитает за владение своего рода и с той реки на другую никогда не переселяется. Если по какой-нибудь причине одна или несколько семей пожелают жить особняками юртами, то делают опые выше или ниже острожка по той самой же реке или по посторонней, которая течет в реку их. Чего ради думать можно, что на всякой реке живут сродники, которые происходят от данного прародителя. Сами камчадалы, по объяснению Стеллера, говоря, что Кутх (сверхъестественное существо. — Ю. С.), которого иногда богом, а иногда прародителем называют, на каждой из камчатских рек жил по два года и,

детей родив, оставлял их на природном месте, от которого каждая река имела своих жителей» (Крашенинников С. П., 1948, стр. 378).

«Владение рода», о котором говорит С. П. Крашенинников, не следует понимать буквально. В описании землепользования ительменов содержится важное указание на то, что порядок расселения семей был свободным. Сохранялось лишь правило эксплуатации сопредельных с покидаемыми земель. Это правило было вызвано многими причинами, наиважнейшими из которых, по-видимому, являлись взаимопомощь при неудачном промысле и обороне от пришельцев. У ительменов речь идет скорее о традиционном землепользовании определенных группировок, чем о вотчинном владении в буквальном смысле слова. Примечательно, что изучавшие социальные отношения ительменов С. П. Крашенинников и Г. В. Стеллер не обнаружили у них экзогамной организации с отцовским счетом родства, подобной пелецкой или тулусской. При всей скудости сведений об общественном строе ительменов ко времени прихода русских (по существу основным источником является «Описание земли Камчатки» С. П. Крашенинникова, его рапорты Гмелину, Миллеру, Делиль де ла Кройеру и Г. В. Стеллеру, а также работа Г. В. Стеллера «Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnen, deren Sitten, namen, Lebensart und verschiedenen gewohnheit») отсутствие такого важного общественного института, как отцовский род, не могло остаться незамеченным.

Характерно, что и С. П. Крашенинников и Г. В. Стеллер отмечали у камчадалов черты социального устройства, выделяющего их из массы других народов, входивших в население России. «Здесь установилось правило, — писал, в частности, Г. В. Стеллер (стр. 210), — что мужчине приходится покидать в случае желания вступить в брак дом своих родителей, поселиться у отца жены и становиться его работником. Тот, у кого было много дочерей, легко мог создать большой острог с многочисленным населением...». Стеллер указывает далее, что «жене предоставлено право всем распоряжаться и хранить все, имеющееся каковую-либо ценность» (стр. 287).

Утверждение Г. В. Стеллера о матриликальности брака у ительменов и ярко выраженных элементах материнства позволили А. М. Золотареву говорить о материнском роде (Золотарев А. М., 1934, стр. 40). В. В. Антропова, подвергнув эту точку зрения на общественное устройство аборигенов Камчатки критике, нашла возможным отнести его к переходной стадии от материнской к отцовско-родовой организации (Антропова В. В., 1967, стр. 140—142). Не останавливаясь здесь на рассмотрении указанных точек зрения, следует отметить, что у ительменов не обнаруживается установлений, связанных с собственностью отдельных лиц, семей или рода на землю.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что анализ

основных функций отцовского рода у оленеводческих и охотничьих народов северной Сибири еще раз опровергает заключения буржуазных ученых об извечности частной собственности, патриархального уклада и отрицание рода как социальной организации (*Davidson D. S.*, 1928; *Herskovits M. S.*, 1952; *Schmidt W.*, 1937; *Speek F.*, 1928 и др.).

Эволюция рода у народов Крайнего Севера показывает, что оформление известных в наше время типов хозяйств обусловило становление отцовского рода, которому в период существования охотничьих хозяйств предшествовал материнский род.

Проецируя этот вывод на период существования в тундровой зоне Старого Света культуры охотников на дикого оленя, можно считать, что род у древних насельников Заполярья был материнским. В данном случае, как уже говорилось, совершенно не имеет значения этническая принадлежность древних охотников. В обществе, в котором преобладающее значение имела охота на дикого оленя, не могли возникнуть предпосылки для развития понятия собственности мужчины, его правовом преимуществе, объекте и порядке наследования.

Появление объекта наследования, принадлежащего отдельному мужчине, привело к изменениям в определении родственной принадлежности — на первый план выдвигается один человек, даже не группа людей. В этом заключается коренное отличие сущности представлений о родственной принадлежности в матрилинейном и патрилинейном обществе. Как будет показано далее, определение родственной принадлежности по женской линии базировалось на причислении того или иного человека к группе женщин определенного возрастного класса его матерей. По отцовской линейной структуре, кровнородственная принадлежность определялась как генетическая связь с конкретными предками.

Сравнивая общественные институты предков нганасан времени прихода в Сибирь русских, юкагиров и некоторых групп энцев, Б. О. Долгих выделяет их в особую группу, которую он считает ранней стадией развития отцовского рода. «Эти роды, — пишет Б. О. Долгих (1970—II, стр. 361), — характеризовались небольшими размерами, относительно неустойчивым составом и названиями, образованными от имен и глав, часто являющихся и основателями родов». Б. О. Долгих далее приводит название описанных группировок и численность последних. В XVII в. нганасанские, энецкие и юкагирские группы населения подобного типа вели чисто охотничье хозяйство. Здесь, по всей видимости, речь идет не о родах ненецкого типа с четко выраженной отцовско-родовой экзогамией. В данном случае в ясных документах выступают производственные объединения типа футуда-фопка. Б. О. Долгих отмечает непостоянство состава таких объединений, что уже само по себе исключает понятие отцовского рода, как экзогамной общности людей различных поколений.

Чрезвычайно примечательно и отсутствие четких родовых

этнонимов. На стадии развития отцовского рода как экзогамного института родовое наименование является наиболее стабильным признаком рода. Особенно этот факт хорошо виден при рассмотрении характера тунгусских отцовских родов. Разбросанные на огромной территории представители определенных родов сохраняют родовые названия как индикатор принадлежности к определенному экзогамному коллективу. Можно предположить, что описываемые группировки предков энцев, нганасан и юкагиров в XVII в. не знали экзогамных установлений отцовско-родового типа, следствием чего явилось отсутствие стабильных родовых этнонимов. Сам факт названия группы промышленников по имени того или иного ее члена говорит в пользу такого предположения. Вне сомнения в качестве «глав — основателей» этих «родов» выступают лица, облеченные определенными прерогативами русской администрации для организации ясачного сбора.

Отсутствием этнонимов отцовско-родового типа можно, в частности, объяснить отличия принципов наименований нганасанских родов. Так, сравнительно недавно образовавшиеся по ненецкому шаблону роды Нгамтусу'о, Нгомде и Нюпонде имеют названия по смыслу, отражающие историю их формирования — Щедрые, Объединившиеся, Богатые (см. выше об истории их формирования). Названия автохтонных родов Линанчера и Чунапчера образованы от понятий территории расселения и соответствует этнонимам этого типа у других народов. Предполагая на основании всего вышесказанного у предков нганасан, энцев и юкагиров в период знакомства с ними русских не отцовского счета родства, а определения экзогамной принадлежности по группе женщины возрастного класса матери, можно в качестве особенности периода существования материнско-экзогамной системы для экзогамного коллектива считать именно образованные от названия территории этнонимы. Эти экзогамные общины, базировавшиеся на материнском счете, должны были быть чрезвычайно аморфными. Если для отцовского рода характерны четкие представления о кровном родстве как живущих, так и умерших предшествующих поколений, то для материнского рода должны были существовать иные критерии, по всей видимости, ограничившиеся тем количеством живущих поколений, которые зафиксированы в родственной номенклатуре. Все это не могло не привести к неопределенным границам экзогамного коллектива. Этот коллектив, вероятно, представлял собой часть дуально-брачной организации.

Анализ экзогамных установлений народов, сохранивших библиейскую экзогамию, показывает, что в основе двойственных экзогамных ограничений лежит дуальная система. Так, исключение из полового общения людей, связанных родством по женской линии, независимо от того, к какому роду эти женщины принадлежали — роду отца или роду матери, выявляет прежде всего систему, когда все общество делится на два экзогамных коллектива. Нганасанский пример показывает, что эти установления

совершенно не коррелируются с количеством родов или иными характеристиками. Рассмотренный пример с пятью родами авамской группы мог бы быть расширен практически неограниченно. Однако экзогамные установления в равной степени исключали бы гибридность данного человека с женщинами, так или иначе связанными с родом его отца и родом его матери. Дуальная система выступает здесь как регулятор брачных связей экзогамного коллектива людей разных поколений, принадлежность к которому определяется по женской линии, с совершенно аналогичным коллективом.

На практике дуально-брачная система на материнской основе должна была подразумевать брак группы мужчин, входящих в определенный экзогамный коллектив, с группой женщин, относящихся к другому экзогамному коллективу. Мужчины же, относящиеся к экзогамному коллективу женщин, составляли брачный коллектив с женщинами, принадлежащими к экзогамному коллективу первой группы мужчин. Этой причиной, в частности, может быть объяснено довольно четкое разделение эндогамного коллектива на мужскую и женскую части.

Эти представления о дуально-брачной системе нашли, в частности, отражение в представлениях нганасап о социальных отношениях фетишей-койка. Определенная группа семейных фетишей у нганасап была антропоморфной. Фетиши делались подобными людям и помещались в специальные санки. Эти фетиши изготавливались при примечательных случаях — при излечении от какой-нибудь опасности, при выздоровлении после тяжелой болезни, при «вещих» снах и пр. В течение жизни какой-то семьи группа фетишей пополнялась. Со смертью ее членов изымались те фетиши, которые были изготовлены этими людьми. Группа фетишей как бы повторяла жизнь нганасанской или энецкой семьи.

В качестве примера можно привести «общественную структуру» койка одной из семей авамских энцев. Самым главным фетишем была нямы-койка — «мать-идол», фетиш женского пола, изготовленный матерью жены Николая Савалова. По ее словам, ранее старшим фетишем была другая нямы-койка, сделанная ее старшей сестрой. Вторым по значению был другой женский фетиш, считавшийся младшей сестрой нямы-койка. У нямы-койка было три дочери, которых называли копто-койка — девки-идолы. У младшей сестры нямы-койка было две дочери. Кроме этого, у нямы-койка был старший брат и двое сыновей, а у ее младшей дочери — трое взрослых сыновей. Все эти мужчины были женаты на женщинах, которые составляли отдельный кровнородственный коллектив, подобный описанному. Родственники-мужчины этой группы были мужьями нямы-койка, ее младшей сестры и их дочерей.

Как видно из этого примера, представления о социальном устройстве фетишей отражают классическую форму дуально-брачной организации. Характерно, что, помещаясь в одних койка-коп-

санках фетишей, «брачные коллективы» были организованы по матрилокальному принципу. Аналогичных примеров можно привести достаточно много. Их всех объединяют довольно строгие ограничения по численности, совпадающей с численностью членов производственного коллектива, и неразделимость группы кровнородственных женщин всех поколений. Описанная ситуация исключает сам вопрос о локальности брака. В случае, когда две группы кровнородственных мужчин различных экзогамных объединений состоят в брачных связях с соответственными группами женщин, локальность определена быть не может.

Дуально-эксогамная система, по всей вероятности, лежит в основе разделения обских угров (*Зуев В. Ф.*, 1947; *Гонбatti Н.*, 1886; *Смирнов Н. И.*, 1904; *Чернецов В. Н.*, 1939, 1947; *Steinitz W.*, 1938; *Соколова З. П.*, 1970); она, вероятно, была исходной формой, определившей характер экзогамных установлений пенцев и селькупов.

В общественной жизни оленеводческих и охотничьих народов Крайнего Севера Старого Света выявляется много различных установлений, которые можно рассматривать в качестве пережитков периода, когда принадлежность к экзогамному коллективу определялась по женской линии. Особенно отчетливо prerogative женского коллектива выступают при рассмотрении вопросов, связанных с очагом. Как уже говорилось, у нгасаса огонь находился всецело в ведении женщины. Мужчина — ее муж не имел права даже трогать огонь. Огонь также нельзя было трогать никому из посторонних. Сыновья так же, как и отец, не имели права прикасаться к огню. Дочери могли раздувать пламя, подкладывать дрова и поправлять костер, но им категорически запрещалось выносить огонь из жилища. Запрет выносить огонь из дома не только у нгасаса, но и у энцев, и у юкагиров имел категоричный характер. По сообщению информатора Н. И. Силкина, автору этой работы (пос. Воронцово в июле 1963 г.), у энцев ранее огонь из дома могла выносить только хозяйка чума. Тундровый юкагир Т. Т. Трифонов утверждал, что в том случае, если посторонний человек или любой мужчина — родственник женщины, которой принадлежал огонь, трогал очаг, то ему можно было отказать в традиционной помощи (сообщено на стойбище у Колымской протоки в феврале 1964 г.). Огонь без разрешения хозяйки могли брать только ее мать или ее старшие сестры. Если огонь просил не состоящий с данной женщиной в родстве человек, то его передавали «по цепочке» (*Симченко Ю. В.*, 1970—III, стр. 77—78). Сначала женщина передавала огонь своей матери, та передавала кому-нибудь из родственников, находящихся в родстве с той, которой был нужен огонь, и т. д. Словом, головенка двигалась по цепи женщин, связанных родством.

У нгасаса, энцев и юкагиров существовали идентичные установления для передачи огня хозяйке вновь образованной семьи. Эти установления могли возникнуть в период существования ма-

теринского рода. Обычай, связанный с очагом, в первую очередь говорит о том, что женщина, несмотря на патрилокальный брак и отцовский род, рассматривалась как член материнской общины, которой принадлежал огонь. Символика, связанная с огнем, подчеркивает положение женщины как представителя материнского рода, владеющей частью очага своего рода, к которому допущен ее муж — представитель другого рода.

Особое место в числе пережиточных установлений занимают правовые отношения представителей отцовского и материнского рода по отношению к конкретному человеку. По материалам, собранным автором у енисейских, ямальных, лесных и капинских пенцев, в любой просьбе представителю отцовского рода может быть отказано. В том случае, когда просьба исходит от представителя рода матери и женщины особенно, отказ невозможен. У енисейских пенцев существует особая форма обращения представителя рода матери: «сыйбод нядни нга» — «твои глаза от меня». Эта формула подчеркивает особые обязанности каждого по отношению к роду матери, которые в прошлом имели совершенно определенный характер.

У нганасан и энцев добытый олень всегда передавался представителям рода матери. Члены рода отца не могли есть мясо дикого оленя, убитого юпошей впервые в жизни. Это этическое установление нашло отражение во многих фольклорных произведениях. Так, например, в сказе о Баридана-шамане (записано от Тапка Турдагина близ устья Дудышты в августе 1962 г.) рассказывается, как некий человек заезжает в чум, из которого только что уехал молодой парень, привезший добытого им дикого. Хозяйка чума дает гостю кусок мяса. Тот начинает его есть, и ему становится дурно. Выясняется, что этот человек — младший брат отца парня, который передал первого дикого младшей сестре своей матери.

У юкагиров так же, как и у северных самодийцев, обязанности к представителям родственников матери носили более категоричный характер, чем по отношению к родственникам отца. Особенно это рельефно выступает в вопросах выделения пищи. Выделение определенной доли родственникам матери было обязательным.

Специальный круг установлений связан с правовыми установлениями по отношению к наследованию детей. У нганасан и энцев в случае смерти родителей правовое преимущество на детей имели родственники их матери; родственники жены вообще имели правовое преимущество по отношению к детям по сравнению с их отцом. По сообщению, полученному автором данной работы от Н. Макотрика, у чукчей были совершенно аналогичные правовые установления. В случае смерти родителей дети передавались родственникам их матери.

Большинство исследователей, занимавшихся историей доклассовых обществ, в числе пережитков материнского рода называ-

ют матрилокальность брака. Этнографические материалы о народах Крайнего Севера содержат крайне противоречивые сведения о локальности брака у различных народов. У большинства оленеводческих и охотничьих народов Сибири ко времени прихода русских брак был патрилокальным. Некоторые тенденции матрилокальности проявлялись у нганасан, юкагиров, отчасти пинхов и эскимосов. У нганасан матрилокальная тенденция не была обязательной, хотя, по данным автора, для авамской группы она проявлялась более чем в половине случаев браков.

Эта тенденция заключалась в том, что мужчина поселялся на том же стойбище, что и его жена с кровными родственниками. В том случае, когда на одном стойбище жили несколько сестер с мужьями и своими родителями, устанавливался совершенно определенный порядок избегания. По нганасанским этическим нормам прямые контакты были возможны в каждой возрастной группе между людьми, могущими быть половыми партнерами. Запреты прямых контактов имели характер изоляции возрастных групп.

Совершенно аналогичные установления бытовали у энецов. По сообщению Н. Кельчина (записано автором в пос. Ханты-Мужи в январе 1969 г.), идентичные установления были у шурышкарских хантов. Так, например, зять не должен был видеть лицо матери своей жены, всех ее сестер и жен своих младших братьев. Как видно из этого примера, это установление преследовало цель изолировать различные возрастные группы. Общение этих групп допускалось лишь опосредствованно. Представители разных возрастных групп должны были, в частности, общаться, говоря друг о друге в третьем лице. Разговор зятя с тещей, например, выглядел следующим образом: «Лув манем ик ат мал» — «Пусть они мне воду подадут». «Лув манем юх ат тул» — «Пусть они мне дров принесут».

Обычай избегания у юкагиров, по наблюдениям В. И. Иохельсона, охватывал тот же круг людей, что и у самодовольных народов и обских угров. При этом у юкагиров матрилокальный брак был даже более правомерным, чем патрилокальный (*Jochelson W.*, 1910). Эта форма брака у пинхов не носила обязательного характера, хотя и была вполне допустимой (*Штернберг Л. Я.*, 1933). Матрилокальный брак весьма распространен у азиатских эскимосов.

Элементы матрилокальности проявлялись в качестве пережитков, связанных с брачными церемониями. У пинхов бытовал обычай, по которому после первой брачной ночи в жилище мужа жена пересажала в чум родителей, куда через некоторое время переселялся и сам муж (*Костиков Л.*, 1930). В «Кратком описании о народе остяцком» Г. Повный рассказывает об обычае хантов жить с родителями невесты до уплаты всего калыма (1884, стр. 43). О временной матрилокальности брака обских угров писали В. Ф. Зуев (1947, стр. 60), И. Г. Георги (1776, стр. 85—

86), А. И. Андреев (1947, стр. 96—97), О. Финн и А. Брем (1882, стр. 475—476), М. Г. Воронов (1900, стр. 10) и другие авторы. Символическая матрилокальность брака у обских угров проявлялась в ряде установлений, одним из которых был обычай ночевать матери невесты в доме зятя и увозить на следующий день дочь в свой поселок, возвращая ее только через три дня. М. Шатилов сообщает, что у ваховских хантов жених должен был семь дней паходиться в доме невесты, после чего ей разрешалось уезжать с ним (*Шатилов М.*, 1931, стр. 93, 95).

В то время как у большей части народов Крайнего Севера элементы материнского права при заключении браков выступают лишь в пережиточной форме, у ительменов брачные обряды прямым образом влияли на заключение брака (*Крашенинников С. П.*, 1948, стр. 217—219). Таким был, в частности, обряд «хватания невесты». Жених должен был силой отбирать свою невесту у ее родственников. При этом его так били, что некоторым претендентам требовалось не менее года, чтобы осуществить намерение жениться. С. П. Крашенинников приводит случаи, когда «хватание невесты» длилось до семи лет и закапчивалось увечьями жениха. У ительменов также был обычай временного переселения невесты к своим родителям, как это отмечалось также и у обских угров.

У народов Амура, несмотря на ярковыраженную патриархальную тенденцию в общественном устройстве, явном преобладании элементов отцовского права и отцовского рода-пережитки матрилокальности брака сохранялись в виде обычая «акпандаву» у ульчей — первом половом общении в доме невесты, первом свадебном пире в этом доме (*Смоляк А. В.*, 1966, стр. 116—117) и совершенно подобных этических установлениях свадебных обрядов у нанайцев (*Лопатин И. А.*, 1922, стр. 162—183).

Существовавшее некогда у оленеводческих и охотничьих народов определение принадлежности к экзогамному коллективу по материнской линии нашло отражение в чрезвычайно широком распространении сакральных представлений о материнском начале сил природы, мироздания и пр. (*Симченко Ю. Б.*, 1970—III).

Итак, все явления, которые можно связывать с существованием ранее материнского рода, классифицируются следующим образом: элементы, связанные с особенностями организации матрилинейных экзогамных коллективов людей различных поколений (былинная экзогамно-родовая система; установления, связанные с очагом), элементы материнского права, пережитки матрилокального брака в брачных церемониях, пережитки материнского рода в сакральных воззрениях. Здесь не рассматриваются явления типа анукулата из-за крайне слабой изученности этого явления, хотя имеющиеся материалы позволяют говорить об особенном правовом отношении не только братьев матери и племянников со стороны матери, но и всех родственников из рода матери, включая ее мать и сестер, по отношению к наследованию

детей, заключению браков и пр. Все эти явления можно отнести ко второй группе пережитков материнского рода.

Как показывают изученные материалы, наиболее полно элементы материнской экзогамной организации сохранились у пганасан. Этот факт нельзя не связать с длительным сохранением у пганасан хозяйства, основанного на древнейшем запятии — охоте на дикого северного оленя. Пганасанская экзогамно-родовая система позволяет уточнить генетические связи кросс-кузенной брачной системы и левирата, обычно связываемых с материнским родом. Пганасанская экзогамно-родовая система исключает в принципе возможности половых связей не только в роде матери, но и во всех родах, где половой партнер может быть связан по женской линии с родом отца или матери данного человека. Если допустить, что билинейная система формирования экзогамных общностей является универсальным явлением, когда кровнородственная принадлежность трансформируется из материнской в отцовскую, что подтверждается существованием билинейной родовой экзогамии у пганасан и кетов, то появление кросс-кузенного брака как системы можно отнести только ко времени окончательного установления однолинейной отцовско-родовой экзогамии.

На первый взгляд эта система может существовать при любой однолинейно-экзогамной системе — и материнской, и отцовской. Вполне логично допустить, что на практике в период существования материнской экзогамии осуществлялись связи между людьми, родство которых можно определить как кузенное. Существенное отличие возможностей материнской однолинейной экзогамной системы от отцовско-родовой заключается в групповом характере половых отношений в первом случае, как это будет показано далее, и в индивидуальном — во втором.

Говоря о какой-то системе регулирования порядка воспроизводства, следует иметь в виду коренные различия в представлениях кровнородственной близости в период существования материнско-экзогамных общностей и в период существования отцовского рода. Разница в представлениях о степени кровнородственной близости и отсюда представлениях о границе инбридинга между отцовской и материнской системой столь существенна, что нет возможности говорить о механической трансформации материнских общественных установлений в отцовские. Переход от материнско-экзогамной системы к отцовско-родовой следует рассматривать как качественные изменения общественного устройства, не сопоставимые по характеру на обеих стадиях социального развития общества. Такие признаки отцовского рода, как четкая экзогамная общность людей, ведущих происхождение от конкретного предка — представления о кровном родстве поколений, стабильное название подобного экзогамного коллектива как следствие четких границ экзогамных установлений, оказываются не характерными для периода определения кровнородственной принадлежности по женской линии. Как показывает анализ родственных номенкла-

тур различных народов, в состав которых вошел древний арктический субстрат, при материнской экзогамной линейности основным регулятором половых связей было экзогамное членение возрастных групп. Классификация людей всех поколений на несколько возрастных общностей определяла форму брака в обществе людей, основным занятием которых была охота на дикого северного оленя.

Форма брака

Общеизвестным является тот факт, что родственные номенклатуры являются свидетельством существовавших некогда систем половых связей. Реконструируя брачную систему древних охотников на дикого северного оленя и предполагая, что по этнической принадлежности они были недифференцированными или слабо дифференцированными уральцами, необходимо проанализировать систему родства уралоязычных народов с различными стадийными уровнями общественного развития с целью определения зависимостей между действующими представлениями о степени кровного родства и отмершими предшествующими социальными институтами, регулирующими производство, иными словами, найти зависимость между уровнем производственных отношений и системой воспроизводства.

Для осуществления указанной цели в данном случае необходимо провести сравнительный анализ систем родства ненцев, энцев, нганасан и юкагиров.

Методологически указанный анализ должен скоррелировать морфологическую структуру терминов и значение их как индикаторов принципов группировки родственников (Крюков М. В., 1968, стр. 363—367). При анализе, приводимом ниже, термины родства северных самодийцев и юкагиров рассматриваются в аспектах, предложенных М. В. Крюковым: подразделение по признакам, отражающим морфологическую структуру на элементарные, составные и описательные термины, и подразделение терминов по принципу группировки родственников, определяемых индивидуальными, групповыми и классификационными терминами.

Корреляция обоих аспектов проблемы построена на материалах исследования действующих форм регуляции воспроизводства указанных народов.

Терминология родства ненцев неоднократно приводилась в этнографической литературе. Неполный список ненецких терминов родства в 1930 г. был опубликован Г. А. Старцевым (1930). Термины родства были включены в словарь Г. Д. Вербова (1937). Наиболее полный список родственных терминов ненцев привели в своем словаре А. П. Пырерка и Н. М. Терещенко (1948). Подробное описание ненецкой терминологии родства имеется в

работе З. М. Куририановой по материалам анализа устного народного творчества немцев (1954). Термины родства и свойства, а также систематизация их приводятся в обобщающем труде Л. В. Хомич (1966, стр. 158—162).

Следует отметить, что в названных работах приводятся в основном родственная терминология европейских немцев. Остается выясним, какие различия имеются в терминологии родства европейских и азиатских немцев, так как автор располагал записями, сделанными В. И. Васильевым у енисейских немцев, и собственными записями терминов родства лесных немцев. Названные работы не показывают также, какого характера терминология является употребительной. Какие из классификационных терминов сохраняются дольше. Каков объем классификационных терминов, какие являются более общими, а какие имеют узкий характер и т. д.

Европейские немцы в прошлом имели классификационную систему родства, состоящую из обширной номенклатуры преимущественно элементарных терминов. Однако А. П. Пырерка и Н. М. Терещенко отмечали, что у европейских немцев одновременно с классификационными существовали и описательные термины (Пырерка А. П., Терещенко Н. М., 1948). Чрезвычайно примечательно, что описательные термины применялись только к определенной группе родственников. В поколении матери отца и матери матери так же, как и в поколении отца матери и отца отца, описательные термины не применялись. Только классификационный характер имели названия всех людей старше говорящего в роде мужа или жены. Не было описательных терминов для двоюродных братьев и сестер в роде матери. Остальные родственники к началу XX в. в большинстве назывались описательными терминами. Так, старший брат отца назывался «нися пинека», «нися няка», «нися пгарка ня». Первые два названия по-русски означают: «старший брат отца». Термин «нися пгарка ня» имеет довольно своеобразный оттенок. В точном переводе — это «старший» (большой) товарищ отца». «Ня» в енисейском языке имеет несколько значений. Самое распространенное — «товарищ». Словом «ня» обозначалась также сестра вообще. Примечательно, что для говорящего «товарищем» была его сестра, что подчеркивает правовое обособление женщины в роду данного человека в прошлом и, безусловно, существование счета родства по женской линии. Для того времени, когда родовая принадлежность определяется только родом отца, термин «нися пгарка ня» сохранился как пережиток переходного периода от материнского рода к отцовскому. Описательный термин «нися пгарка ня» так же, как и аналогичные термины младших братьев отца и старших и младших братьев матери, но не их сестер, мог возникнуть именно в период становления отцовского рода, так как отражает явную тенденцию переноса правового положения женщины на положение мужчины.

Описательные термины «младший брат отца» были «нися папа», «нися пебя», «пися игодя ня». Старший брат матери назывался «пебя нипека», «небя няка» или «пебя нгарка ня»; младший брат матери — «пебя папа», «небя пебя», «небя нюдя ня». Сестры отца и матери также назывались описательными терминами: старшая сестра отца — «пися пнябако»; младшая сестра отца — «пися не папа», «пися не папоко»; старшая сестра матери — «небя пнябако»; младшая сестра матери — «пебя ня», «небя ня папако». Чрезвычайно интересно то, что в собственном роде говорящего описательные термины для старшего и младшего брата — «нгарка ня» и «нюдя ня» были производными от того же термина «ня», означавшего «сестра», «товарищ», «соплеменник», т. е. здесь же проявилась та же тенденция, что и в описательных терминах для братьев отца и матери.

Само появление описательной терминологии у ненцев является довольно выразительным свидетельством того, что с оформлением отцовского рода надобность в классификационной системе родства отпадает. Описательная терминология, сменяющая классификационную, менее дифференцирована. Она в общем тоже сводится к определению прямых родителей родителей, братьев и сестер; отца без выделения рода отца, рода матери и возраста их по отношению к родителям, а также братьям и сестрам без родовых и возрастных отличий. Так, у одной из групп енисейских ненцев В. И. Васильевым была обнаружена следующая терминология родства: отец отца — «несяни неся»; старший брат отца — «несяни ника»; отец — «неся»; младший брат отца — «песяни папа», мать — «ама», «пебе»; мать матери — «пня и пня»; старшая сестра матери — «небени пняку»; младшая сестра матери — «небени папа»; старший брат — «нгарка неками»; младший брат — «нюбе хасова нями»; старшая сестра — «нгарка пнябакуми»; младшая сестра — «нюбе пенями»; сын — «хасова ню», «хасова нгача» и дочь — «нэ ню», «нэ нгачаню», т. е., если отбросить слова «старший» и «младший», вся терминология сводится к вышеописанной схеме.

У самой северной группы ненцев, живущих в низовьях Енисея, В. И. Васильев обнаружил следующую терминологию родства: «онрыхэ» — отец отца, отец матери; старший брат отца, старший брат матери; «хакэ» — мать матери, мать отца, старшая сестра матери (?), старшая сестра отца (?); «нея» — младшая сестра отца; «пняба» — младшая сестра матери, старшая сестра говорящего; «неко» — младший брат отца, старший брат говорящего; «чибе» (сравн. «тиде») — младший брат матери; «папа» — младшие братья и сестры; «песя» — отец; «ама» — мать; «ню» — сын; «ниринча» — дочь.

Таким образом, для поколения дедов, куда относились и старшие братья отца и матери, для поколений матерей матери и отца, включавшего и старших сестер родителей, сохранялись классификационные термины. Одним термином назывался и воз-

растной класс младших сестер матери, куда включались и старшие сестры говорящего. Для младших сестер отца имелся особый термин. То, что старшие сестры человека, счет которого велся только по линии отцовского рода, включались в группу младших сестер матери, т. е. хотя бы терминологически относились к роду матери, свидетельствует о том, что рассматриваемая система родства формировалась в период перехода от материнского к отцовскому роду. Это подтверждает и термин для младшего брата матери — «чибе» (в терминологии европейских пенцев «тиди»), сопоставимый с «тыде», означавший для энцев род вообще. Младшим сестрам матери и старшим сестрам говорящего в роде отца противопоставлен класс — «не (ко)» — младшие братья отца и старшие братья говорящего. Остальные родственники, кроме вышеописанных, назывались описательными терминами.

Сохранявшаяся классификационная терминология воропцовских пенцев показывает, каким путем происходит вытеснение классификационных терминов и замена их описательными. Так, сохраняются классификационные термины для самой старшей возрастной группы мужчин и женщин. Это объясняется тем, что для говорящего брак в этой группе при любых трансформациях экзогамных установлений остается невозможным. Долше всех сохраняются также брачные запреты по отношению к потомству старших братьев и сестер отца и матери, что вызывает причисление их к людям, принадлежащим к поколению дедов. Напротив, экзогамные установления, связанные с потомством младших братьев и сестер отца и матери, начинают постепенно замещаться эндогамными. Это также находит подтверждение в быстрой замене классификационных терминов для этих возрастных групп описательными.

Этот вывод подтверждается также анализом системы родства лесных пенцев, записанной автором настоящей работы в декабре 1964 г. в пос. Тарко-Сале Ямало-Непецкого национального округа.

Тарко-салинские лесные пенцы родов Пяк и Айвасада употребляли для обозначения липы восьми элементарных терминов: отец — «песа»; мать — «немя»; отец отца — «пери»; мать отца — «ката»; брат и сестра — «ня» («ше ня»); сноха — «педя»; зять — «вий» и свояк — «селу». Относительные термины были описательными. Так, старшего брата отца называли — «песян пгарка ня»; младшего брата отца — «песян пюча ня»; старшую сестру отца — «песян пгарка не ня»; младшую сестру отца — «песян пюча не ня»; мать матери — «немян немя»; отца матери — «песян немя»; старшего брата — «мани пгарка пий»; младшую сестру — «мани пюча не ня» и т. д. Конкретный термин для поколения дедов в этой системе родства сохранился только для отца и матери отца, в то время как для родителей матери употреблялись описательные термины.

Термины «пери» и «ката» соответствуют тундрово-пенецким «ири» и «жада», т. е. они сохранились от прежней классифи-

национной системы. В классификационной тундрово-пещерной системе под этими названиями выступают не только родители отца, но и родители матери, а также старшие следующего поколения. То, что у лесных пещер эти термины сохранились только для представителей самого старшего поколения отцовского рода, не случайно. Именно у лесных пещер определенная принадлежность к тому или другому роду определяется только по отцовской линии, у них же преобладающей формой брака является кросс-кузенный брак. Если у других групп пещер кросс-кузенный брак не является обязательным или, точнее, предпочтительным, то у лесных пещер в основном в брак вступают дети братьев и сестер двух родов: Пяк и Авайседа.

Таким образом, окончательное оформление отцовского рода приводит к тому, что элементарная терминология, заимствованная из прежней классификационной, сохраняется только для представителей рода отца.

Ненецкая классификационная система родства, подобно игапасапской, энецкой, отчасти юкагирской и некоторым другим, включает в один возрастной класс младших предыдущего поколения со старшими последующего.

Для мужчин самого старшего возрастного класса употреблялся термин «ири», которым назывались без специального выделения отец отца, отец матери, а также старшие братья отца и матери и старшие братья и отец мужа.

Тот же возрастной класс у женщин именовался «хада» — матери отца и матери, старшие сестры отца и матери, старшая сестра и мать мужа.

Термины, обозначающие отца и мать, были индивидуальными: «инся» и «небя». Небезынтересно отметить, что термин мать — «небя» обнаруживает возможное сходство со словами, обозначающими младшую сестру отца и старшую сестру — «няба» (ко), жену младшего брата матери — «няба» и младшую сестру матери, т. е. можно предположить, что все эти термины являются производными от древнего классификационного термина, обозначающего всех женщин одного возрастного класса, которые могли бы быть матерью данного лица. Термин, обозначающий отца, морфологической близости с иными названиями не обнаруживает. Младший брат отца и старший брат входят в один возрастной класс — «инис (ко)». Младшая сестра отца и старшая сестра говорящего также объединяются в один класс — «няба (ко)».

Если в поколении старшие родители данного человека терминологически различны для родственников рода отца и рода матери нет, то в возрастных классах младших родителей такое различие имеется. Так, младший брат матери называется «тиде». Этимология этого термина представляет особый интерес. «Тиде» сопоставляется с энецким «тыде», означающим род, группу кровных родственников. В сочетании с «ня» — сестра, товарищ «тиде» — «тыде» служит также существенным подтверждением пер-

воначальности определения родовой принадлежности по материнской линии.

В особый класс «нея» выделяется также младшая сестра матери и дочь сестры матери. По аналогии с другими родственными классами можно предполагать, что ранее этим термином обозначались наряду с младшими сестрами матери лишь дочери ее старших сестер.

Дети говорящего обозначались одним термином — «ню» (для дочерей употреблялся описательный термин «не ню»). Общий термин существовал и для обозначения детей братьев и сестер говорящего — «мянгг» (для племянниц — «не мянгг»).

Особым термином выделялась дочь сестры — «сюнэ».

Женщины выделяли специальным термином «надо», младшего брата мужа. Происхождение этого термина объясняется обычаем, по которому в случае смерти мужа женщина должна была выходить замуж за его младшего брата (Полов А. А., 1944, стр. 81).

Жена младшего брата матери, младшего брата отца и старшего брата включались в класс «пяба», куда входили младшие сестры отца и старшие сестры говорящего.

Муж старшей сестры назывался «нине (ды)», т. е. так же, как младший брат отца и старший брат. Жена младшего брата называлась «моя».

Родители жены назывались общим термином «шгынаб», в то время как родители мужа входили в возрастной класс «при» и «хада». Отец мужа дочери или жены сына именовался «янэ». Специальный термин существовал для мужа дочери — «пий». Мужья сестер называли друг друга — «сел». Свою жену пенец называл «пуху», а она его «хасава».

Таким образом, в пенецкой классификационной системе родства, если отбросить индивидуальные термины, обозначающие отца и мать, различалось всего четыре возрастных класса: родители родителей, группа людей старше говорящего, но моложе родителей, младших сестер и братьев и собственных детей и племянников. Каждая из этих возрастных групп в свою очередь подразделяется по половому признаку. Чрезвычайно примечательно, что в каждый класс включаются младшие предыдущего поколения и старшие последующего, т. е. эта система предусматривает лишь один признак — возраст, а не критерии, определяющие степень родства.

Энецкая классификационная система родства построена по тому же принципу. В. И. Васильев у лесных энецов (Ван) и у тундровых (Манто) обнаружил одинаковые классификационные термины.

Такой возрастной класс, куда включался отец отца, отец матери, старшие братья отца и старшие братья матери, у лесных и тундровых энецов именовался «пяя».

Терминологические отличия были лишь для обозначения ма-

тери отца и матери матери: «иби» (лесной энецкий диалект) и «омо» (тундровый энецкий диалект), а также в названиях отца и матери. На лесном диалекте отец именовался «ессе», на тундровом «ачи». «Мать» на лесном диалекте эпцев — «ума», на тундровом — «ива».

Для класса, включавшего младшего брата отца и старших братьев говорящего употреблялись термины «инэ» (лесной энецкий диалект) и «ина» (тундровый энецкий диалект).

Младшие братья матери назывались «чидэ» (ср. непечокское «тидя»). У эпцев и нганасан с младшими братьями матери были особые отношения (Долгих Б. О., 1962, стр. 212). Авамские эпцы сообщали автору этой работы, что «чидэ-тидэ» (авамско-энецкий говор) нельзя отказывать в какой-либо просьбе в отличие от представителей рода отца. Часть первой добычи — дикого оленя — по преимуществу делилась между младшими братьями матери.

Термином «эа» называлась младшая сестра отца. Младшая сестра матери и старшая сестра говорящего объединялись под общим названием «аба». Младшие братья и сестры именовались общим термином «пэбэ». В поколении собственных детей различались «ныо» — сын и «каты» — дочь.

Таким образом, как и у пенцев, в энецкой классификационной системе различались всего четыре поколения, объединявшие младших предыдущего поколения со старшими следующего в один возрастной класс.

В отличие от непечокской современной терминологии родства нганасанская система не знает описательных терминов. Вся нганасанская терминология родства имеет классификационный характер.

Для предков родителей по мужской линии у нганасан существует один общий термин — «ири». Этим словом называют только отца отца и отца матери. Аналогичный термин имеется и у европейцев. Однако согласно древней классификационной непечокской системе в возрастной класс «ири» включаются также и старшие братья отца и матери.

У нганасан старшие братья отца и матери выделяются в особую группу — «иси», а также отец жены старшего брата, отец мужа старшей сестры, мужа старшей сестры матери, мужа старшей сестры отца, т. е. все мужчины, связанные родством с говорящим, старше его родителей, но моложе родителей родителей по мужской линии. В этом случае довольно четко проявляется принцип относить к какому-либо классу родственников людей, совершенно различных по степени родства, связанных только отношением к единой возрастной группе. То, что в эту группу попадают и кровные родственники и свойственники, пагладно свидетельствует о том, что у каждого человека для определения поколения старше родителей, независимо от родовой принадлежности, был лишь возрастной критерий. Этот факт позволяет предполагать, что у предков нганасан существовала система возраст-

ных брачных групп. Браки могли заключаться только внутри единой возрастной группы.

То, что экзогамные установления между различными возрастными группами возникли именно во время существования материнского рода, подтверждается интересным этическим установлением у иганасан. Согласно иганасанскому обычному праву возраст мужчины определяется возрастом его жены. В настоящее время внешне это правило определяет лишь этику поведения мужа какой-либо женщины в обществе. При встречах, например, у иганасан существует особый ритуал приветствия приехавших в гости. Если в чуме, куда приехал какой-то человек, находится люди различного возраста, то приехавший должен обойти всех, кто старше его жены, и поцеловать их в щеку. После этого приехавший садится на свое место, и все, кто моложе его жены, сами подходят к нему и целуют его. Автору настоящей работы доводилось быть свидетелем случаев, когда принадлежность человека к определенной возрастной группе менялась в течение нескольких месяцев вследствие женитьбы его на женщине другого возраста.

Например, в 1962 г. пятидесятилетний таймырский иганасан Мурча Яроцкий приехал в гости к известному оленеводу Каббюра Порбину. Мурча обошел всех присутствующих старше пятидесяти лет и приветствовал их. Затем он уселся и принял приветствия всех моложе себя, включая автора этой работы. Поведение Мурчи вполне соответствовало иганасанской этике: его жена была приблизительно однополового с ним возраста. Ровно через год повторилась совершенно аналогичная ситуация. Однако Мурча, приехав, обошел для приветствия не только людей старше себя, но и людей моложе себя, в том числе и автора этих строк. Выяснилось, что старая жена Мурчи умерла, и он женился на вдове, значительно моложе себя.

Курьезный на первый взгляд обычай позволяет сделать весьма серьезные выводы для понимания отношений членов материнского рода охотников на дикого северного оленя. Введение особого этического установления об определении возраста мужа по возрасту жены (в правовом отношении), а не наоборот подразумевает прежде всего возможность нарушения принципа, по которому браки могли заключаться внутри определенной возрастной группы.

Следовательно, время возникновения этого установления должно совпадать с периодом, когда правовое положение каждого человека определялось уже не его отношением к определенной возрастной группе, а какими-то другими критериями. Иными словами, принцип определения возраста мужчины по возрасту его жены возник в то время, когда коренным образом изменились представления о родстве.

Это положение подтверждается анализом всей терминологии родства иганасан. Так, возрастной группе мужчин «при» соответствует возрастной класс женщины «ими» — поколение женщин — матерей родителей говорящего.

Все женщины родов отца и матери старше родителей данного человека, но моложе родителей родителей также включаются в единую группу «кату». Сюда входят старшие сестры отца и матери, жены всех родственников «иси» — старших братьев отца и матери, младших сыновей мужчин и женщин возрастной группы родителей. Классификационный характер термина для этой группы, независимо от степени кровного родства, подчеркивается и тем, что в группу «кату» включается мать мужа, жена старшего брата мужа, мать жены старшего брата, мать мужа старшей сестры.

Таким образом, в поколении старше родителей у нганасан различались два возрастных класса: «при» — «ими» и «иси» — «кату». Термин «при» имеется также в ненецкой системе родства, но включает старших братьев отца и матери, отца мужа и старшего брата мужа, так как у пенцев в этот возрастной класс входят и те мужчины, которые выделены у нганасан в класс «иси». Термин «иси» можно сопоставить с термином лесных энцев «эссе» в значении отец (еписейские пенцы — «неся»). Термин «ими» — мать матери также сопоставим с энецким лесным термином «ума» (енисейские пенцы — «ама»); термин «кату» — с энецким «каза» (?) — «тетка» и «ката» у лесных энцев в значении мать отца.

Происхождение каждого из вышеприведенных терминов от общих корней очевидно. При этом привлекает внимание тот факт, что значение этих терминов родства для каждого из народов различно. Так, для нганасан свойственно ограничивать значение этих терминов при более дифференцированной системе родства. У лесных энцев и лесных пенцев нганасанский термин, обозначающий поколение старше родителей, включает и родителей говорящего. Весьма примечательно, что возрастной класс «иси — кату» объединяется поколением родителей. У нганасан классификационный термин «иди», обозначающий отец, охватывает всех кровных родственников по мужской линии в возрасте отца (параллельных кузенов отца одного с ним возраста) и всех мужчин класса «иси». Конкретный отец выделяется в этом классе описательным термином «десы».

Совершенно аналогично отношение нганасан к возрастному классу «кату», «объединенному с кузинами одного возраста и матерью термином «аба». Описательный термин, означающий конкретную мать говорящего — «шямы».

Таким образом, поколение родителей в классификационном смысле относилось к возрастному классу предков моложе родителей родителей. При сравнении архаичной ненецкой и нганасанской терминологии родства возникает вопрос о взаимосвязи обеих систем. Если считать, что в прошлом обе системы были идентичны (это подтверждается терминологическим единообразием ненецкой и нганасанской систем родства), то представления о возрастном подразделении предков у нганасан кажутся более древними, чем у пенцев.

Первоначально, видимо, возрастной класс родителей включал конкретных родителей и их кузенов одного с ними возраста и старше их, а также младшего предыдущего поколения, возраст которых совпадал с возрастом родителей. Затем внутри возрастного класса родителей терминологически была выделена группа родственников старше родителей, но моложе родителей родителей, как это имеет место в системе родства иганасан. Третий этап развития представлений о возрастном подразделении предков заключался в отнесении людей старше родителей к общему возрастному классу родителей родителей, к сужению понятия класса возможных родителей, что обнаруживается в пенецкой системе родства. Такой путь развития представлений о подразделении предков приводит к обособлению и конкретизации представлений о родителях и формированию понятий о кровном родстве в нашем понимании. Дальнейшая эволюция этих представлений приводит к выделению прямых, а не классификационных предков счету родства по конкретным поколениям.

По отношению к родственникам моложе возрастного класса родителей, к которому относится данный человек, у иганасан действует тот же классификационный принцип, по которому младшие предыдущего поколения объединяются со старшими последующего. Однако в этом возрастном классе, в отличие от возрастных подразделений предков, четко выделяются линии материнского и отцовского родов. Так, термином «ппы» (ср. пенецк. «пинеко») называются младшие братья отца и собственные кровные по отцовской линии старшие братья говорящего, сыновья старших братьев отца, независимо от степени кровного родства по мужской линии, сыновья старших сестер отца.

В роде матери параллельно этой возрастной группе выделяется класс «тытыя» (ср. пенецк. «тидя»; эпецк. «чп»). В возрастной класс «тытыя» входят младшие братья матери, старшие братья говорящего по материнской линии — сыновья старших братьев и сестер матери, независимо от родовой принадлежности последних. Противопоставление этих терминов чрезвычайно примечательно. Здесь противопоставляются два возрастных класса по линиям отцовского и материнского родов. При этом, как уже говорилось выше, термин «тытыя» сопоставим с пенецким термином «тидя», означающим кровный род у эпцев. Такое противопоставление могло возникнуть лишь в период, когда принадлежность каждого человека к определенной родственной группе определялась по двум линиям: по отцу и по матери, причем эти линии четко различались, т. е. при билинейной экзогамной родовой системе.

Так же как и у пенцев, у иганасан при рассмотрении названных раздельных терминов выступает категория рода как признак, определяющий родственные связи. Характерно, что категория рода выступает в возрастном классе моложе родителей данного человека. Возрастные подразделения предков не имеют этого деления по той причине, что этот возрастной класс не был исклю-

чеп из брачной системы данного поколения. Каждому человеку было необходимости различать родовую принадлежность предков, что, напротив, выступало в качестве определяющего фактора в возрастной группе моложе родителей.

Отсюда можно сделать вывод, что в термин «нины» в прошлом вкладывался совершенно иной смысл. Если группа мужчин — младших братьев матери и старших братьев говорящего, независимо от пола, называлась одним термином «тытия» — «тиде», то для мужчин это был класс, куда входил данный человек, а для женщины — экзогамная группа кровных кузенов. При материнской однополой системе этим термином определялась и кровная, и родовая принадлежность. С трансформацией материнских родов в отцовские, при возникновении билинейной экзогамии у энцев этим термином стал называться род вообще. Термином же «нины», по всей вероятности, для женщины определялась группа мужчин не ее рода (при однополой материнской экзогамной системе), с которой могла состоять в браке ее собственная возрастная группа. С переходом от однополой материнской к билинейной экзогамной системе «нины» превратились в возрастную группу мужчин, брак с которыми, согласно нормам родовой экзогамии, стал невозможен.

Следует отметить, что у нганасанских женщин термин «тытия» в обычной речи имеет более широкий смысл, чем термин для определения только возрастной группы мужчин младших родителей в роде матери. Для половых партнеров обычно употребляется термин «кодому» — мужчина, допустимый экзогамными нормами половой партнер, муж. Таким образом, и здесь термин «тытия», употребляемый в смысле родственник по возрастной группе, брак с которым невозможен, подчеркивает изначальность счета родства по женской линии, так как более узкое значение его выявляет принадлежность определенной группы родственников к материнскому роду.

По отношению к группе «нины» употребляется также термин «о-о». Этим термином называют кузенов всех степеней родства по роду отца и братьев отца всех степеней родства моложе его.

Антиподом половозрастного класса «нины-тытия» у нганасан является «нгаху». Этим термином называют младшую сестру отца, дочь старшего брата отца, старшую сестру, жену старшего брата, старшую сестру мужа, старшую сестру жены. Примечательно, что в роде матери у таймырских нганасан для определения младшей сестры матери, старших сестер, независимо от степени родства, имеется другой термин — «нгага», в то время как у авамских нганасан наряду с ним фигурирует термин «нгаху», употребляемый для названия возрастной группы женщин моложе отца. Кроме этого, авамские нганасаны употребляют термин «нгаху» в значении «женщина, половые отношения с которой невозможны». Для обозначения группы женщин, с которыми можно вступать в половую связь, употребляется термин «ны» — женщина, самка, жена

или особое слово «комся» — допустимый экзогамными нормами половой партнер. В настоящее время в бытовой речи этот термин употребляется в значении подруга, любовница.

Если допустить, что в прошлом счет родства велся только по материнской линии, то для любого мужчины «нгаху-нгага» были все женщины моложе его матери. С установлением близинейной экзогамной системы для него «нгаху-нгага» стали все женщины моложе его отца, т. е. запрет вступать в половые отношения в этом случае касался в равной степени женщин данной возрастной группы обоих родов. Поэтому для мужчины не было важно выделять эти группы в каждом из родов, почему один и тот же термин употреблялся по отношению к представителям рода отца и рода матери.

Выделение особого термина для возрастных групп женщин моложе родителей в обоих родах — явление несомненно более позднего порядка, так как термины «нгаху» и «нгага» так же, как и несенские термины «нея-ня» и «нябако», являются производными от общего корня. Таким образом, и здесь можно предполагать, что термин «комся», т. е. допустимый экзогамными нормами половой партнер, был вытеснен из родственной терминологии, обозначая часть женской возрастной группы, куда входили и «нгаху-нгага», которые состояли в браке с группой «тытыя-тиде». У нганасан для такого эндогамного объединения существовал термин «толату», которым обозначается группа людей одного запретного класса, половое партнерство которых допустимо.

Сравнение подразделения возрастных групп классов предков и возрастного класса, куда входил данный человек, позволяет сделать вывод о разных принципах группирования представителей поколений родителей и их детей в классификационном смысле. Так, в терминологии, обозначающей предков, категория рода отсутствует. Она возникает только в возрастной группе, к которой относится данный человек. Термины, относящиеся к возрастным классам предков, обнаруживают большую стабильность, чем термины, относящиеся к возрастному классу данного человека. Совершенно очевидно, что терминология, обозначающая предков, имеет более архаичный характер, чем терминология родства возрастного класса говорящего, т. е. термины классов родителей и детей в классификационном смысле разновременны по происхождению.

Терминология возрастного класса данного человека также относится к различным стадиям развития общественных отношений, так как наряду с общими классификационными терминами существуют более узкие. Совершенно очевидно, что смысл терминов менялся в процессе эволюции общества. Так, например, термин «нишы», этимологию которого можно свести к «ня+ны» — «товарищ по жене (женщине)», «родственник жены (женщины)», стал означать группу мужчин моложе родителей в роде отца. Для женщины в прошлом, по всей видимости, этого термина не су-

ществовало. Классификация людей своего поколения с учетом признака рода позволяет вскрыть причины групповых брачных отношений, существование дуально-родового брака, о чем более подробно будет сказано далее.

В поколениях моложе говорящего у пганасан родовая принадлежность людей не учитывается. Так, собственные братья и сестры, а также дети младших братьев отца и матери называются общим термином «игада».

В этом возрастном классе выделяются специальными терминами сын старшего брата и сестры — «манко» (ср. пепецк. «мянга» в том же значении) и дочь — «сяму» (ср. пепецк. «сюпэ»). То, что для обозначения людей этого возрастного класса не существовало даже терминологического разделения по полу, еще раз свидетельствует о том, что браки с данными поколениями исключались. Для каждого человека этот возрастной класс был целиком экзогамным. Терминологически выделяются лишь самые близкие родственники — потомство людей, относящихся к одному возрастному классу с говорящим.

Особенно важно отметить классификационный характер терминов свойства у пганасан. Так, для возрастного класса родителей жены употребляется термин «пиноба», одного корня с «нипы». Этот термин также означает «людей одного рода с женой». Примечательно, что, по сообщению информаторов, по отношению к родителям мужа этот термин ранее не употреблялся, так как его смысл как мужского термина не был забыт долгое время.

У пепцев существует аналогичный пганасанский термин «нгынаб». При этом его употребляют также только по отношению к родителям жены. В роде жены у пганасан также выделяется возрастной класс моложе ее — «паду'о». Существование этих терминов, безусловно, связало с билинейной экзогамией. Однако выделение возрастного класса моложе жены показывает, что при смене одолинейной материнской родовой экзогамии билинейной экзогамной системой запреты вступать в брак между различными возрастными классами продолжали сохраняться. Это подтверждается и тем, что в роде мужа дочери выделяется класс «бинги» — возрастная группа мужа дочери и в роде жены младшего брата — возрастной класс «мая» (ср. пепецк. «мея»), аналогичный классу «бинги».

Классификационный характер термина говорит в пользу существования в прошлом групповых отношений.

Юкагирская система родства была подробно изучена В. И. Иохельсоном (*Иохельсон В. И.*, 1900, стр. 238—239; 1910, р. 68—75). У юкагиров В. И. Иохельсон обнаружил более двух десятков терминов, обозначающих разные степени родства и свойства. Эти термины имели в основном классификационный характер. Описательных терминов в юкагирской системе родства — ограниченное число. Юкагиры имели несколько терминов для обозначения родственников вообще — «лапул» — родня (кровь), «шоромимä —

боннйа» — люди рода «шоромоульпа» — родственники *. Из этих терминов два последних являются сложными производными от «шоромо» — человек (колымск. диалект). У тундровых юкагиров бытовал термин «эмул», обозначающий племя (?). Это слово также употребляется в понятии «остров».

В поколении родителей юкагирами употреблялись описательные термины «ёсие — ачйа» — отец (колымский диалект) и «сипс'и — аймйи» — мать (колымский диалект). Тундровые юкагиры в том же значении употребляли заимствованные у эвенков термины «амай» и «айпйа». Этимология терминов, обозначающих отца и мать, чрезвычайно примечательна. «Еёсие» в буквальном переводе означает опекуна, воспитателя, выхаживающего детей. «Емёй» В. И. Нохельсон трактует как отглагольное существительное, обозначающее «производящая». Смысловое значение этих терминов позволяет считать, что они возникли в то время, когда отец еще не осознавался как конкретное лицо. В термине «Еёсие» подчеркнуты лишь обязанности поколения старше говорящего по отношению к детям. «Емёй» — производящий. Термин «еёсие — ачйа» сохранился в колымском диалекте. Тундровые юкагиры употребляли в том же значении термин «амай», заимствованный от эвенков.

В поколении родителей юкагиры выделяли группу мужчин — деда, братьев деда и бабушки со стороны отца и матери, куда включались также старшие братья матери, независимо от степени родства. В колымском диалекте для обозначения этой группы родственников существовал термин «хаха», в тундровом — «хайсье — хаичйа».

Терминами «ерё — ачйа» (колымский диалект) и «абуёсье — абучйа» (тундровый диалект) назывались: матери отца и матери и старшие сестры отца, независимо от степени родства.

Чрезвычайно примечательно то, что, относя старших братьев к возрастной группе отцов обоих родителей, юкагирская система родства выделяет старших братьев отца в особую группу «Сомёсье — чомёчйа» или «чомолёд — аччйа», что означает «большой отец». То есть по сравнению с глгасанской системой, где имеется возрастной класс «исп», у юкагиров выделяется лишь половина этой группы по роду отца.

Параллельно с этим старшие сестры матери всех степеней родства объединялись в группу «Саммйи — чйммйи» — «большин матерей».

Здесь явно выступает тенденция дифференцировать существовавшую ранее систему терминологии, выделяя родственников отца и матери. Термины, которыми обозначались возрастные классы предков родителей, куда включались и старшие последующего поколения — старшие братья и сестры отца и матери,

* Все юкагирские термины родства приводятся в транскрипции В. И. Нохельсона. Дается терминология по русским и американским изданиям, так как имеются существенные разночтения.

безусловно, более ранние, чем описательные термины «большой отец» и «большая мать».

В выделении с помощью этих новых описательных терминов для рода отца его старших братьев, а для матери — ее старших сестер проявляется необходимость конкретизировать терминологически именно ту группу родственников, которые могли быть объединены одним названием лишь при однолинейной системе. Эта однолинейная система не могла не быть материнской, так как в термине, обозначавшем единую возрастную группу предков родителей, мужчины, включены именно старшие братья матери. В описательном термине «старшая мать», так же и в термине «старший отец», подчеркивалось лишь возрастное отличие этих групп родственников от отца и матери.

Подобное выделение старших братьев и сестер отца и матери могло возникнуть лишь в период становления биллинейной системы, когда счет родства велся по двум линиям — роду отца и роду матери. Так как принадлежность к роду у юкагиров стала определяться по отцовской линии, то в группу предков — женщин родителей были отнесены и старшие сестры отца, что соответствовало классификационной системе, когда младшие предыдущего поколения объединялись со старшими последующего поколения.

Выделение в особые группы старших сестер матери и старших братьев отца свидетельствует о том, что прежние критерии определения возрастной принадлежности с разрушением материнской однолинейной родовой экзогамии потеряли свое значение, т. е. юкагирская система подразделения предков является более развитой, чем пганапанская. По отношению к пенецкой и пганапанской она занимает промежуточное положение.

Если пганапанская система подразделения предков еще не учитывает принадлежности к роду, что является функцией однолинейного счета родства, то юкагирская система классификации предков уже дифференцирует их по родовой принадлежности внутри единого возрастного класса. Если в пенецкой системе класс возможных родителей сужен за счет отнесения старших кузенов отца и матери к возрастному классу родителей, то у юкагиров это сужение произошло частично. Это объясняется сохранением отношения, как к группе родителей, к старшим сестрам матери и старшим братьям отца, т. е. у юкагиров в возрастном классе возможных родителей, кроме конкретных родителей в отцовском и материнском родах, противопоставляются две взаимобрачные группы.

В поколении моложе родителей у юкагиров так же, как и у пганапан и пенец, учитывалась принадлежность к роду отца или роду матери. Так, младшего брата отца называли «*idietek* — *idätäk* — «*edietek*» (калымский диалект) или «*e'dietek* — «*ociäiä*» (тундровый диалект). Однако смысл этого термина — «младший отец» существенно отличен от пганапанского «*пины-тытия*». Прежде всего при выделении особого возрастного класса мужчин моло-

же конкретных родителей у юкагиров в эту группу не включаются собственные старшие кузены. Этот класс еще выделяется, по существу его уже иная, чем группировка младших поколений родителей и старшего поколения данного человека. Здесь уже выступает принцип счета родства по поколениям, т. е. принцип конкретного кровного родства. Классификационный характер рассматриваемого термина при этом еще сохраняется — степени кровного родства в обобщенном понимании, т. е. двоюродные, троюродные и более отдаленные степени кузенов еще не выделяются. Младший брат матери именовался «xo'jä, xojä'die — хона, хонädiä» (колымский диалект) или «eujeidie — оунäidiä» (тундровый диалект).

Аналогичная картина наблюдается у юкагиров и по отношению к младшим сестрам матери и отца. Младшая сестра отца называлась «emjuodie — ämjuodiä» (колымский диалект) или «aijuo — a'iruo» (тундровый диалект). Младшая сестра матери обозначалась термином «ni'ndietek — нидиätäk» (колымский диалект) или «yadie — ja iä'» (тундровый диалект) в значении «младшая мать». Таким образом, здесь, как и в случае с возрастным классом мужчин моложе родителей, выделяется возрастной класс женщин моложе родителей. В эту группу собственные старшие сестры говорящего не включаются при сохранении классификационного характера самого термина.

Старший брат данного человека определяется термином «Jata — чача» (колымский диалект), «äka — акä» (тундровый диалект) или «koidie — koidiä» (алязейский говор). Характерно, что в тундровом диалекте фигурирует термин, заимствованный юкагирами у эвенков. Происхождение термина колымского диалекта неясно. Можно предположить, что прежде, как и у иганасан, старшие братья говорящего объединились с младшими поколения родителей. В процессе эволюции системы родства старшие братья как кровные родственники были выделены заимствованным термином. Однако классификационный характер этого термина продолжал сохраняться, так как им назывались все старшие кузены, независимо от степеней родства. Сохранилась и традиция выделять родственников по возрастному принципу.

Возрастной группе старших братьев соответствовала возрастная группа старших сестер: «Paäa, abuäa, abni — паба, абупа, абуй» (колымский диалект) или «ekie — акые» (тундровый диалект). В колымском диалекте, подобно термину для старшего брата, слово «акые» заимствовано у эвенков. Как и в отношении возрастного класса мужчин моложе родителей, по старшим говорящего, можно предположить, что раньше старшие сестры говорящего объединялись с жещипнами тех же родителей.

Чрезвычайно интересно отметить, что если младшие кузены и кузины родителей различались по родовой принадлежности, то собственные старшие кузены и кузины объединялись терминологически, независимо от принадлежности к роду отца или роду матери.

Объяснить происхождение юкагирской системы родства возрастного класса людей моложе родителей, куда вошел и данный человек, можно только постепенным изменением счета родства по возрастному критерию, смешивающего разные поколения, и формирование взглядов на кровное родство в обычном понимании.

Юкагирская система родства показывает, что при сохранении ближайшей родовой экзогамии, о чем свидетельствуют различные термины для представителей родов отца и матери, формируется совершенно особое представление об отношении людей старшего говорящего к поколению родителей. Возрастной критерий продолжает сохранять известное значение — младшие братья и сестры отца и матери еще выделяются в особый возрастной класс, но терминологически они связываются уже не с той возрастной группой, куда входит сам говорящий, а относятся к категории родителей, т. е. здесь уже выделяются поколения, связанные кровным родством.

Такая система, естественно, уже не позволит обнаружить никаких следов взаимобратных групп в этом едином возрастном классе. Чрезвычайный интерес представляет то, что при более развитой системе родства группы данных людей у юкагиров, чем у нганасан и ненцев, подразделение предков говорящего остается более древним, чем у ненцев, хотя и более позднего происхождения, чем та же система у нганасан. Это лишний раз свидетельствует о том, что представления о системе родственных отношений возрастного класса говорящего и его предков развиваются не спешно. Это объясняется прежде всего сохранением экзогамии между детьми и родителями, рассматриваются ли они как возрастные классы или же как связанные конкретным кровным родством поколения.

Вывод о том, что терминология родства возрастного класса говорящего наиболее изменчива, подтверждается и тем, что для людей моложе данного человека сохраняются классификационные термины, обозначающие родственников, не только принадлежащих к разным родам, но и без учета пола. Так, у юкагиров младшие братья и сестры всех степеней родства в обычном понимании объединяются в группу «*сепје — әмҕа*» (колымский диалект) или «*әмнәңг*» (тундравый диалект). Однако в юкагирской системе родства и здесь проявляется тенденция к счету родства по поколениям. Эта группа родственников объединяется вместе с возрастной группой говорящего и его старшими кузенами и кузинами термином «*с'тјерп' — әмрәп'п'*» для обоих диалектов.

Классификационный характер в юкагирской системе родства продолжали сохранять термины, которыми обозначались отец и мать жены, отец и мать мужа, муж младшей сестры, муж дочери, старший брат жены, муж дочери младшего брата, муж дочери младшей сестры, старший брат мужа, жена сына, жена младшего брата, жена сына младшего брата или младшей сестры. В тундро-

вом диалекте все эти родственники назывались одним термином «iidi». Таким образом, здесь смешивались люди различных поколений: родители, их дети и внуки в классификационном смысле.

В колымском диалекте одним термином называли лишь женщин — жен собственных детей и младших братьев и их сыновей. Для обозначения мужчин — мужей собственных дочерей, младших сестер и дочерей младших братьев и сестер, а также родителей мужа или жены употреблялся термин «norig».

Особым термином выделялись жены старших кузенов всех степеней родства — «jagia — ägia» (колымский диалект) и «idia» (тундровый диалект). Этому возрастному классу соответствует группа мужчин — мужей старших сестер всех степеней родства и младшие братья жены или мужа — «nuli» (колымский диалект) или «nuliäja» (тундровый диалект).

Суммируя все сказанное, можно сделать следующие выводы: системы родства рассмотренных народов отражают различные этапы эволюции однолинейной материнской и билинейной родовой экзогамии; классификация родственников трех основных категорий (предки, люди данной возрастной группы и их потомки) изменялась несинхронно: принципы классификации предков и потомков конкретного человека более стабильны (см. таблицу). Исходя из этих положений, реконструкция форм брака периодов существования одноплеменной материнской и билинейной родовой экзогамии должна учитывать изменения самих представлений о родстве от возрастных критериев до формирования счета родства по кровнородственным поколениям.

При однолинейной материнской родовой экзогамии, т. е. при счете родства по роду матери и брачных запретах, охватывающих всех представителей этого рода, классификация предков собственного рода переносилась на род, браки в котором были возможны. Здесь отчетливо выступает принцип определения класса предков по возрасту. Обычные представления о кровном родстве в этой связи отсутствовали. В категорию предков входили люди, принадлежащие к разным поколениям и объединенные лишь категорией возраста.

ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ОХОТНИКОВ НА ДИКОГО ОЛЕНЯ

Культ Матерей природы

Общезвестным является тот факт, что формы сакрального поведения оказываются более консервативными, чем представления, породившие их. Обрядовые и магические акты переживают многие социальные изменения, многократно трансформируясь и сохраняя в малоизмененном виде комплекс сакральных действий. Это обстоятельство допускает возможность реконструкции духовной культуры прошлого.

Выявление элементов мировоззрения людей, имевших специфическую форму хозяйства, заключается в исследовании представлений, связанных с особенностями их хозяйственной деятельности. Реконструкция основных черт мировоззрения древних охотников на дикого оленя требует анализа сакральных установлений, отражающих отношение к основному объекту промысла, и истолкования их как комплекса идей.

Единственным, обязательным обрядом при убийстве дикого оленя у иганасап, энцев и пенцев было вырезание оленьих глаз. Считалось, что если убитому дикому оленю оставить глаза, то это навлечет беду на весь народ. Несчастья, связанные с нарушением этого обряда, предполагались двоякого рода. Во-первых, если уничтожить глаза оленя и не передать их Земле (т. е. не положить их на землю), число диких оленей уменьшится и не восполнится. Во-вторых, оставление убитому дикому оленю глаз влекло за собой уход всех оленей с исконных охотничьих угодий или, по крайней мере, вызывало какие-то предупредительные действия со стороны оленей. И то, и другое обрекало людей на голод. Этот обряд, по всей видимости, бытовал у предков всех северных самоедов: отношение к глазам, как к сакральному объекту, отмечалось у европеицких, западносибирских и енисейских пенцев; в пережиточной форме акт передачи Земле глаз убитого оленя отмечался у ямалских пенцев. Особое отношение к глазам прослеживается в ряде пережитков у саамов.

О существовании подобного акта у юкагиров прямых указаний в литературе нет. Разрушение древнейшего мировоззрения у них под воздействием верований пришлого населения отмечалось самым крупным исследователем этнографии этого народа В. Н. Иохельсоном (1900, I, стр. VII). Однако в мифологии

юкагиров сохранились некоторые указания на существование каких-то обрядов, связанных с глазами добытых животных. В частности, В. И. Иохельсоном было записано чрезвычайно примечательное «древнее сказание», где этот факт выступает особенно ярко (1900, I, стр. 97—98; 1898, стр. 156).

Суть «сказания» такова: один человек убил лося и оставил его на месте, согласно обычаю; его младшая сестра пошла за лосям, посмотрела ему в глаза и подумала, что зверю не хотелось умирать; после этого лоси пропали и только принесенные в жертву девушки, паршившей какие-то сакральные установления, поправило беду. Из «сказания», безусловно, явствует запрет, связанный с глазами мертвого зверя.

Так как в функции охотника входила только добыча оленя или лося, а доставку и разделку туши могли производить только женщины, охотники-мужчины должны были что-то предпринимать, чтобы женщины не могли нарушать запрет. В «древнем сказании» говорится, что девушка смела снег с морды лося и стала смотреть ему в глаза. Может быть, присыпание снегом глаз оленя или лося в данном случае играло ту же роль, что и вырезание глаз и отдача их Земле у предков северных самоедов. Во всяком случае, сам факт того, что неправильное обращение женщины с глазами лося навлекло беду на всех людей, свидетельствует о том, что воззрения древних юкагиров относительно глаз добытого животного были идентичны взглядам предков самоедов.

В этой связи чрезвычайно примечательно сообщение, полученное автором в феврале 1964 г. в Алланхе от русскоустышца Е. П. Чикачева. По сообщению Е. П. Чикачева, его отец, будучи еще совсем мальчиком, т. е. в первые годы нашего столетия, и участвуя в охотничьей экспедиции во время осенней миграции диких оленей в междуречье Индигирки и Колымы, приблизительно на широте нынешнего поселка Полярный, был свидетелем необычного обряда, который проделывали юкагиры с добытыми животными. У одних добытых оленей они вынимали глаза и закапывали их в землю. У других — отделяли голову и зарывали ее в землю так, чтобы торчали лишь одни рога. Эти юкагиры пришли откуда-то с востока и не были знакомы отцу Е. П. Чикачева. Ранее подобных манипуляций с добытыми зверями у представителей других народов Е. П. Чикачев и его отец не встречали, и необычность поведения принятых охотников не могла не обратить на себя внимания. Этот факт о совершении юкагирами обрядов, идентичных самоедским, единичен. Подтверждения его автору данной работы встретить не приходилось.

Подобие воззрений гнапасан и юкагиров о глазах животного великолепно иллюстрируется сказкой-дюрэме, записанной автором у авамской гнапасанки Миряку Момде в 1962 г., сюжет которой чрезвычайно близок юкагирскому «древнему сказанию».

«У одного человека Липанчера-рода, — говорится в дюрэме, —

баба была. На устье Пуры стояли. Баба с плавником пошла как-то. Дикий-то еще через реку ходить времени не дошел. Однако баба одного дикого увидела. По реке плывущего увидела. Кричать стала мужу, который в тундру идти хотел, дикого искать:

— Бойку, купя мыпгынг? Амты бахи! — Старик, куда идешь? Вот дикий.

Прибежал тот Липанчера-рода человек. В ветку прыгнул. Дикого дорогу резать стал. Дикого догнал, колот его сразу. Пропал тот. На берег дикого принес. Баба тут стоит смотрит. Он дикого оставил, стыдно ему смотреть, как резать станет. В чум пошел. Баба обдирать дикого стала. До времени голову отрезать ему дошла. Как дошла, стала ножом позвонки раздвигать. Голову отрезать хочет. Никак силы нет шею переломить. В глаза дикому тогда стала смотреть — чего шея крепкая такая? Глаза сразу темные стали. Шею сломала тогда. Пошла в чум баба, мужу говорит:

— Дикого-то глаза мутные стали совсем, темные. Чего такое?

— Однако теперь беда будет, — мужик говорит, — в дело теперь попали. Чего-то худо будет.

Потом совсем дикого тот Липанчера-рода человек не добывал. Совсем голодом сидели. Баба умерла тогда. Мужик-то, когда баба померла, маленько стал добывать. Сердце правил.

В ином варианте той же сказки мужчина бросает в тундре свою жену, и только тогда появляются дикие олени.

Как видно из сюжета, здесь нарушение запрета, подобного «древнему сказанию», влекло за собой беду, и только смерть разрушителя искупила вину людей.

В форме пережиточного явления обычай вырезать глаза добытому зверю паблюдался В. Н. Чернецовым у ямальных ненцев. По устному сообщению В. Н. Чернецова, ямальские ненцы вырезали глаза у нерпы, клали их на землю, а голову нерпы бросали в воду. Охота на морского зверя для ненцев — сравнительно новое занятие. Обычай отдавать голову зверя воде несомненно возник одновременно с этим промыслом. Последовательность обрядов здесь очевидна. Обычай отдавать глаза Земле должен был сформироваться ранее и был связан с сухопутной охотой, а обычай отдавать часть тела животного воде появился позже как трансформация старых воззрений и связан с новым видом промысла.

У эскимосов наряду с праздниками голов, так же как и у береговых чукчей, существовал обычай бросать в море головы морских зверей, что рассматривалось как возвращение морю, взятого у него (*Богораз-Тан В. Г.*, 1939, II, стр. 84, 98). У приморских чукчей морской зверобойный промысел также был поздним явлением. Ряд обычаев, связанных с морской охотой, безусловно, был воспринят от эскимосов вместе с другими элементами культуры морских зверобоев. Однако, имея в виду занятие эскимосов в прошлом сухопутной охотой на дикого северного оленя,

закономерным будет предположить, что и у эскимосов, и у чукчей этот акт, т. е. возвращение голов зверя воде, появился лишь с утверждением морского зверобойного промысла. Иначе говоря, в далеком прошлом существовал обычай отдавать земле часть тела животного, а с новым занятием он приобрел и новую форму. По всей видимости, и у морских зверобоев новый обычай связан со старинным установлением относительно глаз дикого животного.

Анализ обычаев чукчей-оленьеводов и морских охотников позволяет определенно утверждать об их смысловом тождестве и генетической взаимосвязи. Исходя из этого соображения, вполне допустимо считать прямым подтверждением сказанному некоторые пережиточные обряды у чукчей-оленьеводов. Рассматривая праздники и обряды амгуэмских чукчей, В. Г. Кузнецова указывает на то, что в прошлом они были свойственны охотникам на дикого оленя и возникли задолго до того, как оленеводство современного типа стало основным занятием чукчей (1957, стр. 325). Множество элементов традиционных установлений являются трансформированными охотничьими обрядами.

В числе обрядов обращает на себя внимание один акт, совершавшийся во время леших бегов рачвургынги, когда по прибытии бегунов производили забой оленей. «У теленка утробного, извлеченного из тела важенки,— сообщает В. Г. Кузнецова,— вынимали глаза и помещали их поверх гущи, образумой от выливания содержимого четвертого желудка на землю» (1957, стр. 285). В этом обряде налицо факт возвращения Земле глаз неродившегося животного, что, бесспорно, определялось характером воззрений на воспроизводство. Воспроизводство в данном случае связывается с возвращением глаз Земле. Символика этого акта может быть трактована, как различное отношение к животному домашнему и неродившемуся, которое рассматривается как еще не принадлежавшее человеку, дикое. Содержание данного обряда по существу не отличается от самодийских обычаев обращения с глазами дикого оленя. Снижение роли охоты на дикого оленя, исключение ее из основных занятий привело к адаптации старых воззрений к новым условиям производственной жизни. По аналогии с этим можно предполагать, что специализация на морском зверобойном промысле привела к прекращению сакральных манипуляций с глазами добычи и утверждению ритуальных действий с головами морских животных.

Весьма примечательно, что описанный В. Г. Кузнецовой обряд с глазами утробного теленка во всех деталях совпадает с обрядом, производившимся над добытым диким оленем энцими всех групп и енисейскими пещерами. У них существовал обычай, по которому охотник был обязан выпустить на землю содержимое четвертого желудка и положить туда вырезанные глаза (по сообщению воронцовских пещер Лар Яра, Николая Ростолкова, Качи Надера, энциев Ивана Ивановича и Николая Ивановича Силкиных в июле 1963 г. в пос. Воронцово).

По данным В. И. Васильева, лесные энцы родов Чор и Мугади оставляли на земле четвертый желудок, не разрезая его, и засовывали в пего глаза, а также кончики ушей, хвост и копыта животного (сообщено Николаем Сергеевичем Пальчиным и Егором Николасвичем Болиным, лесными энцами из пос. Потапово). Эвенки поселка Потапово Дудинского района подтверждали существование подобного обряда у энцев, оговорив при этом, что у них ничего подобного не бывало.

Информаторы В. И. Васильева комментировали обряд следующим образом: глаза вырезаются для того, чтобы другие дикие олени не увидели охотника, уши — чтобы не слышали, копыта — чтобы не убежали. Хвост отрезался и прятался в желудок по неразъясненным причинам. Этот обряд, как и описанные выше, является магическим актом, направленным на то, чтобы предотвратить нежелательные явления в будущем. Но если манипуляциями с конечностями, ушами и хвостом стремились добиться облегчения промысла, то глазам приписывалась и связь с дальнейшим восполнением стада, и особая их роль для всего живого, имеющего глаза.

Саамы также приписывали глазам дикого оленя особую роль. В одном из мифов древнего комплекса сказаний о диком северном олене Мяндаше в качестве божества, занимающего важнейшее место в саамском пантеоне, говорится, например, следующее: «... Из-за Норвегии, из-за Лимандров диких, где не нашей жизни начало, гонит Тьермес добычу. Она впереди, никогда невидима богу, но близка ему для удара — вот-вот ударит молнией в сердце.

То бежит золоторогий олень. Его шерсть серебристее снега. Черную голову держит высоко, закинул рога, летит на невидимых крыльях. Ветры вольные — его дыхание, они несут его в пути. Глаза его полузакрыты, но не смотри в них, человек, от силы их ты будешь слеп... (Чернолуцкий В. В., 1962, стр. 81).

Действия саамов с глазами дикого оленя совпадают с обрядами других арктических народов. Тудерус сообщает, в частности, что добытого дикого оленя нельзя было с глазами приносить в жилище (Tuderus, Kort underrättelse...). Разумеется, охотник должен был вырезать глаза добытого дикого и оставлять их на месте охоты. Более того, после охоты саамы проходили через обряд очищения собственных глаз отваром ольховой коры, которому приписывалась магическая сила:

«...когда лопари протаскивали окровавленное оленьё мясо через дверь, то их жены должны были иметь наготове жидкость от вываренной коры или от жеваной ольхи, и лопари должны были протереть ею глаза после того, как жены опрыскивали их такой жидкостью. Этим они себе обеспечивали удачу в следующей охоте на оленя...» (Reuterskiöld Edgar, 1912, стр. 37). Неполнение обряда с глазами убитого животного так же, как и у других народов, согласно саамским воззрениям, навлекало беду на весь народ, т. е. в основе этих представлений было убежде-

ние в исключительной роли глаз. Рассмотренный обряд, по наблюдениям Эдгара Ройтершельда, был распространен позже и на магические действия над убитым медведем, получившие у саамов название «олений праздник» (1912, стр. 40).

Таким образом, можно считать, что у предков народов Северной Евразии на стадии существования культуры охоты на дикого оленя существовал обряд возвращения Земле глаз убитого животного. До недавнего времени он в неизменном виде сохранялся у большей части самосодержащихся народов и был вытеснен у народов Северо-Восточной Азии с утверждением морского зверобойного промысла и домашнего оленеводства. Быстрое исчезновение его одновременно с возникновением новых хозяйственно-культурных типов лишний раз свидетельствует о том, что это сакральное установление связано именно с охотой на дикого северного оленя.

Необычайно широкое распространение обряда может быть объяснено двумя причинами. Первое — наличие в составе современных арктических народов какого-то древнего этнического субстрата, воззрения которого вошли составной частью в комплекс представлений пришельцев, определивших нынешнюю этническую карту Северной Евразии. Восприятие воззрений на основной объект промысла от аборигенов пришлым населением, независимо от различий культурного уровня, — достаточно распространенное и изученное явление, и доказывать его обычность необходимости нет. Если признать правильность такого предположения, то следует признать существование в прошлом однородного по происхождению и культуре населения, охватывавшего тундровую зону Старого Света — от Скандинавии до Чукотки, у которых в течение достаточно протяженного времени сложился комплекс представлений, связанных с основным объектом промысла. В пользу этого предположения говорит тот факт, что у соседей арктических народов, также знакомых с охотой на дикого оленя, подобный обряд отсутствует. Обряд с глазами описанного типа локализуется в тундровой зоне. Ни у коми, ни у обских угров, ни у якутов, бурят, долган, эвенков и эвенов не замечены описанные действия с глазами добытых животных. Можно лишь с большой натяжкой пойти некоторую аналогию верованиям, обусловленным описанным обрядом, в запретах оленинских якутов, у которых не рекомендовалось женщинам смотреть в глаза мужчины (сообщено И. С. Гурвичем), обрядом с добытым медведем у алданских тунгусов, да весьма глухими данными эпоса Калевалы.

В тридцать шестой руне Калевалы, где рассказывается о том, как Куллерво узнает о смерти своей матери, есть следующие строки:

...Куллерво, сын Куллервойнен
Повернул в страпу родную.
Шел к отцовскому жилищу,
На поля родного старца;

Но пустой нашел избушку,
 И вошел он, как в пустыню:
 Ни обнять, никто не вышел,
 Ни руки никто не подал.
 Протянул он руку к углям:
 В печке уголья остыли;
 Потому-то и узнал он,
 Что уж мать его скончалась.
 Приложил он к печке руку:
 Холодны у печки камни;
 Потому-то и узнал он,
 Что уж мать его скончалась.
 Пол тогда окинул взглядом:
 Пол не подметри в избушке,
 Потому-то и узнал он,
 Что сестра его скончалась.
 Он пошел затем на пристань:
 На катках не видно лодок;
 Потому-то и узнал он,
 Что и брат его скончался.
 Начиная горько плакать,
 Плачет день, другой день плачет,
 Говорит слова такие:
 «Мать ты добрая, родная!
 Что оставила ты сыну,
 На земле, живя на этой?
 На глазах твоих стою я...

Здесь, в похоронном плаче Куллерво, имеется примечательное понятие «стоять на глазах». В данном контексте это можно истолковать как веру древних финнов в глаза, как в сосредоточие жизненной силы, как объект, определяющий существование их владельца в реальном мире, среди людей. Весьма затруднительно определить принадлежность этих воззрений конкретному этническому племени. Они могли быть характерными как для древних финнов и карел, так и для лапоноидных элементов, контактировавших с ними и оказывавших определенное влияние на их мировоззрение. Также трудно себе представить связь упомянутых представлений с конкретным проявлением воззрений северных аборигенов относительно роли глаз животного, породивших обряд передачи Земле глаз дикого оленя.

Женские запреты оленевских якутов следует скорее всего отнести к этическим установлениям совершенно другого порядка, нежели обряд самосодозначных народов, — юкагиров и саамов.

Культурное установление алданских эвенков заключалось в том, что у убитого медведя ~~вынимали глаза, из шкуры и морды~~ делалось чучело, после чего глаза вставлялись на прежнее место. У названной группы эвенков обычай запрещал разрушать глаза,

требовал их сохранения, подразумевая под созданием тучела «возрождение» зверя (сообщено М. Я. Жорницкой). Глаза и здесь выступали в роли носителей какой-то части «жизненной силы».

Однако магические действия алдапских эвенков существенно отличаются от обряда с глазами дикого оленя, обязательного у большинства народов тундровой зоны. Глаза не возвращаются Земле, следовательно, круг верований эвенков совершенно отличен. К тому же отсутствие аналогичных актов у других групп эвенков, судя по этнографической литературе, свидетельствует в пользу того, что воззрения относительно роли глаз, вызвавшие обряд, не являются собственно эвенкийскими. Этот обычай мог быть ими заимствован у прежних аборигенов Алдана или возник конвергентно у данной группы в сравнительно позднее время.

Можно считать, что сакральный акт с глазами дикого оленя присущ исключительно предкам аборигенных народов тундровой зоны. Примечательно и то, что при чрезвычайном многообразии у оленеводческих народов Севера обрядов, связанных с различными сторонами оленеводства, магические действия с диким оленем поразительно единообразны. Если сравнивать, например, обрядовые действия ненцев-олeneводов, чукчей-олeneводов и саамов-олeneводов, то выявляются глубокие различия, обусловленные особенностями культуры каждого народа. В то же время в отношении дикого оленя их действия совершенно идентичны как по форме, так и по смысловой направленности.

Иначе распространение обряда с глазами дикого оленя можно объяснить конвергентным возникновением близких по содержанию воззрений у всех групп аборигенов Северной Евразии и диффузией отдельных сакральных установлений, связанных с ними. Примеров подобных представлений у народов, разных по происхождению, но имеющих одинаковое по направленности хозяйство, в этнографической науке имеется достаточно много. Основываясь на этом, конвергентное возникновение представлений, связанных с глазами дикого оленя, вполне допустимо. В этом случае рассматриваемое явление служит великодушным подтверждением того, что одинаковые зачатки в комплексе с единой географической средой обуславливают мировоззрение носителей определенной культуры вплоть до мельчайших подробностей их актовых проявлений.

Эта точка зрения в конкретном случае могла быть правомерной, если рассматривать обряды, связанные у разных народов с добычей дикого оленя, изолированно. В комплексе с другими характерными чертами культуры древних охотников воззрения, связанные с диким оленем, не представляются конвергентно возникшими. Они, по всей вероятности, являются элементом культуры древнего населения, единого по происхождению.

Диффузионное распространение магических действий с глазами добытого дикого животного в арктической зоне маловероятно, учитывая крайне разреженное население и весьма спорадические

и отнюдь не производственные контакты групп разных народов. Совпадение подробностей сакрального акта у ненцев и чукчей, например, вряд ли может быть объяснено диффузией каких-то идей. Независимо возникшие представления в то же время обычно совпадают лишь в принципе. Обрядовые акты же, как правило, сохраняют самобытность в каждом конкретном случае. Таким образом, предположение о конвергентном возникновении обрядов с глазами дикого оленя у северных охотников представляется менее вероятным, чем истолкование воззрений, единых во всей тундровой зоне и касающихся только такого специфического занятия, как охота на дикого оленя, как элемент культуры единого по происхождению населения.

Какой бы ни была точка зрения на причины распространения сакрального акта с глазами дикого оленя в Заполярье, сам этот факт дает возможность реконструировать мировоззрение древних северных охотников.

Анализ причин, вызвавших этот обряд, выявляет широкое распространение у охотников на дикого северного оленя культа Матерей природы и в первую очередь представлений о Земле-матери (*Долгих Б. О.*, 1968; *Симченко Ю. Б.*, 1970—III).

Как уже говорилось выше, древний обряд передачи земле глаз добытого оленя был связан с представлениями о происхождении всего живого. У нганасан, например, сохранявших в течение длительного времени обряд с глазами оленя, рождение всего живого прежде всего связывалось с Моу-нямы-Матерью-землей. У нганасан в силу ряда причин бытовали во всей полноте представления, характерные для всех групп охотников на дикого оленя в прошлом. О том, что представления о Земле-матери существовали в период охоты на дикого северного оленя во всей арктической и субарктической зоне, убедительно свидетельствует подобие древних формул заклинаний, обращенных к Земле у народов, населяющих эту зону.

Описывая шаманские камлания большеземельских, каннинских и тимапских ненцев, В. Иславин (1847, стр. 113—114) сообщает: «...Тадибей (шаман.— *Ю. С.*) начинает уже видеть вдали белых духов, но, не имея права непосредственно с ними общаться, просит заступничества через зеленых и черных тадебциев (духов-покровителей шамана.— *Ю. С.*), взывая к ним: «Повелители солнца, месяца и звезд, явитесь и помогите мне!» И далее умоляет «Бабушку-землю отпустить больного от себя», а, обращаясь к светилам небесным, восклицает: «Солнце-мать, дедушка-месяц, братцы-звезды, возьмите его к себе и жальтесь над его недугом!»

В этом слишком вольном изложении текста камлания при заболевании кого-то В. И. Иславиным достоверно отмечается лишь обращение к Земле-матери и Солнцу-матери. Обращение к луне или месяцу у ненцев, как можно судить по полевым материалам, было иным. Апелляция шамана к звездам, вероятно, явля-

ются домыслом автора или следствием неправильного перевода. Еписейские пенцы называли Землю в формулах заклинаний хада — мать матери. Канинские пенцы в ряде пословиц и поговорок также называют Землю матерью матери. У этой группы пенцев древние сакральные представления еще в начале XIX в. были вытеснены христианскими воззрениями и проявляются только в реликтовой форме.

У нгапасаа при обращении к Земле-матери была обязательной формула «Моу-нямы, имидима» — Земля-мать, Мать моей матери, а далее шла какая-либо просьба, чаще всего просьба об удачном промысле при охоте на дикого оленя или просьба о благополучном исходе родов или о плодородии. Чрезвычайно примечательно то, что к Земле-матери не обращались с никакими другими просьбами, кроме указанных.

Формула обращения к Земле у юкагиров также не оставляет сомнений в том, что у них бытовали представления о Земле-матери: «Апукон нутнэл лабиэд-амай, пугалук жоулэик» — «Внизу стоящая Земля-мать, тепло дай, пожалей».

У саамов Земля также отождествлялась с материнским началом. Так, в «лопарской песне», т. е. в тексте заклинаний, обращенных к Матери природы, записанной Тури у лошарей Каресуандо, говорится следующее:

Матери и красавицы, родные долины, матери оленей!
вайя, вайя, пана, папа!
Привет вам.
вайя, вайя, пана, папа!
Прими нас снова, родная Земля,
вайя, вайя, папа, пана!
И заботься о нас, как прежде, всегда.
вайя, вайя, папа, папа!
Дружите снова, Матери, со мной.
вайя, вайя, пана, папа!
Вы, Матери, папайте досыта моих оленей

(Elgström Assian в переводе В. Сюннерберг).

В приведенном заклинании говорится о Матерях природы, от которых зависит жизнь всего живого. Лошарями эти Матери природы именуются акка — гесп — бабушка. В числе сверхъестественных Матерей у саамов наибольшую роль играла Мадер-акка и ее дочери Сар-акка, Урс-акка и Юкс-акка (Reuterskiöld Edgar в переводе В. Сюннерберг). Образ Мадер-акка подобна Я-мюню у ненцев, нгапаской Моу-нямы и Лочид-амаи юкагиров. Мадер-акка хранит души людей и животных. Она передает эти души своей дочери Сар-акка, которая делает так, чтобы душа срослась с телом и получился совершенный плод, а также помогает женищинам при родах и оленям во время оела. Другие дочери старшей Матери — Урс-акка и Юкс-акка оберегают детей и жилище.

Образ Прародительницы-Земли встречается у чукчей в заклинаниях лечебной магии, описанных В. Г. Богоразом (1939, стр. 168): «...Наружу немного подальше пошел я, кочки там есть, две кочки. Впереди виднеется одна (из них), пусть совсем близко (к ней) другая. Там, как бы по ту сторону неба, дальше отправился я. К кочке придя к ближайшей, говорю я: «Эй!» Сам кричу я, как будто кочка говорит. Потом я: «Нет, (это) я!» — «Вот диво, откуда?» — «Нет, от пнижного народа я пришел» — «Вот, диво! Зачем ты пришел? Издали сюда зачем пришел?» Старушка как будто старая, первозданная старушка в пологу есть. Кусэ — *тэут* имя. Соседка ее Главная жительница, дальнейшая кочка, имя *Raucga* — *таут* (вторая часть обоих имен *тэут* — *таут* означает «женщина»). Это выпешдшее из употребления слово, встречающееся лишь в сочетании с собственными именами. Значение первой части обоих имен было неизвестно сообщившему заклинание. — В. Г. Богораз-Тан). «Ну, что скажешь, заклинаний старушка...» Далее магические действия произносящего заклинания заключаются в изготовлении двух сумок, собирании травы с двух кочек, кормлении этой травы жиром и возвращения взятого кочкам через некоторое время.

Этот акт напоминает употребление иганасанских магических сими — маленьких мешочков, которые иганасанские женщины носили на шее. Сими изготавливались следующим образом: из ровдуги дикой важенки шилась сумочка в форме полукруга. Снаружи на шей подшейнным волосом вышивалась фигура в форме эллипса, обозначающая глаз. По краю сумочки шли три красных и три черных полосы. Сими шились каждую весну, если женщина была бесплодной, и в сумочку клались различные травы и земля, смешанные с жиром. На следующую весну сими оставляли где-нибудь на кочке в тундре. Если жепцина рожала, то после родов оставляли себе старую сими. Сими рассматривалась как часть тела Моу-нямы — Земли-матери, которая распоряжается воспроизводством всего живого. Примечательно оформление и название этого амулета. Кроме земли и трав — «части тела Моу-нямы с ее шерстью» клались также и угольки, что отражает отношение женщины к огню.

Таким образом, можно предполагать, что Главная жительница чукчей является трансформированной Землей-Прародительницей, культ которой распространялся почти на всей территории Северной Евразии.

Земля-мать рассматривалась как творец всего живого. По иганасанскому старинному обычаю, объявляя пол новорожденного, старухи говорили такую фразу: «Моу-нямы сейме готумхынг» — «Земля-мать глаза родила». И далее прибавлялось: «нюо-сейме» — «парня глаза», или: «копто-сейме» — «девушки глаза». Так же говорилось относительно оленей, собак и всех животных вообще. Все живое у иганасан определялось словами «дыада» или «сеймиде». «Дыада» в буквальном переводе означает «произшед-

шие от имеющих горло». «Сеймиде» — «произошедшие от имеющих глаза». Словом «сейме» — «глаза» — называли любой эмбрион. Земля-мать, таким образом, по древним верованиям, родила глаза. Восьмидесятилетняя Дере Порбина из Усть-Авама объясняла автору данной работы: Моу-пямы много глаз в себе посит. Совсем, как куропатка яйца посит. Как баба ли, олень ли, собака ли пустая будет, им в брюхо кладет. Песцам кладет, волкам, оленям, бабам всем, рыбам, гусям — дмада всем кладет. В брюхе-то растут глаза, мясо вокруг них растет только. Родятся потом, как срок будет».

В мифологическом оформлении эти воззрения выглядят совершенно так же. У нганасан имеется особый фольклорный цикл мифов о сюсю (в современной интерпретации — чукча) — людях, которые не едят, а только нюхают пищу.

Подобные же образы бытовали в фольклоре пенцев и энцев. «Нюхающие» — «марэдиго» для пенцев связывались с какими-то аборигенами Таймыра. Образ людей в короткой одежде, живущих или в горах или на побережье «большой воды», которые не едят пищу, а только нюхают ее, находит косвенное объяснение в названии одного из самых древних нганасанских экзогамных объединений Фалочера или Чунанчера. Фалочера, как говорилось выше, означает «жители гор», Чунанчера — «живущие нюхом» («нюхающие»). Представления о зачатии посредством полученных извне глаз связываются пенцами с людьми, живущими именно на восток от них. Реликтовые обряды с глазами животных у пенцев, видимо, были унаследованы от аборигенного арктического населения и сохранились в первоначальном или маломодифицированном виде лишь на восточной окраине самодийского населения, где влияние древнего арктического субстрата на быт и культуру формировавшихся народов, в силу ряда причин было значительно больше.

Представления о зачатии, когда Земля-мать вкладывает в тело глаза всех самок, отразилось и в воззрениях о глазах дикого оленя и обрядах, связанных с ними. Так, кроме того, что оставление глаз повлечет за собой ряд бед, связанных с неудачным промыслом, у нганасан и энцев считалось, что если их увидят женщины, то они будут рожать уродов или животных. В этом случае предполагалось, что олени глаза, не будучи отданы самой Земле-матери, могут попасть в тело женщины. Поэтому у нганасан, энцев и пенцев женщине категорически запрещалось перешагивать через некоторые части туловища разделываемого животного, а через голову особенно.

Головы диких оленей вообще нельзя было ни в коем случае бросать. Если охотник убивал оленя далеко в тундре и не собирался припрятать оленью голову на стойбище, после обряда вырезания и передачи Земле-матери глаз он должен был положить голову на высокое место, видное отовсюду, чтобы при случае никто не мог перешагнуть ее.

Запреты, включающие круг архаичных представлений о зачатии, связанные с глазами оленя, предписывали женщинам не топтать оленьей крови. По нганасановским представлениям, это было необходимо для того, чтобы кровь убитого животного не могла смешаться с женской кровью, если животного разделяют менструирующие женщины. Этические установления предписывали менструирующей женщине не участвовать в разделе туши, а если это не представлялось возможным, то тщательно следить, чтобы не оказаться над кровью зверя. В таком случае было допустимо попросить о помощи мужчину. В других случаях мужчины в разделе участвовать не могли. Сообразно юкагирским этическим установлениям (по сообщению автора данной работы колымского юкагира Трифона Трифионовича Трифонова в октябре 1964 г. близ пос. Колымское) женщины не должны были топтать кровь дикого оленя точно так же, как это было установлено у северных самодийцев. Такое же установление было у русско-устынцев, перенявших у юкагиров много установлений, связанных с северным охотничьим промыслом вообще (*Биркенгоф А. Л.*, 1973).

Возвращаясь к обряду с глазами и его связи с культом Земли-матери, интересно отметить, что обычай вырезать глаза не распространялся на домашних оленей и собак. Этот факт находит себя прежде всего в том, что домашний олень появился и у энцев, и у нганасан значительно позже возникновения обряда с глазами диких оленей. Домашний олень рассматривался как животное, отличное от дикого оленя, соответственно выделялся у всех народов терминологически и с ним связывались совершенно иные установления. Это соображение еще раз свидетельствует в пользу того, что сам обряд и связанные с ним представления являются элементами культуры охоты на дикого северного оленя.

Представления о Земле-матери у народов, в состав которых вошли древние охотники на дикого северного оленя, были сугубо реалистичными и единообразными во всей зоне тундры. Нганасапам и энцам земля представлялась в виде огромного существа, на котором все животные живут, словно насекомые в шкуре зверя. Тело Моу-нямы покрывает шкура — трава, мох и пр. Эта шкура каждый год линяет, как и у всех зверей. Весна есть не что иное, как пора линьки.

Чрезвычайно образное толкование Земли-матери дал автору настоящей работы восьмидесятилетний таймырский нганасан Туи из рода Лепанчера в 1962 г. близ Пайтурмы: «Моу-нямы — Земля-мать шкуру держит. Как Коу-нямы — Солнце-мать близко придет (весной. — *Ю. С.*), линяет шкура. Уходит снег, тепло его гонит. Старый мех на теле Моу-нямы — старый мох, трава вылезает, а новый мех растет. Так век линяет».

Анимистическое толкование природных процессов аборигенами тундры базировалось на аналогиях с живыми существами. Земле-матери приписывались способности чувствовать боль так же,

как и животным. У иганасан, эшцев, например, эти представления привели к запрету колоть Землю ножом, забивать в нее колья или умышленно бить ее. Считалось, что ей будет больно.

Канинский ненец Е. И. Варницын, ссылаясь на своего отца, сообщал автору данной работы, что даже, будучи крещеными, канинские пенцы просили ненецкого священника не ставить на их могилах крестов, опасаясь «разбередить» землю. По сообщению лесного пенца Айваседа Арку, земля чувствует боль точно так же, как и любое животное, и поэтому грех колоть ее ножом. Аналогичные сообщения были получены от енисейских и тазовских пенцев. Такие же установления бытовали и у лесных, и у тундровых групп юкагиров. Превосходно описание страха юкагиров перед необходимостью копать холм — тревожить землю — дается у юкагирского писателя Семена Николаевича Курилова (1969, стр. 110—111).

Анимизмистические представления о Земле-матери и магические акты, связанные с этим, отражают еще одну сторону мировоззрения древних охотников на дикого северного оленя — попытки с этой позиции объяснить некоторые явления, не связанные с производственной деятельностью, явления иррационального порядка.

Обряд с глазами дикого оленя, как уже говорилось, преследовал, кроме прочих, цель — отвести предупредительные действия со стороны животных. Не отданные Земле-матери глаза, подобно этим воззрениям, сообщениям собратьям убитого о намерениях людей. Глаза, по этим представлениям, обладали собственной волей. Поясняется это утверждение тем, что у глаз самопроизвольно расширяются и сужаются зрачки, что при слепоте не исключаются мысленные зрительные образы и пр.

Объяснение сохранения зрительных образов было чисто механическим. Слепота, например, у иганасан вызывалась, как правило, различными травмами глаз. Травмы влекли за собой помутнение радужной оболочки, катаракты и пр., словом внешние изменения глаза. Это расценивалось как уход глаза от человека и самостоятельные блуждания его в мире живых людей или в Бордырбо-моу — в Земле мертвых. Весьма образный пример представляет случай с иганасаном Бенталю Чупанчаром из Усть-Анама, который после гибели сына ослеп. Он уверял, что потерял зрение оттого, что его глаза ушли за сыном в Землю мертвых. Он постоянно «видел» своего сына за различными занятиями и объяснял это тем, что глаза находятся все время возле сына. Логика Бенталю была проста: сына нет среди живых, глаза перестали видеть реальный окружающий мир с его смертью; в то же время сын постоянно видел, следовательно, глаза находятся там, где сын, — в Бордырбо-моу. Представления Бенталю типичны не только для иганасан. Способность путешествовать приписывалась глазам энцими и енисейскими пенцами. Потеря зрения обычно трактовалась как уход глаз из этого мира. В иганасанском языке

сама этимология слова «ослепнуть» — «сеймебюоде» — буквально «уйти глазам» подтверждает этот вывод. И поскольку потеря зрения через непродолжительное время влекла за собой смерть, так как в полярных условиях слепые становились полностью нетрудоспособными, для древних охотников на дикого северного оленя это еще раз подчеркивало зависимость жизни человека от глаз. Старческое ослабление зрения обычно рассматривалось как желание глаз покинуть этот мир, что также предвещало уход человека в Землю мертвых. Таким образом, представления о глазах, как о совершенно самостоятельных существах, базировались прежде всего на общем наивно механическом мировоззрении.

Представления о глазах, как о существах, обладающих собственной волей, нашло отражение и в объяснении нганасанами сновидений, состоящих беспамятства, бреда и т. п. Все это трактуется как самостоятельные путешествия глаз.

Отличной иллюстрацией сказанному является нганасанская сказка, где глаза выступают как самостоятельные существа, записанная в 1938 г. Б. О. Долгих на устье Логаты от таймырского нганасана Нере из рода Момде.

Эта сказка широко бытует и у энцев, и у нганасан. Вариант ее был записан автором данной работы в 1961 г. у авамского нганасана Сейме из рода Линаичера. Фабула варианта Сейме не отличается от сказки, записанной Б. О. Долгих. Однако в ней имеется несколько деталей, которые обращают на себя внимание.

Место, где жили старик и старуха, — малы, т. е. мыс на реке. Об их жилище говорится, что кору — полуземлянка, «маленький такой чум из дерева сделанный, совсем в земле он». Рассказчик сравнивал это жилище с голомо. Судя по этим признакам, эта сказка относится к отдаленному времени, когда бытовали полууглубленные в землю жилища, и основным занятием была охота на дикого оленя. Рассказ об игре старика со своими глазами также несколько отличен. Старик отправляется промысливать дикого оленя, выбирает возвышенное место и отправляет глаза на поиски, сидя на месте и отдыхая. Глаза уходят, видят двух больших быков и сообщают об этом старику. Старик решает, что к оленям идти далеко и просит посмотреть еще что-нибудь. Глаза отказываются и предлагают старику поиграть. После этого состоялась игра: глаза прятались, а незрячий старик их искал.

Близки по смыслу и сюжету некоторых эскимосских сказок. В одном мифе, в частности, рассказывается о приключениях лисы, которая, промокнув в море, вынула для просушки глаза, а их утаил ворон (*Меновищев Г. А.*, 1958, стр. 16). Здесь глаза так же выступают, как обладающие свободной волей объекты, легко отходящие от владельца и являющиеся сосредоточением его жизненной силы.

Представления о глазах, как о сосредоточении жизненной силы, являются стадией развития воззрений об идеальном, о душе. Из различных сюжетов с глазами, как о совершенно материальном

объекте, поступающем как обычное животное, вытекает вывод о том, что у древних охотников на дикого северного оленя представления о сверхъестественном, о нематериалистическом начале были в зачаточном состоянии. Для объяснения природных явлений аборигены Крайнего Севера искали в первую очередь рациональные аналогии в окружающем реальном мире.

Лежащие в основе мировоззрения древних охотников на дикого оленя представления о материальном начале распространялись и на другие явления природы.

У нганасан и энцев с представлениями о Земле-матери, как о сверхъестественном существе, связан и промысловый культ фала-койка (нганасанск.) и пэ-киха (энецк.) — каменных фетишей.

На месте каждой поволоки на Таймыре имелись различного происхождения камни. В низинных местах это были большие валуны на берегу или у кромки воды. В предгорьях Бырранга на месте, где производились поволоки, были выветренные скалы или останцы очень выразительной формы (см. рис. 18).

И те и другие почитались за предметы, связанные гештетически с самой Землей-матерью. Считалось, что это — дети Земли-матери, вышедшие из ее тела. Нахождение их на местах поволоки связывалось с воздействием этих камней на диких оленей. Согласно старинным нганасанским поверьям футада-фала-койка — «на местах поволоки каменные идолы» зовут к себе оленей. Олени — дети Земли-матери — не могут послушаться тех, кто находится в родстве с Землей непосредственно. Они им доверяют и идут мимо них.

Сейме из рода Линапчера характеризовал поведение фала-койка следующим образом: «Эти (фала-койка. — Ю. С.) век на одном месте сидят. Они прямо за мамкино тело — Моу-нямы держатся, будто совсем лапса (дети, едва начавшие ходить. — Ю. С.) за тело матери держатся. Однако им родня — дикие пужны. Им тоже есть надо. Они свой пай тоже хотят. Вот они и кричат, — людям не слышно только, — сюда идите. Олени-то к ним и идут. Век так ходят. Еще совсем время — далекого конца, как земля начиналась, так было. Теперь тоже так осталось. Теперь их хранить тоже надо. Просить их: «Помогайте, фала-койка!»

Отношение к каменным идолам и связь их с культом Земли-матери особенно ярко видна из древнего заклинания, записанного автором данной работы от таймырского нганасана Мурчи Яроцкого в 1962 г.: Моу-койка, фала-койка!

Маунтэбю' тутытэбн' койкюмкюта
Икабату тарадиди'а койкади'е
Кодидю датадеде коундира.
Омподити диньытыни диньтэбю'о.
Дяйба ию'о шюоттипа китырыен,
Каде дюте коундерма саймидита купнаму.
Тонгуламу моуптини бору-койка камураку шимляханка

Дейба ню'о нюокюча омохото натагита сереасамо тейкюдялы
 Дялыденди соудюнту туюканкой
 Дялыхиты тонгупсаму кандакуту тудад'а.
 Камасата нгачагата харыты'э дялыниле
 Бонгаку'о чийкюдялы бойманы
 Дюданка'о дялыхюта бонгакута. бирькяй
 Бонгуколхюта кунийму.
 Чийкюдо' дялыденды китапсява
 Нюекюта тереминто'э,
 Бирькяй, нонгэйнта чихиру' балтахаду нгютодима!

«Земли — идол, камень — идол, когда земля стала пригодной для нас (людей. — Ю. С.); ты нас слушал, подобно грому-фетишу, сброшенному во время бури в полдень. А теперь ты стал глухим к нам. Я прошу за моих детей — бедных сирот. Проспись, как брошенный громом в полдень, услышь мою просьбу (буквально: «положи мои слова себе в ухо»). Там, где мы летуем, пос безымянной скалы-идола. Брошенный на этом хребте, прошу я тебя в дни нужды, в эти дни ходи по всей Земле, ходи везде в это время по Земле, где летуем на старых чумицах. Нос скалы на хребте, лежащий возле своей матери, пока плохой день не пройдет, длиннорукий, прижавшийся к матери (Земле-матери. — Ю. С.), пожалуйста, прижмись к ней крепче, чтобы чувствовать ее тело. В наступающие дни котел детей моих пусть не будет пустой, я прошу. Этим кончаю свои заклинания».

Приведенные заклинания не нуждаются в комментариях. Анимистический характер воззрений иганасан и совершенно идентичные взгляды энцев на фетиши как следствие представлений о материнском начале земли очевиден.

Связанные места промысла на Таймыре подобны широко распространенным на всей территории Крайнего Севера сакральными объектами народов, живущих в тундровой зоне. У саамов, в частности, бытовал культ сейдов, многократно описанный в этнографической литературе (*Харузин Н.*, 1890; *Визе В. Ю.*, 1912; *Qvigstad J.*, 1926; *Vorren O.*, 1962, и др.).

Изучением культовых мест лопарей и их описанием занимались еще авторы XVII—XVIII вв. Сейды описаны, в частности, Иоганном Шеффером. Подробное описание священных скал и камней порвежских лапландцев было сделано в начале XVIII столетия пастором Людвигом Наусом, Томасом фон Вестепом, Исааком Ользеном и др. (*Qvigstad J.*, стр. 319—321). Все они отмечали, что эти камни и скалы отличались своим внешним видом от окружающих. Их отличительной чертой было то, что они в большинстве случаев находились в тех местах, где ранее происходила охота на диких северных оленей. Большинство этих сейдов назывались лапландцами «Ак'ка», «Ак'ко» или «Gal'go», что означало «Мать», «Бабушка», «Старуха». Для Финнимаркена Орнульв Воррен называет более сотни сейдов, половина которых именовалась

так же (255—257). Этот факт, безусловно, свидетельствует о связи жертвенных мест саамов с представлениями о материнском пале.

Весьма выразительную деталь, связавшую с лапарским сейдом, привел Александр Маттиас Кастрен (*Кастрен А.*, 1853, стр. 77). Во время путешествия по Северу он отметил другой термин для культовых камней «kiwet», который сопоставим с итамасанским «койка», энецким «киха» и пенецким «хэхэ».

Эта сакральная традиция от самых западных уральцев тянется далеко на восток, не прерываясь в тундровой зоне сколь-нибудь значительно.

«На своих священных урочищах, — сообщает Л. Гейденрейх о капинских пенцах (1930, стр. 25—26), — где совершаются жертвоприношения, самоеды еще имеют общих богов своего племени,носящих название «хеги». Обыкновенные «хеги» представляют собой интересные, необычные по своей форме, скалы, нагромождения камней, напоминающие своими очертаниями человеческую фигуру... Большинство священных урочищ находится в местах, где самоеды собираются для пастбы оленей, промыслов зверя, рыбной ловли и т. п. Главнейшим местом жертвоприношений у капинских пенцев считается Кузьмин поселок, находящийся в 25 км от г. Мезени на пути к деревне Семже... Хеги у капинских самоедов, кроме общих, бывают еще и домашние. Домашний хег — чаще всего обломок от хега общего. Нередко самоеды обоготовляют и своеобразной формы небольшие камни, куски дерева...»

В настоящее время у капинских пенцев еще сохраняется память о священных местах предков не только в окрестностях Мезени, но и на самом полуострове севернее теперешнего поселка Несь. В этой местности нет скальных выходов и разрушенных каменных пород. Здесь встречаются возвышенности с большими валунами наверху или просто большими камнями на сильно пересеченной местности. Непцы-оленьеводы подчеркивали, что эти места исключительно удобны для оела. Они закрыты со всех сторон, корм для оленей изобилует. До сих пор здесь встречаются следы прежних жертвоприношений. Особенно много мест, где обнаруживаются скопления рогов и черепов оленей.

Аналогичные культовые памятники имеются и в Больноземельской, и в Малоземельской тундрах. Здесь, на западных и восточных склонах, останцы были сакральным предметом обских угров. О них В. А. Варсонофьева сообщает следующее: «Небольшие вершинки, обособляющиеся на отдельном хребте, или по-вогульски сяхли точно так же, как и различные пелы, получили от вогулов различные названия, подчас очень своеобразные: так, например, в верховьях реки южной Рассохи поднимается «Питарохлес сорри сяхль» или «Вершина того места, где испугался маленький олень». Название дано потому, что только что родившийся здесь маленький олень был испуган медведем и, едва появившись на свет, бросился бежать под гору вместе с матерью» (1929,

стр. 90). Как видно из приведенного отрывка, мапсийские сяхли локализуются на территории, где происходил отел диких оленей, с чем и связаны определенные топонимы.

Восточнее Урала, на Ямале, такие места, где имелись сакральные памятники, встречаются в районе системы озер Ярро-то. В. Тарасов, исследовавший их, приводит термин «седа», которым их называют, и рисует их совершенно подобными саамским (1915, стр. 16).

Таймырские места поколов и отдельные места дикого оленя находятся несколько севернее широты озер Ярро-то. Это в основном скальные массивы южной окраины горной страны Бырранга и в некоторых случаях северная окраина Путорана. Цепь поколов, где имеются каменные фетиши, тянется с запада на восток, пересекая Хатангу, и уходит к Оленеку, смыкаясь с цепью священных мест, где почитались такие же скальные выходы и останцы.

Культовые священные камни на северо-западе Якутии, вне территории нынешних Оленекского, Анабарского и Булунского районов, изучен и описан И. С. Гурвичем (1968, стр. 230—239). Эти камни представляют собой выветренные останцы, совершенно подобные тем, которые были описаны у саамов, ненцев, обских угров, эпцев и нганасан. Священные камни назывались якутами-оленеводами *ки-тас* или *экээн-тас* — человек-камень или дедушка-камень. И. С. Гурвич описывает камни, находящиеся близ озера Анньяр-коуль, в верховьях р. Эбелях и в местности Болколах. «Кочевавшие в этих краях охотники оставляли табак, монеты, патроны, тряпочки, а некоторые из них, — сообщает И. С. Гурвич (стр. 230), — после припесения жертвы и ночевали возле камня, так как считалось, что во сне камень указывал, где можно найти и подстрелить дикого оленя». И. С. Гурвич подробно описывает священные камни в низовьях Оленека. Он считает возможным сопоставлять название «экээн» с эвенкийским «хэмэкэн» в значении «дух-помощник», по верованиям эвенков, согласно наблюдениям Г. М. Василевича, помогавший охотникам искать диких оленей (*Василевич Г. М.*, 1951). На основании поверий, связанных с этими камнями, И. С. Гурвич делает вывод о том, что культ священных камней в бассейне Оленека является реликтом сакральных установлений, связанных с охотой на дикого северного оленя, и корреспондирует с аналогичными явлениями всей тундровой зоны.

Аналогичные священные камни были широко распространены по Индигирке и Колыме. На Колыме, например, такие священные места располагались на сопках Банской, Манжилек и Ортокутас. Около Амбарчика есть останец, который юкагиры называют *амай* — «мать». Якутское название этого камня — «Дьяхтар эмэ этэ» — в буквальном переводе «Отверстие в женщине». По сообщению автора данной работы Е. И. Бессоновой, в пос. Колымская в октябре 1964 г. этот останец был предметом поклонения всех людей, кто ходил в устье Колымы для охоты, т. е. для юкагиров, чукчей,

колымчан-старожилов и якутов. Считалось, что этот камень держит возле себя оленей. Когда к нему приходили, то говорили ему: «Эй, мать, давай зови своих родных. Пускай олени вокруг тебя ходить будут, а нас не увидят. Мы потом покормим тебя. Пока бери подарок». При этом клали в отверстие в камне различные жертвоприношения — патроны, табак, материю. В случае удачно промысла было принято оставлять возле камня оленьи головы. Поэтому у священного места до сих пор сохранилось много оленьих черепов с рогами. Камень полагалось «кормить» — мазать его после охоты жиром и кровью.

Чрезвычайно примечательно, что у юкагиров так же, как у саамов, энцев и иганасан, камни-фетиши считались существами женского пола. В этом сказывались воззрения на различные явления природы, в которых в основе лежало материлское начало.

Все рассмотренные культовые места не были объектом сакрального отношения какого-нибудь определенного рода, семьи или конкретных людей. Сравнивая это установление с культовыми актами других народов, имеющих четко выраженную отцовско-родовую структуру, где существовали культовые места как отдель-



Рис. 21. Священные камни

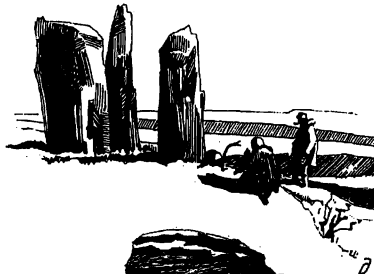
а — жертвоприношения священным камням у монгоя по Н. Шефферу; б—в — лапландские сейды (J. Qvigstad. Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norden. Oslo Ethnografiske Museums skrifter Band I, hefte 5, Oslo, 1926, side 334); г — священные камни угров на вершине Пурра-Мопит-Урр на Урале («Северная Азия», 1928, № 4, стр. 1); д — жертвоприношения камням у иганасан (рис. Мотомюк Тундагана); е — ж — священные камни в Булуиском районе Якутии (И. С. Гурвич. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии. В сб. «Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии». М., 1968, стр. 232-233)

ных родов, так и отдельных семей, оформление отношения тундровых охотников к сакральным местам, связанным с промыслом, следует отнести к периоду, предшествующему складыванию отцовского рода. Отношение к культовым объектам типа футудафала-койка было идентичным отношению к самому месту промысла.

Характер общественных установлений, связанных с основным занятием, обусловил и специфику обращения с сакральными предметами вообще и складывание представлений о личных



6



7



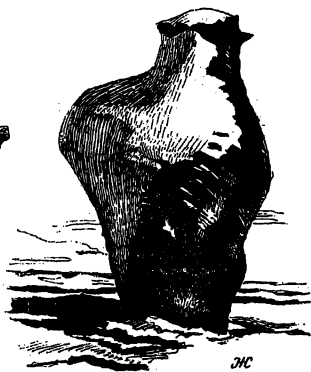
8



9



10



11

фетишах. Нгапасанские фала-койка, принадлежащие определенному охотнику, считаются, как и те фетиши, которые постоянно находятся на поколках и отдельных местах, детьми Матери-земли. К ним обычно обращаются с формулой «вышедшие из тела Земли-матери». Эти фетиши берут или от каких-то крупных каменных койка или находят их при примечательных обстоятельствах.

Например, авамский нгапасан Нюля из рода Линалчера получил своего фала-койка в день первой удачной охоты на дикого оленя. Сам он рассказывал, что первого оленя добыл весной, когда животные мигрировали на север. Нюля с отцом и младшим братом матери пошел по Аваму вверх, чтобы встретить оленей близ Тагепарских озер. Весна в тот год была затяжная, и дикий песколько задерживался. Нюля рассказывал, как его отец и младший брат матери напрасно высматривали оленя и даже не увидели, как порос сам выбежал из парня. «Будто нарочно искал», — пояснял рассказчик. У него с собой даже не было ружья. Старшие забрали ружья себе. У Нюли был только маут и фонка — колье для поковки, которое сделал отец матери для промысла этого года. Нюля подпустил оленя совсем близко (он бежал, не обращая внимания на парня) и ударил его фонка в бок, туда, куда били взрослые во время поковки. Олень был убит, и младший брат матери его освежевал и съел кусок мяса. Когда он стал вываливать внутренности и разрезал желудок, то там оказался камень. «Это тебе Моу-Нямы дала», — сказал Нюля его отец и велел взять камень, хранить его и регулярно «кормить». Нюля так и сделал. Он утверждал, что если попросить этот камень об удаче на промысле, то во сне услышишь, как тебе койка говорит: «Эй, Нюля-нюо, иди тихонько за Комогу-моу, там я к тебе оленей позову», или даст еще какой-нибудь полезный совет. Вера в сверхъестественную силу фетиша у старого охотника была столь сильна, что он не предпринимал никаких действий, не испросивши на то помощи у фала-койка.

Можно привести множество примеров того, как ранее старые промышленники-нгапасаны относились к фетишам подобного рода. Убежденность в том, что «вышедший из тела Земли-матери» камень так же жив, как и любое животное, приводило к почитанию камней, ассоциативно связанных с теми, которые находились постоянно на местах промысла и поддерживали иллюзорное убеждение в их сверхъестественной связи с объектом промысла. Так, автор настоящей работы был свидетелем, как ныне покойный Сейме из рода Линалчера обнаружил на сонке близ впадения Авама в Дудышту не замечаемый ранее камень и тут же стал утверждать, что это — вновь родинившийся койка, «родная» некоего старшего фала-койка с места поковки на Агане.

Фала-койка нгапасан сопоставимы с юкагирскими сакральными предметами, «фетишами удачи», как их называл Н. И. Сипридонов (1929, стр. 90). Камни-фетиши были распространены

среди лесных и тулдровых юкагиров. Т. Т. Трифонов сообщал об этих фетишах то же самое, что и Нюля Линанчера. Юкагиры-промышленники находили подобные камни при необычайных обстоятельствах и относились к ним, как к одушевленным предметам.

Камелльные идолы были распространены у всех групп энцев-каха и пенцев — хэхэ, хихэ.

Описывая посещение с. Хабарово в начале августа 1875 г., А. Э. Норденшельд рассказывает о покупке у одной крещеной самоедки (против Югорского Шара на материке. — Ю. С.) нескольких идолов: «...Эти идолы представляют собой: один миниатюрную малицу, по без тела; другой — кожаную куклу длиной в 13 см с латуным лицом, третий — куклу с носом из согнутой медной пластинки, четвертый — камень, окутанный в тряпки и обвешанный латуными бляшками. Одна грань этого камня изображала человеческое лицо» (1881, стр. 81).

Подобные воззрения на фетиши у северных самодийцев отмечались многими исследователями. Эта особенность обратила на себя внимание и Харитона Лаптева, встречавшегося на Таймыре и с пенцами, и с энцами, и с пгана-санами. «...Состояние жития их, — писал Х. Лаптев (ЦГАВФМ, ф. 216, оп. 1, д. 52), — исуверство... многоверством рознятся, то есть не токмо болванов почитают, но естли какую вещь страшную сыщут в тундре, о которой и смысл не достигнет как там она есть, взяв оное причитают богом, которого какому благополучию назовут тем словом...»

Чрезвычайно примечательно, что каменные фетиши у пгана-сан всегда считались женского пола. Авамский энец Николай Савалов сообщал автору данной работы, что у его отца фала-койка был «женского пола». У самого Николая Савалова в молодости камешный каха также считался женщиной. Аналогичные сведения о личных камешных фетишах были получены от лесных и тазовских пенцев. Таким образом, в основе фетишизма охотников на дикого северного оленя также лежали представления о материнском начале.

Как уже говорилось, у пгана-сан, пайболее полно сохранивших культ Матерей природы, представление о живом — сеймидя, «имеющим глаза», идентифицировалось с понятием дямада — «имеющим горло». «Имяющие горло», «пропускающие через себя ницу» — эти понятия следует рассматривать как признаки принадлежности к определенной категории живых. Анимистические представления об окружающих явлениях природы подразумевали живое начало органического и неорганического. Согласно древним верованиям, в этом одушевленном мире животные выделялись по признаку «имеющие горло». Этот признак лежит в основе представлений о «линии жизни».

«Линия жизни» известна по нескольким соображениям, археологическому инвентарю и современным культовым предметам народов, локализующихся в северной части земного шара. По ло-

кализации «линии жизни» на изображениях животных и людей Г. Джессинг находит возможным считать ее элементом циркумпольярной культуры (*Gjessing G.*, 1944, стр. 57—59). Обычай изображать горло и внутренности в самом деле локализуется в сравнительно узкой полосе. В. Н. Чернецов выделил изображения «линии жизни» в наскальных рисунках Норвегии, Урала и Ангары (1970, стр. 60). Особенностью их является то, что «линии жизни» встречается только на изображениях оленя и антропоморфных фигур. Связь обычая изображать «линию жизни» и охоту на дикого оленя очевидна.

Этнографические параллели изображения «линии жизни» были отмечены в основном на материале тамг (*Симченко Ю. Б.*, 1965, стр. 121, 131). В документальных материалах XVII в. сохранились изображения «линии жизни» на тамгах обских угров и групп, по всей видимости, вошедших в состав современных лесных ненцев. «Линия жизни» встречается на изображении оленей у населения Нижнего Приобья и на профильных рисунках «тегер» у хантов. Автор данной работы собрал материал о культурных изображениях «линии жизни» на рисунках оленей у ненцев, энцев и иганасан (см. рис. 22).

У иганасан и энцев олень с «линией жизни» обязательно изображался на крюке фо, служившем для подвешивания котла над костром. По сообщению енисейских и тазовских ненцев, в недалеком прошлом точно такие же крюки с совершенно идентичными изображениями были и у них. У иганасан и юкагиров олень с «линией жизни», согласно рассказу Т. Т. Трифонова, изображался на особом культовом предмете — куске кожи, покрашенной ольховым отваром или печенью в красно-бурый цвет. На этом куске кожи подшойным волосом оленя выпивался контурный рисунок оленя. Охотник прокалывал его копьем, говоря: «Пусть я также убью оленя», — и стряхивал его с копья в воду, в том месте, где предполагалась добыча оленей на переправе.

«Линия жизни» является, несомненно, стилизованным изображением внутренностей оленя. Локализация этого явления и очевидная связь с материческим культом древних охотников на дикого оленя является свидетельством единого образа сакральных представлений во всей тундровой зоне Старого Света. «Линия жизни» может быть приравнена к такому же элементу культуры, как обычай вырезать глаза добытого животного.

Рис. 22. Изображение «линии жизни»

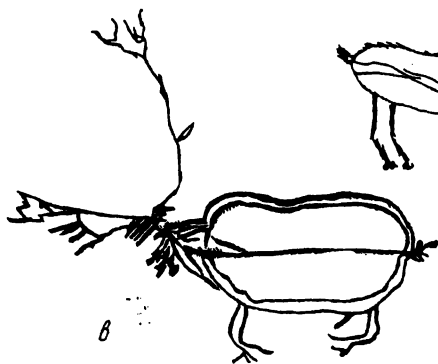
а — рисунок дикого оленя, сделанный енисейским ненцем (полевые материалы автора); б — рисунок дикого оленя, сделанный лесным энцем (полевые материалы автора); в — рисунок дикого оленя, сделанный авамским иганасаном (полевые материалы автора); г — рисунок дикого оленя, сделанный таймырским иганасаном (полевые материалы автора); д — рисунок дикого оленя, сделанный авамским иганасаном (полевые материалы автора); е — изображение «линии жизни» на рисунке оленя с лопарского бубна



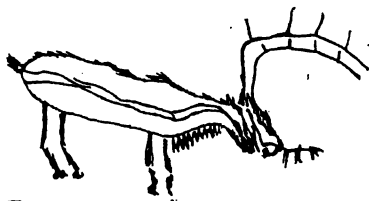
a



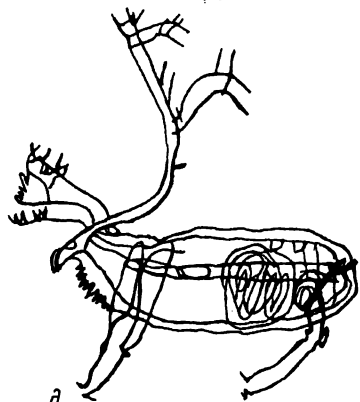
b



b



2



a



e

Аналогии образа Матери-земли у древних охотников на дикого оленя, культура которых была поглощена пришельцами с юга, обнаруживают лишь формальное сходство с материнскими культами других народов Сибири и севера Нового Света.

Образ Матери-прародительницы фигурирует и в традиционных верованиях эскимосов. Это сверхъестественное существо — Седна — в эскимосском пантеоне занимает главенствующее положение. Она повелевает морскими животными, и от нее в сущности зависит судьба всех людей. У эскимосов Тихоокеанского побережья Седна на суше соответствовала «Хозяйка леса», а у эскимосов Гудзонова залива — «Мать карибу» (*Файнберг Л. А.*, 1955, стр. 57).

В пантеоне колымских хаптов также имеется женское божество Кал тась — Бабушка, являющееся одновременно и женой, и сестрой Нуми Торуа — верховного мужского божества (*Иванов С. В.*, 1954, стр. 52).

В качестве аналогий приведенным выше представлениям о Матерях-прародительницах можно привести якутский культ женского божества Айысыт, способствующего размножению людей и животных (*Полов А. А.*, 1928, стр. 125; *Серошевский В. Л.*, 1897, стр. 674); культ Умай тюркоязычных народов Тянь-Шаня, Памира и Алтая (*Бернштам А. Н.*, 1949, стр. 99, 105, 163; *Абрамзон С. И.*, 1949, стр. 84; *Дыренкова Н. П.*, 1928, стр. 135, и др.), культ бурят Маппан-Гормо, бабушки самого старшего из 55 западных тэнгэри Хан-тюрмас-тэнгэри (*Хангалов М. М.*, 1898, стр. 39), и пр.

Все эти образы сверхъестественных существ отличает от культа Матери-земли уралоязычных народов Северной Евразии известное разнообразие в представлениях и обрядах.

Напротив, представления всех уралоязычных народов отличаются общностью верований о «жизненной силе», о происхождении живого, связанного с образом Земли-матери.

Частью культа Матерей-природы был культ Воды-матери. Формулы заклинаний, относящиеся к образу Воды-матери, свидетельствуют о чрезвычайно широком распространении единообразных воззрений, не связанных с водой. У юкагиров, например, было следующее обращение к Воде-матери: «*Өпидәмәй митин ләктәлболгәт ләкәйк. Тәт нудйән митул омон әурәйк. Тубән тәт уорпә logionол мінк*» — «Вода-мать, нам еды давай. На своей поверхности нас хорошо vedi. Это для твоих ребят нгрукки, возьми» (в транскрипции В. И. Иохельсона; 1900, I, стр. 124).

Формула обычного обращения италасап к Воде-матери совпадает с юкагирской: «*Быды-лямы, коту ома...*», т. е. «Вода-мать, сестра матери моей...» При сопоставлении родственных терминов для Земли-матери и Воды-матери выявляется известная иерархия у Матерей-природы. Это касается также и энцев, и пенцев, и саамов.

К Воде-матери обращались в основном при посылке оленей. Ее просили задержать плывущих оленей, охранять охотников и

помогать им добывать зверя. Это особенно хорошо видно из юкагирского заклинания. Связь культа Воды-матери с добычей дикого оленя позволяет отнести возникновение его ко времени существования культуры охотников на дикого северного оленя.

На примере культа Воды-матери отчетливо выступает тенденция аборигенов Севера — распространять представления о материнском начале на все объекты, в какой-либо степени связанные с жизнью людей. Так, наивно-рационалистический подход к объяснению природы вещей привел к созданию образа Земли-животного. Образ Воды-матери было невозможно уподобить какому-то сверхъестественному животному типу Земли-матери. В то же время вода занимает исключительно важное место в жизни всего живого. Представления древних аборигенов Севера Старого Света ограничивались в основном убеждениями в материнском начале природы. Отсюда и возник образ Воды-матери, т. е. представления о материнском начале были перенесены на воду.

Небезынтересно отметить, что в прошлом просьбы о добыче рыбы и у иганасаа, и у энцев, и у юкагиров относились и к Земле-матери, и к Воде-матери. Землю-мать просили о том, чтобы она родила побольше рыбы, а Воду-мать — чтобы не препятствовала ее добыче. Это явствует из древних формул заклинаний. Форма обращения только к Воде-матери с просьбой о помощи на промысле рыбы появилась значительно позже. Взаимоотношения матерей Земли и Воды представлялись таким образом, что Земля родила глаза рыб и вкладывала их в тело Воды-матери. Вода, по иганасааскому выражению, «хранила» рыбу. Эти представления породили миф о борьбе Земли и Воды и о разделении функций между ними. Последовательность оформления в известном виде культа Воды после установления представлений о Земле-матери видно из терминов родства, которыми они назывались. Если Земля-мать именовалась матерью матери, бабушкой по материнской линии, то Воду-мать называли сестрой матери.

Одним из важнейших и наиболее хорошо сохранившихся является культ Огня-матери. Отношение к огню, как к живому существу, прослеживается у всех народов Заполярья и Приполярья и их соседей. У иганасаа культ Ту-нямы — Огня-матери занимал исключительное место. Огонь, по иганасааским представлениям, являлся женским божеством. Огопь-мать охранял жилище, помогал при родах, отгонял болезни, очищал людей при нарушении различных сакрально-обрядовых установлений. В заклинаниях к Ту-нямы обращались так же, как и к Земле-матери — «имидами» «мать матери». Этим подчеркивалось некое равенство обоих сверхъестественных существ. Представления энцев, пенцев, юкагиров и саамов, судя по формулам обращений, были тождественны иганасааским. Огопь-мать представлялась в виде женщины, постоянно рожающей дочерей в виде языков пламени.

Юкагиры называли огонь «лочид амаи» — Огопь-мать. По их представлениям Огопь-мать выглядела обнаженной маленькой де-

вочкой. Огопь-мать, согласно верованиям юкагиров, охраняла семью, которой принадлежал очаг, предупреждала членов семьи о надвигающейся опасности и особенно покровительствовала женщинам.

По данным А. Ф. Аписимова, эвенки представляли себе огонь в качестве женщины, «почитасмой главой и хозяйкой не только семьи, но и рода» (Аписимов А. Ф., 1950, стр. 35). «Бабушка того мушун (дух огня, очага), — указывает А. Ф. Аписимов, — мыслилась эвенкам хранительницей душ рода, творящей (рождающей), давней (старой бабушкой) женщиной (матерью) рода, матерью (родом), местом рождения в значении рождающей (рождения, начало рода)».

В представлении нивхов огонь также выступал в качестве женщины. Огопь, очаг ассоциировался со старухой Ткурызъ — «Карающая за нарушения, связанные с огнем» (Золотарев А. М., 1933, стр. 63—64). Для женского божества-огня у сахалинских нивхов существовал термин Туурм (Штернберг Л. Я., 1933, стр. 620—621). Огненное женское божество у нивхов охраняло весь род, выступало в качестве символа родового очага.

Дух огня у нанайцев был также женским божеством и именовался Мать-фадзя (Лопатин И. А., 1922, стр. 107; Липский А. Н., 1923, стр. 233). Мать-фадзя представлялась в виде старухи — покровительницы рода. Совершенно идентичные воззрения были и у орочей.

Женским существом огонь считали также кеты, называя его Огопь-мать (Алексеев Е. А., 1967, стр. 179); долганы, называвшие огонь матерью и считавшие божество огня охранителем от всех бед (Попов А. А., 1934, стр. 130—134); айны, особенно почитавшие «бабушку огня» (Штернберг Л. Я., 1936, стр. 52); чукчи (Богораз-Тан В. Г., 1934, стр. 131); шорцы, представлявшие огонь в виде женщины, имеющей тридцать зубов (Дыренкова Н. П., 1940, стр. 440); телеуты (Дыренкова Н. П., 1949, стр. 147); буряты (Иванов С. В., 1957, стр. 106—107); хакасы (Зеленин Д. К., 1936, стр. 274) и другие народы Сибири и Крайнего Севера Старого Света.

В числе различных пережитков материнских культов народов Заполярья и Приполярья Старого Света перечисленные представления сохранились у большего числа народов и наиболее полно. Наряду с существованием верований в материнское начало различных явлений земной природы у народов Севера бытовали материнские космогонические культы, оформление которых, видимо, относится к тому же периоду, что и формирование взглядов на Землю, как на сверхъестественное женское существо (Долгих Б. О., 1968, стр. 215—229).

Степень распространения материнских культов природы обнаруживает прямо пропорциональную связь с существованием элементов материнского рода у различных народов Заполярья и Приполярья (Симченко Ю. Б., 1970, стр. 82—86).

Многие представления, связанные с шаманизмом, промысловыми культами, характерными для отцовско-родового общества, обнаруживают элементы, позволяющие находить генетическую связь этих поздних верований с древним культом Матерей-природы.

Представления о мироздании

Как уже говорилось, представления о материнском начале у древних охотников на дикого оленя распространялись и на космогонию, с которой связывалось создание Вселенной в том виде, в котором она восприимчалась автохтонами Заполярья Старого Света. Идентификация формул обращения к космическим объектам, как это было в примере с образом Земли-матери, позволяет относить космогонический материнский культ к периоду существования в Арктике культуры охоты на дикого оленя.

Так, по наблюдению В. И. Ихельсона, у юкагиров была следующая формула обращения к Солнцу (1900, стр. 121): «Пугу-дамай, тат пугопала митул пугаблик, анпабон тат пугопала митин канк! Шаипгар — ландат клача арчабон адагуда отник!» — «Солнце-мать, твоим теплом нас согрей, питание твоим теплом нам дай! Откуда бы ты ни было приходящее, зло в другую сторону направь!»

Как видно из приведенного сакрального текста, к Солнцу относились, как к женскому началу, как к матери.

Совершенно такое же отношение к Солнцу у ненцев отмечал В. Иславиц. У енисейских, тазовских, лесных и канинских ненцев (по материалам, собранным автором настоящей работы) отношение к Солнцу было, как к объекту женского пола. Во всех случаях солнце называли хада — Мать матери.

У иганасан и энцев в формуле заклинаний, обращенных к солнцу, оно всегда имело Матерью матери. В качестве примера можно привести самое распространенное обращение к Солнцу-матери у иганасан:

«Коу-нямы, имидима, иготумо'о мынг нялымты'о, нягэй нилысытхлюню'о. Коума сидаймоптюди!» — «Солнце-мать, мать моей матери, покажись, нам радость принеси, если будем хорошо жить, то свети, солнце, ярко!».

Как и в случае с Землей-матерью и Огнем-матерью, Солнце-мать именуется у ненцев, иганасан, юкагиров и энцев Матерью матери. Сравнивая этот родственный термин с другими объектами поклонения, которые именовались старшими сестрами матери, как это было показано выше, можно очертить круг демиургов — творцов вселенной, согласно верованиям древних охотников на дикого оленя. К их числу относятся: Мать-земля, Мать-солнце и Мать-огонь. У иганасан в наибольшей полноте сохранились космогонические воззрения реконструируемого периода.

Нганасаны рассматривали Вселенную как некий воздушный океан, в котором существуют живые существа — Земля, Солнце и Луна. Вода и Огонь рассматривались как совершенно иные субстанции, хотя и такие же рожающие матери, как Земля и Солнце. В фольклоре нганасан сохранилось много коротких мифов о возникновении современного мира. Не останавливаясь на особенностях изложения и подробностях смыслового порядка, все эти мифы можно свести к определенной схеме: сначала Земля и Солнце плавали в первородном океане, независимо друг от друга; потом появляются животные, «имеющие горло», — дети Земли-матери; эти дядяда обращают на себя внимание тем, что посылают птичку — дядяку ушипнуть Землю; они жалуются Земле-матери на то, что холодно, что шкура ее покрыта льдом и жить ее детям плохо; Земля-мать сближается с Солнцем-матерью, лед тает, становится тепло и устанавливается современный климат; потом Солнце-мать говорит этим дядяда, что они, как дети Земли-матери, должны жить приросши к ее телу, калечит их и превращает в современных фала-койка — священные кампи, скалы, хребты и прочие культовые предметы, которые связывались аборигенами Заполярья с охотой на дикого оленя; затем появились люди.

Представления о мироздании, таким образом, делились на два самостоятельных этапа: первый — возникновение современного мира, второй — возникновение человека и развитие арктической культуры охотников на дикого северного оленя.

В фольклоре мифы о возникновении Вселенной составляют особый цикл. Мифы подобного типа существенно отличаются от особо выделяемого нганасанами цикла нготадамы'о — шаманских рассказов о сотворении Вселенной и взаимных отношениях различных духов — сил природы. Одно из самых ярких отличий шаманского цикла состоит в том, что в нем фигурирует много персонажей-духов мужского пола. Основной сюжет шаманских мифов — борьба различных сил. Еще одна отличительная черта сакрального фольклора этого рода — участие в действии зооморфных духов, внешне подобных реальным животным.

Нганасанские мифы — «пешаманские ситабы», как подчеркивали сами рассказчики, перечисленных черт не имеют. В одном из мифов появляется только один, весьма туманный персонаж Ту-Десы — Огонь-отец, в который превращается дочь Матери-земли — аморфное зверообразное существо, выделенное понятием «имеющее горло». Многие знатоки нганасанского фольклора, комментируя этот миф, объясняли образ Ту-Десы как заимствование рассказчиком этого персонажа от своего отца-шамана. Авамский нганасан, родственник рассказчика, Арки Костеркин утверждал, что образ Ту-Десы является изобретением Дюходе Костеркина. По его словам, во время шаманских камланий Дюходе обращался к огню, называя его Ту-Десы. Арки рассказывал, что другие люди и другие шаманы говорили Дюходе, что может случиться беда, так как нганасанским шаманам строжайше запрещалось обраща-

ться к Огню-матери. Дюходе объяснял, что Ту-Десы является его-нго-дыада — шаманским зооморфным помощником, пришедшим «с юрацкой стороны».

Упоминание Дюходе Ту-Десы в присутствии одного вадеевского и одного «сомату» шамана однажды привело к крупному конфликту. Приехавшие шаманы отказались участвовать в «празднике чистого чума» — шаманском коллективном камлании — из-за того, что Дюходе апеллировал к несуществующему отцовскому началу Огня, что могло вызвать недовольство Огня-матери.

В поведении Дюходе совершенно очевидно проявилась тенденция развивающегося шаманизма трансформировать древние дошаманские материнские представления в шаманские отцовские. Таким образом, следует считать, что в мифах о возникновении Вселенной фигурируют только материнские персонажи сверхъестественных существ.

К числу материнских космогонических персонажей у иганасан относится и образ Луны-матери. По иганасанской мифологии, Луна-мать не принимала участия в сотворении современного мира. Она, согласно древним воззрениям, стала после появления людей отмерять время менструальных сроков и беременности. Кичеда-нямы — Луна-мать считалась покровительницей женщин в их специфически женских проявлениях. К Кичеда-нямы — Луне-матери обращались так же, как и к Воде-матери — «хада» — старшая сестра матери, чем подчеркивалась второстепенная роль в пантеоне демиургов. У юкагиров этому образу соответствует Kiniže — ämüi, идентичная как по термину, так и по существу образа.

Относительно возникновения людей в иганасанской мифологии существуют весьма однообразные по сюжету рассказы о рождении хольсуо — червей из шкуры Моу-нямы — Земли-матери. Земля-мать идентифицируется в этих мифах с оленем, у которого весной из шкуры выползают личинки. В мифах говорится, что к Земле-матери, которая была, как огромная важенка, подошло Солнце-мать. Наступило время, которое люди на Земле считают весной. Побегала вода. Из шкуры Земли-матери — мифической важенки вылезли голые черви. Это и были люди. В некоторых мифах люди сразу же начинают добывать диких оленей. В других они долго бедствуют, пока не научатся вести образ жизни охотников на дикого оленя. Однако во всех случаях появление людей связывается только с образом Земли-матери. Никаких зооморфных предков не упоминается.

Шаманские же сказания по контрасту, напротив, повествуют об участии в сотворении людей орнитоморфных существ, некоторые из которых называются их прямыми предками. Все это позволяет говорить о чрезвычайно неразвитых тотемических воззрениях древних охотников на дикого оленя. По классификации Ю. И. Семенова, воззрения охотников на дикого оленя относительно происхождения людей надо отнести к категории первично-

го тотемизма, стадии представлений о функциональной связи людей и поедаемого животного (Семенов Ю. И., 1962, стр. 468—483).

Сохранение долгое время культуры охоты на дикого оленя во всей тундровой полосе Северной Евразии, по всей видимости, связывалось с тем, что здесь так и не оформились четкие представления о зооморфных предках, не создались сколько-нибудь очевидные экзогамные коллективы, основанные на тотемистических воззрениях. Вместе с тем связь представлений о происхождении людей с основным объектом промысла — диким оленем — очевидна. Так, у самоедов обнаруживаются сакральные представления об Олене-человеке — Мяндаше, некоем мифическом существе, волшебю превращающемся из животного в человека и наоборот. В цикле мифов о Мяндаше центральное место занимает образ Важешки-матери, прародительницы человека. Как уже говорилось, у нганасан и энцев мифология прямо связывает появление людей с образом Матери-земли, которую также идентифицировали с оленем-самкой. Эта связь определила представления о зависимости людей от определенных сил природы, генетическую связь с Землей-матерью и объяснение смерти.

В нганасанско-энецкой мифологии имеется чрезвычайно примечательный цикл рассказов о борьбе двух Матерей природы — Земли-матери и подземного Льда-матери. Мифы эти коротки. Сюжет их — битва двух волшебных оленей. Всегда называется одна и та же продолжительность битвы — семь дней. После этого срока темный олень побеждает и говорит белому, что будет распоряжаться людьми, которые должны скоро появиться. Эквивалентным в данном случае может быть понятие: «держат в сфере влияния». Этот темный олень оказывается Землей-матерью. Белый олень убегает и через некоторое время сообщает, что будет всегда внизу Земли-матери — волшебного оленя стоять и будет этих людей забирать себе, когда придет срок и всеми силами стараться забирать их на свое тело, как можно больше. Согласно мифологии, это соперничество и привело к тому, что люди не живут вечно на теле своей родительницы. Они некоторое время после «рождения глаз» находятся на Земле, а потом по разным причинам попадают в Бодырбо-моу — Землю мертвых — на тело Матери подземного льда — Сырада-нямы.

Энецко-нганасанская мифология рисует загробный мир подобным реальному. Тело Матери-земли и Матери подземного льда соединяет дорога. Из этого мира человек якобы проходит прямо через хребет, небольшую лаиду, через огромный заструг, опять равнину, заливаемую водой — лаиду, три реки и попадает на озеро, где стоят чумы и живут его родственники, переселившиеся в загробный мир ранее. Эти представления о дороге в Землю мертвых распространены во всей тундровой зоне и у соседних народов. Нганасанской Сырада-нямы у саамов соответствует женское сверхъестественное существо Ямби-акка (Rosen Helge, 1919, стр. 2—14; Reuterskjöld E., 1912, стр. 26). По древним дохри-

стнаиским воззрениям, лопари попадали в Землю мертвых — Ямби-аймо, где продолжали вести прежнюю жизнь. Энец Делчуда Мирный сообщал автору даншой работы, что, по представлениям стариков, мертвый человек идет по дороге от Земли до Льда через несколько равнин и хребтов, последними он пересекает реки и падает на место, где вечно праздник у его предков. Загробный мир юкагиров и чукчей мало, чем отличался от загробного мира северных самодийцев.

Представления о дороге в загробный мир столь единообразны, что этот факт можно объяснить только стадияльно универсальными воззрениями народов, независимо от этнической принадлежности. В сфере представлений о жизни и смерти антитетичное положение рождающей Земли-матери и враждующей с ней Льда-матери локализуется в тундровой зоне и может быть отнесено к специфике мировоззрения населения, занимавшегося в недалеком прошлом единым занятием — охотой на дикого северного оленя. Представления о материнском начале «Владычицы мертвых» являются следствием общезакономерных взглядов древнего населения Севера Евразии. Представления древних пасельников Арктики относительно сил, от которых зависит жизнь и благополучие людей, ограничивались сферой верований в материнское начало всех явлений.

Сама идея о переселении людей была значительно изменена и развита на новом базисе с установлением шаманской идеологии. На иганасанском, наиболее архаичном материале отчетливо выявляется тенденция населить древний мир, построенный воображением людей по весьма реалистическим канонам, духами, никак генетически не связанными с древними образами и существенно влияющими на переход человека из одного мира в другой. Именно с этими духами шаман может вступать в контакт, бороться и т. п. Здесь появляется возможность отдельным людям-шаманам, обладающим «особенными» свойствами, вторгаться в мир сверхъестественных существ. Именно комплекс представлений о потустороннем мире с распространением шаманистической идеологии начинает обогащаться новыми образами, служащими для объяснения деяний как духов этого мира, так и тех, кто с ними борется, — шаманов.

В шаманских мифах, записанных от многих иганасан, кроме Льда-матери появляется ряд мужеподобных существ (см. ниже миф о Дий-бангуо). Они то отождествляются с различными ко-ча — болезнями, то выступают в виде сыновей Сарада-нямы. Аморфность, неопределенность и спорность этих образов свидетельствуют как о недавнем их возникновении, так и об ограниченной сфере их распространения. Там, где фигурируют эти Намийятома — Сырада-няпту (Войку) — Девять Матери-льда-парней, совершенно изменяются и представления о причинах смерти людей. Оказывается, что людей губят именно эти сверхъестественные существа. Они пожирают их. В приводимом далее мифе

о Дяйбангуо эти представления служат объяснением причин путешествия культурного героя в Землю мертвых. Нганасанские шаманы никогда не могли бороться с Матерью-льда, т. е. закономерность смены живого и мертвого для шаманов была вне сферы их возможностей. Однако с сыновьями Сырада-пямы шаманы могли вступать в борьбу, мнящая им пожирать людей. Как и в представлениях предыдущей стадии, здесь выявляются пассивно-рационалистические принципы объяснения причин смерти людей.

Как уже было сказано, представления о мироздании делятся на этапы возникновения современного мира и на период появления людей и складывания порядка переселения из одного мира в другой. В мифологии охотников на дикого оленя Северной Евразии выделяется еще один цикл, рисующий этап «устроения» Земли для того, чтобы человек мог на ней жить, и становление культуры охоты на дикого оленя. Центральным персонажем этого цикла является культурный герой, единый для всех северных уральцев.

По сообщению Б. О. Долгих, у енисейских непцев был культурный герой Тие, соответствовавший энецкому Диа. Образ энецкого Диа идентичен нганасанскому Дяйку или Дяйба-пгуо (пгуо — буквально небожитель). В селькупском фольклоре этому герою соответствует Ите (Иче). Нганасанскому Дяйбангуо в юкагирском фольклоре корреспондирует Дебегей. На генетическое единство образов культурных героев указывает общее имя. Представления о культурном герое в силу различных причин в процессе развития культуры к настоящему времени имеют ряд отличий. Однако общие черты позволяют реконструировать древний единый прототип, наиболее архаичные черты которого сохранились в нганасанской мифологии.

Нганасанский Дяйку-Дяйбангуо выступает в мифах, различных по времени происхождения и по сюжетам, как человек, не знающий своего отца. Он живет или с матерью-старухой или с бабушкой. Часто место, на котором живет первоначально Дяйку, вообще является единственно пригодным для жизни людей на всем теле Земли-матери. Дяйку отправляется искать кого-то, чтобы сделать Землю пригодной для жизни. Он встречает не людей, а дямада — неких детей или Моу-пямы — животного, или каких-то антропоморфных существ типа Моу-конто и Быды-конто. Здесь легенды о культурном герое перекликаются с сюжетами мифов о создании Вселенной.

Как уже говорилось, в начале мироздания, по верованиям древних охотников на дикого оленя, Матерью-землей были рождены сверхъестественные существа, «имеющие горло», женского пола, родившие оленей и сами ставшие каменными фетинами — фала-койка. Дяйку вступает в конфликт с детьми самой Земли-матери или их антропоморфными потомками. Эти дети приравниваются по своему характеру к фетинам. В принципе упомянутые мифические существа могут оказывать известное влияние на жизнь

людей. Конфликт выглядит как спор за кормовую территорию между представителем человеческого рода и сказочными существами. В этом споре Дяйку поддерживает Коу-нямы — Мать-солнце. Она в некоторых случаях принимает участие в борьбе Дяйку, поражая детей Моу-нямы или чаще — детей ее дочерей Моу-копто и Быды-копто. Благодаря соучастию сверхъестественных существ Дяйку сам становится нгуо — небожителем. Он отправляется на небо и живет там с двумя женщинами, которых рожают для него Солнце-мать и Луна-мать (Коу-копто и Кичеда-копто).

Дяйку как устроитель Земли для жизни людей выступает не как творец чего-либо. Он в первую очередь отвоевывает диких оленей из-под власти сверхъестественных существ, «имеющих горло». Потом Дяйку побеждает эти существа, и они превращаются в каменные фетиши. Многие фетиши на территории расселения иганасан, энцев и ненцев мифология связывает с победами Дяйку. Каменные фетиши после победы Дяйку становятся помощниками людей, которые приходят на эти земли. Идея, связанная с каменными фетишами, двойного рода: с одной стороны, подчеркивается их близость к диким оленям в прошлом, когда они еще были дьямада; с другой — победа Дяйку и участие в их превращении такой могущественной, творящей силы, как Солнце-мать, делает их послушными Дяйку и выполняющими просьбу людей, о которых заботился Дяйку.

Обеспечив промысел оленей людям, Дяйку последовательно теми же способами делает для людей доступной рыбу. На этом обычно его деяния заканчиваются, и он отправляется на небо.

Наиболее распространенными являются мифы, где Дяйку в конце своих деяний случайно оскопляет себя и отправляется после этого на небо. В качестве примера можно привести миф, рассказанный авамским иганасаном Сейме Турдагиным автору данной работы в июле 1961 г.

В этом мифе обращает на себя внимание то обстоятельство, что Дяйку-Дяйбангуо выступает в качестве трикстера, что характерно для сказаний о культурных героях вообще (*Мелетинский Е. М.*, 1963; *Мелетинский Е. М.*, 1958, стр. 9—10). Сначала он рисуется в виде пародийного богатыря — охотится на мышей вместо оленей, лодка его — тальниковый лист, весло — травинка. Потом он совершает ряд обманных поступков: побеждает Сяйба-Перому хитростью, прокалывая их ветки; прикидывается новорожденным старухи Сиги'э, сжигает старуху Дяйгору и ее людей. В этом повествовании сказочные существа, населяющие землю и мечтающие расселиться людям, не могут быть побеждены силой. Они погибают только от хитрости сына человеческого.

Черты трикстера еще более ярко проявляются в образе юкагирского Дебегей. Мифы о Дебегей по форме и по сюжету ближе всего к иганасанским. Дебегей рисуется одиноким человечком, который занимается охотой на дикого северного оленя. В одном мифе, записанном В. И. Иохельсоном (1900, стр. 33), Дебегей,

подобно Дяйку (только что приведенного нгапасаского сказания), вступает в борьбу со сказочным людоедом и его женой, совершенно идентичным Сиги'э и его старухой. Разница в сюжете заключается только в том, что некультурный герой отправляется странствовать, а, напротив, «сказочный старик» приходит к нему. Дебегей несколько раз обманывает старика и хитростью убивает его и его старуху. Примечательно то, что при убийстве и Дяйку, и Дебегей прибегают к помощи двух дружественных человеку стихий: огню и воде. В обоих мифах сказочные старики и старухи сгорают и тонут. Это явление не случайно. Оно обусловлено общими представлениями о космогонии, возникновении Вселенной и устройстве ее. Характерными являются и объекты враждебных действий культурных героев — старики и старухи — людоеды. У юкагиров образы этих стариков совершенно подобны нгапасаским, также резко выделялись в пантеоне демиургов. Нгапасаские сверхъестественные существа, расселенные на земле, где должны жить люди и пожиратели людей, как уже было сказано, появились после того, как основные представления о материнском начале всех явлений природы уже были сформированы. Аналогичное наблюдение о юкагирских людоедах было сделано и В. И. Йохельсоном (1900, стр. V).

В других циклах культурный герой выступает как борец за людское благополучие, лишенный этих черт трикстера.

В одном из мифов, например, рассказывается, как некий мальчик-сирота отправляется искать убийц своего отца, встречает сверхъестественных мужских персонажей, распоряжающихся Землей, Водой и дикими оленями (Моу-нгуо, Быды-нгуо, Баби-нгуо), становится в борьбе с Матерью Подземного льда сильнее этих великанов, посещает Землю мертвых, откуда его уносит сказочная птица (Неги-нямы), и, наконец, сам превращается в Дяйба-нгуо (Симченко Ю. Б., 1972, стр. 11—21).

Этот миф был рассказан человеком, весьма скептически относившимся к шаманской интерпретации старинного фольклора, — Нюлей из рода Липанчера. Нюля сообщил перед тем, как пересказать этот миф, что он слышал его от шамана Дюхоте Костеркина. После окончания рассказа Нюля прокомментировал отдельные места, стараясь объяснить их с позиции общих традиционных космологических воззрений прошлого у нгапасас. Прежде всего он подверг сомнению существование трех персонажей великанов мужского пола: Быды-нгуо, Баби-нгуо и Моу-нгуо. Он возражал против того, что Дяйбангуо мог когда-либо, согласно древним верованиям, встретиться с такими существами, говоря, что это могут быть какие-то «мелкие шаманские нгуо», т. е. духи, с которыми может сталкиваться шаман, но не сверхъестественные существа, управляющие природой. Нюля Липанчера трактовал Быды-нгуо, как Быды-конто, дочь Воды-матери, которая действительно могла каким-то образом мешать людям жить до тех пор, пока ее влияние распространялось на рыбу и пр.

Таким же выдуманным персонажем, по его мнению, был и некий Баби-нгуо — сверхъестественное существо, влияющее на жизнь оленей. По мнению Нюли, здесь упомянут шаманом опять какой-то шаманский дух-помощник, никакого отношения не имеющий к истории Дяйбангуо. Нюля сослался на широко распространенные у нганасан традиционные представления о Баби-нямы — Диких оленей матери, которая, как и все живое, является «рождением Земли-матери» и играет у диких оленей ту же роль, что и люди, родившиеся как черви из тела Земли-матери.

Особой критике с его стороны подвергся образ Моу-нгуо. Нюля утверждал, что это — шаманская выдумка, так как у нганасан шаманам запрещалось апеллировать к Земле-матери, так как это может вызвать нежелательные последствия для всех. Логика его была следующей: шаманы, как верили ранее, могут вступать в контакт и единоборствовать только с теми сверхъестественными существами-духами, которые возникли уже после того, как появились люди и установился тот порядок, который был знаком охотникам на дикого северного оленя. Само путешествие к Сырада-нямы и возвращение оттуда Нюля в принципе признавал возможным для Дяйбангуо, но категорически отрицал как самих дочерей Льда-матери, так и историю с ними. По заключению Нюли старый миф был передан Дюходэ в собственной аранжировке. Он сослался при этом на утверждение самого шамана, говорившего, что слышал его от Ясылыда Линанчера.

Автор данной работы зафиксировал комментарии двенадцати информаторов-нганасан относительно этого мифа. Суммируя все толкования, можно определенно утверждать, что в исходном варианте отсутствовали мужские персонажи, которые могли выступать в роли каких-то вершителей судеб людей и животных. К вольности интерпретации Дюходэ относилась также и история связи Дяйбангуо с дочерьми Сырада-нямы и отсутствие сюжета с самооскоплением, что выдвигается как причина того, что культурный герой не оставил потомства и мог вступить в связь только с дочерьми демиургов — Солнца-матери и Луны-матери. Самооскопление, по мнению большей части комментаторов, и было причиной его переселения из реального мира.

Таким образом, следует признать, что вариант, когда культурный герой выступает в роли устроителя и не имеет черт трикстера, возник значительно позже и был трансформирован в период становления шаманистической идеологии. К этому следует добавить, что в приведенном варианте Дюходэ присутствуют зооморфные персонажи, характерные только для шаманской мифологии нганасан — образ птицы Нгэга или Лынхы — гигантский орел. Иногда в шаманском фольклоре эту птицу зовут Неги-нямы и она выступает в качестве праматери орлов.

Примечательно, что в мифологии северных уральцев орнитоморфные волшебные персонажи в большинстве случаев отождествляются с орлами. У обских угров в качестве сакральных птиц

выступают также «плиска», филип, тетеря и глухарка. Образ орла в уральской мифологии сопоставим с персонажами эскимосских волшебных сказок. В легенде о Канаке, в частности, волшебные орлы выступают точно так же, как и в иганасанских шаманских сказаниях о Дяйбангуо (Меновицков Г. П., 1958, стр. 130—134). Они наказывают сына Канака Таграка за то, что он не хотел жениться на их дочери. Точно так же поступает Лыных — мифическая орлица по отношению к Дяйбангуо в мифе, рассказанном иганасанским шаманом Тубяку Костеркиным. До мельчайших подробностей совпадает в обеих легендах рассказ о полете героя на орлице, которую приходится кормить частями своего тела. Распространение сюжета с волшебными орлами как персонажами мифов не обнаруживает четких границ, но позволяет отнести эти сюжеты к более позднему времени, чем формирование представлений о Матерях-природе и антропоморфном культурном герое.

Однако цикл мифов об орнитоморфном герое у северных уральцев четко отграничен от аналогичных сюжетов аборигенов северо-восточного и северо-западного побережья Тихого океана. Разделяющую линию можно провести по территории расселения эскимосов. Разграничительным признаком в данном случае может служить распространение мифов о Вороне-творце.

Ворон является у индейцев северо-западной части Тихого океана, у чукчей, коряков и ительменов Евразийского материка культурным героем, обладающим всеми чертами мифологического персонажа этой категории. Ворон, согласно этим мифам, принимает непосредственное участие в создании Вселенной. Он прорывает небесную твердь, чтобы впустить свет. Он вызывает у сверхъестественных существ солнце, луну и звезды. Ворон одновременно является трикстером, совершая различные проделки с пищей, вступая в предосудительные, с точки зрения экзогамной системы, половые связи и т. д.

«В эскимосском фольклоре, — отмечает Е. М. Мелетинский (1958, стр. 40), — мифы о вороне существуют только в виде отголосков фольклора чукчей или индейцев северо-западного побережья Тихого океана». К этому следует добавить, что эти «отголоски» еще более «затихают» в фольклоре юкагиров.

Из фольклорных записей В. И. Иохельсона, исследователей из Якутского филиала АН СССР и автора данной работы в юкагирском фольклоре к мифологическим сюжетам можно отнести лишь сказания о вороне, выступающем как существо, понимающее людей и проявляющее о них заботу. Так, например, в одном сказании говорится о том, как однажды юкагиры бедствовали, перекочевав на новое место, и ворон указал им, где лежат сдвинувшиеся рогами оленя. Этот сюжет о вороне — самый распространенный. Почти в неизменном виде этот рассказ бытует у иганасан. У тундровых энциев имеется сюжет, рассказывающий о том, как от воронов люди узнают, где будут перенравляться олени. Все эти фольк-

люрные произведения трудно отождествлять с мифами северной части Тихоокеанского побережья, в которых воров фигурирует как демиург и культурный герой.

Возвращаясь к мифу о Дяйбангуо, можно реконструировать исходный вариант: в качестве культурного героя у древних охотников на дикого северного оленя выступал мифический человек — сын или внук одинокой женщины. Этот мифический герой был вначале слабым, неприспособленным существом. Он отправляется в путешествие, чтобы устроить землю и отобрать ее у сверхъестественных существ, которые мешали расселению людей. Расселение людей и складывание у них культуры охотников на дикого оленя было в прямой зависимости от деятельности культурного героя. Культурному герою приходится бороться не с живыми существами, создателями Вселенной — Землей-матерью, Солнцем-матерью, Водой-матерью, а с их детьми, которые жили на теле Земли-матери. После победы над ними эти фантастические существа превращаются в фетиши и другие сакральные предметы, не враждебные человеку, но влияющие на его благосостояние. Культурный герой вступает в контакт с противопоставляющейся родительнице всего живого — Льдом-матерью. Его действия являются как бы продолжением борьбы жизненного начала с властью потустороннего мира. Культурный герой борется не за влияние Матери-земли на «имеющих горло» вообще, а за ограничение влияния Льда-матери на род человеческий. В конце своих действий культурный герой лишается возможности оставить потомство и переселяется к детям «небесных демиургов», т. е. он уходит из-под влияния живого и мертвого начала и попадает в астральный мир. Это является логическим завершением развития образа культурного героя древних охотников на дикого оленя, в чем проявляется общая тенденция идеологического синкретизма подобных представлений вообще.

Конструкция сюжетов о Диз-Диа-Дяйку-Дяйбангуо-Дебегее весьма примечательна. Ее формально можно свести к следующему построению: ущербный герой совершает тройственный подвиг, получая соответствующий успех, решается на опасное деяние и оказывается преданным, после чего мстит за предательство и становится вершителем судеб существ, которые его предали. Во всех случаях присутствует сакральная триада деяний, событий, слов — припеков, рефренов и пр. По конструкции и общей смысловой направленности мифы о культурном герое северных самодейцев и юкагиров имеют аналогии в довольно широком круге фольклорных произведений различных народов (*Азадовский М. К.*, 1925, № 7; *Афанасьев А. Н.*, 1936—1940, № 77а—с, 93—а; *Ефименко П. С.*, 1878, № 10, 11; *Зеленин Д. К.*, 1915, № 22; *Ивановский П. А.*, 1890, № 4, 5; *Конька У. С.*, 1963, № 47; *Коренной П.*, 1918, № 15; *Ойчуков Н. Е.*, 1908, № 34, 79, 107, 241; *Смирнов А. М.*, 1917, № 1—2, 11—42, 43, 111—81, 82; *Смирнов М. Н.*, 1922, № 31, 340, 341; *Соколовы Б. и Ю.*, 1915, № 79,

105, 153; Эрленвей А. А., 1863, № 4, 41). Обращает на себя внимание, что фольклорные произведения (волшебные сказки) с указанными структурными признаками локализуются, или на территории расселения уралоязычных народов или в зоне, где культурное влияние этих народов весьма ощутимо.

Культурный герой в пантеоне древних охотников на дикого оленя Северной Евразии является единственным персонажем мужского пола. Представления о женском начале в создании Вселенной и роль человека-мужчины в устройстве мира, пригодного для жизни людей, отношения между собой Матерей природы еще раз свидетельствуют об особенностях организации общественной жизни автохтонов Заполярья Старого Света в сфере производства материальных благ и воспроизводства. Регуляция половых связей на материнской основе не могла не сказаться на представлениях неолитических аборигенов Севера о живом начале вообще, как и роль мужчины по отношению к основному жизненному источнику — охоте на дикого северного оленя.

Заселение тундровой зоны Старого Света в послеледниковый период относится ко времени мезолита — раннего неолита. Распространение древних охотников на дикого оленя было в различных регионах Арктики и Субарктики несинхронным. Это объяснялось в первую очередь природными особенностями той или иной территории. Так, в Восточной Сибири, где не было таких мощных ледниковых формообразований, как в Европе, Западной и Средней Сибири, условия для жизни людей стали благоприятными ранее, чем в других областях. Этот факт позволяет предполагать, что Север Восточной Сибири оказался заселенным раньше, чем западные земли на тех же широтах.

Таким образом, освоение человеком тундры относится к неолиту. В указанный период неолитическое население Арктики и Субарктики, по всей видимости, было уралоязычным и монголоидным по физическим признакам. Разница в природных условиях зоны к востоку от бассейна Енисея и северных территорий к западу от него, неодновременность формирования современных климатических условий может быть объяснением больших различий юкагироязычного населения от других народов уральской языковой семьи. Именно возможность расселиться в тундровой зоне Восточной Сибири ранее, чем на западе, привела к тому, что неолитические предки юкагиров выделились и обособились от остальных уральцев еще до того времени, когда произошло разделение на финно-угров и самодийцев. В силу этого степень языкового подобия юкагиров при сравнении с языками уральской семьи меньшая, чем у других народов. Можно предполагать, что юкагиры выделялись в интэрстадиале между периодом урало-алтайского языкового единства и периодом консолидации уральского языкового единства с последующей дифференциацией на финно-угорскую и самодийскую ветви.

Древние уральцы, расселившиеся на обширных пространствах Арктики и Субарктики, впоследствии были поглощены пришельцами с юга, различными по происхождению на разных территориях. К западу от Енисея они испытали влияние уральцев же по этнической принадлежности. Процесс ассимиляции древнего населения Севера Западной Сибири, Европейского Севера представляет собой, по всей видимости, явление, значительно протя-

женное во времени, которое можно подразделить на несколько этапов.

Так, на самодийском Севере история формирования современных родов выявляет два основных этапа этнических изменений. Первый связан с приходом в высокие широты самодийцев и этническими процессами, характеризующимися взаимодействием древних северных уральцев и пришельцев — самодийцев. Второй этап можно рассматривать как период взаимовлияния новой волны переселенцев — предков современных ненцев с населением, сформировавшимся вследствие взаимовлияния самоедов и неолитических охотников — уральцев. Особенность этнических процессов Западной Сибири и Европейского Севера заключается во взаимовлиянии уральцев, разной степени дифференциации. Эта особенность позволяет весьма приблизительно выделить в составе современных финно-угров этнические пласты; сопоставимые с древними уральцами и самодийцами. Единство происхождения тех и других не позволяет определить достаточно четких границ, как это бывает возможно сделать в случае взаимовлияния населения, различного по этнической принадлежности.

Древнее население Севера в зоне влияния самодийцев образовало в составе современных народов — ненцев, энцев, нганасан — особые экзогамные общности по ряду признаков, отличающиеся от аналогичных институтов пришельцев. Образование родов северных самоедов на основе древнего населения заключалось в оформлении аналогичных самодийским экзогамных общностей. Сравнение этих общностей, возникших по самодийским принципам у автохтонов тундровой зоны, с собственно самодийскими выявляет существенные отличия первых.

Прежде всего это заключается в аморфности экзогамной группировки и ее связей с другими экзогамными общностями. Аморфность, неопределенность экзогамных общностей аборигенов высоких широт сказывались и на этнонимах. Для автохтонов тундровой зоны выявляются этнические наименования, связанные лишь с территорией их обитания — жители тундры или жители леса (гор). Эти этнонимы остались в качестве реликта в номенклатуре палецких родов (Лаптаандера), нганасанских родов (Линанчера и Фалочера), этнонимов отдельных народов (Юнь, Печера). Зональная дифференциация однородного по происхождению древнего населения выявляется у всех уральцев Крайнего Севера. В составе современных энцев, ненцев, нганасан, саамов, юкагиров совершенно четко выделены тундровые и лесные роды, группировки, иногда соответствующие этнографическим общностям.

Этнические процессы в северной зоне Восточной Сибири были существенно отличны от тех, которые происходили на западе. Древнее население высоких широт здесь подверглось индигенетическому влиянию, совершенно стершему специфические этнические черты автохтонов. Юкагироязычное население, сравнительно недавно расселившееся от центральных тундр Чукотки до Таймыра,

менее чем за две сотни лет было ассимилировано тулгусоязычными пришельцами и ко времени, когда началось его этнографическое изучение, совершенно не соответствовало тому, которое известно по документальным материалам XVII в. Вследствие этого этническая история коренного населения Субарктического и Арктического секторов Восточной Сибири известна значительно хуже, чем история формирования северных самодийцев. До настоящего времени неизвестны подлинная языковая дифференциация юкагиров и их культурные особенности. На этнографических материалах этот пробел невосполним. Можно только предполагать, что коррективы возможны на основе археологических исследований. Однако значительными они быть не могут.

Этнографические материалы позволяют достаточно четко реконструировать культуры древнего населения Крайнего Севера. Прежде всего совершенно отчетливо определяется хозяйственная направленность тулдуровой культуры — ведущая роль охоты на дикого северного оленя вплоть до оформления крупнотабуного продуктивного оленеводства. Дикий северный олень являлся основным объектом промысла, источником пищи и материала для одежды и жилищ, единственно пригодного в Арктической и Субарктической зонах.

Моноотраслевая направленность хозяйства древних охотников позволяет в самых общих пределах произвести расчеты численности этого населения. В принцип расчета положено состояние биологического равновесия древних охотников и всего арктического фаунистического и флористического комплекса. Древнее население, по самым приблизительным данным, могло достигать всего 10—11 тыс. человек на всей территории континентальных тундр от Чукотки до Скандинавии. Это население, по всей вероятности, группировалось в несколько значительных территориальных общностей, подразделявшихся на более мелкие территориальные объединения, аналогично тому, как это наблюдалось у недавних охотников на дикого северного оленя.

Производственная необходимость определяла плотность населения отдельных регионов и характер расселения древних охотников. Биологический баланс не допускал большой концентрации людей на незначительной территории. Специфика экономики охотников на дикого северного оленя определяла рассеянность, разобщенность групп древнего населения. Специфика производства обуславливала как способ освоения территории, так и общественные отношения тех, кто ее осваивал. Древние неолитические охотники были вынуждены локализоваться в узкой полосе южной окраины тундры и лесотундры.

Климатические изменения, похолодание и постепенное ухудшение климата, наступившее после бореального периода, сопровождалось и природными изменениями высоких широт Старого Света. В течение тысячи — полутора тысячи лет в рассматриваемой зоне происходит передвижка границы леса, доходившего ра-

пее до берегов Северного Ледовитого океана, формируется современная структура пастбищ и соответственно система пастбищеоборота дикого оленя, цикличность миграций и миграционные пути.

Собственные культурные изменения у древних охотников в этот период заключались в постепенной перестройке ее отдельных элементов, характерных для «лесной культуры», которые должны были быть приспособленными к новым, более суровым условиям. Описания выше культура тундровых охотников на дикого северного оленя могла существовать именно со времени оформления теперешних природных условий. Постепенность и сравнительная незначительность природных изменений, наступивших вслед за бореальным периодом, определили и протяженность культурных изменений у людей, осваивавших рассматриваемую зону.

Древние охотники на дикого северного оленя знали достаточно совершенные способы добычи дикого северного оленя. Основным из них была массовая добыча животных на воде во время сезонных переправ. Древность этого способа добычи несомненна. Его можно считать основным явлением, определяющим культуру охоты на дикого северного оленя. Этот способ добычи принципиально доступен населению, находящемуся на самых архаичных ступенях развития. Ранней его стадией («долодочной») является прибрежная охота, когда зверь убивался близ берега охотником, забежавшим в воду. Этот способ был малопродуктивным, и организация его существенно отличалась от поволоки — добычи на воде в классической форме. Различные элементы прибрежной охоты сохранились в виде реликтово-этических установлений у лэнасан и юкагиров.

С оформлением способа добычи оленя на воде заканчивается и формирование культуры тундровой охоты на дикого северного оленя. Поволока могла производиться только дважды в году во время сезонных миграций животных. Стабильность миграционных путей дикого оленя, связанная с постоянством пастбищеоборота в тундровой зоне, определила северную границу расселения людей, характер производственных объединений и основных элементов материальной культуры. Древние охотники выходили к местам весенних переправ оленей весной и оставались там до осени, до возвращения оленей на юг, к лесной зоне. Совершенствование добычи оленя на воде привело к созданию каркасной лодки.

Создание лодки, употреблявшейся так же, как волокуша, явилось заметным событием в культурной истории высоких широт. С появлением достаточно совершенной каркасной лодки древние охотники стали более мобильными, получили возможность оплодотворять новые земли, соответственно увеличить размер добычи. Непреодолимые ранее водные преграды, встававшие на пути неолитических поселенцев, стали, напротив, дорогами на Север, в богатые дичью тундры.

Большая мобильность, расселение охотников на обширных территориях и соответствующее расширение кормовой базы не могли

не сказаться на их демографических характеристиках. Период оформления способа добычи оленя на воде с помощью каркасной подки должен был сопровождаться ростом общей численности тундрового населения и социальной перестройкой общества. С этого времени оформляется характерный для охотников на дикого оленя производственный коллектив. С этого периода вступает в силу биологический баланс тундровой зоны. Правильность такого вывода подтверждается историей дикого оленя в Арктике и Субарктике Евразии.

Факт лавинообразного исчезновения диких оленей в кратчайшее время на изолированных территориях Севера при ничтожных изменениях демографических характеристик заставляет предполагать совершенно четкую сопряженность характера массовой добычи животных и численности населения, для которого животные являются основными объектом добычи.

Оформление способа добычи дикого оленя на воде послужило отправным моментом для развития способов добычи оленей вообще. С этого времени, по всей вероятности, начинает оформляться и комплекс сухопутных способов охоты, основанных на аналогах промысла во время переправ. Древние охотники на дикого оленя начинают, по всей видимости, применять «искусственную посылку» — добычу с помощью ловчих сетей и пр. Достаточное совершенство промысла на воде расширяет вообще производственные возможности автохтонов Заполярья. Совершенный способ позволяет использовать больше материалов, добывать живых зверей, употребляемых для охоты в зимнее время. Таким образом происходит и перестройка производства в целом. Охота на дикого оленя становится круглосезонным занятием.

Наиважнейшим элементом культуры охотников на дикого оленя с возникновением возможности отлавливать весной молодых животных и соответственно domestикацировать их было использование оленей-манщиков. Реконструкция этого способа охоты на диких оленей выявляет его исключительную древность. При несомненности многих других элементов культуры оленеводов тундровой зоны способы дрессировки и использования оленей-манщиков совершенно отчетливо локализуются именно в тундровой зоне. Об этом говорят специфические предметы, связанные с применением манщика и идентичные у всех тундровых народов приемы промысла с ним. Можно предполагать, что именно появление оленей-манщиков позволило древним охотникам опромысливать зимней территории по границе леса. Ряд реликтов — сакральные элементы в упряжках оленей, способ его транспортного использования снамами позволяют считать, что олень-манщик играл также роль тягловой силы. Управление оленем-манщиком с помощью специальной конструкции — костяного палоблика и «манчишного» ремня, способ понуждения оленя конем вошли в качестве наиболее характерных элементов культуры упряжного оленеводства северных самодийцев.

Самое упрямое использование оленя позволило в свою очередь перейти в тундровой зоне к крупнотабульному оленеводству продуктивного направления. Стапование крупнотабульного оленеводства означало полное разрушение культуры охоты на дикого оленя. Домашний и дикий олень выступают как антиподы. Домашний олень достаточно быстро заменяет дикого, эксплуатируя пастбища своего сородича. Оленеводство в свою очередь привело к самым значительным в древней истории населения Севера переменам. С оленеводством увеличиваются миграционные возможности населения тундры и тайги, происходят этнические процессы, меняющие не только культурную картину на Севере, но и его этническую карту.

В период существования культуры охотников на дикого северного оленя в тундровой зоне Евразии зимние способы добычи играли лишь подсобную роль. Основное количество пищи добывалось весной и осенью во время покоев. Зимой с помощью простейших орудий — петель и давящих ловушек добывались также куропатки и зайцы. Роль этой пищи в рационе северных насельников была относительно невелика. Осенью при помощи сетей добывали линную птицу.

Анализ терминологии предметов, связанных с рыболовством и их устройством, свидетельствует о том, что древние насельники Северной Евразии на стадии существования охоты на дикого оленя знали лишь заборное рыболовство и орудия типа плетеных ловушек. Лов производился только по открытой воде. Подледный лов в тундровой зоне был неизвестен. К тому же подледный лов в зоне лесной окраины материка малопродуктивен и рационален лишь при современных способах лова. Очевидно, что этот способ добычи рыбы для древних охотников был недоступным.

Собирательство и употребление в пищу дикорастущих растений на Крайнем Севере также имело весьма ограниченное распространение. Растения никогда не могли играть роль основной пищи, они употреблялись только в качестве ферментальной прибавки к рациону, где было много жира морских животных. Эта кислотная прибавка в данном случае была необходима для лучшей усвояемости пищи. Изучение ботанических знаний разных народов Севера убеждает в том, что употребление в пищу дикорастущих растений функционально связано с промыслом морского зверя и рыболовством в качестве основных занятий, т. е. в тех случаях, когда в пищу употреблялось много жира рыбы и морских животных. Население, питающееся в основном мясом оленей, как домашних, так и диких, потребности в растительной пище не испытывало.

В числе прочих орудий охотников на дикого северного оленя важнейшую роль играли конья с простейшими наконечниками. Относительная простота изготовления основных орудий обусловила и ограниченность круга каменного и костяного инвентаря. Этнографические данные позволяют сопоставлять мно-

гие каменные и костяные орудия, существовавшие до недавнего времени, с неолитической индустрией.

Относительная стабильность основных культурных явлений в Арктике и Субарктике, сохранение в этой зоне архаичного культурного уклада было вызвано прежде всего устойчивостью производственной базы северного населения. Способы добычи оленя, в частности, почти не эволюционировали, так как были достаточно совершенными. Все элементы материальной культуры вследствие этого оставались неизменными, как неизменным был характер их производства. Отсюда эволюция культуры охоты на дикого северного оленя протекала в незначительных пределах после оформления основных способов производства. У древних охотников, как показывает сравнительное исследование, употреблялись простой лук, каменные и костяные ножи различных форм.

Охота на дикого северного оленя определила образ жизни абортгенсов Заполярья и Приполярья. У древних охотников выработался особый тип миграций, который можно охарактеризовать как «челночный». Основными характеристиками этого типа являются смещенность географических зон и постоянство мест обитания. Протяженность проживания на летних и зимних местах обитания была различной, как различными были и природные условия. Охотники на дикого оленя выдвигались в тундровую зону ко времени вскрытия рек и началу массовых переправ животных. После ледостава они уходили в лес, в места максимальной концентрации оленей. Таким образом, в тундре, на летниках автохтоны Заполярья жили всего три месяца, большую часть года проводя в лесотундре. Постоянство миграционных путей животных обусловило и постоянство мест обитания людей, их добывающих.

Этот образ жизни, когда протяженное время люди живут зимой в лесотундровой зоне, а летом — в тундре, определил и соответствующие сезонные типы жилища: углубленные в землю (зимние) и наземные каркасные (летние). Элементы устройства этих жилищ — детали каркаса, особенности планировки и прочее сохранялись в качестве реликтов в конструкции современных жилищ оленеводов. Эти элементы можно отнести к периоду уральской языковой общности.

Важным элементом культуры Арктики и Субарктики была одежда. Вопрос об одежде древнего населения Севера не имеет однозначного решения. В качестве гипотезы об особенностях ее конструкции можно выдвинуть идею об изначальной для рассматриваемой зоны одежде как глухой, так и распахнутой. При этом распахнутая одежда с лагрудником могла быть промысловой мужской летней и круглосезонной женской. В то же время зимой употреблялась сшитая на груди одежда, в которой многие исследователи усматривают единственный исходный тип. Нет никаких оснований считать, что у населения Крайнего Севера в период неолита была менее совершенная одежда, чем традиционная

одежда народов Севера. Особенности труда и быта в то же самое время требовали половозрастных различий в одежде, что несомненно имело место.

Более определенно решается вопрос с обувью, которая по ряду признаков восходит к обуви типа мокаши. Особенности быта древних охотников вызвали и употребление набедренных повязок в качестве домашней одежды, также сохранившейся в виде особых реликтов в одежде современных народов.

Характер производства обусловил тип производственного коллектива древних охотников на дикого северного оленя. Характер производственного коллектива не зависит от этнических особенностей людей. Какой бы ни была точка зрения на этнические характеристики охотников на дикого оленя, реконструкция их общественного устройства позволяет представить себе социальную структуру доленеводческого общества.

Особенностью организации производственного коллектива охотников на дикого оленя является его нестабильность, короткий период его существования на время коллективной добычи животных. Община, сформированная для проведения поохотки, с окончанием промысла дробилась на более мелкие социальные единицы, расселявшиеся дисперсно, иначе организовывающие промысел. Производственный коллектив, образованный для поохотки, был численно ограничен. В него входило по большей части около 7 мужчин-промысловиков, при которых состояло до 40 людей иных половозрастных категорий. Промысловый коллектив делился на мужскую и женскую филиацию. В мужской части выделялись две социальные группы — собственно промысловики и руководители промысла. Выделение это было чисто этическим, и никаких правовых преимуществ не давало ни одной из сторон.

Социальные отношения древних охотников на дикого северного оленя не выявляют также никаких элементов геронтократии в мужской части общества. Общественное положение мужчины определялось его отношением к промыслу. Переход в категорию полноправных промысловиков определялся не возрастом, а способностью промысливать зверя. Материалы об отношениях древнего, доленеводческого населения Севера не имеют каких-либо сведений относительно общественной собственности на орудия труда или промысловые угодья. У этого общества практически не было орудий, которые могли использоваться коллективно. Личная собственность ограничивалась личными орудиями промысла, которые не наследовались. Понятия личной собственности и авторства идентифицировались. Ряд общественных установлений народов, долгое время сохранявших культуру охоты на дикого оленя, свидетельствуют об одной немаловажной черте их социального устройства — недифференцированности труда. В обществе древних охотников на дикого северного оленя не было разделения на промысловиков, например, и на ремесленников, изготавливавших орудия промысла.

Женская филляция промышленного коллектива по своей структуре была не симметрична мужской. Сам принцип социальной дифференциации женской части был совершенно отличен. Если в мужском коллективе социальное положение человека определялось его отношением к производству, то женская часть подразделялась по возрастному признаку, что в свою очередь было связано с отношением к воспроизводству. В женской филляции четко выделялись три возрастных категории, в старшей из которых можно выделить некоторые элементы геронтократии.

Характерной чертой общественных отношений древних охотников на дикого оленя было различное правовое положение женской и мужской части по отношению к добытой пище. Любая пища, добытая мужчинами, считалась собственностью женской части, что было закреплено рядом этических норм.

Прерогативой старшей части женской половины общества охотников на дикого северного оленя была регуляция потребления. Основная часть женщин — трудоспособные женщины, имеющие детей, — занимались обработкой мяса и шкур, воспитанием детей и исключительно важным в условиях Крайнего Севера делом — изготовлением меховой одежды и обуви для всех членов общества. Одним из важнейших моментов общественного устройства древних охотников на дикого оленя было то, что женщинам этой социальной группы принадлежали огонь и жилище. Третья категория — незамужние женщины — в правовом отношении уступали первым двум.

Таким образом, летний производственный коллектив обнаруживает четкое разделение по труду и полу. Большую часть времени — зимой, когда индивидуальная охота была более продуктивным видом промысла, когда потребности промысла диктовали дисперсное расселение мелких общин, производственный коллектив совпадал с парной семьей или общиной из двух — трех семей. Общественные отношения в этот период ограничивались сферой семейных отношений.

Обращает на себя внимание тот факт, что общественное устройство охотников на дикого северного оленя не позволяет сопоставлять производственный и экзогамный коллективы. Анализ основных функций института рода как экзогамной общности показывает, что у охотников на дикого северного оленя существовало определение кровнородственной принадлежности по женской линии, т. е. материнский род. В обществе, где преобладающее значение имела охота на дикого оленя, не могли возникнуть предпосылки для развития понятия собственности мужчины, его правовое преимущество и порядке наследования вообще. Появление домашних оленей как объекта наследования, принадлежащего отдельному мужчине, привело к изменениям в определении родственной принадлежности — на первый план выдвигается один человек, а не группа людей. В этом заключается коренное отличие сущности представлений о кровнородственной принадлежности

сти в матрилинейном и патрилинейном обществе. Определение кровнородственной принадлежности при матрилинейной системе базировалось на приписании того или иного человека к группе женщин конкретного возрастного класса. При отцовско-родовой структуре кровнородственная принадлежность выступает как генетическая связь с конкретными предками.

Как уже говорилось выше, экзогамные коллективы периода существования культуры охоты на дикого северного оленя, характеризовавшиеся определенным экзогамной принадлежностью по возрастной группе матери, не имели этнонимов, подобных отцовско-родовым наименованиям. Если для периода отцовского рода существуют представления о кровнородственной последовательности представителей различных поколений, то во время существования материнского рода должны были бытовать иные критерии, по всей видимости, ограничивающиеся тем количеством живущих поколений, которые зафиксированы в родственной номенклатуре. Это не могло не привести к известной неопределенности границ экзогамного коллектива. Этот коллектив, по всей вероятности, являлся частью дуальнобрачной организации.

Исключение из полового общения людей, связанных родством по женской линии, выявляет прежде всего систему, которая делит все общество на два экзогамных коллектива. Это устройство в период перехода к отцовско-родовой структуре перерастает в билинейно-экзогамную систему. Дуальная система выступает как регулятор брачных связей экзогамного коллектива людей разных поколений, принадлежность к которому определена по женской линии, с совершенно аналогичным коллективом. На практике дуальнобрачная система на материнской основе должна была подразумевать брак группы мужчин, входящих в определенный экзогамный коллектив, с группой женщин, относящихся к соответствующему экзогамному коллективу. Эта система была симметричной. Такое явление, вероятно, послужило причиной четкого разделения эндогамной общности на мужскую и женскую филиацию.

Рассмотрение перехода от дуально-родовой материнской системы к билинейной брачной системе позволяет уточнить генетические связи кросс-кузенной брачной системы и девирата, обычно связываемых с материнским родом. Билинейная система исключает в принципе возможности половых связей не только в роде матери, но и во всех родах данного этноса, где половой партнер может быть связан с родом отца или матери данного человека. Если допустить, что билинейная система формирования экзогамных общностей является универсальным явлением, когда кровнородственная принадлежность трансформируется из материнской в отцовскую, то появление кросс-кузенного брака как системы можно отнести только ко времени окончательного установления однолинейной отцовско-родовой экзогамии. На первый взгляд эта система может существовать при любой однолинейно-экзогамной системе — и материнской, и отцовской.

Возможно допустить, что в период существования материнской экзогамии осуществлялись связи между людьми, родство которых можно определить как кузенное. Существенное отличие возможностей материнской однолинейной экзогамной системы от отцовско-родовой заключается в групповом характере брачных отношений в первом случае и индивидуальном — во втором. Таким образом, говоря о какой-то системе регулирования порядка воспроизводства, следует иметь в виду коренные отличия представляющей о кровнородственной близости в разные периоды существования экзогамных общностей. Разница в представлениях кровнородственной близости и отсюда о границах инбридинга между материнской и отцовской системами столь существенна, что не представляется возможности говорить о механической трансформации материнских общественных установлений в отцовские.

Переход от материнско-родовой экзогамной системы к отцовско-родовой представляет собой качественные изменения общественного устройства, несопоставимые по характеру явлений. Как показывает анализ родственных номенклатур народов, сравнительно недавно зашмававших охотой на дикого северного оленя, при материнской экзогамной линейности основным регулятором половых связей было членение возрастных групп. Подразделение людей всех поколений на несколько возрастных общностей определяло форму брака в обществе людей, основным занятием которых была охота на диких северных оленей.

Исследование форм сакрального поведения, связанного с диким северным оленем, позволяет восстановить основные элементы мировоззрения древних охотников Северной Евразии. Анализ представлений автохтонов Заполярья и Приполярья выявляет представления о материнском начале всех сил природы. Так, в центре всех представлений о мироздании находится образ Земли-матери, живого существа, самки, с которой связаны в той или иной степени все. Представления о материнском начале распространялись и на другие природные явления. Материнское начало усматривалось и в образе Солнца, Воды, Луны. Наивно-рационалистические представления древних охотников на дикого оленя закрепились в мифологии, претерпев незначительные изменения в шаманском переосмыслении их.

Единственным мужским персонажем пантеона охотников на дикого оленя Северной Евразии является культурный герой, что отражает представления о роли материнского начала в создании Вселенной и значении человека-мужчины в устройстве мира, пригодного для жизни людей. Основные черты мировоззрения древних охотников на дикого оленя свидетельствуют о чрезвычайно четкой корреляции особенностей общественных отношений и системы взглядов на окружающий мир.

Сопоставление уровня культуры охоты на дикого оленя и современной оленеводческой культуры разных народов тундровой

зоны позволяет сделать несколько общих выводов о несинхронности изменений в области хозяйства и области идеологии на ранних этапах развития общества и исключительной консервативности охотничьей культуры тундровой зоны Евразии.

Реконструкция культуры охотников Арктики и Субарктики с полным основанием может быть проецирована на более ранние этапы истории человечества, когда население жило в сходных природных условиях и имело основным занятием добычу животных одного вида.

- Ф. Зигельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. К. Маркс и Ф. Зигельс. Сочинения, т. 21. М., 1961.
- Абрамзон С. М. 1949. Рождение и детство киргизского ребенка. Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР (МАЭ). XII.
- Абрамова Н. А. б/г. Описание Березовского края. «Записки Российского географического общества», кн. XII, стр. 352.
- Абрамова З. А. 1959. Памятники палеолита реки Селенги. «Археологический сборник», т. I. Улан-Удэ.
- Абрамова З. А. 1960. Элементы одежды и украшений на скульптурных изображениях человека эпохи верхнего палеолита в Европе и Сибири. Палеолит и неолит СССР. Материалы и исследования по археологии СССР. № 79, М.—Л., стр. 126—149.
- Аггеева Р. А. 1970. Об этнониме чудь (чухпа, чухар). Сб. «Этнонимы». М.
- Аггеева Р. А. 1966. Этнический термин «чудь» на территории Севера и Северо-Запада СССР. Сб. «Конференция по топонимике северо-западной зоны СССР. Тезисы докладов и сообщений». Рига.
- Адлер Б. Ф. 1904. Лук и стрелы Северной Азии. «Русский антропологический журнал». М.
- Азадковский М. К. 1925. Сказки Верхнеленского края, вып. 1. Иркутск.
- Алексеев В. П. 1969. Происхождение народов Восточной Европы. М.
- Алексеев М. П. 1932. Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей. Иркутск.
- Алексеев Е. А. 1967. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.
- Алымов В. К. 1928. Современное состояние оленеводства на Кольском полуострове. «Северная Азия», № 4, стр. 84—90.
- Ананьев Е. П. 1962. Палеоэтнографические данные об объеме четвертичного периода и его нижней границы. «Труды комиссии по изучению четвертичного периода», XX. М., стр. 67—84.
- Андреев А. П. 1947. Описание о жизни и упражнениях обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода ясачных поверцев.— «Советская этнография», № 1.
- Андреев В. П. 1964. Основные направления развития и повышения эффективности сельского и промыслового хозяйства на Крайнем Севере. Материалы пленума межведомственной Комиссии по проблемам Севера. М.
- Аникивич В. М. 1969. О культурной принадлежности неолитических памятников Верхнего Приобья. Материалы конференции «Этногенез народов Северной Евразии». Новосибирск, стр. 62—64.
- Анисимов А. Ф. 1950. Семейные «охранители» у эвенков и проблема гегемонии культа предков. «Советская этнография», № 3.
- Антонова В. В. 1957. Военная организация у народов северо-востока Сибири. «Сибирский этнографический сборник», II. М.—Л.
- Анучин Д. П. 1890. К истории оленеводства в Сибирью до Ермака (древнерусское «Сказание о человеках незнаемых в восточной стране»). «Древности». Труды имп. Московского археологического общества, т. 14. М., стр. 227—313.
- Анучин Д. П. 1887. Лук и стрелы. М.
- Аргентов А. 1879. Нижне-Колымский Край. Известия имп. Российского Географического общества, т. XV, вып. 6. СПб.

- Аргентов А. 1860. Оленн за-Пенского края. «Аклиматизация», т. I, вып. 1, М.
- Аргентов А. 1857-1. Описание Николаевского Чауского Прихода. «Записки Сибирского отделения Российского географического общества», кн. III, отд. I, стр. 70—101.
- Аргентов А. 1857-11. Путевые заметки священника-миссионера в приполярной местности. «Записки Сибирского отделения имп. Российского географического общества», кн. IV, отд. I.
- Аргентов А. 1886. Путевые записки. Восточная Сибирь. Нижний Новгород.
- Аргентов А. Н. 1862. О растенных, употребляемых в пищу в приполярной тундре Якутской области. «Аклиматизация», вып. 8.
- Аристов Н. 1894. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казakov большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований. «Живая старина», вып. III—IV. СПб., стр. 391—486.
- Аристов П. А. 1956. Формирование прибалтийских финских языков и древнейший период их развития. Сб. «Вопросы этнической истории эстонского народа». Таллин.
- Артеев Г. Н. 1926. Кочевье оленеводов Северо-Западной части Обдорского района. «Урал», № 8, стр. 142.
- Арутюнов С. А., Левин М. Г. и Сергеев Д. А. 1963. Древнейшие могильники Чукотки. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», XXXVIII, стр. 57—69.
- Афанасьев А. Н. 1936—1940. Народные русские сказки, тт. I—III. М.—Л.
- Бадер О. Н. 1948. Неолитическая стоянка на реке Полуденке близ Тагилла. «Доклады научных конференций Пермского государственного университета», вып. 1—4, Пермь.
- Бадер О. П. 1949. Новый тип неолитического поселения на Урале. «Советская этнография», № 2.
- Бадер О. Н. 1967. Погребения в верхнем палеолите и могила на стоянке Сунгирь. «Советская археология», № 3.
- Бадер О. П. и Чернецов В. П. 1963. Мезолит и неолит Приуралья и Прикамья. История СССР (проект), т. I, ч. I, стр. 95—105.
- Бартольд В. В. 1925. История изучения Востока в Европе и России. Л.
- Бартольд В. В. 1902. Путешествие Марко-Поло. Перевод старофранцузского текста. «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. XXVI. СПб.
- Бартольд В. В. 1930. Краткий отчет о рекогносцировочной поездке в заповедник Чуна-тундра. «Труды ЦИОС», вып. VII.
- Баурман К. 1934. Следы тотемического родового устройства у наречских коряков. «Советский Север», № 2.
- Базрушин С. В. 1927. Исторические судьбы Якутии. «Якутия». Л.
- Беликов Л. В. 1960. К характеристике устного народного творчества чукчей. Уч. зап. Ленинградского нед. гос. ин-та им. А. Н. Герцена, т. 167.
- Белицер В. П. 1958. Очерки по этнографии народов коми. М.—Л.
- Белополюский Л. 1938. Парпоконьные Ападырско-Чукотского края. Труды Зоологического ин-та АН СССР, т. 4, вып. 3, 4. Л.
- Беляевский Ф. 1833. Поездка к ледовитому морю. М.
- Береговая И. А. 1967. Древнейшие культурные традиции американской Арктики и их связи с северо-востоком Сибири (по рассказам 1955—1964 гг.). «История и культура народов Севера и Дальнего Востока». М.
- Беретти Н. П. 1929. На крайнем Северо-Востоке. «Зап. Владивостокского отд. Российского географического общества», т. IV.
- Берштамм А. П. 1949. Социально-экономический строй архонессейских тюрок VI—VIII вв. М.—Л.
- Бибиков С. П. 1967. Опыт палеоэкономического моделирования в археологии. Тезисы докладов всесоюзной сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1966 г. Кипинев.
- Билибин В. В. 1934. Формы материального производства береговых коряков

- Ненкинской губы.— «Проблемы истории докапиталистического общества», № 6.
- Баркенгоф А. Л. 1973. Потомки землепроходцев. М.
- Богорад В. Г. 1900. Намуты. «Землеведение».
- Богорад В. Г. 1900-1. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб.
- Богорад В. Г. 1933. Оленеводство. Сб. «Проблема происхождения домашних животных». Л.
- Богорад В. Г. 1934. Чукчи, т. I. Л.
- Борисковский Н. П. 1935. О пережитках родовых отношений на северо-востоке Азии. «Советская этнография», № 4—5.
- Броднев М. М. 1959. Из истории земельных отношений у Ямальных ненцев. «Советская этнография», № 3, стр. 70—72.
- Брун Ф. К. 1866. Иван Шилльбергер. Путешествия по Европе, Азии и Африке. Одесса.
- Брюсов А. Я., Крайнов Д. А., Насек Т. С., Формозов А. А. 1963. Мезолит и неолит Европейской части СССР. История СССР (проект), т. I, ч. 1, гл. I, стр. 66—94.
- Бубрих Д. В. 1948-1. К вопросу об отношениях между самоедскими и финно-угорскими языками. Изв. АН СССР, отд. литературы и языка, т. 7, вып. 6.
- Бубрих Д. В. 1948-11. Советское финно-угорское языкознание. «Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та (серия востоковедческих наук)», вып. 2. Л.
- Бубрих Д. В. 1949. О советском финно-угроведении. «Советская этнография», № 2.
- Бунак В. В. 1965. Антропологические типы и некоторые вопросы этнической истории. Сб. «Происхождение и этническая история русского народа». М.
- Буслаев Ф. П. 1868. Этнографические вымыслы наших предков. «Сборник антропологических и этнографических статей о России», кн. 1.
- Вайнштейн С. И. 1951. К вопросу об этногенезе кетов. «Краткие сообщения Института этнографии», XIII.
- Вайнштейн С. И. 1970. Проблема происхождения оленеводства в Евразии. «Советская этнография», № 1.
- Вайнштейн С. И. 1971. Проблема происхождения оленеводства в Евразии. «Советская этнография», № 6.
- Варсонофьева В. А. 1929. Географический очерк бассейна Упы. «Северная Азия», № 4, стр. 90—106.
- Василевич Г. М. 1930. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов. «Этнография», № 3, стр. 57—79.
- Василевич Г. М. 1946. Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов. «Советская этнография», № 4, стр. 43—46.
- Василевич Г. М. 1951. Эсеейско-чирингдские эвенки. «Сборник музея этнографии и антропологии АН СССР», т. XVII. М.—Л.
- Василевич Г. М. 1958. Тунгусский кафтан. «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. XVIII. М.—Л., стр. 122—178.
- Василевич Г. М. 1969. Эвенки. М.—Л.
- Василевич Г. М. и Левин М. Г. 1954. Типы оленеводства и их происхождение. «Советская этнография», № 4, стр. 78—81.
- Васильев В. И. 1962. Проблема происхождения орудий зазорного рыболовства обских угров. «Сибирский этнографический сборник», IV. М., стр. 137—152.
- Васильев В. И. 1968. Самодинское население пазовьев Енисея (очерки по этнической истории, современному хозяйству и быту). Автореф. канд. дисс.
- Васильев В. И. 1970. «Синртя» — легенда или реальность? «Советская этнография», № 1.
- Вдовин Н. С. 1948. Из истории общественного строя чукчей. «Советская этнография», № 3.

- Вдовин И. С.* 1950. К истории общественного строя чукчей. Уч. зап. Ленинградского гос. ун-та им. А. А. Жданова, № 115.
- Вдовин И. С.* 1965. Очерки истории и этнографии чукчей. М.
- Вдовин И. С.* 1969. К проблеме этногенеза ительменов. Материалы конференции «Этногенез народов Азии». Новосибирск.
- Вешакин Архимандрит.* 1849. Самоеды мезеньские. «Архангельские губернские ведомости», № 6, 8.
- Вешакин Архимандрит.* 1855. Самоеды мезеньские. «Вестник имп. Русского географического об-ва», кн. III.
- Вербов Г. Д.* 1937-1. Краткий ненецко-русский и русско-ненецкий словарь. Салехард.
- Вербов Г. Д.* 1937-11. Ненецкие сказки и былины. JL.
- Вербов Г. Д.* 1939. Порезитки родоного строя у ненцев. «Советская этнография», № 2, стр. 43—68.
- Визе В. Ю.* 1912. Полярские сайды. «Изв. Архангельского об-ва изучения Русского Севера». Архангельск, № 9—10.
- Витюгов А. А.* 1923. Оленеводство. «Северное хозяйство», № 3 (стр. 3—10), 4 (стр. 10—17), 5 (стр. 5—16).
- Воронов А. Р.* 1900. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии. «Зап. Русского географического об-ва по отделению этнографии», т. XVIII. СПб.
- Востряков П., Броднев М.* 1964. Оленеводство Ямала. Тюмень.
- Габуния Л. К.* 1962. К вопросу о границе между четвертичным периодом и плейстоценом. «Труды комиссии по изучению четвертичного периода», XX. М., стр. 157—158.
- Геденштром Г.* 1823. Описание берегов Ледовитого моря от устья Яны до Бараanova камня. «Сибирский вестник», стр. 2.
- Гейденрейх Л.* 1930. Каппские самоеды. «Советский Север», № 4.
- Георги И. Г.* 1776. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч. I.
- Георги И. Г.* 1799. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч. III. СПб.
- Герасимов М. М.* 1931. Мальта. Палеолитическая стоянка. Иркутск.
- Герасимов И. П. и Марков К. К.* 1939. Ледниковый период на территории СССР. М.—Л.
- Гондatti П.* 1886. Следы языческих верований у маньчжур.—Труды этнографического отдела имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те, кн. VII. М.
- Грач А. Д.* 1960. Археологические исследования в Хара-Холе и Мунгуй-Гайге (полевой сезон 1958 г.). «Труды Тувиинской комплексной археолого-этнографической экспедиции», т. I. М.—Л.
- Громов В. И.* 1948. Палеонтологическое и археологическое обоснование стратиграфии континентальных отложений четвертичного периода на территории СССР. М.
- Громов В. И.* 1950. Геологический возраст палеолита на территории СССР. «Материалы по четвертичному периоду СССР». М.—Л., вып. 2, стр. 90—106.
- Громов В. И.* 1962. О так называемой старой границе между плейстоценом и антропоценом и некоторых других вопросах. «Труды комиссии по изучению четвертичного периода», XX. М., стр. 137—139.
- Грязнов М. П.* 1933. Боярская писаница. «Проблемы истории материальной культуры», № 7—8.
- Гурвич И. С.* 1950. Оленевские и Анабарские якуты (Автореферат кандидатской диссертации).
- Гурвич И. С.* 1957. Юкагиры чувачевского рода в середине XVIII в. «Сибирский этнографический сборник», II. М.—Л., стр. 246—262.
- Гурвич И. С.* 1968. Культ священных животных в тундровой зоне Евразии. В кн. «Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии». М.
- Гурвич И. С.* 1970. Социальная организация юкагиров. В кн. «Общественный строй народов северной Сибири». М., стр. 248—263.

- Гурина Н. П. 1956. Оленеостровский могильник. «Материалы и исследования по археологии», № 47.
- Гурина Н. П., Хлобыстин Л. П. 1972-I. Исследования Института археологии в Арктике. Краткие тезисы докладов к симпозиуму. «Обмен и торговля в древних обществах», Л.
- Гурина Н. П., Хлобыстин Л. П. 1972-II. Заселение Арктики. «Тезисы докладов экспедиционной сессии Института археологии», М.
- Давыдова А. В. 1956. Иволгинское городище. «Советская археология», № 1.
- Давыдова А. В. и Шилов В. П. 1952. Предварительный отчет о раскопках Иволгино-Иволгинского городища в 1949 году. «Зап. Бурят-Монгольского научно-исследовательского ин-та культуры», т. XIV, Улан-Удэ.
- Дебец Г. Ф. 1930. Антропологический состав Прибайкалья в эпоху позднего неолита. «Русский антропологический журнал», т. 19, № 1—2.
- Дебец Г. Ф. 1948. Надселеантропология СССР. М.—Л.
- Дебец Г. Ф. 1951. Антропологические исследования в Камчатской области. М.—Л.
- Дебец Г. Ф., Трофимова Т. А., Чебоксаров Н. Н. 1951. Проблемы заселения Европы по антропологическим данным. В кн. «Происхождение человека и древнее расселение человечества», М.
- Де-Ламартиньер. 1912. Путешествие в северные страны (1653 г.): Зап. Московского археологического ин-та, т. XV. М.
- Деникер Н. Е. 1902. Человеческие расы. СПб.
- Дитмар К. 1856. О коряках и весьма близких к ним по происхождению чукчам. «Вестник Российского географического общества», ч. XVI. СПб.
- Джарылгасынова Р. Ш. 1970. Этноним когуре. «Этнонимика», М.
- Джемс Эдвин. 1963. Приложение к американскому изданию 1830 года книги Джона Теннера. В кн.: Теннер Дж. Тридцать лет среди индейцев. М.
- Диков Н. П. 1958. Древнейшее прошлое Чукотки и задачи его изучения. «Зап. Чукотского краеведческого музея», вып. 1. Магадан.
- Диков Н. П. 1960. По следам древних костров. Археологи идут по Чукотке. Магадан.
- Диков Н. П. 1961-I. Первая археологическая коллекция из континентальной Чукотки. «Зап. Чукотского краеведческого музея», вып. 2. Магадан.
- Диков Н. П. 1961-II. О раскопках Усть-Бельского могильника. «Зап. Чукотского краеведческого музея», вып. 2. Магадан.
- Диков Н. П. 1964-I. Каменный век Камчатки и Чукотки в свете новейших археологических данных. Труды Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения АН СССР, вып. 8. Магадан.
- Диков Н. П. 1964-II. Новые данные по археологии северо-востока Сибири. М.
- Диков Н. П. 1967-I. Открытие палеолита на Камчатке и проблема первоначального заселения Америки. Сб. «История и культура народов Севера и Дальнего Востока». Труды Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения АН СССР, вып. 17. М.
- Диков Н. П. 1967-II. Археологическое изучение северо-востока в советское время. Сб. «Проблемы науки на северо-востоке СССР». Труды Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения АН СССР, вып. 31. Магадан.
- Диков Н. П. 1968. Открытие петроглифов на Чукотке. Сб. «Археологические открытия 1967 г.», М.
- Дикова Т. М. 1964. Новые данные к характеристике Кончаланской стоянки. Сб. История и культура народов Северо-Востока СССР. Дмитриев-Садовицкий Г. 1915. Лук вахонских остяков и охота с ним. Ежегодник Тобольского губ. музея, вып. XXIV. Тобольск.
- Долгих Б. О. 1949. Родовой и племенной состав народностей Севера Средней Сибири. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. V, стр. 70—85.
- Долгих Б. О. 1952. «Происхождение пганапапов». «Сибирский этнографический сборник», I. М.—Л.

- Долгих Б. О. 1960. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М.—Л.
- Долгих Б. О. 1961. О похоронном обряде кетов. «Советская этнография», № 3.
- Долгих Б. О. 1962. Родовая экзогамия у иганасан и энцев. «Сибирский этнографический сборник», IV. М., стр. 197—225.
- Долгих Б. О. 1970-I. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М.—Л.
- Долгих Б. О. 1970-II. Типы отцовско-родовой организации народов Севера. В кн. «Общественный строй у народов северной Сибири». М., стр. 361—384.
- Долгих Б. О. 1968. Матриархальные черты в верованиях иганасан. «Проблемы антропологии и этнографии Азии». М.
- Долгих Б. О. 1961. Мифологические сказки и предания энцев. М.
- Долгопольский А. Б. 1964. Гипотеза древнейшего родства языковых семей северной Евразии с вероятностной точки зрения. «Вопросы языкознания», № 2, стр. 53—63.
- Дмитриев-Садонников Г. 1915. Лук ваховских острок и охота с ним. «Ежегодник Тобольского губернского музея», вып. XXIV. Тобольск.
- Друри П. В. 1949. Дикий северный олень Советской Арктики и Субарктики. Л.—М.
- Друри Н. В. 1955. Оленеводство. М.—Л.
- Дульзон А. П. 1956. Археологические памятники Томской области. «Труды Томского областного краеведческого музея», т. V. Томск.
- Дульзон А. П. 1968. Кетский язык. Томск.
- Дульзон А. П. 1969-I. О приемах определения отдаленного языкового родства. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Дульзон А. П. 1969-II. Гипотеза об отдаленном родстве урало-алтайских языков с индоевропейскими. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Дульзон А. П. 1969-III. О древних связях египетских народов с чукотско-камчатскими по данным языка. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск.
- Дыренкова Н. П. 1928. Умай в культе турецких племен. Сб. «Культура и письменность Востока», кн. III. Баку.
- Дыренкова Н. П. 1940. Шорский фольклор. М.—Л.
- Евладов В. В. 1930. В тундрах Ямала. М., стр. 21—22.
- Ефименко П. П. 1953. Первообытное общество. Киев.
- Ефименко П. С. 1878. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., ч. 2, стр. 225—237.
- Житков Б. М. 1909. Краткий отчет о путешествии на полуострове Ямал. «Известия имп. Русского географического общества», т. XIV, вып. III. СПб.
- Житков Б. М. 1913. Полуостров Ямал. «Зан. географического общества по общей географии», IX—XI. СПб.
- Забужин В. 1914. Илий Помпоний Мэт. Критическое исследование. «Историческое обозрение», т. XVIII. СПб.
- «Замечания медико-хирурга Фигуринга о разных предметах естественной истории и физики, učinенные в Устьинске и окрестностях оного в 1822 году». «Сибирский вестник». СПб., 1823, ч. 4, разг. пар.
- «Звериния промысловость Удского края и сопредельных к нему мест». «Записки Сибирского отделения имп. Российского географического общества», 1957, кн. II.
- Зеленин Д. К. 1915. Великорусские сказки Вятской губернии. М.
- Зеленин Д. К. 1936. Культ овигонов в Сибири. М.—Л.
- Золотарев А. М. 1933. О пережитках родовой строй у гиликов района Чома. «Советский Север», № 2.
- Золотарев А. М. 1934. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.
- Золотарев А. М. и Левин М. Г. 1940. К вопросу о древности происхождения оленеводства. «Проблемы происхождения, эволюции и породообразования домашних животных», т. I. М.—Л., стр. 171—187.
- Золотарева Н. М. 1962. Антропологические исследования иганасан. «Советская этнография», № 6.

- Золотарева Н. М.* 1964. Распределение группы крови у народов северной Сибири. М.
- Золотарева Н. М., Башлай А. Г.* 1968. Серологические исследования в Якутии. «Советская этнография», № 1.
- Зуев В. Ф.* 1947-I. Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771—1772). М.—Л.
- Зуев В. Ф.* 1947-II. Описание живущих Сибирской губернии в Борезовском уезде инородческих народов остатков и самоседов.— Материалы по этнографии Сибири XVIII века (1771—1772). «Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, т. V. М.—Л.
- Иванюцкий И. А.* 1890. Материалы по этнографии Вологодской губернии. М.
- Иванов В. В. и Топоров В. П.* 1964. Лингвистические вопросы этногенеза кетов в связи с проблемой вхождения их в циркумполярную область. М.
- Иванов С. В.* 1957-I. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. «Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, XXII. М.—Л.
- Иванов С. В.* 1957-II. О семантике изображений на старинных бурятских опонах. «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», XVII. Л.
- Инстад Хельге.* 1969. По следам Лейва Счастливого. Л.
- Похмельсон В. И.* 1911. Из писем начальника этнологического отдела Камчатской экспедиции Ф. П. Рябушинского. СПб.
- Похмельсон В. И.* 1898. Древнее юкагирское сказание. «Известия имп. Академии наук», т. IX. СПб.
- Похмельсон В. И.* 1898-I. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. «Труды Якутской экспедиции. Восточно-Сибирского отдела имп. Российского географического об-ва», отд. III, т. X, ч. III. СПб.
- Похмельсон В. И.* 1898-II. По рекам Ясачной и Коркодону. «Известия имп. Русского географического об-ва», т. XXXIV, вып. III. СПб., стр. 255—290.
- Похмельсон В. И.* 1900. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, ч. I. «Труды Якутской экспедиции», отд. III, т. IX, ч. III. СПб.
- Похмельсон В. И.* 1908. Древние и современные подземные жилища племен северо-восточной Азии и северо-западной Америки. СПб.
- Пеславин В.* 1847. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб.
- Карса Г. И.* 1963. Возникновение и развитие северного оленеводства. «Магаданский оленевод», № 3, стр. 45—47.
- Кастер Александр Маттиса.* Путешествие по Северу в 1838—1844 гг. (Перевод с немецкого по изданию 1853 г. А. Шиффера — Ленинградский филиал Архива Института этнографии АН СССР, кн. II, оп. 1, № 307).
- Кибир.* 1823 I. Замечания о некоторых предметах естественной истории, učinенные в Нижне-Колымске и окрестностях оного в 1821 г. «Сибирский вестник», ч. 2. СПб.
- Кибир.* 1823-II. Краткие замечания о ламутах, тулгусах и юкагирах. «Сибирский вестник», ч. 3. СПб.
- Кибир.* 1824. Извлечение из дневных записок, содержащих в себе сведения и наблюдения, собранные в болотных пустынях северо-восточной Сибири. «Сибирский вестник», ч. 2—5. СПб.
- «Колониальная политика Московского государства в Якутии XVII в.». Л., 1936.
- Коллечен Е. И.* 1956. Пещи Европейской России в конце XVII — начале XVIII в. «Советская этнография», № 2.
- Кокка У. С.* 1963. Карельские народные сказки. М.—Л.
- Корсаков Н.* 1818. Эпопеические сказки. Петрозаводск.
- Кисарея М. Ф.* 1969-I. Некоторые вопросы этнической истории Обь-Иртышья по археологическим материалам. Сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.

- Косарев М. Ф. 1969-11. Этнокультурные сдвиги в Томско-Нарымском Приобье в свете данных палеогеографии. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 82—86.
- Костиков Л. 1930. Законы тундры. «Труды полярной комиссии АН СССР», вып. 3. Л.
- Косвен М. О. 1941. Авуиккулат. «Советская этнография», № 1.
- Костилов Л. 1930. Боговы оленя в верованиях хасано. «Этнография», № 1, стр. 115—132.
- Костров П. А. 1857. Очерки Туруханского края. «Записки Сибирского отдела имп. русского географического общества», кн. IV. СПб., стр. 61—75.
- Крашенинников С. Н. 1956. Описание земли Камчатки. М.—Л.
- Крейнович Е. А. 1948. Юкагирский язык — кандидатская диссертация.
- Крейнович Е. А. 1958. Юкагирский язык. М.—Л.
- Крестинин Вас. 1786. Рассуждения о начале и происхождении самоедов. «Новые ежемесячные сочинения», ч. 2. СПб.
- Кречмар А. В. 1966. Дикий северный олень в бассейне реки Пясны. «Зоологический журнал», т. XIV, вып. 4, стр. 599—601.
- Кропоткин П. 1876. Исследования о ледниковом периоде, вып. 1. СПб.
- Ксенофонов Г. В. 1937. Уранхай-сахалар. Иркутск.
- Кузнецова В. Г. 1957. Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей. «Сибирский этнографический сборник», II. М.—Л.
- Куприянова З. Л. 1954. Терминология родства в устном народном творчестве пенцев. «Уч. зап. Ленинградского гос. пед. ин-та им. А. И. Герцена», т. 101.
- Куприянова З. Н. 1960. Ненецкий фольклор. Л.
- Куприянова З. Н. 1965. Эпические песни пенцев. М.
- Курилов С. Н. 1969. Хапидо и Халерха. М.
- Кыласов Л. Р. 1960. Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М.
- Лавров И. П. 1947. Рисунки Онпо (к мифологии чукчей). «Советская этнография», № 2, стр. 124—125.
- Лавров И. П. 1958. К вопросу о загадочном «крылатом предмете». «Зап. Чукотского краеведческого музея», вып. 1. Магадан, стр. 58—60.
- Лажарьер Де. 1912. Путешествие в северные страны. Зап. Московского археологического ин-та, т. XV.
- Лаптев Х. Допесения в материалах «О плавании Чirikова в Восточном море, о снаряжении капитана Лаптева в экспедицию в Северное море и о плавании его между реками Енисеем и Леною, 1739—1745. Центральный государственный архив Военно-морского флота (ЦГАВМФ), ф. 216, оп. 1, д. 52.
- Лаптев Х. Журнал, веденный на дубель-пиконе «Якутск» под командой лейтенанта Харитона Лаптева в плавании от города Якутска вниз Леною до устья ее и морем около берега Северного океана в 1739 г. Центральный государственный архив Военно-Морского флота, ф. 913, оп. 1, д. 41.
- Ларичев В. Е. 1969-I. Теория первоначального заселения Северной Азии палеолитическим человеком и формирование его культуры. Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск, стр. 35—37.
- Ларичева И. П. 1969-I. Верхний палеолит Северной Америки: два ареала культур и два истока их происхождения. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 48—51.
- Ларичев В. Е. 1969-I. Новые открытия в области нижнего палеолита Восточной Азии, проблема его локальности и вопрос о первоначальном заселении человека Северной Азии. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 41—43.
- Ларичева И. П. 1969-II. Новые черты каменной индустрии верхнего палеолита Северной Америки и проблема контактов с культурами Старого Света. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 55—59.

- Дасло Дь. 1963. Выступления по докладу В. П. Чернецова. «Congress internationalis Fenno-ugristarum». Budapesti, Habitus 20—24.IX 1960. Budapest.
- Дашук Л. П. 1958. Очерк этнической истории Петерского края. Сыктывкар.
- Дашук Л. П. 1968. Спирты — древние обитатели Субарктики. «Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии». М.
- Девин М. Г. 1946. О происхождении и типах упряжного собаководства. «Советская этнография», № 4, стр. 75—108.
- Девин М. Г. 1951. Древние переселения человека в Северной Азии по данным антропологии. «Происхождение человека и древнее расселение человека». М.
- Девин М. Г. 1958. Этническая антропология и проблема этногенеза народов Дальнего Востока. М.—Л.
- Деникин П. 1805. Древние записки путешествия по разным провинциям Российского государства, ч. IV. СПб.
- Дерберез А. К. 1818. Историческое исследование о югорской земле в российско-императорском титуле упоминаемой. СПб.
- Дессенцова. Путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири, т. II, 1801, М.
- Зинский А. П. 1923. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита.
- Зитвинский В. А. 1966. Словоупотребление в древней Средней Азии. «Советская археология», № 4, стр. 51—69.
- Зонатин Н. А. 1922-1. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. «Записки Приамурского отдела Русского географического общества», т. XVII.
- Зонатин Н. А. 1922-II. Гольды. Владивосток.
- Лукашеченко Т. В. 1971. Материальная культура саамов Кольского полуострова в XIX — начале XX в. М.
- Ляпунова Р. Г. 1964. Морской зверобойный промысел алеутов XVIII—XIX вв. (орудия и средства охоты) по материалам коллекций Музея антропологии и этнографии АН СССР. М.
- Майдсль Г. 1894. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868—1870 гг., т. I. СПб.
- Максимов А. П. 1929. Происхождение оленеводства. «Уч. зап. Российской ассоциации ИЮИ», т. 6. М.
- Малеев А. П. 1908. Барон Сигизмунд Герберштейн. «Записки о московских делах». СПб.
- Марк В. 1961. К развитию шаманизма у лопарей — рукопись.
- Марк К. Ю. 1956. Вопросы этнической истории эстонского народа в свете палеоантропологии. Таллин.
- Марков К. К. 1962. Основные стратиграфические рубежи четвертичной системы. «Труды комиссии по изучению четвертичного периода», XX. М., стр. 140—142.
- Мигасев А. К. 1969. К проблеме палеосевероазиатского слоя в топонимике русского Севера и Сибири. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Мигасев А. К. 1964. Субстратная топонимика Русского Севера. «Вопросы языкознания», № 2, стр. 64—83.
- Митющенко В. П. 1969-I. Основные этапы истории племен лесостепного Приобья в эпоху бронзы. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Митющенко В. П. 1969-II. О сложении верхнеобской неолитической культуры. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 60—61.
- Медведев А. Ф. 1964. Из истории сложного лука. «Краткие сообщения Института археологии АН СССР», вып. 102.
- Медведев А. Ф. 1966. Ручное метательное оружие. Лук и стрелы, самострел VIII—XIV вв. М.—Л.
- Медведев Г. П. 1961. Место культуры Верхоненской горы в археологической периодизации Прибайкалья. «Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск.
- Мелетинский Е. М. 1958. Герой волшебной сказки. М.
- Мелетинский Е. М. 1963. Происхождение героического эпоса. М.

- Меновицков Г. А. 1958. Эскимосские сказки. Магадан.
- Меновицков Г. А. 1962. О пережиточных явлениях родовой организации у азиатских эскимосов. «Советская этнография», № 6.
- Меновицков Г. А. 1963. Лингвистические контакты аборигенов крайнего северо-востока Сибири. Сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Мещанинов Н. И. 1948. Палеоазиатские языки. «Известия Академии наук СССР», отд. литературы и языка, т. 7, вып. 6.
- Миддендорф А. Ф. 1868. Путешествие на север и северо-восток Сибири, ч. II. СПб.
- Милевский Т. 1961. Языковые связи Азии и Америки. М.
- Миллер Г. Ф. 1937—1941. История Сибири, т. 1—2. М.—Л.
- Михель П. 1938. Промысловые звери северо-востока Якутии. Труды научно-исследовательского института полярного земледелия, серия «Промысловое хозяйство», Л.
- Мичурин Л. Н. 1962. Дикий северный олень на Таймыре. «Сельское хозяйство Сибири», № 11.
- Мичурин Л. Н. 1963. Дикий северный олень на Таймырском полуострове. «Материалы зоопального научно-методического совещания работников научно-исследовательских сельскохозяйственных учреждений Крайнего Севера». Норильск.
- Мичурин Л. Н., Махаева Л. В. 1962. Питание дикого оленя на Таймыре. «Зоологический журнал», XII, вып. 12, стр. 183—188.
- Могильников В. А. 1969-I. К вопросу о самоедской принадлежности культур эпохи железа Среднего Приобья. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Могильников В. А. 1969-II. Периодизация культур эпохи железа среднего Прииртышья. Материалы конференции «Этногенез народов северной Азии». Новосибирск, стр. 136—138.
- Мольнар Э. 1955. Проблемы этногенеза и древней истории венгерского народа.—Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae, N 13. Budapest.
- Моора Х. А. 1956. Вопросы сложения эстонского и некоторых соседних народов в свете данных археологии. Таллин.
- Москвитин А. И. 1954. Стратиграфическая схема четвертичного периода в СССР. «Известия Академии наук СССР», серия геологическая.
- Мочанов Ю. А. 1966. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века в Якутии. Автореферат кандидатской диссертации.
- Мочанов Ю. А. 1969. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. М.
- Мошинская В. И. 1953. Жилище Усть-Полуйской культуры и стоянка эпохи бронзы в Салехарде. Материалы и исследования по археологии, № 35. М.—Л.
- Мошинская В. И. 1965. Археологические памятники северо-западной Сибири (Археология СССР: Свод археологических источников, вып. ДЗ-8). М.
- Мошкова М. Г. 1963. Памятники Прохоровской культуры. «Свод археологических источников», вып. Д1-10. М.
- Наливкин Д. В. 1960. Яркая страница геологической истории Азии. «Природа», № 8.
- Наумов Н. П. 1933. Дикий северный олень. М.—Л.
- Пейшгадт М. Н. 1957. История лесов и палеогеография СССР в голоцене. М.—Л.
- Никитина Т. Н. 1972. Эвенкийский кафтан (из фондов Музея археологии и этнографии Сибири). Материалы по этнографии Сибири. Томск, стр. 159—161.
- Новицкий Г. 1884. Краткое описание о парода эстийском. СПб.
- Норденшельд А. Э. Путешествие вокруг Европы и Азии на пароходе «Вега» в 1878—1880 гг., вып. 1. СПб.
- Овчинников Е. А. 1969. К вопросу об общности топонимических типов Предуралья и западной Сибири. Сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск, стр. 16—18.

- Огородников В. П. 1922. Из истории покорения Сибири. Покорение юкагирской земли. Чита.
- Озерковский П. Я. 1805. Материалы в кн. «Путешествие академика Ивана Лепехина», ч. IV. СПб., стр. 222, 285—289.
- Окладников А. П. 1930. Погребение бронзового века в Ангарской тайге. «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», VIII.
- Окладников А. П. 1941. Палеолитическая статуэтка из Бурети. Материалы и исследования по археологии. М.—Л., стр. 104—108.
- Окладников А. П. 1950-I. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. «Материалы и исследования по археологии». М.—Л., № 18.
- Окладников А. П. 1950-II. К изучению начальных этапов формирования народов Сибири. «Советская этнография», № 2, стр. 36—52.
- Окладников А. П. 1950-III. Основное палеолитическое человечество Сибири. Сб. «Материалы по четвертичному периоду СССР», вып. 2. М.—Л., стр. 150—158.
- Окладников А. П. 1955. История Якутской АССР, т. I. М.—Л.
- Окладников А. П. 1969. Палеолит Забайкалья. «Археологический сборник», т. I. Улан-Удэ.
- Окладников А. П. 1960. Палеолитические женские статуэтки Бурети. Сб. «Материалы и исследования по археологии СССР», № 79. М.—Л.
- Океев А. 1889. Сибирь до эпохи Ермака по сведениям западноевропейских писателей. «Томские губернские ведомости», № 6.
- Олсений Адам. 1906. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.
- Олшчикова Н. Е. 1908. Северные сказки. СПб.
- Ошаров М. 1936. Северные сказки. Новосибирск.
- Паллас П. С. 1786. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., ч. II.
- «Памятники Сибирской истории», XVIII, кн. 1, 1882.
- Паткинов С. К. 1912. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. II. СПб., стр. 37.
- Паткинов С. К. 1911. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, т. II. СПб., стр. 28—29.
- Паткинов С. К. 1891. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб.
- «Первое путешествие на корабле Гюйген ван Липсхотела с севера через проливы Поссау к устью реки Оби на Вайгач в 1594 году». «Записки по гидрографии», т. XXXIX, вып. 3. Лт., 1915, стр. 480—506.
- Петров К. П. 1969. Генетическое родство алтайских и индоевропейских языков, сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Пидопличко І. Р. 1937. До питання про свійські тварини трипільських поселень. «Наукові записки інституту історії матеріальної культури АН УРСР». Київ, вип. 1.
- Пидопличко І. Р. 1951. О ледниковом периоде. Киев, вып. 2.
- Пидопличко І. Р. 1953. Достижения и задачи археологической палеонтологии в познании прошлого юга СССР. VI научная конференция Института археологии АН УССР. Киев.
- Пидопличко І. Р. 1969. Позднепалеолитические жилища из костей мамонта на Украине. Киев.
- Пидопличко І. Р. и Топачевский В. А. 1962. Значение остатков млекопитающих для палеонтологического обследования стратиграфии неогена и антропогена. «Труды комиссии по изучению четвертичного периода», XX, стр. 98—107.
- Писенков В. В. 1965. Венцы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.—Л.
- Писенков С. Г. 1924. На северной Двинке. «Сборник Архангельского общества краеведения», Архангельск.
- Пинно-Карпини Йонани де. 1911. История монголов. СПб.

- Плеске Ф. Д. 1887. Критический обзор млекопитающих и птиц Кольского полуострова. «Записки Академии наук», т. 55, приложение 1.
- Попов А. А. 1928. Материалы по шаманству и культ богини Айсыт у якутов. Сб. «Культура и письменность Востока», кн. III. Баку.
- Попов А. А. 1934. Материалы по родовому строю долган. «Советская этнография», № 6.
- Попов А. А. 1944. Енисейские пенцы (юракп). «Известия всесоюзного географического общества», т. LXXVI, вып. 2—3. М., стр. 76—95.
- Попов А. А. 1948. Нганасаны. М.
- Попов А. И. 1948. Топонимика Белозерского края. «Уч. зап. Ленинградского государственного ун-та», вып. 2. Л.
- Попов А. И. 1969. О древних связях сибирских и северо-европейских племен (по языковым данным). Сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск, стр. 207—209.
- Портенко Л. 1940. Распространение, образ жизни и промыслы Анадырского края. «Труды Института полярного земледелия, животноводства и промыслового хозяйства», серия «Промысловое хозяйство», вып. 14. Л.
- Прокофьев Г. Н. 1939. Числительные в самодийских языках. «Советский Север», № 4, стр. 5—24.
- Прокофьев Г. Н. 1940. Этногония народов Обь-Енисейского бассейна. «Советская этнография», № 3.
- Прокофьева Е. Д. 1946. Древние жилища на реках Тым и Кеть. «Советская этнография», № 2.
- Прокофьева Е. Д. 1961. Представления селькупских шаманов о мире. «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XX. М.—Л., стр. 54—74.
- Прыткова Н. Ф. 1970. Одежда народов самодийской группы как исторический источник. Сб. «Одежда народов Сибири». Л.
- «Путешествие де Вруина». «Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. московском государственном университете», 1872, кн. 1.
- Пырерка А. П. и Терещенко Н. И. 1948. Русско-ненецкий словарь. М.
- Пытлаков Г. А. Корякские памятники Охотского побережья (тезисы доклада, прочитанного в секции неолита и бронзы пленума Института истории материальной культуры, посвященного итогам археологических исследований 1955 года). Архив Института археологии АН СССР.
- Руденко С. И. (С. Р.). 1931. «Скифское» погребение Восточного Алтая. «Сообщения Государственного академического Института материальной культуры», № 2.
- Руденко С. И. 1962-I. Сибирская коллекция Петра I. «Свод археологических источников», вып. ДЗ-9. М.—Л.
- Руденко С. И. 1962-II. Наулинские курганы. М.—Л.
- Рычков К. М. 1917. Енисейские тунгусы. Приложение к журналу «Землеведение». Пг.
- Рычков Ю. Г. 1961. Материалы по антропологии западных тунгусов. «Антропологический сборник», III. М., стр. 242—268.
- Рычков Ю. Г. 1965. Особенности серологической дифференциации народов Сибири. «Вопросы антропологии», стр. 18—33.
- Рычков Ю. Г. 1969. Некоторые популяционно-генетические подходы к антропологии Сибири. «Вопросы антропологии», вып. 33.
- Рычков Ю. Г.; Первозчиков И. В., Шереметьев В. А., Волкова Т. В., Бишлай А. Г., 1969. К популяционной генетике коренного населения Сибири. Восточные Саяны. «Вопросы антропологии», вып. 31.
- Санги В. М. 1967. Легенды Их-Мифа. М.
- Свидзи М. 1965. Лингвистические связи Америки и Евразии. «Этимология», М.
- Свешников П. А. 1961. Общественный строй народов Нижнего Приобья в конце XIX—начало XX века. «Уч. зап. Ленинградского гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена», т. 222. Л.
- Семенов Ю. И. 1962. Возникновение человеческого общества. Красноярск.
- Сергеев Д. А. 1962. Пережитки отцовского рода у азиатских эскимосов. «Советская этнография», № 6.
- Серебрянский П. В. 1935. История животного мира СССР. Л.

- Серошевский В. А. 1896. Якуты, т. I. СПб.
- Сикорский П. А. Опыт специализации оленьих стад в колхозе им. Шмидта. Архив Норильского ин-та Сельского хозяйства Крайнего Севера, № 3422.
- Симченко Ю. Б. 1963-I. Праздник Аны'о — Дялы у авамских нганасан. «Сибирский этнографический сборник», V. М., стр. 167—179.
- Симченко Ю. Б. 1963-II. Нганасанские орнаменты. — «Советская этнография», № 3.
- Симченко Ю. Б. 1964. Основные черты культуры охотников на дикого оленя Северной Евразии. М.
- Симченко Ю. Б. 1965. Тамги народов Сибири XVII в. М.
- Симченко Ю. Б. 1968. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. «Проблемы антропологии и исторической этнографии», М.
- Симченко Ю. Б. 1970-I. Нганасанский род (в разделе «Социальная организация азиатских пенцев, эпцев и нганасан»). В кн. «Общественный строй у народов северной Сибири». М., стр. 206—213.
- Симченко Ю. Б. 1970-II. Особенности социальной организации палеоазиа-тов Крайнего Северо-Востока Сибири (коряки, чукчи, ительмены, эскимосы). В кн. «Общественный строй у народов Северной Сибири». М.
- Симченко Ю. Б. 1970-III. Проблема материнского рода у народов Севера. — В кн. «Общественный строй у народов Северной Сибири». М., стр. 71—87.
- Симченко Ю. Б. 1970-IV. Основные черты современных этнических процессов у коренного населения Авамской тундры Таймырского национального округа. М.
- Симченко Ю. Б. 1972. Люди высоких широт. М.
- Скалов В. Н. 1956. Оленные камни Монголии. «Советская археология», т. XXV. М., стр. 87—105.
- Скорик П. Я. 1969. О генетической общности чукотско-камчатских языков. Сб. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Смирнов А. М. 1917. Сборник великорусских сказок Архива Русского географического общества, вып. I—II. Пг.
- Смирнов М. Н. 1922. Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. М.
- Смирнов П. П. 1904. Остяки и вогулы (югра). «Вестники и библиотека самообразования», № 2—4.
- Смирнов К. Ф. 1961. Вооружение савроматов. «Материалы и исследования по археологии», № 101.
- Смоляк А. В. 1966. Ульчи. М.
- С — П. 1923. Массовая охота загонами у самоедов. «Северное хозяйство». Архангельск, стр. 49—51.
- Соколов Д. П. 1904. О бакирских тамгах. «Труды Оренбургской ученой архивной комиссии», вып. XIII. Оренбург.
- Соколов З. П. 1957. К истории жилища обских угров. «Советская этнография», № 2, стр. 88—105.
- Соколов З. П. 1959-I. Обско-угорские дощатые постройки. «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», № 31.
- Соколов З. П. 1959-II. К вопросу о развитии обско-угорской землянки. «Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея». Тюмень, вып. 1.
- Соколов З. П. 1960. Современные селения и жилища ваховских хантов. «Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера». М.
- Соколов З. П. 1963-I. Из истории жилищ обских угров. «Congressus internationalis Fenno-Ugristarum». Budapesti, Habitus 20—24.IX 1960.
- Соколов З. П. 1970. Социальная организация обских угров и селькупов. В кн. «Общественный строй у народов северной Сибири». М., стр. 103—153.
- Соколов Т. Г. 1961. К вопросу об использовании чукотским населением дикой флоры в районе мыса Дежнева. «Зап. Чукотского краеведческого музея», вып. II. Магадан.

- Соколовы В. п Ю. 1915. Сказки и песни Белозерского края. М.
- Сокольников Н. б. д. Охотничьи и промысловые звери Аладырского края. «Бюлл. Московского об-ва испытателей природы». Отделение биологических наук, полая серия, т. XXXVI, вып. 1—2.
- Соловьев Е. Т. 1885. О тамгах или знаках собственности на некоторых предметах древнего быта (знаки собственности в России). Казань.
- Соловьев Д. К. 1926. Охота в СССР. Л.
- Сорокин Н. 1873. Путешествие к вогулам. «Труды Об-ва естествоиспытателей при Казанском ун-те». Казань.
- Сосновский Г. П. 1933. Древнейшие остатки собаки в северной Азии. «Проблемы истории материальной культуры», № 5/6.
- Сосновский Г. П. 1946. Раскопки Ильмовой падь. «Советская археология», VIII.
- «Состояние оленеводства в Ямало-Ненецком округе». Салехард, 1964.
- Спиридонов Н. И. 1928. Одулы (юкагирь) — Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР, ф. 47, оп. 2, д. 162.
- Спиридонов Н. И. 1930. Одулы (юкагирь) Колымского округа. «Советский Север», № 9—12.
- «Справочник по экономике колхозов и совхозов Таймырского национально-го округа». Дудинка, 1961.
- Старцев Г. А. 1930. Самоеды (ненцы). М.
- Стебизкий С. Н. 1938. Алюторский диалект нымыланского языка (корякского). «Советский Север», № 1.
- Степанов Н. Н. 1957. Малые народы Якутии. «История Якутской АССР», т. II.
- Страбон. 1879. География. М.
- Сукачев В. Н. 1936. Основные черты развития растительности СССР во время плейстоцена. В кн. «Материалы по четвертичному периоду СССР». М.—Л.
- Словцов П. А. 1898. Историческое обозрение Сибиря, кн. 1. СПб.
- Талько-Гриневич Ю. 1898—1899. Суджикское доисторическое кладбище в Ильмовой падь. «Труды Троицкосевско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Российского географического об-ва», т. 1. М., вып. 2.
- Тарасов В. 1945. Сообщение о поездке на полуостров Ямал с ветеринарной экспедицией С. И. Драчинского в 1913 г. «Ежегодник Тобольского губернского музея», вып. XXIV. Тобольск.
- Теннер Джон. 1963. Тридцать лет среди индейцев. М.
- Терещенко Н. М. 1956. Материалы и исследования по языку ненцев. М.—Л.
- Тихомиров Б. А. 1958. Данные о полезных растениях эскимосов юго-восточного побережья Чукотки. «Ботанический журнал», № 2.
- Токарев С. А. 1958. Этнография народов СССР. М.
- Толстов С. П. 1961. Проблемы истории в свете данных этнографии. «Вопросы истории», № 11.
- Тонков В. 1936. Ненецкие сказки. Архангельск.
- Топоров В. Н. 1969. К вопросу о типологической близости енисейских языков и бурушаски. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Тугаринов А. Я. 1929. О происхождении арктической фауны. «Природа», № 7—8.
- Тугаринов А. Я. 1934. Опыт истории арктической фауны Евразии. «Труды II международной конференции Ассоциации по изучению четвертичного периода Европы», вып. V. М.—Л.
- Тюлин Н. А. 1938. Промысловая фауна острова Белого. Л.
- Урванцев Н. Н. 1935. Два года на Северной Земле. Л.
- Устилов В. 1956. Оленеводство на Чукотке. Магадан.
- Файнберг Л. А. 1955. К вопросу о родовом строе у эскимосов. «Советская этнография», № 2.
- Файнберг Л. А. 1962. Терминология родства иганаски как исторический источник. «Сибирский этнографический сборник», IV. М.
- Федосеева С. А. 1963. Бурушаская стоянка на реке Индигирке. Доклад на пленуме Института археологии АН СССР в Минске в 1963 г. Материалы архива института археологии АН СССР.

- Федосеева С. А. 1964. Древние культуры верхнего Вилуя. Автореф. канд. дисс. Л.
- Финн О. и Брам А. 1882. Путешествие в Западную Сибирь. М.
- Фишер Иоганн Эбергард. 1774. Сибирская история с самого открытия Сибири до занесения сей земли Российским оружием. СПб.
- Флеров К. К. 1934. О некоторых географических и исторических изменениях европейских кончатых. «Доклады Академии наук СССР». М.—Л.
- Флинн Ричард Фостер. 1958. Изменения климата и ледниковая геология. В кн.: Х. Шанли. Изменения климата. М., стр. 185—199.
- Хасанов А. М. 1966. Сложные дуги Евразийских степей и Ирана в скифо-сарматскую эпоху. «Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана». М.
- Ханжазов М. М. 1898. Свадебные обряды, обычаи, верования и предания у бурят Нигинского инороднического ведомства. Балаганского округа. «Этнографическое обозрение», кн. 38.
- Харузин П. 1890. Русские лопари (очерки прошлого о современном быте). М.
- Хлобыстин Л. П. 1964. Древние культуры озера Байкал (каменный и бронзовый век). Автореф. канд. дисс. Л.
- Хлобыстин Л. П. 1969-1. Новое о древнем населении Таймыра. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Хлобыстин Л. П. 1969-II. О расселении предков самодийских народов в эпоху бронзы (II тыс. до н. э.). Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск, стр. 133—135.
- Хлобыстин Л. П. 1972-1. Обмен в эпоху неолита и бронзы (по материалам археологии Сибири). Краткие тезисы докладов к симпозиуму «Обмен и торговля в древних обществах». Л.
- Хлобыстин Л. П. 1972-II. Поселение развитого неолита Маймече I и его место в неолите Восточной Сибири. «Краткие сообщения Института археологии». М.
- Хлобыстин Л. П. 1973-I. О древнем заселении Арктики. Сб. «Археология Средней Азии, Сибири и Поволжья». М.
- Хлобыстин Л. П. 1973-II. Древнейшие памятники Западного Таймыра. «Краткие сообщения Института археологии». М.
- Хлобыстин Л. П. 1973-III. Крайний Северо-Восток Европейской части СССР в эпоху неолита и ранней бронзы. Сб. «Этнокультурные общности лесной и лесостепной зоны Европейской части СССР в эпоху неолита». Л.
- Хлобыстин М. Д. 1963. Этнокультурные соответствия в древней истории Южной Сибири. Материалы конференции «Этногенез народов Северной Азии». Новосибирск.
- Хомич Л. В. 1966. Пенцы. М.—Л.
- Хомич Л. В. 1970. Пенческие предания о сикхиртэ. Сб. «Фольклор и этнография». Л.
- Хомич Л. В. 1970-1. Одежда каппинских пенцев. В сб. «Одежда народов Сибири». Л.
- Чарнолуцкий В. В. 1930. Материалы по быту лопарей. Л.
- Чарнолуцкий В. В. 1952. Саямские сказки. М.
- Чебоксаров Н. П. 1949. Еще раз о некоторых вопросах изучения финно-угорских народов. «Советская этнография», № 2.
- Чебоксаров Н. П. 1952. К вопросу о происхождении народов финно-угорской языковой группы. «Советская этнография», № 1.
- Чебоксаров Н. П. 1948. Некоторые вопросы изучения финно-угорских народов в СССР. «Советская этнография», № 3.
- Чебоксаров Н. П. 1951. Основные приемы антропологических классификаций. В кн. «Происхождение человека и древнее расселение человечества». М.
- Чернецов В. П. 1955-1. Древняя приморская культура на полуострове Ямал. «Советская этнография», № 4.
- Чернецов В. П. 1955-II. Вогульские сказки. Л.

- Чернецов В. Н. 1939. Фратриальное устройство обско-угорского общества. «Советская этнография», № 11.
- Чернецов В. Н. 1947. К истории родового строя у обских угров. «Советская этнография», VI—VII.
- Чернецов В. Н. 1949. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. X.
- Чернецов В. Н. 1960. К вопросу о месте и времени формирования уральской (финно-угро-самодийской) общности.— *Congressus internationalis Fenno-Ugristarum. Budapestini Habitus* 20—24. IX 1960. Budapest.
- Чернецов В. Н. 1964. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. М.
- Чернецов В. Н. 1970. Наскальные изображения Урала. Автореф. докт. дисс. М.
- Членова Н. Л. 1969. Соотношение культур Карасукского типа и кетских топонимов на территории Сибири. «Происхождение аборигенов Сибири». Томск.
- Шатилев М. 1831. Ваховские остяки. «Труды Томского краевого общества», т. IV. Томск.
- Шварцбах М. 1955. Климаты прошлого. М.
- Шеффер Иоанн из Страсбурга. Лапландия или коварное и вернейшее описание страны лопарей и самого народа, в котором излагается многое еще никому не ведомое о его происхождении, суевериях, колдовстве, образе жизни, обычаях, встречающихся в Лапландии, с приложением подобных к тому рисунков, перевод с латинского В. С. Золотилова по изданию Христиана Вольфа в 1674 году во Франкфурте (Архив В. В. Чарнолуцкого).
- Шмидт Г. К. 1874. Когда Квинт Кураций Руф написал свое сочинение. Журнал Министерства народного просвещения, № 7—8.
- Шмидт Э. В. 1939. Промысел диких оленей. «Охотник», № 11.
- Шовкопляс И. Г. 1965. Мезинская стоянка. Кпев.
- Шренк А. 1855. Путешествие к северо-востоку Европейской России. СПб.
- Штернберг Л. Я. 1905-I. Гиляки. «Этнографическое обозрение».
- Штернберг Л. Я. 1905-II. Рецензия на работу В. Г. Богораза. М.
- Штернберг Л. Я. 1933-I. Гиляки, орочи, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск.
- Штернберг Л. Я. 1933-II. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л.
- Штернберг Л. Я. 1936. Первоначальная религия в свете этнографии. Л.
- Энгельгардт. 1897. Русский Север. СПб.
- Эрленгейм А. А. 1863. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М.
- Якимов В. П. 1956. Начальные этапы заселения Восточной Прибалтики. М.
- Янис Л. Ю. 1956. К вопросу об этнической принадлежности неолитического населения территории Эстонской ССР (Вопросы этнической истории эстонского народа). Таллин.
- Adler B. 1902. Die Boden Nordasiens. «International Archiv für Ethnographie», H. 1.
- Agogino George A. 1963. Comments. «Carriant Antropologi», vol. 4, N 1, p. 66.
- Allio Julius. 1912. Zwei Tierskulturen.— *SMYA*, XXVI. Helsinki, s. 226.
- Alkheim F. 1948. Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter. Halle (Saale).
- Angere I. 1956. Die uralo-jukagirische Frage. Ein Beitrag zum Problem der sprachlichen Urverwandschaft. Stockholm.
- Angere I. 1956. Die Uralo-Jukagirische Frage. Stockholm.
- Ankeria I. 1951. Das Eerhältnis der Tschuktschen sprachgruppe zu dem Uralischen Sprachstamme. Spakvetongskapliga salskapets; Uppsala Forhandlingar 1949—1951. Uppsala.
- D'Avesac. 1839. Recueil voyages et de memories, publie par la Societe de Geographie, t. IV, 2. Paris.
- Bendi Hans-Georg. Comments. «Carriant Antropology», february, 1963, vol. 4, N 1, p. 67.
- Bergeron P. 1935. Voyage en Asie faits principalement en XIII, XIV et XV s. la Haye, t. II.

- Bergsland K. 1959. The Escimo-uralit hypothesis. *Finno-Ougrienne*, v. 62. Helsinki.
- Birket-Smith Kay. 1929. The Caribon Escimos. Copenhagen.
- Birket-Smith Kay. 1953. The Shugach Escimos. Habenhavn.
- Boas Franz. 1929. Migrations of Asiatic Race and Cultures to North Amerika. «Regr. from the Scientific Monthly», vol. 28.
- Bogoraz W. G. 1910. Chukchee Mythology. Leiden — New York.
- Bogoraz W. G. 1929. Elements of the culture of the circumpolar Zone.— «American Anthropologists», v. 31, N 4.
- Bordes F. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 68.
- Brown F. E. 1937. A recently discovered compound bow. «Seminarium Kondakovianum», IX. Praha.
- Bouda K. 1940. Die finnisch-ugrigh-samojedische. Schicht des Jukagirische. «Jahrbücher Ungarisches», Bd. 20.
- Burke E. 1957. The History of Archery. New York.
- Buers D. S. 1957. The Bering Bridge, Some speculations. «Ethnos», vol. 22, Lund.
- Campbell J. M. 1962. Arctic. «American Antiquity», vol. 27, N 3.
- Carlson Roy I. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 69.
- Castren M. A. 1856. Nordische Reisen und Forschungen, vol. II, Reiseberichte und Briefe aus den Jahre 1845—1849. St.— Ptb., 5, 169, 172.
- Chard Ch. S. 1958. New World migration routes. «Anthropological Papers of the University of Alaska», vol. 7, N 1.
- Chard Ch. S. 1958. New World origins; a Reappraisal. «Antiquity», vol. 33, N 129.
- Chard Ch. S. 1960. Routes to Bering Strait. «American Antiquity», vol. 26, N 2.
- Collinger B. 1960. Comparative grammar of the Uralic languages. Stockholm.
- Collinger B. 1960. Has das Uralische Verwandte? Uppsala.
- Collinder B. 1955. Fenno — Ugric vocabulary. Stokholm.
- Collinder B. 1957. Uralo-Yukagirische Nachlese «Uppsala Universitets Arsskrift», vol. 12 (Sprakvetenskaplige salskapets, Uppsala Forhandlingar 1955—1957), 1958.
- Collinder B. 1940. Yukagirisch und Uralisch. «Uppsala Universitets Arsskrift», vol. 8.
- Coelins H. B. 1962. Bering Strait. «Prehistoric cultural relations between the arctic and temperate zones of North America». Arctic Institute of North America. Technical Paper, N 11.
- Coelins H. B. 1964. The Arctic and Subarctic. «Prehistoric man in the New World», Chicago.
- Cordier Henri. 1890. Les monstres dans la legende et dans la nature. Nouvelles etudes sur les traditions teratologiques T. Les cynocephales. «Revue des traditions».
- Coon C. St. 1939. The races of Europe. New York.
- Cotter John. 1963. Comments. «Current Anthropology», 1963, vol. 4, N 1, p. 69.
- Davidson D. S. 1928. The Family Hunting Territory in Australia. «American Anthropologists», t. 30, N 4.
- Dolgikh B. O. and Fainberg L. A. 1959. Some parallels features in the Culture of samoyeds and escimos. «De Actas der XXXIII Congresso international de americanistas. Celebrado en San Lose de Costa Rica del 20 al 27 Yulio de 1958», p. 88—97.
- Donner Kay. 1927. Über das alter des ostjacen und woguliscen Rentierzucht. Finnischugrische Forschungen. XVIII. Helsinki.
- Eickstadt E. 1934. Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart.
- Edlitz Kerstin. Food and emergence food in the circumpolar area. 1969. Studia Ethnographica Upsaliensia. XXXIII. Uppsala.
- Eirik Saga Randa. Handritti Ilausbok. AM 544. Skalholtshok AM 557. Islendinga sogur. Reykjavik. I (1953).
- Elgstam Assian. 1922. Sprigga drag ov vidskepelse och overtro blad Karesuando lapparnia. Stockholm.
- Fellman J. 1906. Anteknigar under min vistelse. Lappmarken, vol. I—II. Helsingfors.

- Flor Fritz*, 1930. Zur Frage des Renntiernomadismus. Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, Bd. LX, S. 293—305.
- Flor Fritz*, 1930—1. Haustierte und Hirtenkulturen. Kulturgeschichtliche Entwicklungsumrisse. Wien Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Instituts für Völkerkunde und Universität Wien, 1, S. 123—130.
- Forster*, 1787. Geschichte der Entdeckungen und Schiffahrten in Norden. Frankfurt am Oder.
- Fuch Helmut*, 1963. Comments. «Current Anthropologist», vol. 4, N 1, p. 70.
- Gams H.* 1935. Beiträge zur Mikrostatigraphie und Paläontologie des Pliozans und Pleistozans von Mittel- und Osteuropa und Westsibirien. Ecologicae Geolog. Heften. 28.1.
- Gessing G.* 1944. Circumpolar Stone Age. «Acta Arctica».
- Giddings J. L.* 1962. The Archeology of Bering Strait. Cultural continuities of Eskimos; Side notched points near Bering Strait. «Prehistoric cultural relations between the Arctic and temperate zones of North America». «Arctic Institute of North America Technical Papers», N 11.
- Giddings J. D.* 1964. The Archaeology of Cap Denbigh. Brown University Press.
- Graebner F.* 1911. Methode der Ethnologie.
- Greeman E. F.* 1963. The Upper Palaeolithic and the New World. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 41—66.
- «Groenlandingasaga». Handritt: Flateyrahok. Gl. Kgl. sml. 1005 fol. Islendinga sogur. Reykjavik 1 (1953).
- Hallowell A. I.* 1926. Bear ceremonialism in the Northern Hemisphere. Philadelphia, p. 150.
- Hatt G.* 1969. Arctic skin clothing in Eurasia and America in Ethnographic study. «Arctic Anthropology», vol. V, N 2.
- Hatt G.* 1916. Moclasins and their relations to Arctic Footwear.— «Mem. Amer. Antrop. Assoc.», vol. 3, N 3.
- Hatt G.* 1919. Notes on Reindeer Nomadism. «Memoirs of the American Anthropologist Association», vol. VI.
- Hatt G.* 1934. North American and Eurasian Culture Connections (Proceedings of 5th Pacific Scientific Congress. Canada, 1933, vol. 4. University of Toronto Press.
- Heinzelin T.* 1963. Comments.— «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 71.
- Herskovits M. I.* Economic Anthropology. New York, 1952.
- Hejerdal Thor.* 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 73.
- Hind H.* 1863. Explorations in the interior of Labrador Peninsula. Toronto.
- Hopkins D. M.* 1959. Genozic history of the Bering Sea Land Bridge. «Science», vol. 129, N 3362.
- Jakobi A.* 1931. Das Renntier. «Erganzungsband zum Zoologischen Anzeiger». Bd. 96. Leipzig.
- Janson Sven B. F.* 1948. Sagora om Vinland. * 1 Handskrifterna till «Erik den Roden saga». Kundgl. Vitterhets historie — och antikvitetsakad. Handlingar. D. 60:1 (1948).
- James W. Vanstone.* 1962. Point Hope. Seattle, p. 60.
- Itkonen I. T.* 1946. Heidnische Religion und später Aberglaube bei den finnischen Lappen. «Memoires de la Societe finnougrienne», LXXXVII. Helsinki, S. 149.
- Iohelson W.* 1908. The Koryak, Part II. Material Culture and Social Organisation. «Publication of the Jesup North Pacific Expedition», vol. VI, Part II.
- Iohelson W.* 1910. The Yukaghir and the Yukagirized Tungus. «The Jesup North Pacific Expedition». Leiden — New York.
- Iohelson W.* 1926. The ethnological problem of Bering Sea. «Natural history», vol. XXVI, N 1.
- Klopsted P. E.* 1947. Turkish Archery and the Composite Bow. «A Review of an Old Chapter in the Chronicles of Archery and a Modern interpretation». Evanston, v. 11.
- Klopsted P. E.* 1960. Archery. E. B. 2. Chicago — London — Toronto.

- Kreiger A. D. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 74.
- Kreiger A. D. 1964. Early man in the New World. Prehistoric man in the New World, Chicago.
- Laming-Emperaire A. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 76.
- Lasto Dy. 1963. Die ältesten Epochen der uralischen Vorgeschichte Congressus internationalis Fenno-ugristarum. Budapestini Habitus 20—24. IX 1960. Budapest, s. 416—440.
- Laufer B. 1917. The Reindeer and its domestication. «Memoirs of the American Anthropol. Assoc.», vol. IV, N 2.
- Larsen H. and Rainey. 1948. Jpiutak and the Arctic Whale Hunting Culture. New York.
- Larsen H. 1961. Archeology in Arctic. «American Antiquity», vol. 27, N 1.
- Lasto G. 1951. The Significance of the Hun Golden Bow. «Acta Archeologica», 1. Budapest.
- Laughlin W. Comments. 1963. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 77.
- Leacy L. S., Tobols P. V., Napier S. K. 1964. A new species of the genus Homo from Olduvai Gorge. «Nature», 202, 4927.
- Leacy L. S. 1963. Very early East African hominidae and their ecological setting. «African ecology and human origin. Viking fund publications in Anthropology». New York, N 36.
- Lechtisalo T. 1947. Juraksamoedische Vorsichtung gesammelt und herausgegeben von T. Lechtisalo. Helsinki.
- Lechtisalo T. 1940. Samojedische Volksdichtung gesammelt von M. A. Castren herausgegeben von T. Lechtisalo. Helsinki.
- Lippert. 1886—87. Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, 2 vols. Stuttgart.
- Longman C. J., Warland H. 1894. Archery. London.
- Lopatkin Ivan. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 78.
- Lothrop S. K. 1961. Early migrations to Central and South America; an anthropological problem in the light of other sciences. «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», vol. 91.
- Lowie R. H. 1923. The Buffalo Drive and the Old World hunting practice Natural History, p. 280—282.
- Mackay J. R., Mathews W. H., MacNeish R. S. 1961. Geology of the Engistciak archeological site. Yukon territory. «Arctic», vol. 14, N 1.
- MacNeish R. S. 1959. Men out of Asia, as seen from the Northwest Yukon. «Anthropological Papers of the University of Alaska», vol. 7.
- MacNeish R. S. 1959. The Engistciak site the Yucon Arctic coast.—«Anthropological Papers of the University of Alaska», vol. 4, N 2.
- MacNeish R. S. 1959. A speculative framework of Northern North American Prehistory as of April 1959. «Anthropologica», n.s. vol. 1, N 2. Ottawa.
- Manker Ernst. 1960. Fangsgroppor och stalotomter. Kulturlämnningar från lapsk forntid. Stockholm.
- Maringer I. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 78.
- Morris Hallam L. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 79.
- Narr Karl. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 79.
- Nadas F., Vysenil I. 1955. Luk a sip. Praha.
- Neshcim Ashjorn. 1961. Fangstgroppor och stalotomter (Trapping Pits and Stalot Sites). «Man», vol. XI. London, p. 210.
- Pauli Jovii Liber de legatione Basilii magni Principis Moscoviae ad Clementem VII. Pont. Max. Roma 1522.
- Potopov L. P. 1957. Zum Problem der Herkunft und Ethnogenese der Koibalen und Motoren. ISFO, LIX. Helsinki, p. 33—103.
- Prefer Olaf H. 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 80.
- Grøstad J. 1926. Lappische Opfersteine und heilige Berge in Norwegen. «Oslo Ethnografiske Museums skrifter», Bd. 1. Hefte 5. Oslo.
- Reuteraskjold Edgar. 1912. De nordiska lapparnes religion. Stockholm. (Перевод В. Слюнгерберг — Ленинградское отделение архива АН СССР, ф. 132, on. 2, № 283).

- Reise A.* 1875. Die Idialisierung der Naturvolker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur. Frankfurt am Mein.
- Rosen Helge.* 1912. Om Lapparnas dödsrihesforeställningar. «Fatafruen», Stockholm.
- Sauramo M.* 1934. Comptes Rendus de la Soc. geolog. de Fin.
- Schmidt W.* 1937. Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit. Bild 1. Das Eigentum in den Ur-Kulturen. Münster in Westfalen.
- Schobinger T.* 1963. Comments. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 80.
- Schrenk A.* 1843. Reise nach dem Nordosten des europäischen Russland Bild. Dorpat.
- Schrenk A.* 1854. Reise nach dem Nordosten des europäischen Russland durch die Tundren Samojeden.
- Sirelius.* 1936. Über die Art und Zeit der Zähmung des Reintiers. «Journal de la Société Finno-Ougrienne». XXXIII, p. 2.
- Speck F.* 1928. Land ownership among hunting peoples in primitive America and the worlds marginal areas. Atti del XXII. Congresso International degli Amerikanisti. Roma.
- Speck F.* 1915. The Family hunting band as the basis of Algonkian social organisation. «American Anthropologist», vol. 17, N 2.
- Steinitz W.* 1938. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. «Ethnos», N 4—5. Stockholm.
- Steller G. W.* Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, dessen Einwohnen, deren Sitten, Namen und verschiedenen Gewohnheit. St.-Pb.
- Strahlenberg Philipp Johann.* 1730. Das Nord und Ostliche Theil Europa und Asia. Stockholm.
- Swadesh M.* 1962. Linguistic relations across Berin Strait. «American Anthropologist», N 6.
- Tailleur O.* 1959. Plaidoyer pour le Joukaghir branche orientale de la famille Ouralienne. «Lingua», vol. 8. Amsterdam, N 4.
- Tarn W. W.* 1930. Hellenistic Military and Naval development. Cambridge.
- Thalbitzer W.* 1924. Parallels within the culture of arctic peoples. «Annales do XX Congresso de Americanistas». Rio de Janeiro.
- Thalbitzer W.* 1959. Possible contacts between Escimo Old Word Languages. Proceeding of the 29-th International Congress of Americanistas, vol. 3, p. 50—54.
- Tuderus.* 1910. Kort underättelse. Sv. Landsmälen. XVII: 6. Stockholm.
- Turner B.* 1890. Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory 1880—1890. Toronto.
- Voegelin C. F. and F. M.* Comments. 1963. «Current Anthropology», vol. 4, N 1, p. 82—84.
- Vorren Ornlv.* 1962. Finnmark samenes nomadisme. Hefte 11. Oslo.
- Wheat T. B.* 1967. A paleo-indian bisson Kill. «Scientific American», № 44.
- Wissler Clark.* 1917—1924. The American Indian. New York.
- Witsen Nicolaas.* 1705. Noord en Oost Tartarye; tweede deel: Behelzende de Landchappen Georgia, Mengrelia, Cirkassia, Crim, Altin, Tungoesia, Siberia en Samojedia. Amsterdam.
- Wormington H. W.* 1962. The problem of the presence and dating in America of flaking techniques similar to the Old Word. «Atti del VI Congresso internazionale delle scienze preistoriche et protoistoriche. Roma, 1962». Firenze.
- Zolotarev A. M.* 1938. The ancient culture of North Asia. «American Anthropologist». March.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава 1. Проблема Циркумполярной культуры	7
Глава 2. Этногенез древних охотников на дикого оленя Северной Евразии	23
Глава 3. Основные промыслы древнего населения тундровой зоны	87
Глава 4. Основные орудия и средства промысла	105
Глава 5. Основные предметы быта	152
Глава 6. Социальное устройство	185
Глава 7. Основные элементы мировоззрения охотников на дикого оленя	239
Заключение	279
Литература	291

Юрий Борисович Симченко
Культура охотников на оленей
Северной Евразии

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Редактор издательства *Л. С. Кручинина*
Художественный редактор *В. П. Тихунов*
Художник *М. В. Буткевич*
Технический редактор *Ф. М. Хенох*
Корректор *А. Д. Полосова*

Сдано в набор 16/X 1975 г.
Подписано к печати 25/XII 1975 г.
Формат 60×90¹/₁₆. Усл. печ. л. 20. Уч.-изд. л. 22,7.
Тираж 1450. Тип. зак. 2981. Бумага типографская № 2.
Т-18393. Цена 1 р. 36 к.

Издательство «Наука»
103717 РСФСР, Москва, К-62, Подосенечный пер., 21
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10