Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Амурский государственный университет
Российский фонд фундаментальных исследований

ТРУДЫ ТРЕТЬЕЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ТУНГУССКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«СОЦИАЛЬНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ, ЯЗЫКИ И ЛАНДШАФТЫ В СИБИРИ И КИТАЕ (ЭВЕНКИ, ЭВЕНЫ, ОРОЧОНЫ И ДРУГИЕ ГРУППЫ)»

14–16 июня, 2019

Благовещенск, 2019

Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation
Amur State University
Russian Fundamental Research Fund

PROCEEDINGS OF THE 3D INTERNATIONAL TUNGUS CONFERENCE

"SOCIAL INTERACTIONS, LANGUAGES, LANDSCAPES (EVENKS, EVENS, OROCHEN AND OTHER ETHNOSES)"

June 14–16, 2019

Blagoveshchensk, 2019

УДК 930.85; 397; 81
ББК 930.85; 397; 81

ТРУДЫ ТРЕТЬЕЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЙ ТУНГУССКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Труды третьей международной междисциплинарной Тунгусской конференции «Социальные взаимодействия, языки и ландшафты в Сибири и Китае (эвенки, эвены, орочоны и другие группы)» / глав. ред. С. В. Андросова. – Благовещенск : ООО «ИПК «Одеон», 2019. – 317 с.

Третья Международная Междисциплинарная Тунгусская конференция "Социальные взаимодействия, языки и ландшафты в Сибири и Китае (эвенки, эвены, орочоны и другие группы)" посвящена обсуждению фундаментальных проблем тунгусоведения в рамках этнографии, антропологии, этноистории, археологии, лингвистики и других областей знания. Заявленная тематика конференции соответствует объявленному ЮНЕСКО Международному году языков коренных народов мира, что отражает повышенное внимание историков, этнографов и лингвистов к проблемам исчезающих миноритарных тунгусо-маньчжурских культур и языков. Одной из основных проблем, вокруг которой сопрягаются проблемные поля докладов, является проблема генезиса, эволюции и исторических трансформаций тунгусо-маньчжурской общности.

Главный редактор Андросова Светлана Викторовна

Труды конференции изданы при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект No 19-09-20069).

ISBN 978-5-93493-333-4

© Амурский государственный университет, 2019

© Коллектив авторов, 2019

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

заместителя председателя Правительства Амурской области
Андрея Долиевича Плутенко*

Амурскую область можно по праву назвать многонациональным регионом, где собрались русские, украинцы, белорусы, татары, армяне, азербайджанцы, немцы и некоторые другие народы и конечно же коренной малочисленный народ – эвенки.

Для всех нас Амурская область стала родным домом. В век научно-технического прогресса и информационной революции коренные народы, жизнь которых неотделима от природы, оказались наиболее уязвимыми. Особая культура этих этносов и сами этносы оказались под угрозой исчезновения.

Уже немало десятилетий мировое сообщество предпринимает серьёзные усилия по сохранению и ревитализации культур и языков миноритарных этносов. Работа каждого многонационального государства в данном направлении – неотъемлемая часть этого глобального движения. Очень важно интегрировать усилия и организовывать эффективное взаимодействие миноритарных этносов с местными и федеральными органами власти, спонсорами и меценатами, учеными, учителями и просто энтузиастами, желающими стать частью всемирного движения по сохранению исчезающих культур и языков.

Правительство Амурской области никогда не оставалось в стороне от этой серьёзной проблемы и всегда готово поддерживать мероприятия и проекты, способствующие гармоничной интеграции коренных народов в современное экономическое, культурное и образовательное пространство; мероприятия и проекты, призванные сохранить этническое хозяйствование, культуру, традиции и обычаи и, конечно, язык миноритарных народов.

Мы с удовольствием принимаем на Амурской земле Третью Международную Междисциплинарную Тунгусскую конференцию, поддержанную Российским Фондом Фундаментальных Исследований , которая является именно таким мероприятием, в ходе которого мы погрузимся в обсуждение многочисленных аспектов тунгусоведения.

Представители коренных малочисленных народов – непосредственные участники этого процесса. Они присутствуют на пленарных и секционных заседаниях, сами выступают с научными докладами, демонстрируют свои методические разработки, обсуждают за круглым столом наболевшие проблемы и представляют своё видение сложившейся ситуации и путей её преодоления.

Хочу особо подчеркнуть, важнейшую роль Амурского государственного университета, ставшего опорной точкой концентрации усилий учёных, методистов и самих амурских эвенков, которые учатся на различных

---

* Доктор технических наук, профессор [Doctoral in Technical Sciences, Professor].

направлениях подготовки, в том числе языковых, и активно применяют полученные знания, умения и навыки на благо своего этноса. Вместе с учёными АмГУ они документируют, систематизируют, анализируют данные, формируют звуковые словари, создают и пополняют звуковой корпус родной эвенкийской речи.

Нельзя не отметить расширяющиеся международные связи Амурского государственного университета с Китайской Народной Республикой. Наши страны активно взаимодействуют, всячески поддерживая два близкородственных миноритарных этноса – эвенков России и орочонов Китая. Важнейшими совместными мероприятиями являются международные экспедиции и Международная Олимпиада по языкам эвенков России и орочонов Китая.

Всё это призвано способствовать осознанию национальной идентичности и повышению мотивации молодого поколения к сохранению культуры и языка своих этносов.

Помимо этого, наша конференция – это прекрасная возможность увидеть результаты традиционных промыслов, яркие национальные костюмы, насладится прекрасными национальными песнями и танцами.

Позвольте пожелать конференции успешной работы и выразить надежду на наше дальнейшее плодотворное сотрудничество по сохранению культур и языков коренных малочисленных народов!

УДК 930.85; 39.397
UDC 930.85; 39.397

Сардаана Анатольевна Алексеева*
Институт гуманитарных исследований и
проблем малочисленных народов Севера СО РАН
г. Якутск, Российская Федерация
Sardaana A. Alekseeva
The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North
Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
Yakutsk, Russian Federation
alexeeva_sar@mail.ru

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ ПЕРВЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ- СЕВЕРОВЕДОВ: ОБ АВТОРСКОЙ РУКОПИСИ В. Н. ВАСИЛЬЕВА «ТУНГУСЫ АЛДАНО-МАЙСКОГО И АЯНО-ОХОТСКОГО РАЙОНОВ» (МАТЕРИАЛЫ ТУНГУССКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ПОДОТРЯДА КЯР 1926–1928 ГГ.)
THE INTELLECTUAL TRADITIONS OF FIRST SCHOLARS OF NORTHERN STUDIES: V.N. VASILIEV'S MANUSCRIPT "THE TUNGUS OFALDAN-MAY AND AYANO-OKHOTSK REGIONS" (MATERIALS OF THE TUNGUS EXPEDITION 1926–1928)

Аннотация
На сегодняшний день с позиций новых методологических подходов необходимо продолжать фундаментальные разработки материалов первых учёных-североведов по изучению историко-культурного наследия коренных этносов Якутии. Осмысление эволюции российской академической традиции научного изучения Арктики и Севера в советский период, несомненно, вызывает неподдельный интерес отечественных исследователей. Огромный корпус невыявленного фактологического материала, данных экспедиционных поездок и неопубликованных архивных материалов остаются невостребованными и ждут своего часа. В этом отношении возвращение в научный оборот трудов В. Н. Васильева – первого учёного-исследователя, этнографа, фольклориста и исследователя Якутии, Сибири и Дальнего Востока, действительного члена Императорского Русского Географического общества, яркого представителя ранней волны якутской советской интеллигенции является нашим гражданским долгом. А издание его капитального авторского труда «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» объёмом около 50,0 п. л., до сих пор не увидевшей свет, было бы не только данью памяти первых исследователей-североведов, которые отдали все свои силы, светлый ум, благородное сердце и жизни истинному служению Науке, но и возвращением утраченного культурного наследия эвенкийскому народу.

---

* Этнограф, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии [PhD in Historical Sciences, Senior Researcher, Archaeology and Ethnography Department].

Abstract
Today, from the positions of new methodological approaches, it is necessary to continue the fundamental developments of the materials of first scholars of Northern studies in investigating Yakutian indigenous ethnoses' historical and cultural heritage. Comprehending the evolution of the Russian academic tradition in studying the Arctic and North in the Soviet period, without doubt, stimulates the sincere interest of domestic researchers. The huge body of, non-identified factological material, data of field trips and, non-published archival materials remains unclaimed and waits in the wings. In this regard, Return to scientific circulation of works V. N. Vasiliev – the first scientist-researcher, ethnographer, folklorist and researcher of Yakutia, Siberia and the Far East, a full member of the Imperial Russian Geographical society, a bright representative of the early wave of the Yakut Soviet intelligentsia is our civic duty. And the publication of these capital works "Tungus of the Aldan-May and Ayano-Okhotsk regions" with a volume of about 50.0 p.l., of the results of the expedition trips will be a kind of tribute, a kind of monument to the courage of the first researchers-northerners, who gave not only strength, health, bright mind, a noble heart, but also their lives for a true service to Science.

Ключевые слова: интеллектуальные традиции, историко-культурное наследие, Арктика, Север, тунгусы, В. Н. Васильев, авторская рукопись.

Keywords: intellectual traditions, historical and cultural heritage, Arctic, North, Tungus, V. N. Vasiliev, the author's manuscript.

Today, from the standpoint of new methodological approaches, it is necessary to continue the fundamental development of the materials of the first North scientists on the study of the historical and cultural heritage of the indigenous peoples of Yakutia. Understanding the evolution of the Russian academic tradition of scientific study of the Arctic and the North in the Soviet period, of course, is a genuine interest of domestic researchers. A huge body of undetected factual material, data of expedition trips and unpublished archival materials remain unclaimed and are waiting in the wings.

Thus, in 1925–1930, the Commission for the study of the productive forces of the Yakut ASSR (KYAR) organized the work of the grandiose on the scale of the Yakut complex expedition to study the productive forces, economy, history and culture of the Republic.

The expedition of the Academy of Sciences of the USSR is an outstanding event, a unique phenomenon not only in domestic but also foreign science, as it has no equal in the history of world science in terms of goals and scope of tasks, the level of scientific results.

"Assessing the importance of the academic expedition of 1925–1930 in the context of the modern socioeconomic development of the Republic, we can state with confidence that it was a truly grandiose innovative project in the field of science. The Academy of Sciences together with the Yakut government in the shortest possible time has developed a program of academic expedition. The main areas of research were related to the study of natural, biological and human resources, search and extraction of minerals, description of

anthropology, Ethnography and history of the peoples of Yakutia. In the study of the life and culture of indigenous peoples, priority areas were identified: demography, cattle breeding, agriculture, fur and fisheries, handicraft industry. Great attention was paid to the issues of spiritual culture.

The Yakut expedition of the USSR Academy of Sciences became the first largest complex expedition of the XX-th century. In terms of breadth of coverage, number and quality of participants it has no equal in the history of expeditionary research of the country. 16 academicians, 9 corresponding members, 30 University professors were involved in the research, and the leading experts in all fields of knowledge were involved in the development of scientific programs, management of the expedition. The Commission for the study of the Yakut Republic employed 386 people. The purpose of the expedition was to help the population in the device of his life, the organization of the necessary institutions, as well as assistance to the leadership of the Republic in the development of the first five-year plan for the development of the national economy of YASSR. The Commission for the study of the Yakut ASSR gave impetus to the development of scientific intelligentsia in Yakutia." [Yakuts…, 2012].

The materials of the expedition of the kjar determined the strategic direction of placement and development of productive forces, allowed to develop scientifically grounded recommendations and proposals on the ways of development of productive forces of the Republic, which were used in attempts to implement the ideas of a new economic policy in the specific conditions of the North, taking into account natural and climatic conditions, the real possibilities of production and resource potential of the region and helped to make a balanced version of the long-term forecast of socioeconomic development of the Republic.

As a result of the activities of the Commission were obtained valuable information about the natural resources, economy, history, culture and life of the population. In total, 39 issues "Materials of the Commission for the study of the Yakut ASSR", 47 titles of the series "Works of the Commission for the study of the Yakut ASSR "were published. Also, a fundamental consolidated collection of scientific works "Yakutia" was published, which reflected the main provisions on the state and prospects of economic, social and cultural development of the Republic.

In total, 4 special ethnographic groups were organized, which were tasked with collecting historical and ethnographic material, studying traditional culture and life, identifying the ethnographic appearance of the population that has developed in these historical conditions.

The study of the culture of the peoples of the North as a special ethno-territorial complex is becoming one of the priority research areas. In this regard, of particular interest are the materials of the Tungus ethnographic suborder – the very first ethnographic detachment organized by the Commission of the Yakut Republic, headed by Viktor Nikolayevich Vasiliev.

Within this suborder V. N. Vasiliev made two large-scale expeditions. The first took place in the areas of settlement of the Ayano-Okhotsk Evenks for 11

months in 1927, during which time he passed a route of more than 4000 km., moving on deer and horses to the places of settlement of the Tungus. The second expedition took 4 months of 1928, then studied the areas inhabited by semi-settled Aldan-may Evenks. In total, he was in the field for 15 months, working intensively for 19–20 hours a day.

During 1926–1928 the participants of the expedition carried out a huge work, collected a huge material of enduring value for ethnographic science, obtained extensive data that fully characterize the traditional culture of the two major ethnolocal groups of the Tungus, and their current situation, the prospects of arrangement in the new socioeconomic conditions.

Thus, the results of this expeditionary travel V. N. Vasiliev was prepared for publication author manuscript of "the Tungus Aldan-May and Ayano-Okhotsk regions" with a volume of approximately 50,0 p. L., still not seen the light. This manuscript is a fundamental monographic study of the traditional economy, culture and socio-demographic situation of the Aldan-may and Ayano-Okhotsk Evenks. The manuscript itself consists of 7 sections: a physical and geographical essay, a brief historical essay, settlement and population, household life, economic life, crafts, economic situation of the Tungus, which, in turn, are divided into chapters.

And that's not all, but only the first part of the work conceived by the author. Part two, according to the author, was to be devoted to the beliefs, folklore, life, social structure of the Tungus. However, they were not written, the bales, his draft records, the materials for the second part of labor V. N. Vasiliev total volume of 953 L. kept in St. Petersburg branch Archive RAS separately ("Materials on the Ethnography of the Tungus to the work of V. N. Vasil'ev on the Tungus" /1928/, fond 47, opis 1., No. 887) [Materials…, 1928].

Unfortunately, the author was not able to see his work published, and this situation remains to this day. Repeated attempts to publish this work ended in failure for one reason or another. However, an idea of what this work is can be obtained already on the basis of the "Preliminary report on the works among the Aldano-May and Ayano-Okhotsk Tungus in 1926–1928", published in 1930 in the Materials of the Yakut Commission [Vasiliev, 1930].

During this expedition to the Evenks was also collected a magnificent ethnographic collection consisting of more than 100 exhibits of traditional culture of the upper Chinese and Ayano-Okhotsk Evenks, brought by him in 1928 in Leningrad Museum of anthropology and Ethnography named after Peter the Great, where it is stored under № 3723.

For the Yakut regional Museum was also a collection consisting of 577 items of material and spiritual life of the Tungus. It was a truly priceless collection, the first in the collection of the Yakut Museum, beautifully annotated and decorated according to all the rules of scientific description adopted at that time, and therefore the objects of this collection are invaluable for researchers as primary sources. Registration inventories of this collection, cards of the scientific description were found in 1998–1999 in funds of National archive of the Republic of Sakha (Yakutia).

V. N. Vasiliev also collected the materials on the peoples of Siberia and the Far East for the Kunstkammer and museums in Germany, in particular, for the Museum of the natural History society in Nuremberg (380 items), the Museum of folk Science in Hamburg (9255 items), museums in Cologne and Dresden.

Upon his return from the expedition to the Aldano-May and Ayano-Okhotsk region in 1928, he was a research fellow of the Yakut Commission, performing at the same time the post of its scientific Secretary, instead of Professor P. V. Wittenburg dismissed from this post. Two years later, on a personal statement (where he talks about a sharp deterioration in health), he was released from these duties and moved to work in the Arctic Institute, where he was engaged in processing the collected materials in the form of an extensive monograph on the Tungus, the first part of which he was prepared for printing. In 1932, V. N. Vasiliev planned to make a new two-year expedition to the far North-East of Siberia in the lower Lena regions of Yakutia (Bulun, Cossack, Allaikha, MOMA, Aby, Verkhoyansk, Russian Mouth, upper Kolymsk, Sredne-Kolymsk, lower Kolymsk, etc.), but he failed to implement these plans.

As you know, V. N. Vasiliev for his striking, rich, but short life has carried out 6 research expeditions dedicated to the study of traditional cultural values of the peoples inhabiting the vast Asian space of Russia – Siberia, Yakutia, the far East, and Sakhalin: Khatanga expedition 1905–1906 (equipped with funds PRO); Cariaso-Soyot expedition, 1908 (mahé); and Expedition to Sakhalin island, 1910-1911 (CEM); the Expedition to the Ainu. May 9, 1911–1912 (SEM); Expedition to Semipalatinsk region, 1913 (SEM).; Aldano-may expedition, December 26, 1926 – November 15, 1927 and Ayano-Okhotsk expedition, January 11 – April 26, 1928 (KYAR).

Victor Nikolayevich Vasiliev was a real expert in his field, a true scientist,a true patriot and a tireless researcher of the North, Siberia and the Far East. Scientist with a wide range of scientific interests, collector of Museum collections V. N. Vasiliev really embodied the best features of the St. Petersburg ethnographic school.

One of the first scientists-researchers, the known ethnographer, the folklorist and the researcher of Yakutia, Siberia and the Far East, the full member of Imperial Russian Geographical society, Victor Nikolaevich Vasilyev was born on November 10 (on old style) 1877 in Amginsky Sloboda of the Yakut region (nowadays the village of Amga, Amginsky ulus) in a family of the political exiled, honourable citizen of St. Petersburg Nikolay Vasilyevich Vasilyev (1845–1888) and local peasant Alexandra Vasilyevna Nemchinova (1847–1885). Native Yakut, Victor Nikolaevich, from infancy absorbed the culture of the peoples of the North. He was born and grew up in a mixed cultural environment, so for him were equally valuable customs and traditions of all peoples living in this harsh land, which became a reliable basis in the process of its formation and development as a talented researcher and ethnographer. The biography of this amazing man was full of events, trials, hardships, discoveries, and it reflected the fate of the Yakut and Russian intelligentsia of that time.

We can legitimately be called V. N. Vasiliev is generally one of the first ethnographers of Minkailov standing at the origin of this research direction in the early twentieth century. the fact that the history of the Evenks by the early twentieth century, when it began the scientific activity of V. N. Vasiliev, was a terra incognita. By that time, perhaps, only the works of A. F. Middendorf, S. K. Patkanov and I. I. Mainov contained significant Evenk materials. Without a doubt, these are very valuable and interesting works, but they were absolutely insufficient in terms of coverage and study of the entire Evenk ethnic group [Yermolova, 2010, p. 56].

The life and fate of this man, like many intellectuals of that period, was not easy. But he, a descendant of old-timers who passed all the tests of fate, was peculiar to overcome any difficulties, and he devoted his life and talent to the study of traditional cultural values of the peoples living in the vast Asian space of Russia – Siberia, Yakutia, the far East, and Sakhalin. The results of his Titanic work on the collection and study of the unique culture of the peoples of these regions are of paramount importance not only for ethnographic and folkloristic science, but also for the development of these peoples [Efremov, 2005, p. 3].

Assessing the heritage from the standpoint of modern science, it is impossible not to Express words of gratitude and admiration to these modest workers of science. Their works are a concentration of unique folklore and ethnographic materials that reflect the rich spiritual traditions of the peoples of Yakutia, Siberia and the Far East and contribute to the preservation, revival and protection of traditional culture and folklore. Analysis of the scientific heritage of V. N. Vasiliev suggests the development of particular scientific traditions, intellectual culture of the borderland [Romanova, 2005, p. 7–8].

V. N. Vasiliev's scientific heritage in the field of Ethnography of the stability of ethno-local groups of Aldano-may and Ayano-Okhotsk Tungus in terms of industrial development, is an important source in the understanding of modern socioeconomic processes in the territory of southern Yakutia.

V. N. Vasiliev made an invaluable contribution to the preservation and development of the traditional culture of the peoples of Siberia. The results of his titanic efforts to collect and study the unique culture of the peoples of these regions are of paramount importance not only for ethnographic and folkloristic science, but also in General for the development of these peoples.

Unfortunately, today it is necessary to state that intellectual heritage of V. N. Vasiliev still remains undisclosed, most of his works have not yet been published, and there was no monographic work devoted to the life and work of V. N. Vasiliev.

The results of his great work in the Commission of the USSR Academy of Sciences for the study of the Yakut ASSR represent an even more impressive picture, which, unfortunately, is still similar to an iceberg, since most of these materials have not yet been introduced into scientific circulation and remains unknown to the majority of researchers [Yermolova, 2010, p. 69].

Bridging the gap, on the initiative of the then Director of the D. I. B. N. Alekseeva our Institute signed a cooperation agreement with the St. Petersburg branch of the archive of Russian Academy of Sciences (SPF

ARAN). In 2009, we reached an agreement in principle on the joint publication of the author's manuscript. Vasilyeva "Tungus of Aldano-May and Ayano-Okhotsk Regions", a scanned copy of the manuscript stored in the Archive, was bought by the Institute for subsequent publication. During the following years, I was conducted scrupulous work in preparing for this fundamental work to be printed in the publishing house "Nauka", Novosibirsk, (typing, writing introduction, research review, notes, index.

N. A. Alekseev noted the exceptional importance of the publication of this manuscript for Russian science, for the indigenous peoples of the North, complained that many times he once offered the venerable scientists-northerners the idea of publishing this manuscript, but, unfortunately, for one reason or another, this manuscript has not yet been able to see the light. He compared this manuscript in importance, fundamentality and volume of the material contained with the work of V. L. Seroshevsky "Yakuts" and other major works, and was very happy and proud of the fact that finally, after more than 80 years, this fundamental work "Tungus of Aldano-May and Ayano-Okhotsk regions" volume of 1547l (about 50.0 p.l.) will be prepared for printing and released under the stamp of our Institute.

It is gratifying that, continuing the intellectual traditions of the first explorers of the North, he entrusted such a responsible and noble cause to search for and return the lost cultural heritage to me, at that time a young researcher of the Institute. I consider it a high honor and a fact of recognition on his part.

In addition to preparing this fundamental work for publication, we also study the published and unpublished manuscript heritage of V. N. Vasiliev, dispersed in various archives, libraries and museums, identified and introduced into scientific circulation new data on its huge activities in the Commission for the study of the productive forces of the Yakut ASSR (KYAR). Scrupulous work on the identification and study of the necessary factual materials, documentary sources, archival data and materials of expedition trips was carried out in five main areas during a scientific trip to St. Petersburg in 2011: the Russian ethnographic Museum (SEM), the St. Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPF ARAN), the Russian national library (RNB), the Museum of anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) and the Headquarters of the Russian geographical society (RGO). So, the former graduate student of our Institute A. N. Efremov was prepared for publication book about life and activities V. N. Vasiliev, which includes data from published and unpublished manuscript heritage of V. N. Vasiliev, stored in the St. Petersburg branch of the RAS Archive and photo-illustrative materials from the funds of the Russian ethnographic Museum. In particular, copies of his Tunguska legends published in the pre-revolutionary magazines "Young Russia", "Bulletin of Europe", collections of the RGS and the magazine of the Soviet period "Yakut Lightning" on the results of the Khatanga expedition of 1905. And also copies of a number of notes, articles and essays of historical, folklore, geographical, economic character which were published in due time in the magazines "Siberian questions", "Bulletin of Europe", "Nature", etc.

Thus, we believe that we need to continue fundamental research on the identification, systematization and introduction into scientific circulation extremely rich and relevant manuscript heritage of V. N. Vasiliev, including publishing it the author's manuscript "The Tungus Aldan-May and Ayano-Okhotsk regions" return to scientific circulation of works of V. N. Vasiliev – the first scientist-researcher, ethnographer, folklorist and researcher of Yakutia, Siberia and the Far East, a full member of the Imperial Russian Geographical society, a bright representative of the early wave of the Yakut Soviet intelligentsia is our civic duty.

There is no doubt about the prospects of further special scientific research to identify the rich intellectual heritage of V. N. Vasiliev, since to date, perhaps, only researchers from Japan were able to publish a book about the Ainu collection collected V. N. Vasiliev in 1911 on the Islands of Jeso and southern Sakhalin. This publication includes rare, previously unknown photos stored in the archives of the Russian ethnographic Museum (St. Petersburg).

And, as repeatedly emphasized by Nikolai Alekseev, indeed, the publication of these capital works of the results of the expedition trips will be a kind of tribute, a kind of monument to the courage of the first researchers-northerners, who gave not only strength, health, bright mind, a noble heart, but also their lives for a true service to Science.

На сегодняшний день с позиций новых методологических подходов необходимо продолжать фундаментальные разработки материалов первых учёных-североведов по изучению историко-культурного наследия коренных народов Якутии. Осмысление эволюции российской академической традиции научного изучения Арктики и Севера в советский период, несомненно, вызывает неподдельный интерес отечественных исследователей. Огромный корпус невыявленного фактологического материала, данных экспедиционных поездок и неопубликованных архивных материалов остаются невостребованными и ждут своего часа.

Так, в 1925–1930 гг. Комиссией по изучению производительных сил Якутской АССР (КЯР) была организована работа грандиозной по масштабам того времени Якутской комплексной экспедиции по изучению производительных сил, экономики, истории и культуры республики.

Экспедиция Академии наук СССР – это выдающееся событие, уникальное явление не только в отечественной, но и зарубежной науке, так как по поставленным целям и объёму задач, по уровню полученных научных результатов, она не имеет себе равных в истории мировой науки.

«Оценивая значение академической экспедиции 1925–1930 гг. в контексте современного социально-экономического развития республики, можно с уверенностью констатировать, что это был поистине грандиозный инновационный проект в области науки. Академия наук совместно с якутским правительством в кратчайшие сроки разработала программу академической экспедиции. Основные направления исследований были связаны с изучением природных, биологических и человеческих ресурсов, поиском и добычей полезных ископаемых, описанием антропологии, этнографии и

истории народов Якутии. При изучении быта и культуры коренных народов были выделены приоритетные направления: это вопросы демографии, вопросы скотоводства, земледелия, пушных и рыбных промыслов, кустарной промышленности. Огромное внимание уделялось вопросам духовной культуры.

Якутская экспедиция АН СССР стала первой крупнейшей комплексной экспедицией XX в. По широте охвата, по количеству и качеству участников ей нет равных в истории экспедиционных исследований страны. Для исследований были привлечены 16 академиков, 9 членов-корреспондентов, 30 профессоров вузов, а для разработки научных программ, руководства работой экспедиции – ведущие специалисты по всем отраслям знания. В Комиссии по изучению Якутской республики работало 386 человек. Целью отрядов экспедиции была помощь населению в устройстве его жизни, организации необходимых учреждений, а также помощь руководству республики в разработке первого пятилетнего плана развития народного хозяйства ЯАССР. Комиссия по изучению Якутской АССР дала импульс развитию научной интеллигенции в Якутии» [Якуты…, 2012].

Материалы экспедиции КЯР определили стратегическое направление размещения и развития производительных сил, позволили разработать научно обоснованные рекомендации и предложения о путях развития производительных сил республики, которые стали использоваться в попытках реализовать идеи новой экономической политики в специфических условиях Севера, с учётом природно-климатических условий, реальных возможностей производственного и ресурсного потенциала региона и помогли составить сбалансированный вариант перспективного прогнозирования социально-экономического развития республики.

В результате деятельности Комиссии были получены ценнейшие сведения о природных недрах, экономике, истории, культуре и быте населения. Всего было издано 39 выпусков «Материалы Комиссии по изучению Якутской АССР», 47 названий серии «Труды Комиссии по изучению Якутской АССР». Также был издан фундаментальный сводный сборник научных трудов «Якутия», в котором отразились основные положения о состоянии и перспективах экономического, социально-культурного развития республики.

Всего было организовано 4 специальных этнографических отряда, перед которыми были поставлены задачи сбора историко-этнографического материала, изучения традиционной культуры и быта, выявления этнографического облика населения, сложившегося в данных исторических условиях.

Изучение культуры народов Севера как особого этнотерриториального комплекса становится одним из приоритетных исследовательских направлений. В этом отношении особый интерес вызывают материалы Тунгусского этнографического подотряда – самого первого этнографического отряда, организованного Комиссии Якутской республики, руководителем которой был Виктор Николаевич Васильев.

В рамках этого подотряда В. Н. Васильев совершил две масштабные экспедиционные поездки. Первая проходила в районах расселения аяно-охотских эвенков в течение 11 месяцев в 1927 г., за это время он прошёл маршрут длиной более 4000 км., передвигаясь на оленях и лошадях по местам расселения тунгусов. Вторая экспедиционная поездка заняла 4 месяца 1928 г., тогда были изучены районы проживания полуоседлых алдано-майских эвенков. В общей сложности он находился в поле 15 месяцев, интенсивно работая по 19–20 часов в сутки.

В течение 1926–1928 гг. участниками экспедиции была проведена колоссальная работа, собран огромный материал, имеющий непреходящую ценность для этнографической науки, получены обширные данные, характеризующие в полной мере традиционную культуру двух крупных этнолокальных групп тунгусов, и их современное положение, перспективы обустройства в новых социально-экономических условиях.

Так, по результатам этой экспедиционной поездки В. Н. Васильевым была подготовлена к печати авторская рукопись «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» объёмом около 50,0 п. л., до сих пор не увидевшая свет. Данная рукопись представляет собой фундаментальное монографическое исследование традиционного хозяйства, культуры и социально-демографического положения алдано-майских и аяно-охотских эвенков. Сама рукопись состоит из 7 разделов: физико-географический очерк, краткий исторический очерк, расселение и численность населения, домашний быт, хозяйственный быт, промыслы, экономическое положение тунгусов, которые, в свою очередь, подразделяются на главы.

И это ещё не все, а только первая часть задуманной автором работы. Часть вторая, по замыслу автора, должна была быть посвящена верованиям, фольклору, быту, социальному строю тунгусов. Однако осталась им не написанной, тюк его черновых записей, материалы ко второй части труда В. Н. Васильева общим объёмом 953 л. хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН отдельно («Материалы по этнографии тунгусов /к работе Васильева В.Н. о тунгусах» /1928/, фонд 47, опись 1, д. № 887) [Материалы…, 1928].

К сожалению, автору не удалось увидеть свой труд опубликованным, и такое положение сохраняется до наших дней. Неоднократные попытки издать эту работу оканчивались по тем или иным причинам неудачей. Однако представление о том, что это за труд, можно получить уже на основе «Предварительного отчета о работах среди алдано-майских и аяно-охотских тунгусов в 1926-1928 годах», опубликованного в 1930 году в Материалах Якутской Комиссии [Васильев, 1930].

Во время данной экспедиции к эвенкам была также собрана великолепная этнографическая коллекция, состоящая из более чем 100 экспонатов традиционной культуры верхнемайских и аяно-охотских эвенков, привезённая им в 1928 г. в Ленинград в Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого, где она хранится под № 3723.

Для Якутского областного музея была также собрана коллекция, состоящая из 577 предметов материальной и духовной жизни тунгусов. Это

была поистине бесценная коллекция, первая в составе фондов Якутского музея, прекрасно аннотированная и оформленная по всем правилам научного описания, принятыми в то время, и потому предметы этой коллекции имеют неоценимое значение для исследователей как первоисточники. Регистрационные описи этой коллекции, карточки научного описания были обнаружены в 1998–1999 гг. в фондах Национального архива Республики Саха (Якутия).

В. Н. Васильев собрал также материалы по народам Сибири и Дальнего Востока для Кунсткамеры и музеев Германии, в частности, для музея Естественноисторического общества в г. Нюрнберге (380 предметов), Народоведческого музея в Гамбурге (9255 предметов), музеев Кельна и Дрездена.

По возвращении из экспедиции в Алдано-Майский и Аяно-Охотский край в 1928 г. состоял научным сотрудником Якутской комиссии, исполняя одновременно должность её учёного секретаря, вместо освобождённого от этой должности профессора П. В. Виттенбурга. Через два года он по личному заявлению (где говорит о резком ухудшении здоровья) был освобождён от этих обязанностей и перешёл на работу в Арктический институт, где занимался обработкой собранного материалов в виде обширной монографии о тунгусах, первая часть которой им была подготовлена к печати. В 1932 г. В. Н. Васильев задумывал совершить новую двухлетнюю экспедицию на крайний северо-восток Сибири в Нижне-Ленские районы Якутии (Булун, Казачье, Аллаиха, Мома, Абый, Верхоянск, Русское Устье, Верхне-Колымск, Средне-Колымск, Нижне-Колымск и др.), но осуществить эти планы ему не удалось.

Как известно, В. Н. Васильев за свою яркую, насыщенную, но короткую жизнь осуществил 6 научных экспедиций, посвящённых изучению традиционных культурных ценностей народов, населяющих огромное азиатское пространство России – Сибирь, Якутию, Дальний Восток, и Сахалин: Хатангская экспедиция 1905–1906 гг. (снаряжена на средства РГО); Карагасо-Сойотская экспедиция, 1908 г. (МАЭ); Экспедиция на о. Сахалин, 1910–1911 гг. (РЭМ); Экспедиция к айнам. 9 мая 1911–1912 гг. (РЭМ); Экспедиция в Семипалатинскую область, 1913 г. (РЭМ); Алдано-Майская экспедиция, 26 декабря 1926 г. – 15 ноября 1927 г. и Аяно-Охотская экспедиция, 11 января – 26 апреля 1928 г. (КЯР).

Виктор Николаевич Васильев был действительным знатоком своего дела, настоящим учёным-полевиком, истинным патриотом и неутомимым исследователем Севера, Сибири и Дальнего Востока. Учёный с широким диапазоном научных интересов, собиратель музейных коллекций В. Н. Васильев действительно воплощал в себе лучшие черты петербургской этнографической школы.

Один из первых учёных-исследователей, известный этнограф, фольклорист и исследователь Якутии, Сибири и Дальнего Востока, действительный член Императорского Русского Географического общества, Виктор Николаевич Васильев родился 10 ноября (по старому стилю) 1877 году в Амгинской слободе Якутской области (ныне село Амга, Амгинского улуса) в семье политического ссыльного, почётного гражданина Санкт-Петербурга Николая Ва-

сильевича Васильева (1845–1888) и местной крестьянки Александры Васильевны Немчиновой (1847–1885). Коренной якутянин, Виктор Николаевич, с младенческих лет впитал в себя культуру народов Севера. Он родился и вырос в смешанной культурной среде, поэтому для него были одинаково ценны обычаи и традиции всех народов, населяющих этот суровый край, что и стало надёжной основой в процессе его формирования и развития как талантливого исследователя и этнографа. Биография этого удивительного человека, была полна событий, испытаний, лишений, открытий, и в ней, как в зеркале, отразились судьбы якутской и русской интеллигенции того времени.

Мы можем с полным основанием назвать В. Н. Васильева вообще одним из первых этнографов-эвенковедов, стоявших у истоков зарождения этого исследовательского направления в начале XX в. Дело в том, что история эвенков к началу XX столетия, когда началась научная деятельность В. Н. Васильева, представляла собой terra incognita. К тому времени, пожалуй, только труды А. Ф. Миддендорфа, С. К. Патканова и И. И. Майнова содержали значительные эвенкийские материалы. Без сомнения, это очень ценные и интересные работы, но их было совершенно недостаточно в плане охвата и изучения всего эвенкийского этноса [Ермолова, 2010, с. 56].

Жизнь и судьба этого человека, как и многих представителей интеллигенции того периода, была нелёгкой. Но ему, потомку старожилов, прошедших все испытания судьбы, было свойственно преодолевать любые трудности, и он посвятил свою жизнь и талант изучению традиционных культурных ценностей народов, населяющих огромное азиатское пространство России – Сибирь, Якутию, Дальний Восток, и Сахалин. Результаты его титанической деятельности по сбору и изучению уникальной культуры народов данных регионов имеют непреходящее значение не только для этнографической и фольклористической науки, но и развития этих народов [Ефремов, 2005, с. 3].

Оценивая наследие с позиций современной науки, нельзя не выразить этим скромным труженикам науки слова признательности и восхищения. Их труды – это сосредоточие уникальных фольклорных и этнографических материалов, отражающих богатые духовные традиции народов Якутии, Сибири и Дальнего Востока и способствующих сохранению, возрождению и защите традиционной культуры и фольклора. Анализ научного наследия В. Н. Васильева позволяет говорить о развитии особой научной традиции – интеллектуальной культуре – пограничья [Романова, 2005, с. 7–8].

Научное наследие В. Н. Васильева, посвящённое этнографии устойчивости этнолокальных групп алдано-майских и аяно-охотских тунгусов в условиях промышленного освоения, выступает сегодня важным источником при осмыслении современных социально-экономических процессов на территории Южной Якутии.

В. Н. Васильев внёс неоценимый вклад в дело сохранения и развития традиционной культуры народов Сибири. Результаты его титанической деятельности по сбору и изучению уникальной культуры народов данных регионов имеют непреходящее значение не только для этнографической и фольклористической науки, но и в целом для развития этих народов.

К большому сожалению, на сегодняшний день приходится констатировать, что интеллектуальное наследие В. Н. Васильева до сих пор остается не раскрытой, большая часть его трудов ещё не опубликована, и не было ни одной монографической работы, посвящённой жизни и деятельности В. Н. Васильева.

Результаты его большой работы в составе Комиссии АН СССР по изучению Якутской АССР представляют собой ещё более внушительную картину, которая, к сожалению, до сих пор подобна айсбергу, так как большая часть этих материалов ещё не введена в научный оборот и остается пока неизвестной большинству исследователей [Ермолова, 2010, с. 69].

Восполняя этот досадный пробел, по инициативе тогдашнего директора, доктора исторических наук Н. А. Алексеева, наш Институт заключил договор о сотрудничестве с Санкт-Петербургским филиалом Архива РАН (СПФ АРАН). В 2009 г. нами была достигнута принципиальная договорённость о совместном издании авторской рукописи В. Н. Васильева «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов», отсканированная копия рукописи, хранящаяся в Архиве, была выкуплена Институтом на правах последующего опубликования. В течение следующих лет мною была проведена скрупулезная работа по подготовке данного фундаментального труда к печати в издательстве "Наука" в г. Новосибирске (набор текста, написание предисловия, научных комментариев, примечаний, указателя и т. д.

Н. А. Алексеев отмечал исключительную важность издания данной рукописи для отечественной науки, для самих коренных малочисленных народов Севера, сетовал, что много раз он в своё время предлагал маститым учёным-североведам идею об издании этой рукописи, но, к сожалению, по тем или иным причинам эта рукопись до сих пор не смогла увидеть свет. Он сопоставлял эту рукопись по важности, фундаментальности и по объему содержащегося материала с работой В. Л. Серошевского «Якуты» и другими крупными работами, и очень радовался тому факту и гордился, что наконец-то, спустя более 80 лет, данный фундаментальный труд «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов» объёмом 1547 л. (около 50,0 п. л.) будет подготовлен к печати и выпущен под грифом нашего Института. Отрадно то, что, продолжая интеллектуальные традиции первых исследователей-североведов, он доверил столь ответственное и благородное дело по поиску и возвращению утраченного культурного наследия мне, в то время молодому научному сотруднику Института. Считаю это высокой честью и фактом признания с его стороны.

Помимо подготовки к печати данного фундаментального труда, нами также изучается опубликованное и неопубликованное рукописное наследие В. Н. Васильева, рассредоточенное по различным архивам, библиотекам и музеям, выявлены и вводятся в научный оборот новые данные об его огромной деятельности в составе Комиссии по изучению производительных сил Якутской АССР (КЯР). Скрупулёзная работа по выявлению и изучению необходимых фактологических материалов, документальных источников, архивных данных и материалов экспедиционных поездок велась по пяти основным направлениям во время научной командировки в

Санкт-Петербург в 2011 г.: в Российском этнографическом музее (РЭМ), Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (СПФ АРАН), Российской национальной библиотеке (РНБ), Музее антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) и Штаб-квартире Русского географического общества (РГО). Так, бывшим аспирантом нашего Института А. Н. Ефремовым была подготовлена к изданию книга о жизни и деятельности В. Н. Васильева, в которую вошли данные из опубликованного и неопубликованного рукописного наследия В. Н. Васильева, хранящиеся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН и фотоиллюстративные материалы из фондов Российского этнографического музея. В частности, копии его тунгусских преданий, опубликованные в дореволюционных журналах «Юная Россия», «Вестник Европы», сборниках РГО и журнале советского периода «Якутские Зарницы» по итогам Хатангской экспедиции 1905 г. А также копии ряда заметок, статей и очерков исторического, фольклорного, географического, экономического характера, которые были опубликованы в своё время в журналах «Сибирские вопросы», «Вестник Европы», «Природа» и др.

Таким образом, считаем, что на сегодняшний день необходимо продолжать дальнейшие фундаментальные разработки по выявлению, систематизации и введению в научный оборот чрезвычайно богатого и актуального рукописного наследия В. Н. Васильева, в том числе издание его авторской рукописи «Тунгусы Алдано-Майского и Аяно-Охотского районов». Возвращение в научный оборот трудов В. Н. Васильева – первого учёного-исследователя, этнографа, фольклориста и исследователя Якутии, Сибири и Дальнего Востока, действительного члена Императорского Русского Географического общества, яркого представителя ранней волны якутской советской интеллигенции является нашим гражданским долгом.

Не вызывает сомнений перспективность дальнейших специальных научных изысканий по выявлению богатого интеллектуального наследия В. Н. Васильева, так как к настоящему времени, пожалуй, только исследователи из Японии смогли издать книгу об айнской коллекции, собранной В. Н. Васильевым в 1911 г. на островах Иезо и Южный Сахалин. Данное издание включает в себя редкие, ранее неизвестные фотографии, хранящиеся в фондах Архива Российского этнографического Музея (г. Санкт-Петербург).

И, как неоднократно подчёркивал Николай Алексеевич Алексеев, действительно, издание данных капитальных трудов результатов экспедиционных поездок будет своего рода данью, своеобразным памятником мужеству первых исследователей-североведов, которые отдали не только силы, здоровье, светлый ум, благородное сердце, но и свои жизни истинному служению Науке.

References

Yakuts..., 2012 – Yakuts. Sakha. Moscow: Nauka, 2012.

Materials..., 1928 – Materials on the Ethnography of the Tungus to the work of Vasil'eva V. N. on the Tungus /1928/, St.-Petersburg branch of archive of Russian Academy of Sciences, fond 47, opis 1, No. 887.

Vasiliev, 1930 – Vasiliev, V. N. (1930). Preliminary report on the works among the Aldano-may and Ayano-Okhotsk Tungus in 1926–1928. Issue. 36. Leningrad.

Yermolova, 2010 – Yermolova, N. In. Evenk materials in the works of V.N. Vasilyev. *In the name of revival, preservation and development of culture of the peoples of Siberia: Russian ethnographic tradition: materials of the all-Russian scientific and field seminar "In the name of revival, preservation and development of culture of the peoples of Siberia: Russian ethnographic tradition", dedicated to the 100-th anniversary of A. Popov and 125-th anniversary of V. N. Vasilyeva (2003) and the all-Russian scientific conference "I. V. Popov – the founder of the fine arts of Yakutia: researcher, educator, humanist", dedicated to the 130-th anniversary of I. V. Popov (2004)*. Novosibirsk: Science Press.

Efremov, 2005 – Efremov, N. N. (2005). Well-known ethnographer and folklorist V. N. Vasilev. *The Tungus Catalogue of the collection of V. N. Vasilyeva (Em. Yaroslavsky Yakut state United Museum of history and culture of the peoples of the North* (project head A. N. Reshetnikova). Yakutsk: Sakhapoligrafizdat Press.

Romanova, 2010 – Romanova, E. N. (2010). Preface. *In the name of revival, conservation and development* ... Novosibirsk : Nauka Press.

Yermolova, 2010 – Yermolova, N. V. (2010). Evenk materials in the works of V.N. Vasilyev. *In the name of revival, preservation and development of culture* ... Novosibirsk : Nauka Press.

Список литературы

Якуты, 2012 – Якуты. Саха. Москва : Наука, 2012. 598 с.

Материалы…, 1928 – Материалы по этнографии тунгусов /к работе Васильева В.Н. о тунгусах /1928/, Санкт-Петербургский филиал архива РАН, фонд 47, опись 1, д. № 887.

Васильев, 1930 – Васильев, В. Н. Предварительный отчёт о работах среди алданомайских и аяно-охотских тунгусов в 1926–1928 гг. Вып. 36. Л., 1930.

Ермолова, 2010 – Ермолова, Н. В. Эвенкийские материалы в трудах В. Н. Васильева // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция: материалы Всероссийского научно-полевого семинара «Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: русская этнографическая традиция», посвящённого 100-летию А. А. Попова и 125-летию В. Н. Васильева (2003 г.) и Всероссийской научной конференции «И. В. Попов – основоположник изобразительного искусства Якутии: исследователь, просветитель, гуманист», посвящённой 130-летию И. В. Попова (2004 г.). Новосибирск : Наука, 2010. 247 с.

Ефремов, 2005 – Ефремов, Н. Н. Известный этнограф и фольклорист В. Н. Васильев // Каталог тунгусской коллекции В. Н. Васильева (Якут. гос. объединённый музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского (рук. проекта А. Н. Решетникова). Якутск : Сахаполиграфиздат, 2005. 112 с.

Романова, 2010 – Романова, Е. Н. Предисловие // Во имя возрождения, сохранения и развития … – Новосибирск : Наука, 2010. 247 с.

Ермолова, 2010 – Ермолова, Н. В. Эвенкийские материалы в трудах В.Н. Васильева // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры … Новосибирск : Наука, 2010. 247 с.

УДК 81'34; 81'33; 811.512
UDC 81'34; 81'33; 811.512

Светлана Викторовна Андросова*, Евгений Юрьевич Андросов,**
Ольга Николаевна Морозова***
Амурский государственный университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Svetlana V. Androsova, Evgeniy Yu. Androsov, Olga N. Morozova
Amur State University, Russian Federation
androsova_s@mail.ru, eugene_ap@mail.ru, morozova_olga06@mail.ru

АВТОМАТИЧЕСКИЙ ТРАНСКРИПТОР ДЛЯ ЭВЕНКИЙСКОГО ЯЗЫКА: СЛОЖНОСТИ И РЕШЕНИЯ
AUTOMATIC TRANSCRIPTION FOR THE EVENKI LANGUAGE: CHALLENGES AND SOLUTIONS

Аннотация
Цель настоящего проекта – создать продукт-фрейм, который бы переводил письменный эвенкийский текст, представленный в орфографии, в транскрипцию с учётом фонологических особенностей трёх наречий и некоторых говоров и который можно было бы пополнять, встраивая соответствующие модули. Программирование осуществлялось в среде Lazarus. На данном этапе программа хорошо справляется с транскрибированием долготы гласных, мягких согласных (фонем и аллофонов), комбинаторных аллофонов гласных с i-образным переходом в связи с предыдущим мягким согласным, интервокальных аллофонов [ɣ], [ʕ], образованных в результате спирантизации фонемы /g/ и озвончения фонемы /ħ/ соответственно. Финализация проекта откроет новые возможности как для исследователей, практикующих использование метода компьютерного моделирования языковых явлений, так и для обучающихся эвенкийскому языку, желающих сохранить язык своих предков.

Abstract
The current project aims at developing a frame-application that would transfer Evenki orthographic word-forms into transcription differentiating among dialect groups and reflecting some local accents and that could be enlarged further by inserting new modules. The programming was performed in Lazarus. At the present stage, the program is good at managing vowel length, consonant palatalization in terms of phonemes and allophones, prevowel i-phase as a result of the previous soft consonant neighboring and intervocalic allophones [ɣ], [ʕ] as a result of /g/ spirantization and /ħ/ voicing correspondingly. Finalizing the project will open new opportunities for researchers who practice language phenomena

---

* Доктор филологических наук, старший научный сотрудник лаборатории экспериментально-фонетических исследований [Doctoral in Philology, Senior Researcher at the Experimental Phonetic Research Laboratory].

** Инженер лаборатории экспериментально-фонетических исследований [Engineer at the Experimental Phonetic Research Laboratory].

*** Кандидат филологических наук, научный сотрудник лаборатории экспериментально-фонетических исследований [PhD in Philology, Researcher at the Experimental Phonetic Research Laboratory].

computer modeling as well as to the Evenki language learners who desire to preserve the mother tongue of their ancestors.

Ключевые слова: среда программирования, объектно-ориентированное программирование, алфавит, фонема, аллофон, юникод.

Keywords: application development platform, object-oriented programming, alphabet, phoneme, allophone, unicode.

1. Введение

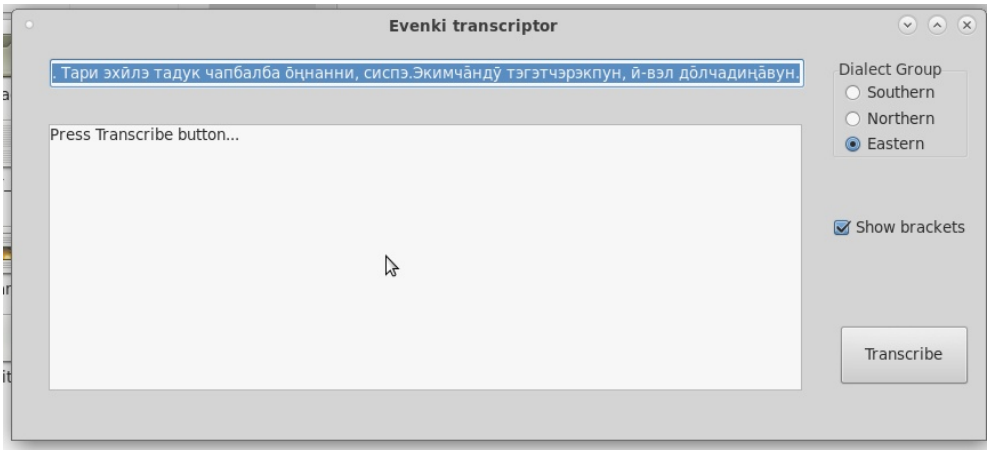
Разработка автоматического транскриптора, использующего аналитические правила, для любого языка можно назвать одним из актуальнейших направлений на стыке лингвистики и информационных технологий, которое приобретает особую важность, если работа ведётся на материале языка исчезающего, каковым является эвенкийский язык. Это непростая задача, учитывая наречную и диалектную раздробленность, как и многообразие говоров данного языка, о которых не раз писали исследователи-эвенковеды. Коллектив лаборатории экспериментально-фонетических исследований Амурского государственного университета решил взяться за выполнение довольно амбициозного плана по созданию такого программного продукта, который бы переводил письменный эвенкийский текст, представленный в орфографии, в транскрипцию с учётом фонологических особенностей наречий и, по крайней мере, некоторых говоров. Первые шаги в этом направлении были предприняты в 2018 году [Андросова и др., 2018]. Изначально планировалось создание транскриптора только для селемджинского говора, однако затем была поставлена более широкомасштабная цель – создать продукт-фрейм, который можно было бы пополнять, встраивая соответствующие модули. В краткосрочной перспективе было решено подготовить такой фрейм и наполнить его «восточный модуль» материалом амурских эвенков. Данный материал активно исследуется, и по нему уже получено немало результатов, поддающихся формализации (см., напр., [Морозова и др., 2017 ; Морозова и др., 2018 ; Морозова, Андросова, 2018 ; Морозова и др., 2019]).

2. Общие моменты

В качестве языка программирования взят Free Pascal [Free Pascal, 2018]. В отличие от предыдущего опыта программирования автоматического транскриптора для английского языка (некоторых явлений связной речи), в котором была задействована интегрированная среда разработки Geany без поддержки создания интерактивных программ с графическим пользовательским интерфейсом, в настоящем проекте была использована среда программирования Lazarus [Lazarus, 2018], которая предоставляла указанные возможности.

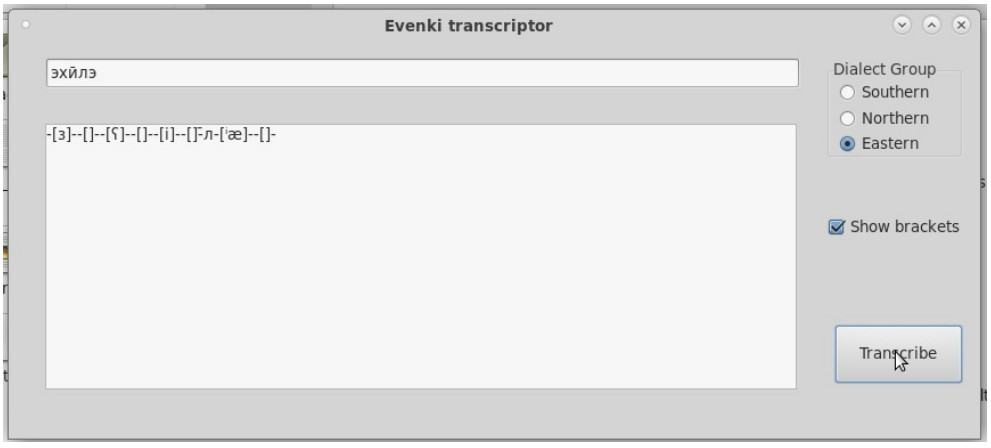
Использовались следующие средства. Во-первых, это строка ввода – объект типа TEdit; во-вторых, поле вывода результатов – объект типа TMemo; в-третьих, переключатели наречий TRadioButton; далее, «галочка»

для того, чтобы показывать или нет скобки транскрипции[1] (см. начальное диалоговое окно при запуске на рис. 1); наконец, кнопка – объект типа TButton – для перевода строки ввода в поле примечания с фонетическими знаками. В поле как раз и выдаётся результат работы программы.



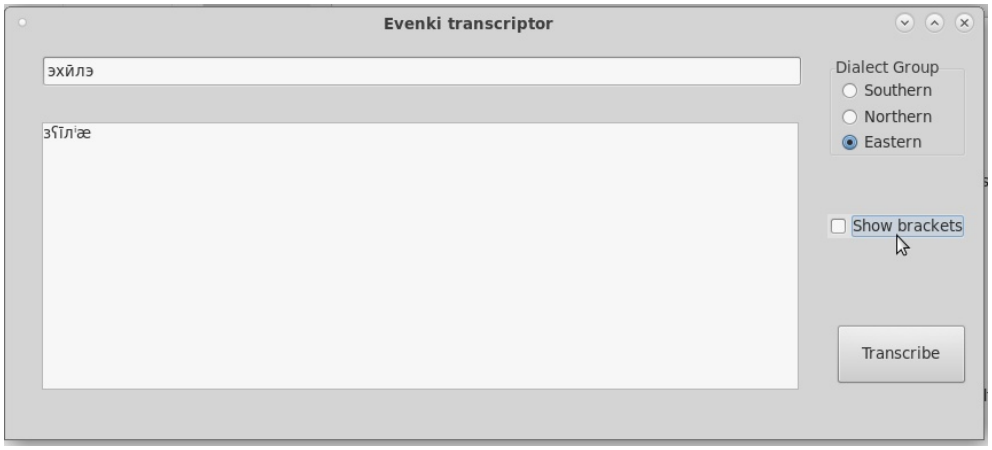
Р и с у н о к 1. **Начальное диалоговое окно**

Продукт тестируется как на отдельных словах (рис. 2–3), так и на текстах (рис. 4–5) произвольной размерности. На данный момент текст просто копируется в строку ввода (в том числе из файлов формата pdf, если он создан корректно и предполагает копирование). Без кардинальных перестроек программа может работать и с файлами простого текстового формата (simple text). Для обработки файлов других форматов необходимо подключение дополнительных библиотек либо перевод их в простой текстовый формат с помощью соответствующих функций внешних программ.

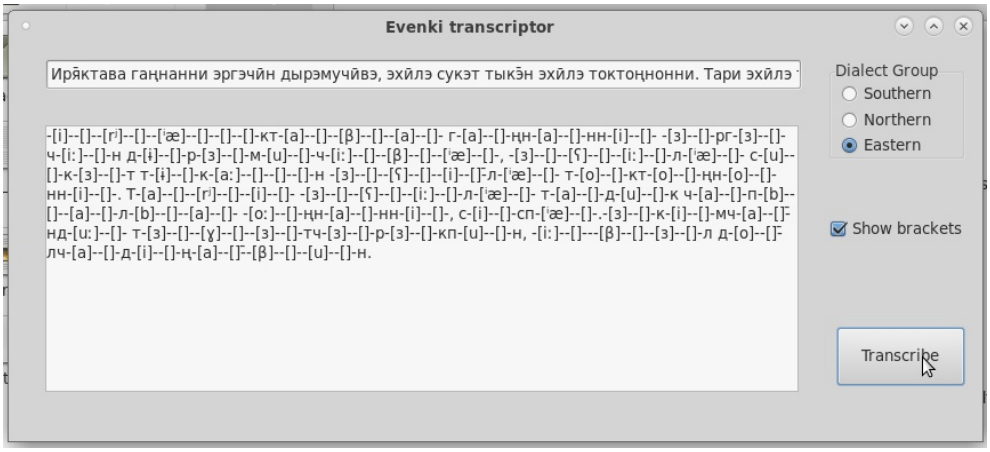


Р и с у н о к 2. **Результат обработки слова с включёнными скобками**

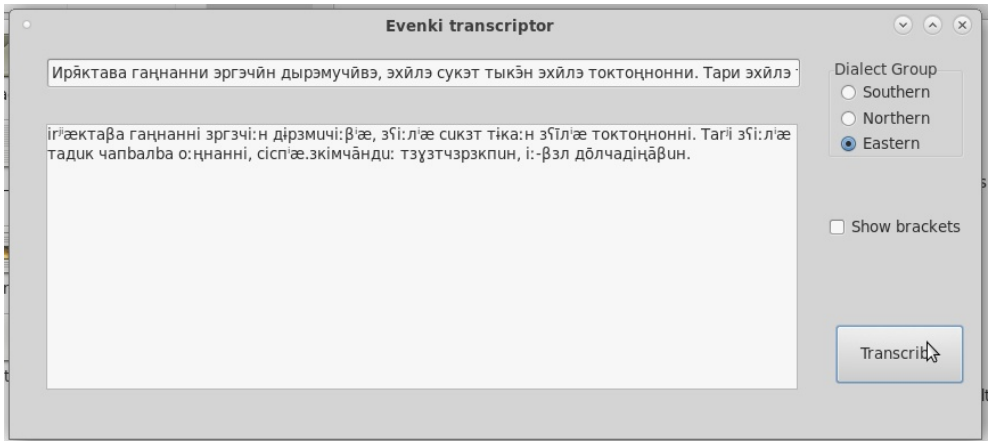
[1] Поскольку работа над транскриптором ещё не завершена, программисту и пользователю необходимо видеть, где прошли преобразования, а где нет; в скобки заключается именно прошедшее преобразование. На каждую скобку предусмотрен 1 байт. В поле результата может присутствовать от 1 до 3 пустых скобок на 1 символ алфавита для 2–4-байтных символов соответственно. То есть двубайтный символ алфавита представлен одной скобкой с транскрипционным знаком и одной пустой скобкой и т. п.



Р и с у н о к 3. **Результат обработки слова с выключенными скобками**



Р и с у н о к 4. **Результат обработки фрагмента текста с включёнными скобками**



Р и с у н о к 5. **Результат обработки фрагмента текста с выключенными скобками**

3. Технические сложности и решения

Первая сложность – сам алфавит. Если для английского языка он уже фактически задан и поделить его на гласные и согласные не представляет сложности – они легко задаются через массив символов set of char[2], – то с эвенкийским алфавитом это не сработает. Во-первых, символы не латинские, а во-вторых, из-за дополнительных знаков – надчёркивания над частью букв и сочетания букв «нг».

Одиночный символ латиницы кодируется одним байтом, одиночный символ кирилицы юникода кодируется двумя байтами. Надчёркивание – это отдельный символ юникода (2 байта). Таким образом, одна гласная на кириллице с надчёркиванием – это 4 символа = 4 байта. В связи со всем этим буквы алфавита уже будут задаваться через массив с типом данных «строка» (для данных более одного символа).

Если вдруг в письменном источнике используется латинское обозначение – Hh – то может возникнуть вопрос об омонимии обозначений именно прописных букв «эн» и «ха». Но как раз для машины это не проблема. Важно, чтобы пользователь умел их различать для себя.

Вторая сложность касается обработки строчных и прописных буквах. Для латиницы используется функция upcase для перевода всех букв в верхний – универсальный регистр. В нашем случае это не сработает из-за первой сложности, о которой мы говорили. Поэтому для обработки строчных и прописных букв используются отдельные строки кода.

Третья сложность – более интеллектуальные правила, когда нужно задавать выбор знака в зависимости от соседних символов.

Теперь перейдем к рассмотрению особенностей технической реализации программы. Поскольку объём программного кода предполагается достаточно большим, необходимо выбрать архитектурное решение для создания программы с тем, чтобы можно было запускать её по частям и добавлять обработку разных символов по мере усложнения кода. Для этого было выбрано объектно-ориентированное программирование. Было введено два объекта:

1) разбор строки на слова (TStrDecomposit);

2) преобразование букв в транскрипционные знаки (TworkTransObj).

TstrDecomposit отвечает за нахождение границ начала и конца слов, выдаёт текущие слова и знаки препинания между ними. Внутри TstrDecomposit описаны методы init (инициализация переменных), SetAlphabet (задание требуемого алфавита), а также GetWord, GetWhite, NextWords (для выдачи слова, пробельных символов до следующего слова и перехода к следующему слову соответственно).

Во втором объекте – TworkTransObj – применяются методы методы init, GetResult (выдача результата транскрипции) и виртуальный метод DoIt. В последнем сосредоточена основная работа. Концепция виртуального метода в объектно-ориентированном программировании подразумевает то, что при создании «потомка» этого объекта виртуальный метод может

[2] Подробности этого и других технических решений см. в нашей предыдущей работе в данной области [Androsova, Androsov, 2016].

переопределяться. Именно таким образом осуществляется добавление новых вариантов обработки.

Здесь отметим, что первоначально резервировалось место под 20 символов на слова, но в процессе работы выяснилось, что слова, состоящие из 11, а в ряде случаев и из 10 букв, не укладываются в допустимый размер, по причине, связанной с кодированием символов кириллицы и юникода. Поэтому размер строки был увеличен до 40 символов.

При автоматическом транскрибировании используются так называемые жёсткие и мягкие замены. В объект по обработке добавлен массив булевых значений, показывающих, подвергался ли этот символ обработке на предыдущих шагах алгоритма, чтобы при необходимости либо заменять уже заменённые знаки, либо оставить их без изменений. Это сделано для придания дополнительной гибкости.

Следует упомянуть ещё об одном моменте. Символ надчёркивания в юникоде ставится как дополнительный диакритический знак и устанавливается после символа, над которым необходимо произвести надчёркивание. Если поменять эти символы местами, обработка пойдёт неправильно. С этим пришлось столкнуться при отладке программы, а именно блока, в котором фигурировали интервокальные аллофоны смычной заднеязычной звонкой парной фонемы /g/→[ɣ] (результат спирантизации) и щелевой фарингальной глухой непарной фонемы /ħ/→[ʕ] (результат озвончения).

4. Заключение

Разрабатываемый проект автоматического транскриптора далёк от завершения. На данный момент программа хорошо справляется с фиксированием долготы гласных, мягких согласных (фонем и аллофонов), комбинаторных аллофонов гласных с i-образным переходом в связи с предыдущим мягким согласным, некоторых интервокальных аллофонов, образованных в результате озвончения и спирантизации.

Между тем, остаются фонетические особенности, слабо поддающиеся формализации и не поддающиеся ей вовсе. Для первых необходима обработка большего количества данных и применение статистических критериев. Семидесяти процентная вероятность и выше может служить основанием для предпочтения формализации именно этой фонетической особенности. Почти равная вероятность должна предполагать отражение в транскрипции этих вариантов, возможно, с соответствующими комментариями, полезными и для исследователей, и для преподавателей данного языка, и для обучаемых ему.

На данный момент «восточный модуль» готов примерно на 2/3 от планируемого объёма. Его финализация откроет новые возможности для амурских эвенков – представителей говоров восточного наречия – для которых сложилась весьма непростая языковая ситуация [Процукович, 2015]. С его помощью при обучении родному говору можно будет более эффективно соотносить орфографию, построенную на чужом южном наречии, с родными восточными фонетическими реалиями. Добавление в долгосрочной перспективе южного и северного модулей даст эвенкам более система-

тизированное наглядное представление о территориальной вариантности их этнического языка.

5. Благодарности

Исследование выполнено в рамках НИР по базовой части государственного задания 34.6414.2017/8.9.

Список литературы

Андросова и др., 2018 – Андросова, С. В. К вопросу о создании автоматического транскриптора для селемджинского говора эвенкийского языка / С. В. Андросова, Е. Ю. Андросов, О. Н. Морозова // Вестник научных конференций. – 2018. № 11-3(39). – Вопросы образования и науки: по материалам междунар. научно-практич. конференции, 30 ноября 2018 г. – Ч. 3. – С. 11–14.

Морозова, Андросова, 2018 – Морозова, О. Н. Мягкие согласные в эвенкийском языке (научная статья) / О. Н. Морозова, С. В. Андросова // Казанская наука. – 2018. – № 11. – С. 91–96.

Морозова и др., 2017 – Гласные реализации на месте канонической долгой фонемы /з:/ в селемджинском говоре эвенкийского языка и их фонологический статус / О. Н. Морозова, С. В. Андросова, Т. В. Кравец, Е. А. Процукович // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2017. № 3(3). С. 63–73.

Морозова и др., 2018 – Морозова, О. Н. Стандарт для транскрибирования звучащей речи восточных эвенков (на материале речевого корпуса эвенкийского языка) / О. Н. Морозова, Т. В. Кравец, С. В. Андросова // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2018. Вып. 4. № 1. С. 32–48.

Морозова и др., 2018 – Морозова, О. Н. Длительность гласных в эвенкийском языке / О. Н. Морозова, С. В. Андросова, С. В. Колесников // Теоретическая и прикладная лингвистика. – 2019. Вып. 5. – № 1. – С. 88–100.

Процукович, 2015 – Процукович, Е. А. Уровень владения эвенкийским языком в местах компактного проживания эвенков Амурской области / Е. А. Процукович // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2015. Вып. 1. № 2. С. 85–93.

Androsova, Androsov, 2016 – Androsova, S. V. Automatic transcription of English connected speech phenomena / S. V. Androsova, E. Yu. Androsov // IT in Industry. 2016. N 4 (1). P. 1–6. URL: http://www.icita.org/2016/papers/ru-androsova.pdf.

Free Pascal, 2018 – Free Pascal. Version 3.0.2 (14.03.2018). URL : http://www.freepascal.org

Lazarus, 2018 – Lazarus (Freepascal). Version 1.8.0 (17.03.2018). URL : http://www.gnu.org/licenses/old-licenses/gpl-2.0.html

УДК 93/94; 397
UDC 93/94; 397

Варвара Григорьевна Белолюбская*
Северо-Восточный Федеральный университет им. М. К Аммосова
г. Якутск, Российская Федерация
Vaarvara G. Belolyubskaya
North-Eastern Federal University
Yakutsk, Russian Federation
arkuk@bk.ru

К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ЭВЕНОВ
CONCERNING ETHNIC HISTORY OF THE EVEN

Аннотация
Статья посвящается историческим процессам развития эвенов. Данный вопрос является одним из сложных направлений этнологии, потому как этническая история включает в себя не только такие области науки как антропология, история, лингвистика, география, психология, культурология, но и такие признаки этноса как традиции, обычаи, ценностные ориентации, самосознание, что позволяет сделать вывод о необходимости дальнейшего углубленного исследования предлагаемой темы.

Abstract
The paper considers the history of Even development. This issue is one of the most challenging realms of ethnology as far as it employs not only data from anthropology, history, linguistics, geography, psychology, cultural studies but explores such features of an ethnos as traditions, customs, values and self-identity. All these determine the necessity and directions for further studies of the issue.

Ключевые слова: Увань, эун, ясак, род, территория, язык, самоназвание, Зашиверск, Магадан, Камчатка, Якутия.

Keywords: Uvan', eun, yasak, kin, territory, language, Zashiversk, Magadan, Kamchatka, Yakutia.

1. Введение

ЭВЕНЫ как отдельная этническая народность входит в состав 28 коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. Общая численность эвенов по переписи 2010 года в России составляла 18642 человек, а в данное время в пяти регионах проживает 21 тысяча человек. Из них в Якутии – 11675, в Магаданской области – 2527, в Камчатской области – 1779, в Хабаровском крае – 1272, в Чукотском Автономном округе – 1479 человек.

* Кандидат филологических наук, профессор [PhD in к различным языковым семьям Philology, Professor].

Россия исторически считалась многонациональной державой. На огромной территории, расположенной в двух частях света, Российское государство, являясь целостным социально-культурным образованием с общим языковым, информационным, правовым, экономическим сообществом, сохраняет разнообразие всех народов, которые относятся к различным языковым семьям, традициям и верованиям.

Прежде всего, начиная с 17 века стала проводиться политика расширения территориально-географического пространства. Постепенно осваивались неведомые земли проживания так называемых инородцев и туземцев – Сибирь, Север и Дальний Восток. Многие пришлые люди – первопроходцы, путешественники, государевы служивые, торговцы проводили политику гуманного отношения к коренным жителям, вели практическую работу по переустройству хозяйства и быта, изучали традиционную культуру, язык аборигенов. Да и сами пришельцы вызывали у местных жителей различное отношение. К примеру, ламуты незнакомцев называли «ибдири», что означает « диво, дивный человек». Все путешественники, торговые люди, государевы служивые должны были придерживаться Положений Указа от 21 мая 1733 года и предыдущих Указов о нечинении обид и притеснений ясашным людям Камчатки, Якутского ведомства и Охотского побережья.

Интерес к духовной и материальной культуре эвенов привлекал внимание первых русских учёных. Неоценимый вклад в науку внесли известные исследователи Я. И. Линденау, Г. А. Майдель, В. Г. Богораз и многие другие, этнографический и лингвистический материал которых вызывает интерес и в плане изучения этногенеза эвенов.

Эвены – кочевой народ. Основное занятие этноса – оленеводство и рыболовство. Потому эвены с древнейших времён по берегам морей и рек, вслед за оленями, перемещались по огромной территории Северо-Восточной части России в поисках лучших пастбищ для оленей. Места кочевья и проживания этой небольшой народности включали земли Хабаровского края, Магаданской области, Камчатки, Чукотки и Северо-Восточной части Якутии вдоль рек Колыма, Индигирка, Яна, Алдан, Амга и прибрежной части моря Лаптевых. И, как отмечает С. И. Николаев, громадная область от Охотского побережья до среднего течения реки Яны, включая территорию современного Момского района и часть современной магаданской области, некогда представляла собою целостную территорию, в пределах которой имели право кочевать и охотиться эвены, которые говорили, что где бы они ни находились в пределах этой области, никто не считает их чужими, потому как они – на своей территории [Николаев,1964, с. 29].

2. Этническая история эвенов

По версии исследователей, предками тунгусов и ламутов являются увани жившие на территории Забайкалья в 5–6 в. н. э. Здесь необходимо отметить гипотезу З. Н. Матвеева о первом государстве тунгусо-маньчжурских народов Бохай, которое располагалось на территории Маньчжурии, Приморского края и в северной части Корейского полуострова примерно в 698–926 годах. Мы предполагаем, что возможно увани являются предками

эвенов – эун, эвун. И жили они в глубокой древности на южной стороне современного Приморского края и по берегам морей с территории Кореи добирались до тех земель, где и обитают в данное время. Некоторые следы былого пребывания эвенов на этих территориях можно проследить по топонимике. Так, например, название Корейского острова Уллындо – от эвенского 1. улун – 'водопад, порог', 2. улэн – 'ущелье, теснина, падь, лощина', образованного с помощью увеличительного суффикса -нда /-ндя.

В Приморском крае топоним Унты – на эвенском языке обозначает название обуви – «унты», Великая Кема от Кеми. Кями – 'мамонтовая кость'. Язык является хранителем далёкой истории, духовной культуры народа. В эвенском языке отражается не только оленеводческая, бытовая лексика, но и представлены наименования кузнечной культуры, торговли. Сохранились названия полезных ископаемых, а также терминология военного дела, государственного управления и письменности:

Тэгэмэр 'царь';
бол, болал (ед. ч., мн.ч.) 'раб';
итун 'закон';
кэлмэ 'чёрный работник';
куиргэ 'железная цепь';
мэнэн 'красное золото, серебро';
хэл 'железо';
чирит 'медь';
оку 'ржа';
таваттай 'ковать';
гайматтай 'совершать обмен';
тудь 'свинец';
чурит 'королёк, крупный бисер;
ниса 'бисер';
уоткэн 'кинжал, длинный нож, сабля; копьё с коротким односторонним лезвием';
нюр 'острая железка в самострелe, стрела с металлическим наконечником'.

В эвенском языке также сохранились термины, обозначающие некоторые виды традиционной техники боевого искусства. Ниже приведены примеры:

кусидэй 'драться';
дылматтай 'бороться' (от слова *дыл* 'голова');
хогунтудай 'ударять ногой назад';
хонкиддэй 'производить удар кончиком носков';
хэкидэй 'производить удар ногами';
нгинтэклэдэй 'производить удар пятками';
марлуматтай, оролваттай 'кружиться в воздухе';
хиндадай 'толкнуть руками, массой тела';
чордадай 'ударить кулаком' (от *чор* 'кулак');
хэннэндэй 'задеть, ударить коленом'.

Отсюда следует предположить, что эуны в древние времена имели развитую культуру, а точную характеристику этноса может дать только родной язык.

А что касается места древнего обитания эвенов на территории Китая и Монголии, как предполагают многие исследователи, то это положение вызывает некоторые сомнения. Эвены и эвенки – это разные народы. В. Д. Лебедев считал, что «смешение ламутов (эвенов) с тунгусами в прошлом веке и в первой четверти нынешнего века объясняется сходством образа жизни, культуры и языков обеих народностей, а также тем, эвены не имеют общего самоназвания и в разных районах называют себя по-разному: эвенами, орочами, ламутами, тунгусами, камчадалами» [Лебедев, 1982, с. 3].

Расселение тунгусов с древних времён по территории Сибири и Севера современной России вплоть до реки Лена, а эвенами – всего Северо-Востока России до Алдана показывают также и разные территории проживания этих этносов в древности.

А историю освоения Сибири и Северо-Восточной территории России многие исследователи связывают с проникновением на Восток русских землепроходцев – служивых государевых людей, купцов – промышленников 17 века, в обязанность которых входило расширение владений Российского государства и сбор ясака с «иноземцев», проживающих на этих землях.

В 1601 году на реке Таз была основана Мангазея – первый заполярный русский торговый центр.

В 1607 году был построен Енисейск.

В 1621 году тунгус по имени Илтик проведал воеводам о реке Лене говоря, что «та река великая, а имяни он той реке, как её и по которому языку зовуют, не знает» [Берг, 1927, с. 2] Таким образом, в 1629 году в эти новые земли по указу енисейского воеводы отправился тобольский служивый Антон Добрынский с отрядом. В это же время в сторону Лены пустился в дорогу из Енисейска атаман Иван Галкин со своим отрядом на сбор ясака с местного населения Алдана. А стрелецкий сотник Петр Бекетов в 1632 году, так же при поддержке своего отряда, поставил деревянное укрепление, названное «Ленским острожком» на правом берегу Лены, который через 10 лет был переведён на левый берег реки, где ныне стоит город Якутск.

В 1633 году мангазейские отряды достигли реки Амги и увидели там якутов.

А в 1635 году казаки собрали ясак у тунгусов (эвенков) в местности рек Мая и Юдома. Далее были открыты служивыми Оленёк, Жиганск, Верхоянск и колымские земли. Затем последовала Чукотка.

В 1638 году после посещения верховьев реки Яны енисейский служивый Иван Постник отметил, что здесь на «вершине Янги реки живут Тунгусы именем Ламутки», и через некоторое время, летом 1639 года, преодолев Верхоянские хребты, населённые тунгусами-ламутами, он достиг реки Индигирки, где в те времена жили юкагиры.

В 1639 году здесь, на правом берегу реки Индигирки он поставил зимовье, которое спустя годы стало именоваться торговым центром - городом

Зашиверск. Название своё город получил от места расположения. Он находится за порогами – шиверами Индигирки на территории Момы.

С 1640 года началось объясачивание юкагиров, ламутов, чукчей, живших осёдло или кочевавших по побережьям Яны, Индигирки, Алазеи и Колымы. Эти северные края были богаты рыбой, пушниной. Ясачный сбор во все времена часто сопровождался столкновениями между пришельцами и местными аборигенами. Так в 1666 году эвены и юкагиры перебили отряд казаков и устроили нападение на Зашиверск. В исторических документах, предоставленных П. Н. Старковым отмечается, что в 1668 году боярский сын Козьма Лошаков пожаловался якутскому воеводе Ивану Голенищеву о том, что «и того жъ 174 года апреле въ 17 день Зашиверского острожку ясачные люди Ламутки и Юкагиры, Чанжа съ родом своим, великим государемъ изменили, хотели острожекъ взять, а служилых людей всехъ побить и аманатов взятъ и вынести из острожку вонъ; убили двух человек; промышленных людей Стенку Щукина съ женою… многих переранили и отошли прочь» [Заполярная Мома., 2000, с. 33]. Из-за постоянных набегов ламутов и юкагиров, было решено построить вокруг города деревянную крепость. Зашиверск стал торговым и административным центром, которому подчинялась территория Якутии, начиная с низовьев Лены, восточная часть до Яблоневого хребта, земли проживания ламутов и юкагиров по рекам Яна, Индигирка, Колыма. На территории Зашиверского уезда к 1796 году проживали 3296 якутов, 505 юкагиров, 814 эвенов.

В 1805 году Зашиверск стал просто защитным городом.

В 1808 году здесь осталось только 120–130 жителей.

В 1883 году некогда процветающий город в результате эпидемии оспы полностью был уничтожен. Последние жители все умерли. С тех пор Зашиверск стал мёртвым городом, все путники далеко объезжали его.

В 1693 году в документах о разгроме отряда Ивана Томилова отмечено, что «он шол в Охоцкий острожок на Ламу, не допуская того острожку, иноземцы, ламуты, его Ивана, да служилых людей 30 человек убили до смерти за то, что он, Иван, будучи в удцком острожке чинил там Ламуцким иноземцам обиду». Ввиду того, что в прошлые века собственно ламутов и тунгусов именовали общим названием «тунгусы», и потому исторических и этнографических документов отдельно об эвенах мало отмечено. Об этом упомянул в книге «Охотский диалект эвенского языка» эвен В. Д. Лебедев: «Лишь в советскую эпоху эвены (ламуты) впервые рассматриваются как особая народность, хотя и родственная тунгусскому (эвенкийскому)» [Лебедев, 1982, с. 2]. Якоб Иванович Линденау, участник Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) в «Описании пеших тунгусов, так называемых ламутов, в Охотске», также пишет, что ламуты, которые без сомнения, происходят от оленных тунгусов, называют себя ламутами. Это имя возникло в то время, когда у оленных тунгусов вымерли все олени и они осели у моря, которое на их языке называется Лам [Линденау, 1983, с. 54]. Здесь автор перечисляет и ламутские родовые названия, такие как Адьган, Салган, Ивъян, Уягир. Но, заметим, относительно родовых наименований В. Д. Лебедев считал, что учёные не имели ещё единой точки зрения, например,

М. А. Золотарёв называл эвенов реликтом дооленеводческой стадии развития аборигенов Сибири.

Б. О. Долгих [Народы…, 2002 а, с. 132–151] отметил, что в 17 веке существовало племя оленных тунгусов, от которых образовалась основная масса современных эвенов. Основу этого племени составляли семь оленных эвенов: Уяган, Готнинкан, Горбикан, Килар, Кукугир, Дельян и Долган. Средняя численность рода примерно 100 человек, тогда как в пяти главных родах охотских тунгусов – годнинканском, горбиканском, долганском, киларском и уяганском – насчитывалось в среднем по 500 человек. К концу 19 века было отмечено до шести годнинканских, четырёх горбиканских, шести долганских, десяти уяганских родов. В Охотском районе проживали Годнинкан (Громовы), Киэлэ (Безносовы), Гэрбэнкэн (Погодаевы, Осенины, Сторожевы), Бадирка (Слепцовы), Уяганкан (Борисовы). В Момском районе Якутии – Мямалы (Слепцовы, Голиковы), в Томпонском районе Якутии – Годнинканы, Кукугиры (Лебедевы, Никулины), Уяганы, Мямалы, Тукулано-Бараинские. Известно, что ламуты Годнинканского рода в 1664 году выступали против ясачного режима, враждовали с казаками и служилыми людьми и вместе со своими «родниками» кукугирами, пришедшими с верховьев реки Охота «гонялись» за служивыми людьми, которые пошли из Охотска в Якутск с ясачной казной. Так 3 апреля 1667 года годнинканский оленный тунгус рассказывал в Охотском, что «осенесь по первому де снегу идучи де с Яны за шиверы побили де служилых людей 20 человек да шестерых якутов кукугиры да другой род зельянкуры». Речь идёт о нападении на атаманов Лазаря Аргунова, Михаила Стадухина и сына боярского Герасима Андреева. В 1667 году на реке Ураке также главную роль играли Годнинканы Некрун с братьями. Годнинканы бывали также проводниками на пути из Охотска в Якутск. Данный род имел широкое распространение, они жили у истоков Индигирки и в верховьях Охоты, соседили с кукугирами и уяганами, часто появлялись на путях русских из Охотска в Якутск на реках Юдоме и Ураке.

Сейчас на дворе уже 21-й век, но в разных территориях проживания эвенов по-прежнему сохраняется память о принадлежности к своему роду. Ниже приведены эти родовые названия.

Среднеколымские эвены: Уяганканы, Делянкины, Дойда, Молаткар, Булыр, Доннэткэр, Наматкар.

Саккырырские эвены: Тюгэсиры, т. е. тугусилы.

Аллаиховские эвены, проживающие в устье Индигирки имеют следующие названия: Деллянкин, Кукуюн, Уяган, Дотки, Хулдача, Бугачи, Мэмэл, которые встречаются и в Момском, Усть-Янском, Абыйском районах Якутии.

В Оймяконском районе Якутии были отмечены: Уяган, Готнинкан (Годнинкан), Киэлэ (Килар), Аянкин, Уллянкин, Гэрбэткин, Горбикан, Деллянкин,Мэмэ, Бахсы, Седюнэ, Кукуин, Молаткин, Томпоткин, Параяткин (Бираяткин), Невъянкин, Кенгалак [Николаев, 1964, с. 9].

Известны самоназвания этноса, такие как *эун, эвын, эвън* – от *эвдэй* 'сойти, спуститься с верховьев', илкан 'настоящий' – так называют себя эвены Нижнеколымского района Якутии, ороч, орочил – это самоназвание

эвенов Магаданской области дословно – 'оленный, имеющий оленей', *мэнэ* – от слова 'безоленный', *наматкан* – от слова *нам* 'море', *домнгткэн* 'житель тундры или безлесной территории'.

Исследователи прошлых столетий эвенов называют по-разному: тунгусами, ламутами, ламутками, ламуцкими тунгусами, орочелами. Якуты обычно по отношению к эвенам употребляют заимствованные из русского *тонус, ломуут, эбээн* или же *омук*, то есть, 'иностранец, чужеземец'.

Язык любого народа является историческим памятником, вместилищем духовной и материальной культуры, ценностной ориентации этноса. В эвенском языке сохранилась лексика, отражающая многие стороны жизнедеятельности народности: оленеводство, рыболовство, окружающий мир, кочевье, религиозные представления и традиционные обряды. Интересным фактом является наличие в языке богатой лексики, обозначающей оленеводство, также пространственные понятия местности и времени. Поэтому для описания этногенеза важно опираться на сходство фонетических, типологических, лексических, морфологических особенностей языков тех или иных народов, в данном случае – эвенов. Это позволит выявить их исторические этногенетические и этнокультурные связи.

3. Заключение

Таким образом, нами вкратце рассмотрены некоторые вопросы происхождения, исторические процессы развития и территориальной общности эвенов, их древние этнические связи с другими народами. Традиционная этническая культура народности представлена в тесной взаимосвязи с родным языком, потому как именно язык является вместилищем духа народа и его исторического прошлого.

Список литературы

Берг, 1927 – Берг, Л. С. История географического ознакомления с Якутским краем // Якутия : сб. статей / под ред. П. Б. Виттенбурга. Л., 1927. 752 с.

Заполярная Мома, 2000 – Заполярная Мома // Очерки истории,экономики и культуры. Фольклор / под ред. Е. П. Антонова; сост. П. Н. Старков. Якутск, 2000. 209 с.

Лебедев, 1982 – Лебедев, В. Д. Охотский диалект эвенского языка. Л., 1982. 236 с.

Линденау, 1983 – Линденау, Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века) :историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / пер. с нем., подгот. Текста, примеч. и предисл. З. Д. Титовой ; под общ. ред. И. С. Вдовина. Магадан : Кн. изд-во, 1983. 176 с.

Народы…, 2002 а – Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XX в.). М. : Северные просторы, 2002. 528 с.

Народы…, 2002 б – Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей. (XVII – начало XX в.). Кн. 1. М. : Северные просторы, 2002, 527 с.

Николаев, 1991 – Николаев, С. И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1991. 236 с.

Худяков, 1969 – Худяков, И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л. Наука, 1969. 438 с.

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Нина Васильевна Беломестнова (псевдоним – Нина Коледнева)*
г. Чита, Российская Федерация
Nina V. Belomestnova (pseudonym – Nina Koledneva)
Chita, Russian Federation

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЭВЕНКИЙСКИХ ШАМАНОВ В ЗАБАЙКАЛЬСКОМ КРАЕ. ПРОШЛОЕ. НАСТОЯЩЕЕ. БУДУЩЕЕ
ETHNIC HISTORY OF THE EVENKI SHAMANS IN THE TRANS-BAIKAL REGION. PAST. PRESENT. FUTURE.

Аннотация
Шаманизм в древности был самой распространённой системой восприятия мира среди тунгусов (эвенков), первых народов Забайкальского края, своего рода религией, отражающей идеологию и весь спектр взаимоотношений человека и природы. Шаманы были лидерами в своих сообществах, духовными наставниками и целителями; они отвечали за устойчивость своих сообществ, на них лежала ответственность за сохранение биоразнообразия северной тайги – в распоряжении шаманов имелись специальные «инструменты», это ТАБУ; шаманы могли наложить запрет на охоту без нужды в пропитании или на рыбную ловлю. К сожалению, сибирские эвенки лишились своих шаманов. Представители советской власти преследовали духовных наставников эвенков, запрещали шаманам практиковать камлания. Уничтожали их физически. Но эвенки хотят быть здоровыми (не болеть). Они хотят возродить шаманизм, вернуть своих целителей как важную часть своей культуры. Процесс возрождения шаманизма в наши дни очевиден.

Abstract
Shamanism of Tunguses (Evenks), the first people of the Trans-Baikal Region, Siberia, was the most popular system of their perception the World. It was a special form of religion representing a system of world ideology, immense in terms of its integrity and denoting all spectrum of man-environment relations. In the past, a shaman was a central person in the Evenks' community. He was a leader and a medicine man at the same time. He was responsible for preserving biological resources in Taiga (northern forest). And he (shaman) had special TABOO for these purposes, he could put a veto on hunting or fishing. Unfortunately, Trans-Baikal Evenks lost their shamans. KGB-officers and soviet party apparatchics prohibited the shamans practical activity. And even annihilated them. But Evenks would like to be healthy, therefore they would like to revive "shamanism", return medicine men as an important part of their culture. The process of shamanism revival is evident now.

Ключевые слова: шаман, целитель, духи, тунгусы, христианизация, депрессивное состояние, возрождение.

---

* Историк, журналист, писатель [Historian, journalist, writer].

Keywords: shaman, medicine man, spirit, Tungus, Christianity, depression, revival.

1. Корни шаманизма

В Забайкальском крае – по данным последней переписи – проживает 1438 эвенков. Самоназвание – орочоны, или – оленные люди (орон – эвенк. яз. – олень).

Цивилизация орочон, построенная на осознании того, что всё в Природе живо и одушевленно, не исчезла во времени – сохранилась до наших дней, существует и поныне.

Непременным толкователем языка Природы, посланий далёких звёзд в древности у тунгусов (эвенков до тридцатых годов 20-го века в различных письменных источниках называли тунгусами) был шаман.

Слово "шаман" (саман) имеет эвенкийское происхождение, означает «Тот, кто знает». И это не случайно. Шаман в древности был призван объяснять происхождение и строение мироздания, предсказывать будущее, исцелять сородичей. По мнению соплеменников, саман был "собирателем миров", мог при помощи бубна проникать в Нижний и Верхний миры, куда заказан путь простым смертным (по верованию эвенков они сами находятся в Срединном мире, их боги и духи обитают в Верхнем и Нижнем мирах, туда же отправляются души умерших сородичей). Психическое здоровье соплеменников и устойчивость человеческого сообщества тоже было прерогативой шамана. Он имел право изгнать нарушителя неписанных правил проживания из стойбища, а это было равносильно смертному приговору – один человек в северной тайге рано или поздно погибал. Шаману приходилось следить за сохранностью биоресурсов северной тайги – шаманские ТАБУ были своего рода правилами, регулирующими сохранность зверья и растительности в тайге. Например, существовало ТАБУ не охотиться на беременных самок зверей и птиц; а также ТАБУ – избегать мест, куда из года в год звери или птицы приходили (или прилетали), чтобы там их самки могли дать потомство. Шаманы, как правило, обладали даром внушения, умели убеждать людей, выступали лидерами и духовными наставниками своих соплеменников.

Но кто и почему становился шаманом? Первые исследователи Сибири, оставившие путевые заметки и дневники, ещё в 18-м веке задавались этими вопросами. Участник 2-й Камчатской экспедиции (1733–1744 гг.) швед Яков Линденау отразил воззрения самих аборигенных народов: «Шаманы, говорят тунгусы, были с начала мира, а шаманство унаследовали от своих родителей. Те, которые рождены в рубашке, становятся большими шаманами, те же, которые не полностью, – совсем маленькими шаманами или шаманками. Если отец или мать шаман, то после их смерти шаманом становится сын или дочь или кто-нибудь из их рода, кого выберут духи.<…>. Шаманы бывают различные, некоторые имеют дар предсказывать будущее, другие – помогать больным. Есть ещё такие, которые портят людей» [Линденау, 2009, с. 46–47].

«<…>Шаманское звание дается у сибирских инородцев или по наследству или по особому предрасположению, проявляющемуся у <…> избранного духами для служения им, – ссылается на наблюдения путешественников в своих сравнительно-этнографических очерках российский этнограф и педагог Виктор Михайлович Михайловский, живший на рубеже 19 и 20 веков. У Забайкальских Тунгусов, (человек) желающий быть шаманом заявляет, что такой-то умерший шаман предстал ему во сне и велел быть преемником; притом каждый, прежде чем сделаться шаманом, показывает себя помешанным в уме, изумлённым и боязливым. По рассказам Тунгусов Туруханского края, тот человек, кому суждено сделаться кудесником, видит во сне дъявола “харги”, производящего шаманство. В это время Тунгус и научается таинствам шаманского знания» [Михайловский, 2012, с. 73].

По представлениям самих тунгусов шаман обладал некими сверхъестественными способностями: мог с помощью бубна (небесной лодки – авт.) проникать в другие миры; мог возвращать украденные души (заболевших) сородичей при посредничестве невидимых для других, обычных людей, духов-помощников. Мало того! Сильные шаманы умели останавливать разбушевавшуюся пургу, или, при необходимости, вызывать дождь – другими словами, могли влиять на погоду. Казалось, и время им подвластно. Шаманы, владевшие техникой сновидения, были способны попадать как в прошлое, так и в будущее время. Наблюдали (во сне) как бы со стороны, что происходило в недалеком прошлом или произойдёт в будущем. «Знающие», или иначе – шаманы, были способны оживить человека на короткий срок, чтобы тот успел завершить свои земные дела [Коледнева, 2008, с. 79].

Подтверждение наличия некоторых удивительных способностей шаманов находим также в наблюдениях первых исследователей Сибири. Вот что писал в своих дневниках немецкий исследователь и путешественник Идес Избрант, направленный Петром I в 1692 г. с торговой миссией в Китай, и вынужденный ради этой цели пересечь Сибирь: «Если тунгусы хотят разыскать украденное или стремятся узнать что-либо другое, они должны прежде всего заплатить шаману, тогда он <…> прыгает и воет, пока чёрная птица не сядет на крышу его дома, имеющую сверху отверстие для выхода дыма. Как только он увидит птицу, он падает без чувства на землю, а птица тотчас же исчезает. Когда он пролежит без сознания, как мёртвый, четверть часа, он вновь приходит в себя и сообщает вопрошающему, кто его обокрал или что-либо другое, что тот хотел узнать. Всё, что колдун говорит, будто бы так и сбывается» [Идес, 2009, с. 7].

Но как, каким образом шаманы получали свои сверхспособности? Тут без потусторонних сил не обошлось, верили люди в древности.

Обратимся опять к сравнительным очеркам российского этнографа В. М. Михайловского: «По верованию Якутов первый шаман отличался необыкновенной силой и не признавал главного якутского бога, за что был сожжен разгневанным божеством. Всё тело этого шамана состояло из пресмыкающихся гадов. Одна лягушка спаслась от огня и от неё пошли демоны шаманы, которые теперь и даруют Якутам знаменитых шаманов и

шаманок. <…>. Тунгусы Туруханского края представляют первого шамана хотя и в чудесной обстановке, но не в таком фантастическом виде. Первый шаман, по их словам, образовался вследствие особенного к этому занятию настроения, при содействии дъявола. Шаман этот улетел в чумовую трубу и возвратился, по сделанному им предсказанию, вместе с лебедем» [Михайловский, 2012, с. 54].

У забайкальских эвенков удалось записать мифы о внеземном происхождении (паранормальных) способностей шаманов. Это, согласно мифам, дар от Небожителя в прошлом – медведя. От него, как следует из мифов, пошли эвенки: *«Медведя за проделки наказали свои же собратья-Небожители. Сослали с Небес (со Звезды, где обосновались) на Землю на вечное поселение. Предварительно лишили памяти и речи. Он среди диких зверей оказался, ну и перенял их повадки – на четыре лапы опустился. Только в минуты опасности "босоногий старик" вспоминает, что когда-то был человекоподобным существом, встает на задние лапы… От медведя пошли эвенки, он дал начало роду шаманов»*. Информатор Леонид Снетков, 39 лет. Посёлок Чара, Каларский район, Читинская область. Записано в 2002 г. [Личный архив, л. 1].

Автору этой статьи не раз в поездках по северным районам Забайкальского края (Читинская область в 2008 г. после присоединения к ней Агинского бурятского автономного округа переименована в Забайкальский край – авт.) приходилось слышать от эвенков высказывания, что их шаманы унаследовали свои знания и "шаманские практики" от существ из других измерений (инопланетян?).

«В прежние-то времена их(внеземных созданий) – дъяволами называли. Они могли обличья менять. Человеком прикинуться, а то – зверем лютым, или иным чудищем. Могли в голову человека проникнуть, в мыслях его копаться. Облюбуют кого-нибудь, и свои дъявольские познания ему в голову и вложат – так человек шаманом не по своей воле сделается». Информатор эвенкийка Мария Спиридоновна Курбалтунова пятидесяти лет от роду, село Чапо-Олого, Каларский район, Читинская область. Записано в 1973 г. [Личный архив, л. 2].

Родством, пусть дальним, отстоящим во времени на век, а то и больше, с существом из иного мира (измерения) объясняется, по убеждению эвенков, наличие у некоторых полукровок, сильных шаманов, телепатических способностей, умения "двоиться", или одновременно появляться в различных местах, а также способности влиять на погоду, менять при желании свой облик (становиться медведем, волком или орлом). Полукровки (или дети от союза инопланетных существ и земной женщины, тунгуски) наследовали и кое-какие физические особенности Пришельцев: шестипалость, крупные родимые пятна на лице или теле; или же это были двуполые люди, то есть имеющие разительные отличия от других. Их тунгусы (эвенки) признавали шаманами. На будущих шаманов могли указать Боги: человека нашедшего необычный камень (осколок метеорита), необычно больших размеров человеческие останки, или выжившего после удара молнии соплеменники признавали избранником Богов [Коледнева, 2016 в,

с. 64]. Шаманским даром, по мнению тунгусов, обладали также люди, способные впадать в транс, то есть, по мнению свидетелей эпилептического припадка – переходить в другое измерение, и получать там нужную информацию. Шаманы могли общаться с умершими предками [Коледнева, 2016 б, с. 37–38].

Информаторы отмечали следующую особенность. Шаманами у забайкальских тунгусов чаще становились женщины – в силу более развитой интуиции, способности видеть сны. Они, приняв шаманство, развивали у себя способность видеть сны «по заказу». Информатор Агриппина Захаровна Герасимова, возраст – 70 лет, с. Тунгокочен, Читинская область. Записано в 1962 г. [Личный архив, л. 3].

По тунгусским поверьям, шаманы могли превращаться в медведей. И наоборот, медведи, волки (чудища – авт.) – в людей. Это верование, к слову сказать, живуче среди эвенков и поныне.

Миф о способности шаманов перевоплощаться в медведей или волков довелось слышать на севере Забайкальского края – в Тунгокоченском районе. Воплотившись в теле зверя, шаманы встают на пути промысловика, задумавшего недоброе, например, добыть беременную матку зверя… и поворачивают добытчика вспять. Таким образом спасают жизнь человеку, и в то же время сохраняют матку и её будущее потомство.

«Сосед мой Кузьмич отправился на охоту. Выследил беременную самку косули. Она с плодом в животе резво скакать не могла – лёгкая добыча. Но неожиданно увидел другого охотника – медведя. Косолапый в кустах притаился, к прыжку изготовился. Кузьмич мужик не робкий, но тут растерялся. Косолапый свою добычу не уступит, и с соперником расправится… мужик давай пятиться. А медведь к косуле интерес потерял, за Кузьмичем последовал. Тот бежит, что есть духу, оглянуться не решается. Корягу на пути не заметил, растянулся во весь рост, расшибся о камни, на какое-то время сознание потерял. Очнулся, а над ним шаман Бартак стоит, посмеивается; – Чего это ты, Кузьмич, надумал род косулей истребить? – После подевался куда-то. Истончился, и исчез.

Только добравшись до дома Кузьмич вспомнил, что Бартак… помер месяц назад! Знать, в другой жизни шаман в медведя перевоплотился».
Информатор охотник Дмитрий Васильевич Куфаров, возраст 40 лет, с. Тунгокочен, Читинская область. Записано в 1967 г. [Личный архив, л. 4].

По верованиям тунгусов (эвенков), от дара целительства и умения предсказывать будущее нельзя было отказаться – такой человек начинал чахнуть, болеть, и уходил из жизни раньше срока. Информатор – эвенкийка Мария Спиридоновна Курбалтунова, Каларский район. Записано в 1973 г. [Личный архив, л. 5].

Но, и для мужчин, и для женщин, берущих в руки шаманский бубен, в тунгусских племенах существовали возрастные ограничения. Мужчина мог начинать шаманствовать лишь с тридцати трёх лет, после того, как физически окрепнет; женщина – после завершения детородного цикла: путешествия по иным мирам уносили много сил, и это могло пагубно сказаться на зародыше в её чреве [Немтушкин, 1998 а, С. 79–80].

Шамана не так-то просто было убить, верили эвенки. Удалось записать рассказ информатора эвенка Афанасия Спиридоновича Курбалтунова, село Кюсть-Кемда, Каларский район, Читинская область, возраст – 59 лет, что шамана можно убить лишь в одном случае, стреляя через огонь костра – иначе пуля не возьмёт. Записано в 1973 г. [Личный архив, л. 6].

Но последующие события, потрясшие Россию и волной докатившиеся до Сибири, показали, что тунгусы преувеличивали могущество своих шаманов. Они оказались смертными.

2. Преследование и истребление эвенкийских шаманов в северных районах Читинской области в первой половине 20-го века

С конца 17-го века в связи с освоением Сибири вначале казаками, а затем торговым людом на территории Забайкалья начался процесс «христианизации» тунгусов. Но в силу незнания языка и больших расстояний священники-миссионеры не могли достичь многих удалённых мест, где на длительные стоянки останавливались орочоны, иначе – оленные люди; общение со служителями иного (христианского) культа у тунгусов было кратковременным, и не особо действенным. Кочевники сумели уяснить лишь то, что Христос – бог. И с лёгкостью потеснили своих тунгусских богов: «Небо большое. Всем места хватит». В их чумах мирно уживались христианские иконы, и собственные божки-сэвикэны. «Различные племена Сибири хотя и считаются христианами, но в силу шаманов веруют и к ним прибегают», – констатировал в конце 19-го века российский этнограф В. М. Михайловский [Михайловский, 2012, с. 53].

Серьёзные изменения в хозяйственной и духовной жизни эвенков начались в 20-м веке – в связи с установлением советской власти на севере Сибири и на Дальнем Востоке, и сопутствующими социальными потрясениями.

В тридцатых годах 20-го века в стране Советов был взят курс на коллективизацию. На севере, в Витимо-Олекминском эвенкийском округе (территория Забайкальского края в современных его границах входила в Витимо-Олекминский эвенкийский округ – авт.) также началась смена форм хозяйствования по советскому образцу – коллективизация, создавались колхозы охотничье-звероводческого направления. Но орочоны приняли в штыки это нововведение, искали поддержки у своих прорицателей. Шаманы устраивали коллективные камлания, пытаясь заглянуть в будущее. При своих предсказаниях опирались на уже имеющийся опыт столкновений эвенкийских племён с пришлыми в северной тайге людьми. Тунгусы в двадцатые годы 20-го века не раз сталкивались с бандами белогвардейцев или японцев, внезапно налетавших на стойбища орочон, отнимающих у них провиант, меховую одежду, забивавших оленей. Грабители были хорошо вооружены. И лучшей тактикой защиты для орочон, обременённых семейными обозами и стадами домашних животных, было отсидеться в тайге. Восприняв коллективизацию как очередной грабёж (набег) бандитов, шаманы советовали сородичам переждать «лихие времена» на дальних охотничьих угодьях. Другими словами, препятствовали коллективизации.

Но у советских партаппаратчиков, в свою очередь, имелся опыт борьбы с недовольными политикой властей «иноверцами» (*после ряда вооружённых столкновений эвенков с представителями советской власти, известными как «Тунгусское восстание» и «Ксенофонтовское движение» в 1924–1927 гг., с благословения верхов началась политика «закручивания гаек» по отношению к северным народам: в течение года бывшие руководители восстания были репрессированы, многие казнены*) [Ковлеков, 2005, с. 58–71].

Основные инструменты политики «закручивания гаек» – изоляция северного этноса, и уничтожение вожаков.

Этот опыт был применён и в Привитимье. С 27-го по 41-й годы многие тунгусские (эвенкийские) шаманы были арестованы либо просто расстреляны без суда и следствия.

26 сентября 1937 года на основании Постановления ЦИК СССР «О разделении Восточно-Сибирской области на Иркутскую и Читинскую области» Витимо-Олекминский национальный округ был отнесён к Читинской области. 21 сентября 1938 г. Витимо-Олёкминский национальный округ был упразднён.

Эвенкийские роды оказались в разных районах, общение между ними затруднено.

Автору этой статьи удалось проследить судьбу некоторых шаманов, проживавших на территории трёх образованных в 1938–1939 гг. северных районов Читинской области: Каларском, Тунгокоченском и Тунгиро-Олёкминском.

По словам информатора, эвенка Анатолия Васильевича Абрамова, жителя села Тупик, Тунгиро-Олёкминский район, Читинская область (возраст информатора – 72 года, знает о случившемся со слов своего отца – авт.) это происходило так: *«Шаманов с реки Олёкмы, и её притоков Тунгира, Бугарихты собрали и погнали в Могочу. Дело в тридцать седьмом году по осени было. Кругом болота, трясина. Ни один из них до Могочи не добрался. Шаманов в пути сопровождали охранники из лагеря для заключенных "Студёный", что ещё с царских пор там был (на реке Студёной, притоке Тунгира – авт.), и новой советской власти сгодился. Ну, видать, постреляли саманов, да и бросили тонуть в трясине»*. Записано в 2004 г. [Коледнева, 2016 а, с. 157–158].

От жительницы села Тунгокочен Аграфёны Захаровны Герасимовой, имевшей в своем роду шаманок-"сновидиц", слышала иное мнение: *«Сильных, знающих, шаманов, кочующих вдоль Витима и его притоков, в 1937 году собрали, и погнали в Могочу. Но ни одного не довели до указанного места. Напуганные до смерти охранники рассказывали после, что на кочёвке вечером привязали своих пленников к лесинам веревками, чтобы те никуда не делись. Сами чуть поодаль на ночлег устроились. Утром просыпаются. Веревки-то на месте, к стволу лиственниц крепко-накрепко прикручены. А тунгусских шаманов нет. Как испарились. Лишь смолка ручьём по стволам течёт… Они, ведуны, загодя знали, что их ждёт. И сами в другой мир перешли. Такое и в тюрьмах повсеместно было. Поместят шамана в одиночную камеру – без окон и щелей; за железной дверью неусып-*

но охранник с ружьём сторожит. Утром войдут... пусто. Поэтому ГПУ-шники и взялись стрелять шаманов – сразу, безо всяких разбирательств. Боялись их очень». Записано в 1962 г. [Личный архив, л. 7].

В северном эвенкийском селе Тунгокочен шаман Аруниев попытался скрыться в тайге. ГПУ-шники стреляли в него на глазах сынишки, тогда восьмилетнего мальца. Пуля догнала шамана. Жилище его спалили, а жену и мальчишку дальние родственники приютили. Это было в 1937 году. О случившемся рассказал сын убитого шамана Гильтон Аруниев. Записано в 1980 г. [Коледнева, 2016 а, с. 80].

На реке Калар шамана убил свой же сородич, эвенк. Информатор оленевод Николай Яковлевич Арунеев, житель села Тунгокочен, Забайкальский край, возраст информатора 53 года, рассказал, что на его деда, шамана, советские партаппаратчики объявили охоту. Тем, кто поможет в поимке, пообещали выдать новую берданку. Спутниками шамана в кочевье были два молодых эвенка. Один из них позарился на обещанный подарок, и сам выстрелил в старика, убил его наповал. Новой берданкой обзавелся, да ненадолго. Вскоре его медведь на охоте задрал… Поступок алчного сородича тяжким бременем лёг на весь их род – это им аукается до сих пор (последовавший полвека спустя развал совхоза и безработица, закрытие начальной школы в селении Средний Калар, исход молодёжи из поселка – авт.). Это, по убеждению рассказчика, кара за предательство своего родового шамана, за попрание родовых неписанных норм и правил. Записано в 2014 г. [Личный архив, л. 8].

Известны случаи, когда эвенкийские целители и прорицатели под давлением своих семей сами публично отрекались от шаманской миссии (детей шаманов не принимали в комсомол, а это перекрывало им все возможности построения карьеры в будущем). Ряд шаманов попытались спастись бегством, перебравшись в другие регионы. Информатор Валентина Петровна Герасимова, возраст – 87 лет, в 40–50 годы проживала в селе Тунгокочен, Тунгокоченский район, Читинская область. Записано в 2004 г. [Личный архив, л. 9].

Возможно, истребление и преследование шаманов, или иноверцев, как их называли советские партаппаратчики, объяснялось ещё и тем, что в открытых дискуссиях с ними партийные функционеры – назначенцы из народа, нередко малообразованные – случалось, проигрывали, и теряли свой авторитет в массах.

Эвенкийский писатель Алитет Немтушкин приводит в книге «Метки на оленьем ухе» рассказ тунгуса (фамилия в тексте не указана – авт.) о своём деде. Рассказчик помнил, что предок был выдающейся личностью: «Моего деда звали Танчами, что означает Кривоногий. У него, действительно, ноги были колесом, а сам толстый, как росомаха. Он был шаманом, говорили, очень сильным шаманом.<…> Я маленьким был, но помню его. Его арестовали в тридцатых годах. Увезли куда-то… Он мог жевать раскалённые угли, плясать на них босиком и не обжигался. На лыжах ходил по воде и не тонул, вот таким шаманом был мой дед, Танчами» [Немтушкин, 1998 б, с. 99].

А вот как описывал личность шамана чукотский писатель Юрий Рытхэу: «Главными идеологами и хранителями истории, традиций были шаманы, люди сильной воли, острого ума, изворотливой хитрости. Они совершенно не похожи на тех шаманов, которые часто попадаются на страницах художественных произведений. Например, уэленский шаман Млеткын <…> пытался даже сотрудничать с первыми Советами на Чукотке и некоторое время числился председателем родового Совета. Народ своей коллективной мудростью легко разоблачил бы шарлатанство какого-нибудь неумелого и неумного колдуна и отказал бы ему в доверии. Поэтому шаманы первыми приобрели барометры и не брезговали применять патентованные лекарства, попадавшие на Чукотку из Америки. <…> рядом с каменными жирниками (у них) находились предметы двадцатого века – граммофон, будильник, новый винчестер, нож из английской стали, мощный цейсовский бинокль» [Рытхэу, 1981, с. 527].

В годы Великой Отечественной войны репрессии против шаманов утихли. В военные годы каждый охотник-промысловик в северных районах был на счету: пушнина приравнивалась к мягкому золоту, на валюту приобреталось оружие для фронта. Поэтому аресты и тем более расстрелы «иноверцев», то есть тунгусских(эвенкийских) шаманов, были заменены административным наказанием. Информатор Мария Федоровна Григорьева, президент общественной ассоциации эвенков Читинской области в семидесятые годы, сумела спасти и сохранить архив исполкома села Усугли, Тунгокоченский район (документы об административном наказании эвенков, продолжающих шаманствовать в военные годы, были в 90-е годы за ненадобностью выброшены на свалку – авт.). Судя по этим документам, шаманствующих эвенков, как правило, наказывали усилением «рабочей нормы», то есть им назначалась повышенная норма сдачи пушнины и заготовленного на дрова леса. При таком задании у шаманов не оставалось возможности появляться в селениях, и проводить шаманские церемонии (записано в 2002 г.) [Личный архив, л. 10].

3. Информационная война против шаманов во второй половине 20-го века

В послевоенные годы самих шаманов не трогали (не уничтожали физически – авт.), но лишали права участвовать в выборах представителей власти и самим быть выбранными, а это подрывало их авторитет у населения. Не довольствуясь этим, инструкторы райкомов партии, агитаторы и комсомольские вожаки рьяно взялись уничтожать “шаманские принадлежности”, то есть бубны и сэвикэны (деревянные амулеты), которые ещё сохранились в чумах эвенков. Колхозных пастухов (оленеводов) и охотников, если находили среди их вещей бубен, могли исключить из колхозников. Информатор Валентина Петровна Герасимова, с. Тунгокочен. Записано в 2002 г. [Личный архив, л. 11].

В пятидесятые и шестидесятые годы в эвенкийские селения нередко из областного центра (города Читы) прилетали лекторы, читали лекции по

атеизму. Разоблачать шарлатанство шаманов с помощью лекций, бесед также было поручено комсомольцам, молодым специалистам (учителям, врачам, фельдшерам, отправляющимся работать на север) [Ященко, 1974, с. 246–262].

В семидесятые-восьмидесятые годы 20-го века борьба с шаманами принимает исключительно информационный характер. В областной газете «Забайкальский рабочий» регулярно публикуются атеистические материалы. Эти газеты агитбригады на вертолетах доставляют на стойбища оленеводов, и в бригады охотников-эвенков. По центральному (московское радиовещание) и областному читинскому радио в передачах высмеиваются шарлатаны-целители. Информатор Светлана Яковлевна Ланцова, жительница с. Тунгокочен. Возраст 56 лет. Записано в 2017 г. [Личный архив, л. 12].

Таким образом, по имеющейся у автора статьи информации, репрессии против эвенкийских шаманов в Забайкальском крае можно разделить на три этапа.

Первый этап. Аресты, насильственная расправа (конец 1930-х годов).

Второй этап. Административные наказания, уничтожение шаманских атрибутов, исключение в наказание из рядов колхозников, запрет на право участвовать в выборах представителей власти (1941–1950 гг.).

Третий этап. Запрет на шаманскую деятельность носит характер атеистической пропаганды (1950–1980 гг.).

С девяностых годов наблюдается возврат интереса к шаманским целительским практикам. С начала 21-го века начато движение по возрождению эвенкийской культуры, и шаманизма.

Нужно особо отметить, что каток репрессий не сумел полностью уничтожить шаманизм среди Забайкальских эвенков. Наиболее устойчивым оказалось “тунгусское” или шаманское целительство. По свидетельству информаторов, тунгусские “колдуны” и “ворожеи”, несмотря на гонения, тайно практиковали даже в военные и послевоенные годы в северных районах Читинской области (с 2008 г. – Забайкальский край). Информаторы – В. П. Герасимова, Г. Аруниев, С. Я. Ланцева, с Тунгокочен. Записано в 2004 г.

Так, Гильтон Аруниев, сын убитого шамана, в 50-е-70-е годы тайно занимался «эвенкийским массажем». Никто его этому не учил. Говорил, что его руки *«лучше знают, где нажать, а где лишь ладонь приложить, чтобы боль утишить, или жар унять… Словно кто-то или что-то ведёт меня»* [Коледнева, 2009, с. 81].

Информатор Валентина Петровна Герасимова, работала врачом в Тунгокоченской районной больнице в военные и послевоенные годы (1942–1963 гг.), в своей лечебной практике придерживалась методов традиционной медицины. Но помнит случаи, когда лишь вмешательство эвенкийских шаманов помогло спасти жизнь пациентам.

«В 1951 г. в тунгокоченскую ЦРБ поступил с диагнозом «дизентерия и обезвоживание» пятилетний мальчик-эвенк. Ему вводили физиологический раствор в большом объёме, кололи антибиотики, кормили лишь киселями и

протёртыми кашами, но тщетно: «жидкий стул», или проще говоря, кровавый понос, не прекращался. Ребёнок таял на глазах. Однажды в палату ворвался отец малолетнего пациента, охотник-эвенк, и начал насильно кормить сына сырой оленьей печенкой. Он буквально толкал куски печени в рот ребёнка. Медсестра и санитарка, и подоспевшие мужчины, больничные пациенты, пытались оттащить отца. Но тот выхватил охотничий нож, прорычал: – Отойдите! Любого прикончу, кто помешает. – Охотника-эвенка и его сынишку оставили в палате вдвоем. Оказалось, мужчина специально "бегал" в Якутию к знакомому "ворожею" за советом, как спасти сына. Тот наказал скормить сырую печень сокжоя (дикого оленя), добытого на солонцах (землях, богатых минеральными солями). И мальчик буквально за два дня пошёл на поправку». Записано в 2004 г. [Личный архив, л. 12].

Тут, впрочем, напрашивается разумное объяснение случившегося: в организме ребёнка, вероятно, нарушился баланс минеральных веществ. Второй случай из медицинской практики В. П. Герасимовой запутаннее. Это случилось в 1953 г. В селе Тунгокочен попросили пристанище беженцы из Якутии – пожилые муж и жена, эвенки. Причина бегства из родных мест: преследование властей за ворожбу и целительство. В Тунгокочене они старались жить тихо и незаметно, не привлекая к себе внимания. Но шопотки по селу пошли: «Старуха-то – колдовка, у неё глаз так и жжёт». *«В это время в больнице от фурункулеза погибала семилетняя девочка. У неё на теле не было живого места, один фурункул прорвётся, тут же набухает другой, более мощный. Больной ребёнок в больничном изоляторе висел на ремнях, ни лежать, ни сидеть девочка уже не могла из-за сплошных нарывов на теле. Кварцевание, переливание крови, антибиотики не помогали… Диагноз, или скорее, приговор, звучал примерно так: нарушение работы кровотворных органов, обмена веществ… Родственники забрали ребёнка домой, ждали последнего часа. Старуха-беженка сама пришла в дом занедужившей, попросила отдать ей малышку на время. И отстояла её, вырвала из лап смерти»*. Записано в 2004 г. [Личный архив, л. 13].

Колдовка на закате солнца находила засохший сучок на дереве, трижды обводила его, и следом – один из нарывов на теле ребёнка, что-то шептала при этом над водою… воду сливала.

О том, как колдовала над ней бабушка-чужачка рассказала родным сама девочка. За две недели у неё не осталось ни единого чирия, а обезображивающие шрамы от прошлых прорвавшихся фурункулов исчезли… А семейная пара беженцев, дождавшись дождливой ночи, когда все спали, тайно покинула селение. Местные охотники могли бы, наверное, отследить их путь, но не стали этого делать.

Жительница села Тунгокочен Светлана Яковлевна Ланцова, член КПСС и сотрудница тунгокоченского районного отдела образования, едва не лишилась своего поста и партийного билета из-за того, что обратилась за помощью к ворожею-эвенку (это случилось в 1959 г.). У её младшего брата Николая пошли бородавки по ноге, начали разрастаться, набухать. Рак кожи, поставил диагноз местный эскулап. Хирург из Читы, прилетев-

ший в северное селение по вызову, согласился с сельским коллегой. Консилиум решил: ампутация неизбежна. И тогда Светлана Ланцова призвала на помощь местного эвенка-целителя Василия Терентьева. Он, по её словам, "правил" ногу у брата с помощью рубанка в течении трёх дней (имитировал процесс стругания больной ноги). Неизвестно как и почему, но бородавки сошли на нет. Записано в 2017 г. [Коледнева, 2016 а, с. 18–19].

4. Возрождение шаманизма в начале 21 века

В конце 20-го века в России была провозглашена свобода вероисповедания. Был снят запрет и на шаманизм. Не сразу, не в один день, но в республике Якутия заговорили о возрождении шаманизма. Нередко самые обычные, казалось бы, люди, брались за целительство; начинали выходить на связь с невидимыми «духами» и предсказывать будущее. Сейчас в Якутии аборигены называют трёх сильных шаманов.

Известны такие случаи и в республике Бурятия. В эвенкийском Баунтовском районе, республика Бурятия, автор статьи была свидетелем камлания шамана Михаила Толгоева, в то время (1980 г.) тридцатилетнего молодого человека. У него шаманство наследственное, его отец и дядя шаманили. Михаил при помощи заклинаний и задабривания духов (угощения водкой, кусочками сырого мяса, сладостями), влияющих на погоду, как объяснил он сам, пытался остановить затяжной дождь, из-за которого срывался эвенкийский праздник Больдёр на открытом воздухе – а народ съехался с разных уголков республики, приехали гости и из Читинской области. И, на удивление, это ему удалось… Или Небеса сами пришли на помощь? Записано в 1980 г. [Коледнева, 2009, с. 50–51].

Жители Тунгокоченского района в наши дни (21-й век) нередко призывают на помощь женщину-шаманку Светлану Иванову Воронову из Баунтовского эвенкийского района, республика Бурятия, если им нужно исцелить родственника от алкоголизма. Специально отправляют за ней гонцов, оплачивают ей дорогу. Шаманка, эвенкийка по национальности, не отказывает своим сородичам, разбросанным по разным отдалённым местам. По свидетельству тунгокоченцев, результаты «внушения» баунтовской целительницы впечатляют: запойные прежде односельчане долгое время к бутылям со спиртным не прикасаются. Записано со слов С. В. Ланцовой в 2018 г. [Личный архив, л. 14].

В Забайкальском крае случаи появления собственных шаманов среди эвенков до сих пор не зафиксированы. Но умершие шаманы являются во сне к своим родственникам, чтобы покровительствовать им в промыслах, или же предупредить о грядущих неприятностях. Поэтому есть надежда, что преемственность восстановится. Информатор Николай Яковлевич Арунеев, село Тунгокочен. Записано в 2017 г. [Личный архив, л. 15].

«Шаманы на севере Якутии выжили. Сейчас, есть слух, в нашем направлении продвигаются», – уверены эвенки из северных районов Забайкальского края.

Список литературы и источников

Идес, 2009 – Идес, Э. И. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695) / Э. И. Идес // Из глубины веков… Путешественники, исследователи об эвенках : хрестоматия / сост. Е. Ф. Афанасьева. Улан-Удэ, «Бэлиг», 2009. С. 6–16.

Ковлеков, 2005 – Ковлеков, С. И. Тунгусское восстание 1924-1925 гг. / С. И. Ковлеков, С. И. Боякова. Якутск : Изд-во ЯГУ, 2005. 134 с.

Коледнева, 2008 – Коледнева, Н. В. Великанша Исэктэ / Н. В. Коледнева // Слово Забайкалья. 2008. №3. С. 79.Коледнева, 2009 – Коледнева, Н. В. Планета Эвенкия / Н. В. Коледнева. Чита : Экспресс-издательство, 2009. 208 с.

Коледнева, 2016 а – Коледнева, Н. В. На Севере все на виду… / Н. В. Коледнева // Читинское обозрение : газета. № 24, 15.06.2016 г. С. 17–19.

Коледнева, 2016 б – Коледнева, Н. Золотая нить / Н. Коледнева // Золотая нить. Эвенкийские сказки. Ижевск : ООО «Принт»-2», 2016. С. 34–39.

Коледнева, 2016 в – Коледнева, Н. Трубка шамана / Н. Коледнева // Золотая нить. Эвенкийские сказки. Ижевск : ООО «Принт»-2», 2016. С. 64–69.

Линденау, 2009 – Линденау, Я. Описание тунгусов, которые живут у Удского острога… (1774–1745 гг.) / Я. Линденау // Из глубины веков… Путешественники, исследователи об эвенках / сост. Е. Ф. Афанасьева. Улан-Удэ, «Бэлиг», 2009. С. 27–48.

Личный архив – Личный архив. 2005. 15 листов.

Михайловский, 2012 – Михайловский, В. М. Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки / В. М. Михайловский. М. : Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2012. – 120 с.

Немтушкин, 1998 а – Немтушкин, А. Шаманка из Эконды / А.Немтушкин // Самэлкил. Метки на оленьем ухе. Красноярск, 1998. С. 79–80.

Немтушкин, 1998 б – Немтушкин, А. Танчами / А. Немтушкин // Самэлкил. Метки на оленьем ухе. Красноярск, 1998. С. 99.

Рытхэу, 1981 – Рытхэу, Ю. Рождение великой общности / Ю. Рытхэу // Избранное. В 2-х т. Т. 2 : Повести. Рассказы. Очерки. Л. : Худож. Лит., 1981. С. 522–527.

Ященко, 1974 – Ященко, Н. Северная точка / Н. Ященко. Иркутск, Восточно-Сибирское книжное изд-во, 1974. С. 246–262.

УДК 811.512
UDC 811.512

Надежда Яковлевна Булатова*
Институт лингвистических исследований РАН
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
Nadezhda Ya. Bulatova
Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences
St Petersburg, Russian Federation
bulatovany@gmail.com

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ ЭКСПЕДИЦИЙ К ТУНГУССКИМ НАРОДАМ СЕВЕРО-ВОСТОКА КИТАЯ
PRELIMINARY RESULTS OF THE EXPEDITION TO THE TUNGUS PEOPLES IN THE NORTH-EAST OF CHINA

Аннотация
Статья посвящена кратким выводам экспедиций в места проживания эвенков и орочонов Китая. Анализ собранных материалов показывает, что под этнонимом эвенки в КНР объединены три этнические группы: солоны, тунгусы, якутэ, проживающие, в основном, в Эвенкийском автономном хошуне (Внутренняя Монголия) и в провинции Хэйлунцзян. Кроме эвенков в Китае проживают орочоны, проживающие в Орочонском автономном хошуне и идентифицирующие себя как отдельный этнос. Рассматривается уровень знания и владения эвенкийским и орочонским языками. Представлены иллюстративные материалы по языкам рассматриваемых народов.

Abstract
The current paper presents a brief overview of the results of the expedition to the Evenki and Orochen places of residence in China. The materials analysis demonstrates that the ethnonym Evenki is used to unite 3 ethnic groups in China: Solon, Tungus and Yakute who mostly live in the Evenki Autonomous Banner (Inner Mongolia) and in Heilongjiang Province. Besides the Evenki, there are the Orochen living in China in the Oroqen Autonomous Banner who identify themselves as a separate ethnos. For both ethnoses, the level of the ethnic language skills is considered. Illustration materials are given to compare the languages.

Ключевые слова: эвенки, солоны, тунгусы, якутэ, орочоны, Россия, Китай.

Keywords: Evenki, Solon, Tungus, Yakute, Orochen, Russia, China.

В 2000 году я стала участником Международной конференции по эвенкийскому языку и с тех пор стала заниматься сначала языком эвенков Китая, а чуть позже – и орочонов.

---

* Кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник [PhD in Philology, Associate Professor, Leading Researcher].

Эвенки Китая

По результатам Шестой Всекитайской переписи населения 2010 года в КНР проживает 39534 эвенка. По результатам моих экспедиций за эти годы мне удалось установить следующее: в Китае существуют три группы эвенков: эвенки-солоны, эвенки-тунгусы, эвенки-якуты. Территориально эвенки-солоны проживают в районах Внутренней Монголии (29771 чел.) и в провинции Хэйлунцзян (6591 чел.). Часть солонов проживает за Хинганом, живут они и в Орочонском автономном хошуне. Тунгусы (другие народы называли их хамниганами, под этим названием они известны чаще в научных исследованиях) раньше жили в России и переселись в Китай после 1917 года. Эту дату подтвердили и информанты-тунгусы, проживающие в посёлке Ченчи, в двух часах езды на машине от г. Хайлара. Их численность составляет около 2000 человек. Эвенки-якуты ближе всего к эвенкам России. Они проживают недалеко от г. Гэнхэ в местности Олгуя. По их сведениям, они переселились на территорию Китая в конце Х1Х века. Их численность сегодня составляет чуть больше 200 человек. Таким образом, эвенки-солоны составляют большинство из всех групп эвенков, и они же представлены во всех органах государственной власти и учреждениях.

Для нас важно знать, как же эвенки Китая сами себя идентифицируют. На мой вопрос: «Сӣ ӈӣ бисинни?» (Кто ты есть?), они мне отвечали: «Бӣ солӧн-эвэнкӣ» (Я солон-эвенк) или «Бӣ тунгӯс-эвэнкӣ бисим» (Я тунгус-эвенк) или «Бӣ якӯт-эвэнкӣ бихим» (Я якут-эвенк есть). Таким образом, мы должны констатировать факт существования трёх групп эвенков.

В 1957 году все три группы объединены под названием эвэнкӣ. Был организован Эвенкийский автономный хошун (округ) с центром в г. Нантун (Баянтохай). Эвенки-солоны и эвенки-тунгусы занимаются скотоводством и земледелием, а эвенки-якутэ сохранили оленеводство как традиционный вид хозяйственной деятельности. Нужно отметить, что оленеводство в КНР имеет другой вид, чем оленеводство в России. Они не кочуют, а раз в два-три года меняют местоположение. Оленей приучают к верховой езде, чтобы была возможность поиска ушедших на выпас оленей. Зимой олени в свободном выпасе, летом приходят к дымокурам, родившихся оленят приручают, сохранили доение важенок. Оленей на мясо не забивают, поэтому полностью утеряли навыки выделки шкур и пошива традиционной одежды. Эвенками-якутами в Китае называют группу эвенков, переселившихся с южных районов Якутии. В России самоназванием эвэнки-якутэ никто себя не называет. Если речь идет о якутах, то эвенки России называют их ёко. Эвенки-якуты Китая не знают этого слова. Таким образом, самоназвание эвэнки-якутэ пришло через русский язык и не является собственно эвенкийским. В России такой группы эвенков нет.

Часть эвенков-тунгусов и эвенков-якутэ являются православными.

Вопрос переселения этих групп эвенков на территорию современного Китая требует дополнительных специальных исследований. Мы можем при этом сказать, что сами представители различных групп эвенков сохраняют историческую память о своём происхождении и помнят, в каких регионах проживали их предки.

Орочоны Китая

Кроме эвенков, в КНР проживают орочоны – близкородственный народ к эвенкам России. Общие сведения об орочонах (расселение, численность, этимологии этнонимов, история переселения) в отечественной науке в настоящее время имеются в публикациях Г. М. Василевич [Василевич, 1969], Б. В. Решетова [Решетов, 1998], Мэнь Шусянь [Мэнь Шусянь, 2017], А. П. Забияко и др. [Забияко и др., 2012], Н. Я. Булатовой [Булатова, 2015 б, 2016], О. Н. Морозовой [Морозова и др., 2018 а].

Согласно С. М. Широкогорову, орочены (по его терминологии «северные тунгусы») составляли в Маньчжурии пять территориально-этнографических групп, названия и численность которых (применительно к 1915 г.) отражены в таблице 1[1]:

Т а б л и ц а 1. **Группы северных тунгусов (по С. М. Широкогорову)**

Локальные группы	Численность семей (чумов)	Всего населения (чел.)
Кумарчены	426	900
Бираречены	260	1040
Мергенцы	100	400
Ханганцы	220–267	880–1068
Приаргунские оленеводы	100	400
Всего	1106–1153	3620–3808

В. А. Туголуков отмечал, что благодаря изысканиям С. М. Широкогорова этно-социальная структура «северных тунгусов» Маньчжурии на начало XX в. выявлена достаточно полно и приводит обнаруженные названия родов и других этнонимических групп в алфавитном порядке: Ачикачагир [Ачикагир], Баигир, Булдути [Буллет], Бултогир [Бултэгир], Гагдагир [Гагдаир], Говаир, Гураир [Гулюгир], Дзаланчен, Дуливар [Дулигар], Дулугир [Дулигир], Дунэнкэн, также Дунагир и Дунаир [Донгоир], Игачагир [Игичигир], Калтагир, Каптукар, Каргир, Киндигир, Конгеда, Лакшикагир, Малакул [Малукчен], Манагир [Манегир], Ниргир, Обдихал [Эбгисэл], Огдирил [Огдэрэ], Самагир [Шамагир], Сологон, Табунак [Табунут], Уилагир [Улагир], Учаткан, также Чакчир [Чакигир], Чалбанка, Чачагир [Сычегир] [Туголуков, 2013, с. 276].

По результатам Шестой Всекитайской переписи населения, проведенной в 2010 году, в Китае проживает 8659 орочонов, основная часть которых сконцентрирована в Автономном районе Внутренняя Монголия, в

[1] Мнение С. М. Широкогорова приводится по книге В. А. Туголукова. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. Красноярск : Изд. дом «Сибирские промыслы», 2013. С. 275–276.

городе Хулунбуир – 3147 орочонов, 2675 носителей данного языка проживает в Орочонском автономном хошуне в восьми посёлках и двух сёлах, пять из которых являются охотничьими (посёлок Даяншу, посёлок Улубуте, посёлок Номинь, село Точжаминь, орочонская волость Гули), а также в 82 административных деревнях, среди которых 7 орочонских охотничьих деревень. В городе Чжаланьтунь в орочонской национальной волости Наньму (Наму) проживают 472 орочона, а всего в провинции Хэйлунцзян – 3943 орочона. В районе Большого Хингана (округ Да Хинган Лин Да Синъань лин дицюй) зарегистрированы 1098 орочонов в уезде Тахэ – орочонская национальная волость Шибачжаньи в уезде Хума – Орочонская национальная волость Байиньна. В городском округе Хэйхэ зарегистрированы 1894 человека в районе Айхой (Айгунь) – Орочонская национальная волость Синьшэн и в уезде Сюнькэ – орочонская национальная волость Синьэ и Синьсин. В городском округе Ичунь зарегистрирован 131 орочон в уезде Цзяинь (орочонская национальная деревня Шэнли посёлка Улага) [Мэн Шусянь, 2017, с. 68].

О языках эвенков и орочонов Китая

Сами представители трёх групп эвенков и орочонов, как мы уже отметили, не идентифицируют себя как один этнос, поэтому и языки считают самостоятельными. По нашим наблюдениям, если сравнивать язык эвенков Китая с эвенкийским языком России, то язык эвенков-солонов, эвенков-тунгусов и эвенков-якутов Китая обнаруживают больше различий между собой, чем многочисленные говоры эвенков России. В настоящее время мы без сомнения можем отнести к эвенкийскому язык эвенков-якутэ. Язык эвенков-солонов, как известно, описывался ранее как отдельный язык [Ивановский, 1894 ; Поппе, 1931 ; Цинциус, 1997]. В настоящее же время исследователи КНР языки всех трёх групп эвенков объединяют в один эвенкийский язык, состоящий из трёх диалектов. Например, из статьи профессора Университета Внутренней Монголии доктора исторических наук Зинхая и помощника-исследователя Линны, опубликованной в журнале «Исследования по эвенкам» за 2003, № 1 мы узнаем, что язык эвенков относится к северной ветви маньчжуро-тунгусской группы алтайской языковой семьи и имеет три диалекта[2] [Зинхай, 2003, с. 61]. Язык (или языки?) эвенков КНР требуют дополнительных материалов и исследований для окончательного решения данного вопроса. Язык тунгусов (хамниган) Китая несколько лет исследовал профессор университета г. Хельсинки Ю. Янхунен [Janhunen, 1991]. На основе собранных полевых материалов нами рассматривались фонетические соответствия в языке эвенков РФ и КНР [Bulatova, 2013, p. 201–213; Bulatova, 2014, p. 23–38], проблема языковой и этнической идентификации [Булатова, 2013 а, с. 312–317], термины родства у эвенков России и КНР [Булатова, 2018 б, с. 17–18], опубликованы новые материалы по фольклору языка эвенков-солонов [Булатова, 2013 б,

[2] Статью из журнала любезно перевёл Чжан Боно, магистрант кафедры русского языка Санкт-Петербургского государственного университета, за что мы приносим искреннюю благодарность.

с. 147–165]. Язык орочонов Китая неоднороден и также имеет диалектные отличия. Исследователи орочонского языка выделяют диалект Орочонского автономного хошуна Внутренней Монголии Китая (деревни Точжаминь, Гули, Улубутэ, Номин, Наму), диалекты Большого Хингана (деревни Шибадан, Байина) и Малого Хингана (Синшэн, Синьэ, Синьсин) провинции Хэйлунцзян КНР [Хань Юфэн, Мэн Шусянь, 1993].

В последние годы интенсивно исследуется язык орочонов сотрудниками кафедры иностранных языков Амурского государственного университета (зав. кафедрой О. Н. Морозова) и Н. Я. Булатовой (ИЛИ РАН, Санкт-Петербург). Сотрудники кафедры О. Н. Морозова, С. В. Андросова, В. С. Гибалин опубликовали статьи «Есть ли дифтонги в орочонском языке?», «Контекстуальные орочонские дифтонги, образованные в процессе эллипсиса согласных» [Морозова и др., 2018 а, б], впервые дано артикуляционное описание гласных и согласных звуков орочонского языка (по результатам МРТ) [Иванашко и др., 2018], изучены особенности реализации /r/ в эвенкийском и орочонском языках [Морозова и др., 2018 б, с. 41–50]. Интерес исследователей будет иметь публикация «Тематического русско-орочонского словаря», который представляет перевод работы с китайского языка Хань Юфэна и Мэн Шусянь [Гибалин и др., 2018]. Н. Я. Булатова представила характеристику первых полевых материалов орочонского языка [Булатова 2003 а, с. 72–75 ; Bulatova, 2015, p. 381–390], описала современную этноязыковую ситуацию [Булатова, 2016, с. 357–359 ; Булатова, 2015 б, с. 29–35]. Впервые О. Н. Морозовой и Н. Я. Булатовой проведено сопоставительное исследование фонологических систем одного из диалектов Орочонского автономного хошуна КНР и селемджинского говора Амурской области РФ с применением компьютерных программ [Морозова, Булатова, 2018, с. 18–29]. Коллективом авторов издан «Детский иллюстрированный эвенкийско-орочонский словарь: на материале речи эвенков и орочонов Приамурья» [Морозова и др., 2017]. За последние годы, как видим, в научный оборот включены исследования и материалы по языкам, данных по которым мы не имели долгое время. У нас сейчас складывается языковая картина по тунгусским народам северо-востока Китая.

Материалы, собранные во время поездок к различным группам эвенков и орочонов позволяют высказать следующие соображения. Во-первых, социолингвистическая ситуация в Китае и России имеет немало сходств. Старшее поколение эвенков и орочонов КНР, как и эвенков России, ещё хорошо знают материнские языки, среднее поколение чаще понимает, но говорят немногие, молодое же поколение совсем не знает родной язык. Среди орочонской молодёжи всё меньше и меньше юношей и девушек по-настоящему знают свой национальный язык и свою культуру. Языки эвенков и орочонов не преподаются. Имеются теле-, радиопередачи, проводятся курсы по изучению языков.

Хочется отметить, что в речи эвенков-тунгусов и эвенков-якутов встречается много заимствованной лексики из русского языка, адаптированных в соответствии с фонетическими нормами эвенкийского языка: *палто* 'пальто', *урбаки* 'рубашка' (в эвенкийском языке слова не начинаются со звука р=, поэтому произошла перестановка), *пулат* 'платок' (в эвенкий-

ском языке не может быть стечения двух согласных в начале и в конце слова, поэтому появляется гласный звук), *турупка* 'трубка', *ишкола* 'школа', *кукайки* 'фуфайка' (фонемы ф в эвенк. языке нет, она заменена фонемой к), *салу* 'шаль', *моторка* 'моторная лодка', *масина* 'машина', *тосе* 'тоже', *весь, мосет* 'может', *нельзя* 'нельзя', *опиум, кахи* 'каша', *манчестер* 'винчестер', *горот* 'город', *симовьё* 'зимовье', *тыхитча* 'тысяча', *солдат, кашнай* 'каждый', *кашна* 'казна', здесь в значении ʿгосударствоʾ, *гумага* 'бумага', *картопка* 'картофель', *христо̄пча̄* 'крещёный', *пида* 'беда' и др. При этом на мой вопрос: «Эр тӯрэ̄н эвэды̄?» Это слово эвенкийское? они без тени сомнения отвечали утвердительно. Нам встретились и некоторые заимствования из якутского языка: киптый 'ножницы', соруян 'нарочно', болла.

В данной статье для сравнения некоторых языковых явлений приведём несколько таблиц, на основании которых мы видим как сходство языков, так и различия (см. табл. 2–7).

Т а б л и ц а 2. **Личные местоимения в языке эвенков и орочонов**[3]

Перевод	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ	Эвенки-солоны	Орочоны РФ
я	бӣ	бӣ	бӣ	бӣ
ты	сӣ, шӣ	сӣ	сӣ, шӣ	сӣ, шӣ
он	нуңан	нуңан	тар	ноан
мы (эскл.)	бӯ	бӯ	бӯ	бӯ
мы (инкл.)	мит, миты, митки	миты	миты	миты
вы	сӯ, шӯ	сӯ, шӯ	сӯ	сӯ, шӯ
они	нуңартын	нуңартын	тарчила	ноартын

Здесь нужно обратить внимание на местоимение 3 лица единственного и множественного числа в языке эвенков-солонов (*тар, тарчила*) и фонетический вариант в орочонском языке (*ноан, ноартын*) (табл. 2).

Как видим, названия числительных первого десятка, кроме фонетических вариантов, почти полностью совпадают (табл. 3). Язык эвенков РФ имеет больше всего вариантов числительных второго десятка. Нужно сказать, что третий вариант числительных второго десятка в настоящее время почти не употребляется (табл. 4). Названия десятков 20, 30, 40 в языке эвенков-солонов и у орочонов являются заимствованиями из монгольского языка. При образовании названий круглых десятков эвенки-сооны и орочоны вместо *дя̄р* (*дя̄н* во множественном числе) они употребляют суффикс *-нӣ* (табл. 5).

Названия частей тела, в основном, совпадают. Различия связаны с ассимиляцией согласных (*гуггакта, амма* и др.), усечением основы слова

[3] В таблицах не представлены из-за недостатка материалов данные языка эвенков-тунгусов.

(*ӣт, онот, сармут* и др.), утерей носового заднеязычного *ӈ* (*ини*), не совпадают наименования для ноги, подошвы, лба, тела, ступни (табл. 6).

Таблица 3. **Числительные 1-го десятка в языке эвенков и орочонов**

Число	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ КНР	Эвенки-солоны КНР	Орочоны КНР
1	умун, умукӧн	умун, умукӧн	умун	умун, омо(н)
2	дю̄р	дю̄р	дю̄р	дю̄р
3	илан	илан	илан	илан
4	дыгин	дыгин	дыгин	дыгин
5	тунӈа	тонӈа	тоӈ	тонӈа
6	нюӈун	нюӈун	нюӈун	нюӈун
7	надан	надан	надан	надан
8	дяпкун	дяпкун	дяпкун	дяпкун
9	егин	егин	егин	егин
10	дя̄н	дя̄н	дя̄н	дя̄н

Таблица 4. **Числительные второго десятка в языке эвенков и орочонов**

Число	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ КНР	Эвенки-солоны КНР	Орочоны КНР
11	*дя̄н умун, дя̄ндук умун* от десяти один, *дя̄ндук умунди хулэкэ* от десяти лишний	*дя̄ндук умукӧн*	*дя̄н умун*	*дя̄н умун*
12	*дя̄н дю̄р, дя̄ндук дю̄р, дя̄ндук дюрди хулэкэ*	*дя̄ндук дю̄р*	*дя̄н дю̄р*	*дя̄н дю̄р*
13	*дя̄н илан, дя̄ндук илан, дя̄ндук иланди хулэкэ*	*дя̄ндук илан*	*дя̄н илан*	*дя̄н илан*
14	*дя̄н дыгин, дя̄ндук дыгин, дя̄ндук дыгинди хулэкэ*	*дя̄ндук дыгин*	*дя̄н дыгин*	*дя̄н дыгин*
15	*дя̄н тунӈа, дя̄ндук тунӈа, дя̄ндук тунӈади хулэкэ*	*дя̄ндук тонӈа*	*дя̄н тунӈа*	*дя̄н тунӈа*

Окончание таблицы 4

Число	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ КНР	Эвенки-солоны КНР	Орочоны КНР
16	*дя̄н нюңун, дя̄ндук нюңун, дя̄ндук нюңунди хулэкэ*	*дя̄ндук нюңун*	*дя̄н нюңун*	*дя̄н нюңун*
17	*дя̄н надан, дя̄ндук надан, дя̄ндук наданди хулэкэ*	*дя̄ндук надан*	*дя̄н надан*	*дя̄н надан*
18	*дя̄н дяпкун, дя̄ндук дяпкун, дя̄ндук дяпкунди хулэкэ*	*дя̄ндук дяпкун*	*дя̄н дяпкун*	*дя̄н дяпкун*
19	*дя̄н егин, дя̄ндук егин, дя̄ндук егинди хулэкэ*	*дя̄ндук егин*	*дя̄н егин*	*дя̄н егин*

Таблица 5. **Наименования круглых десятков у эвенков и орочонов**

Число	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ КНР	Эвенки-солоны КНР	Орочоны КНР
20	*дюрдя̄р*	*дюрдя̄р*	*орин*	*орин*
30	*иландяр̄*	*иландяр̄*	*готын*	*готын*
40	*дыгиндяр̄*	*дыгиндяр̄*	*дэхӣ*	*дэхӣ*
50	*тунңадяр̄*	*тунңадяр̄*	*тунңанӣ*	*тунңанӣ*
60	*нюңундяр̄*	*нюңундяр̄*	*нюңунӣ*	*нюңунӣ*
70	*надандяр̄*	*надандяр̄*	*наданӣ*	*наданӣ*
80	*дяпкундяр̄*	*дяпкундяр̄*	*дяпкунӣ*	*дяпкунӣ*
90	*егиндяр̄*	*егиндяр̄*	*егинӣ*	*егинӣ*

Таблица 6. **Названия частей тела в языке эвенков и орочонов**

Перевод	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ	Эвенки-солоны	Орочоны
голова	дыл	дыл	дыл	дыл
лаз	ēса, ēха	ēха	ēса, ēха, ēша	ēса, ēха
подбородок	дег	дег	дег	дег
ухо	сēн	сēн	сēн	сēн

Окончание таблицы 6

Перевод	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ	Эвенки-солоны	Орочоны
лоб	хэ̄	хэ̄	э̄	э̄
макушка	хорб̄н, орон	орон	маӈгила	маӈгила
волосы	нюриктэ	нюриктэ	нют	нюриктэ
зуб	йктэ	йктэ	йт	йктэ
нос	оӈокто	оӈокто	онот	оӈокто
брови	киримкй	киримкй	киримкй	киримкй
ресницы	саримӯкта	саримӯкта	сармӯкта, сармут	сармӯкта
плечо	мйрэ	мйрэ	мйрэ	мйрэ
рука	Ӈа̄ла, ӈа̄лэ	ӈа̄ла	на̄ла	ӈа̄ла, на̄ла
шея	никимня	никимня	нихимня	нихимня
сустав	дялан	дялан	дяла(н)	дяла(н)
палец	унякан	унякан	уняха(н)	*у*няха(н)
колено	хэӈӈэн	хэӈӈэн	хэн	эӈӈэн
борода	гургакта	гургакта	гуггакта	гургакта
пупок	чуӈуру	чуӈуру	чуӈуру	чуӈуру
мизинец	чимиткй	чимиткй	чимиткй	чивикки
большой палец	хуругун, урӯн	хуругун	урӯн	урӯн
печень	ха̄кин, а̄хин	ха̄кин, а̄кин	а̄хин	а̄хин
язык	йнӈи	йнӈи	йни	й(н)ӈи
рот	амӈа	амӈа	амма	амӈа
кишки	силукта	силукта	силукта	силукта
щека	анчан	анчан	анчан	анчан
поясница	дарама	дарама	дарама	дарама
селезёнка	дэлкин	дэлкин	тэ̄н	тэ̄н
желчный пузырь	дё	дё	сйлэ	сйлэ
грудная клетка	тыӈэн	тыӈэн	кэӈтырэ	кэӈтырэ
грудь (женская)	укун	укун	ухун, мэмэ	мэмэ
живот	ур	ур	гудэ(хэ)	гудэ(хэ)
тело	иллэ, илдэ	иллэ	илэ	нара
лоб	хэ̄	хэ̄	хэ̄, маӈгила	маӈгила, хэ̄
нога	халган, алган	халган, алган	бэлдир	бэлдир
подошва, ступня	хэрэ	хэрэ	алган	алган

Названия цветов в языке эвенков и орочонов КНР гораздо богаче, чем в языке эвенков РФ (табл. 7).

Таблица 7. **Названия цветов в языке эвенков и орочонов**

Перевод	Эвенки РФ	Эвенки-якутэ КНР	Эвенки-солоны КНР	Эвенки-тунгусы КНР	Орочоны КНР
белый	багдарӣн гелтарӣн	багдама		гелтарин	багдарӣн
очень белый				ялбарӣн	ялбарӣн
черный	коӈнорӣн	коӈномо	коннорӣн	хоннорӣн	коӈнорӣн
зеленый	чутурӣн чулама чӯрӣн	чулама		сори, сурин	чутурӣн
красный	хуларӣн уларӣн хулама улама	хулама		уларӣн	уларӣн
синий	чутума чутурӣн чулама диктэмэ	чутума		силан, сурин	гелаха чаӈгӗ
желтый	сиӈарӣн сиӈама ӧлачӑ авданнама	сиӈама		сиӈарӣн	сиӈарӣн
серый			улбахи		луптурӣн
розовый				ярӣн	илбарӣн
голубой				сэӈкирэ	

3. Заключение

В КНР эвенкийский и орочонский выделяются в самостоятельные языки. В России существуют многочисленные варианты эвенкийского языка. Орочонского языка в РФ нет. Полученные новые материалы и языковые факты по языку эвенков и орочонов Китая, их этническая самоидентификация ставят перед нами ряд вопросов. Во-первых, насколько правомерно они выделены в отдельные языки (идиомы)? Как известно, не всегда для выделения в самостоятельный язык достаточно основываться только на одной этнической самоидентификации. Необходимы дополнительные исследования диалектов внутри этих языков, особенности эвенков КНР, так как они имеют более значительные различия между собой, чем говоры эвенков России. Как известно, язык эвенков-солонов ранее рассматривался специалистами в каче-

стве самостоятельного и был включён наряду с эвенкийским, эвенским и негидальским в северную подгруппу тунгусо-маньчжурских языков. Коль скоро в настоящее время язык эвенков-солонов КНР рассматривается в качестве диалекта эвенкийского языка, это обстоятельство, а также новые данные, ставят перед нами вопрос уточнения классификации тунгусо-маньчжурских языков. Таким образом, солонский язык должен быть исключён из списка языков, входящих в северную подгруппу тунгусо-маньчжурских языков. С другой стороны в существующей классификации тунгусо-маньчжурских языков нет упоминания о языке орочонов Китая. По своим фонетическим, морфологическим, синтаксическим характеристикам он может быть включён в северную подгруппу тунгусо-маньчжурских языков. Этнические группы орочонов, проживающие в РФ, в 1930-е годы были включены в состав эвенков, их потомки в настоящее время идентифицируют себя как эвенки.

Из представленных материалов видно, что диалекты эвенков-солонов и эвенков-тунгусов имеют между собой сходства, особенно это касается лексики, язык же эвенков-якутэ даёт больше сходств с говорами восточного наречия эвенков России.

Говоря о социолингвистической ситуации в Китае и России, мы вынуждены признать, что в рассматриваемых языках обоих стран наблюдаются процессы языкового сдвига, а иногда и смены языкового кода. Многие эвенки России и Китая полностью забыли материнские языки и перешли на русский, а в Китае – на китайский и монгольский. Это касается части молодого поколения солонов и тунгусов (хамниганов). В их речи встречаются заимствования из монгольского языка. Почти все эвенки-солоны и эвенки-тунгусы свободно владеют китайским и монгольским языками, в то время как, например, старшее поколение эвенков-якутэ не знают ни китайского, ни монгольского языка. Молодое поколение эвенков-якутэ полностью перешло на китайский язык, монгольский же язык оказался ими не востребован. Старшее поколение эвенков-тунгусов и эвенков-якутэ могут общаться на русском языке. В их языке сохранились многие заимствования из русского языка. Некоторые их них исповедуют православие. Эвенки-солоны и эвенки-тунгусы владеют китайской и монгольской письменностью, только среднее и молодое поколение эвенков-якутэ осваивают китайскую письменность. Языки эвенков и орочонов Китая нигде не преподаются. Имеются теле-, радиопередачи на этих языках, регулярно проводятся курсы по изучению языков, ставятся спектакли на родных языках, широко развивается песенная и танцевальная традициия. В г. Алихэ Орочонского автономного хошуна ежегодно проводится конкурс нимңаканов – образцов устного народного творчества.

Список литературы

Булатова, 2003 а – Булатова, Н. Я. Фонетические особенности языка эвенков России и орочонов Китая / Н. Я. Булатова // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Веры Ивановны Цинциус (13–14 октября 2003 г.) / отв. ред. Н. Я. Булатова, С. Л. Чареков. Санкт-Петербург : Наука, 2003. С. 72–75.

Булатова, 2003 б – Булатова, Н. Я. Фонетические особенности языка эвенков и орочонов Китая / Н. Я. Булатова // Североведческие исследования. Материалы Герценовских чтений. Вып. 1, Санкт-Петербург : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2003. С. 85–88.

Булатова, 2013 а – Булатова, Н. Я. К проблеме языковой и этнической идентификации (на примере эвенков РФ и КНР) / Н. Я. Булатова // Реальность этноса. Роль образования в развитии межнациональных отношений в современной России: сб. статей по материалам 15 Международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 23–25 апреля 2013 года. Санкт-Петербург : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2013. С. 312–317.

Булатова, 2013 б – Булатова, Н. Я. Новые материалы по солонскому языку / Н. Я. Булатова // ACTA LINGUISTICA PETROPOLITANA. Труды Института лингвистических исследований. Т. 1X. Ч. 3, Санкт-Петербург : Наука, 2013. С. 147–165.

Булатова, 2015 а – Булатова, Н. Я. О полевых материалах языка орочонов КНР / Н. Я. Булатова // Proc. of the 2th Seoul International Altaistic Conference: Multimensional understanding of Languages and cultures of Altaic peoples, 16–19 Iuly, 2015, Seoul National University, Korea, SNU, 2015. P. 381–390.

Булатова, 2015 б – Булатова, Н. Я. Об эвенках и орочонах России и Китая / Н. Я. Булатова // Проблемы современного функционирования языков и культуры малочисленных народов тунгусо-маньчжурской и тюркской групп : материалы международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 30 октября 2015 г. Улан-Уде, 2015. С. 29–35.

Булатова, 2016 – Булатова, Н. Я. Орочоны России и Китая: современная этноязыковая ситуация / Н. Я. Булатова // Реальность этноса. Роль образования, культуры и литературы в формировании Российской гражданской идентичности : сб. статей по материалам XVII Международной научно-практической конференции, посвященной 85-летию Института народов Севера Герценовского университета, Санкт-Петербург, 10–12 ноября 2015 г. Санкт-Петербург : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2016. С. 357–359.

Булатова, 2018 а – Булатова, Н. Я. О полевых материалах языка орочонов / Н. Я. Булатова // Орочонский язык: материалы корпусного исследования звучащей речи орочонов КНР. Благовещенск : Изд-во «ИПК Одеон», 2018. С. 11–17.

Булатова, 2018 б – Булатова Н. Я. Термины родства у эвенков России и КНР / Н. Я. Булатова // Первая конференция по уральским, алтайским и палеоазиатским языкам. Памяти Александра Павловича Володина (1935–2017 гг.) : тезисы докладов международной научной конференции, Санкт-Петербург, 6–8 декабря 2018 г. Санкт-Петербург, 2018. С. 17–18.

Василевич, 1969 – Василевич, Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.) / Г. М. Василевич. Л. : Наука, 1969. 305 с.

Гибалин и др., 2018 – Гибалин, В. С. Тематический русско-орочонский-словарь / В. С. Гибалин, О. Н. Морозова, Е. А. Процукович // Орочонский язык: материалы корпусного исследования звучащей речи орочонов КНР. Благовещенск : Изд-во «ИПК Одеон», 2018. С. 65–104.

Ивановский, 1894 – Ивановский, А. О. Mandjurica Образцы солонского и дахурского языков. Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1894. 95 с.

Забияко и др., 2012 – Забияко, А. П., Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / А. П. Забияко, С. Э. Аниховский, Е. А. Воронкова, А. А. Забияко, Р. А. Кобызов / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2012. 384 с.

Зинхай, 2003 – Зинхай, Л. // Исследования по эвенкам. 2003. № 1. Хайлар. С. 53–67.

Иванашко и др., 2018 – Иванашко Ю П., Морозова О. Н., Андросова С. В., Ильин А. В. Артикуляционное описание гласных и согласных звуков орочонского языка (по результатам МРТ) // Теоретическая и прикладная лингвистика. – 2018. – Вып. 4. – № 4. – С. 36–58.

Морозова и др., 2017 – Детский иллюстрированный эвенкийско-орочонский словарь: на материале речи эвенков и орочонов Приамурья (с аудиоприложением) / О. Н. Морозова, Н. Я. Булатова, В. А. Долгов, И. А. Мельников, Г. А. Стручков / отв. ред. О. Н. Морозова, науч. ред. Н. Я. Булатова. Благовещенск, 2017. 53 с.

Морозова, Гибалин, 2018 – Морозова, О. Н. Орочоны Китая / О. Н. Морозова, В. С. Гибалин // Орочонский язык: материалы корпусного исследования звучащей речи орочонов КНР. Благовещенск : Изд-во «ИПК Одеон», 2018. С. 4–10.

Морозова, Булатова, 2018 – Морозова, О. Н. Орочоны Китая: особенности звучащей речи / О. Н. Морозова, Н. Я. Булатова // Орочонский язык: материалы корпусного исследования звучащей речи орочонов КНР. Благовещенск: Изд-во «ИПК Одеон», 2018. С. 18–29.

Морозова и др., 2018 а – Морозова, О. Н., Андросова, С. В., Гибалин, В. С. Есть ли дифтонги в орочонском языке? // Урало-алтайские исследования. 2018. 4 (31). С. 247–256.

Морозова и др., 2018 б – Орочонский язык: материалы корпусного исследования звучащей речи орочонов КНР / О. Н. Морозова, Н. Я. Булатова, С. В. Андросова, В. С. Гибалин, Е. А. Процукович, Ю. П. Иванашко. Благовещенск : Изд-во «ИПК Одеон», 2018. 108 с.

Мэн Шусянь, 2017 – Мэн Шусянь. Общее описание орочонского языка в Китае / Мэн Шусянь // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2017. Вып. 3. № 1. С. 67–86.

Поппе, 1931 – Поппе, Н. Н. Материалы по солонского языку / Н. Н. Поппе. Л. : Изд-во Академии наук, 1931. 126 с.

Решетов, 1998 – Решетов, Б. В. Орочоны / Б. В. Решетов // Народы и религии мира / глав. ред. В. А. Тишков. М. : Большая Российская Энциклопедия, 1998. 928 с.

Туголуков, 2013 – Туголуков, В. А. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока / В. А. Туголуков. Красноярск : Изд. дом «Сибирские промыслы», 2013. 336 с.

Цинциус, 1997 – Цинциус, В. И. Солонский язык / В. И. Цинциус // Языки мира. М. : Индрик, 1997. С. 226–235.

Bulatova, 2013 – Bulatova, N. Phonetic correspondences in Languages of the Evenks of Russia and China / N. Bulatova // Proc. of the 11th Seoul International Altaistic Conference “Synchronic and diacharonic Studies on Altaic Languades. The Altaic Society of Korea, Institute of Altaic Studies, Seoul National University, 2013. P. 201–213.

Bulatova, 2014 – Bulatova, N. Phonetic correspondences in the Languages of the Ewenki of Russia and China // Altai Hakpo. Journal of the Altaic Society of Korea. 2014. № 24. P. 23–38.

Janhunen, 1991 – Janhunen, J. Material on Manchurian Khamnigan Evenki / J. Janhunen. Helsinki : Finno-Ugrian Society, 1991. 120 p.

Хань Юфэн, Мэн Шусянь, 1993 – 韩有峰（卡基尔），孟淑贤，鄂伦春语汉语对照读本/ 北京．中央民族学院 出版社 出版．1993 年．385 页．[Хань Юфэн, Мэн Шусянь Сопоставительная хрестоматия орочонского и китайского языков. Центральное изд-во Ин-та национальных меньшинств. Пекин. 1993. 385 с.].

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Татьяна Диомидовна Булгакова*
Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
Tatiana D. Bulgakova
Herzen State Pedagogical University of Russia
St Petersburg, Russian Federation
tbulgakova@gmail.com

НАНАЙСКИЙ РОДОВОЙ КУЛЬТ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ШАМАНСКОЙ ПРАКТИКИ
NANAI CULT OF CLAN SPIRITS OUTSIDE OF SHAMANIC PRAXIS

Аннотация
Нешаманские обряды родового культа совершаются любыми непосвящёнными членами шаманствующей общины, в отличие от шаманов не претендующими на то, чтобы управлять духами, к которым они обращаются с молениями и жертвами. Нешаманская обрядовая практика так же, как и шаманская, обусловлена традиционными представлениями о влиянии духов не только на отдельные личности (на шаманов), но на группу агнатов, состоящую, согласно традиционным верованиям, с ними «в родстве». Целесообразность такой практики объясняется носителями традиции необходимостью адаптации к провоцируемой этим родством коллективной родовой болезни (отчасти сходной с индивидуальной шаманской болезнью). Выходя далеко за пределы собственно шаманства, нешаманские (бытовые) практики родового культа тем не менее активизируют и актуализируют его, являясь фактически его основой.

Abstract
Any uninitiated members of the shamanic community, who (unlike shamans) do not claim to control the spirits, to whom they pray and sacrifice, can perform the non-shamanic rites of the cult of clan spirits. Non-shamanic ritual practice in the same way as the shamanic one is performed due to the traditional views on the influence of spirits not only on individuals (on shamans), but also on a group of agnates, consisting, according to traditional beliefs, with them "in a relationship of kinship". The carriers of the tradition explain the expediency of this practice by the need to adapt to the collective clan disease provoked by this kinship (and partly similar to the individual shamanic disease). Going far beyond the actual shamanism, non-shamanic practices of the cult of clan spirits nevertheless activates and actualizes it, being in fact its very basis.

Ключевые слова: нанайская культура, родовой культ, шаманство.

---

* Доктор культурологии, профессор, профессор кафедры этнокультурологии [Doctor of Anthropology, Professor, Professor of the Department of Ethnic and Cultural Studies].

Keywords: Nanai culture, cult of clan spirits, shamanism.

1. Введение

За пределами деятельности выделяющихся из социума шаманов, а также так называемых шаманствующих «религиозных специалистов» [Нам, 2016, с. 87] (судей, гадателей, сновидцев, ясновидящих, сказителей, лиц, управляющих погодой и т. п.) находится та сфера нанайской обрядовой практики, которая доступна рядовым шаманствующим лицам, называющимся по-нанайски солги най 'простые, обычные люди'. Солги най могут быть не только пассивными потребителями услуг шаманов; они и сами (индивидуально или в группе) могут обращаться к духам с импровизируемыми молениями-заклинаниями и жертвоприношениями.

Целесообразность противопоставления шаманства и деятельности шаманствующих религиозных специалистов, с одной стороны, и нешаманской обрядовой практики, с другой, казалось бы, не вызывает сомнений. Между тем, в ряде научных исследованиях различию этих сфер не придаётся большого значения. Например, описывая нанайские «бытовые», по её определению, обряды, проводившиеся «непосредственно населением без участия или при незначительном участии шаманов» [Гаер, 1984, с. 4], Е. А. Гаер включает в своё описание ряд собственно шаманских ритуалов обрядов (обряд пропускания беременной женщины через обручеподобное приспособление – солбон [Гаер, 1984, с. 70] и др., не комментируя типологическое отличие их от обрядов нешаманских. А. В. Смоляк также не всегда подчёркивает различие обрядов, выполняемых, с одной стороны, шаманами, а с другой стороны, простыми шаманистами [Смоляк, 1991, с. 10–33]. Различая же их, она справедливо обращает внимание на отдельные черты их сходства. По её словам, не только шаманы, но и простые люди могли вступать во взаимоотношения с духами [Смоляк, 1974, с. 109] и «бороться с некоторыми духами болезней», что даже целительство не было «исключительно сферой шаманских действий: при некоторых заболеваниях к шаманам не обращались, “надеясь на собственные силы”» [Смоляк, 1974, с. 108].

2. Шаманские и нешаманские практики

Говоря об отличиях шаманских и нешаманских практик, можно указать на то, что нешаманские анимистические практики доступны не отдельным избранным лицам, но распространены на всё общество. В отличие от шаманов и шаманствующих религиозных специалистов простые люди не претендуют на управление духами, к которым они обращаются; их зависимость от духов остается пассивной, не обеспечивая их никакими выдающимися умениями. А. В. Смоляк указывала также на то, что, в отличие от простых людей «шаман мог отправляться в погоню за злыми духами куда угодно» и, кроме того, «наиболее сильный шаман “видел” душу человека и духов, разговаривал с ними (“диалог”), тогда как простой человек духов и душ никогда не видел и его отношения с духами носили одно-

сторонний характер» [Смоляк, 1974, с. 109]. С. М. Широкогоров считал признаком, отличающим шаманство от других способов общения с духами, «установленные специальные ритуалы, костюм, инструменты и особое социальное положение шаманов», признавая при этом, что некоторые из этих «признаков могут характеризовать и других профессиональных молитвенников и колдунов», и что только «комплекс» «упомянутых выше явлений и составляет шаманство» [Широкогоров, 2017, с. 577–578].

Между тем, недостаточно только противопоставить шаманские и нешаманские практики и указать на их сходства и различия. Целесообразно выявить характер их взаимоотношения и взаимовлияния в контексте конкретной социокультурной практики. Пытаясь указать на взаимозависимость шаманских и нешаманских практик, исследователи часто интерпретируют ее в эволюционистской перспективе. Так, Г. М. Василевич называет эвенкийские нешаманские культы дошаманскими, подчеркивая, что у эвенков «одно и то же явление в сфере первобытных верований и обрядов сохранялось в различных вариантах, отражавших последовательные стадии его развития» [Василевич,1975, с. 53], поскольку эвенкийское шаманство «развилось на почве дошаманских верований и обрядов», а «шаманы лишь несколько видоизменили их, приблизив к новым представлениям, а иногда просто смешали унаследованное с вновь созданным» [Василевич, 1975, с. 53]. А. В. Смоляк также полагает, что представления нанайцев о том, что простые люди (не шаманы) «могли вступать во взаимоотношения с духами… скорее всего возникли в дошаманскую эпоху» [Смоляк, 1974, с. 109]. С эволюционистской трактовкой соотношения этих двух сфер обрядовой деятельности соглашается А. И. Дарханова, определяющая (что для нас в контексте обсуждаемой темы важно), на бурятском материале «дошаманистские культы как культы семейно-родовые» [Дарханова, 2009, с. 73].

Рассмотрение дошаманских и собственно шаманских обрядов как различных вариантов и последовательных стадий развития, по сути, одной и той же обрядовой практики можно было бы принять, если бы не опровержение С. М. Широкогоровым научного мифа о древности шаманства. Широкогоров доказывал, что шаманизм является «весьма недавним движением», «которое претерпевает, видимо, на своем пути значительные изменения и на протяжении одного даже поколения меняет не только содержание, но и форму» [СПбФАРАН, Л. 124][1]. К сожалению, мы не располагаем достаточным фактическим материалом, позволяющим достаточно аргументированно говорить об особенностях исторического развития интересующих нас явлений. Можно лишь утверждать, что поскольку нешаманские «бытовые обряды» просты и доступны не только отдельным специалистам, но любым членам общины, они распространены значительно шире, чем шаманские, и имеют тенденцию быть значительно более устойчивыми в периоды ослабления религиозных настроений в обществе. Предлагая собственную интерпретацию соотношения шаманских и неша-

[1] Выражаю благодарность А. А. Сириной за предоставление мне этой цитаты.

манских практик, с которой, думаю, нельзя не согласиться, С. М. Широкогоров указывает на то, что нешаманская анимистическая теория и практика является «той средой, в которой только и может существовать шаманство» [Широкогоров, 2017, с. 577].

Нешаманские культы можно разделить на две сферы – семейно-родовые обряды (моления и жертвоприношения), актуализирующие взаимную связь членов рода в рамках традиции (адресованные как душам умерших родственников, так и унаследованным духам) и культ локальных духов (духов воды, леса, определённых деревьев и т. п.). Поскольку же на практике локус бóльшей частью оказывается связанным с родом, обе эти категории часто бывают взаимопроникающими, причём именно родовой культ в такой корреляции доминирует. Распространяясь за пределы шаманской практики, родовой культ основывается на традиционных представлениях нанайцев о возможной кровной близости отдельных духов с представителями определенного патрилиниджа и об обусловленной этим «родством» уязвимости группы агнатов перед лицом «своих», в бóльшей степени доступных для контакта, чем чужие, духов. Представление о возможном кровном родстве с духами, являющимся следствием сожительства с ними [Штернберг, 1927] распространяется не только на шаманов и ведёт не только к «избранничеству в шаманизме», о котором писал Штернберг, но воздействует практически на целую группу агнатов, составляющую определённый линидж. Согласно сведениям А. В. Смоляк [Смоляк, 1974], а также моим полевым данным, не только шаманы, но и непосвящённые лица солги най имеют опыт подобного сожительства, что, однако не выделяет их из социума и не делает их шаманами. Подобно индивидуальной шаманской болезни, коллективная родовая болезнь (общие духовные проблемы) является результатом воздействия духов-«сожителей» и духов-«родственников» на потомков, с чем принято справляться коллективно [Bulgakova, 2013, с. 35–58]. Формирующие род социальные предписания и запреты (включающие экзогамию) фактически представляют собой средства адаптации к ней представителей того или иного патрилиниджа.

Основу таких предписаний составляет необходимость совершения жертвоприношений, которые по-нанайски называются кэсиэ гэлэгуэри 'испрашивание удачи'. Именно они считаются радикальным средством приспособления к проблемам, обусловленным коллективной родовой шаманской болезнью, и осуществляющимся периодически или по мере возникновения различных невзгод («когда в доме покоя нет» – [ПМА]) в пределах своей родовой группы. («Чтобы нас не трогали, защищаюсь… чтобы в дальнейшем я жил хорошо» – [ПМА]). У нанайцев существует множество родовых наследуемых духов, которым – в случае, если они начинали беспокоить людей делались изображения, которому нужно было периодически (обычно без помощи шамана) приносить приношения. Особым образом на фоне этого распространенного поклонения наследуемым духам выглядит нешаманский культ пиухэ. Пиухэ – это кусок бревна или «дерево, на котором на высоте около полутора метров вырезали треугольное углубление, в нем помещали жертву – угощение для верхнего духа, тут же иногда вырезали его

изображение [личину]» [Смоляк, 1991, с. 194]) и мио (рисованные на ткани или на бумаге изображения или имена духов или куски красной ткани с иероглифами и рисунками, появление которых «обусловлено китайским влиянием, на культуру коренных народов Приамурья» [Мельникова, 2004]). Культы пиухэ и мио были не шаманскими, но часто именно шаман указывал человеку, что ему (его семье) нужно приобретать пиухэ или мио и начинать жертвовать им. Культы пиухэ и мио были также взаимозаменяемыми. При особых обстоятельствах пиухэ могло быть заменено на мио и наоборот. «Если охотник увидит на охоте сон, и молиться надо, а мио с собой нет, то он делает пиухэ. И тогда удача возвращается. Когда же вернется, то сделает (кровавое) жертвоприношение к мио [ПМА].

Совершаемые за пределами шаманской практики культы пиухэ и мио (индивидуальные или родовые) были фактически культами родовыми. «Я глава семьи, – говорит Н. П., шаманом не являющийся. – У меня дети, они со мной живут. Раньше сыновья и дочери до замужества не уходили. И мио у нас один большой на всех. Получается, я глава семьи, и я ответствен. Он (мио) на меня “записан”» [ПМА]. На культ мио как на родовой культ указывает также Т. В. Мельникова. По утверждению её информанта А. А. Самар, «иконы мио передавались по наследству, т. к. считались домашними божествами-охранителями: “Отдавать их куда-либо, например, в музей, если род продолжался, нельзя, грех”. В качестве примера она привела факт из жизни своего родственника... Он отдал в музей коллекцию предметов нанайского шаманского культа и среди них мио. В семье оно хранилось рулоном в длинном узком деревянном ящике. Вскоре после акта дарения заболела его жена и умерла. Раньше она не болела и по возрасту была молодой женщиной. Потом заболела дочь: “ослепла, нога заболела, глаза в Хабаровске вылечили, а нога болит”. Двоюродный брат информанта очень испугался, сходил в музей и забрал мио» [Мельникова, 2004]. Мельникова сообщает также о том, что индивидуальными были предположительно преимущественно женские мио, которые выбрасывали после смерти их владелиц. Но «мужские бумажные мио были родовыми. Их не выбрасывали, а передавали из поколения в поколение по мужской линии [Мельникова, 2004].

Принесение кровавых жертв семейно-родового культа считалось гарантией благополучия семьи и особенно тех лиц, которые принимали особенно активное в этом участие. Одна из моих информантов так говорит о своем участии в этих обрядах: «Я всех впереди! Может, поэтому я жива до сих пор. Я сама резала чушек (свиней, приносила их в жертву). Сама убивала животных. Я все время помогала. Потому и не болела. Наоборот (у меня всё) хорошо! Радуются эндуры (духи)! Меня все эндуры знают!» [ПМА].

Обряды родового культа совершались не столько по инициативе людей, стремившихся заручиться в своих делах поддержкой духов, сколько по требованию духов, которое узнавалось либо от шамана, либо из собственных сновидений. Например, М. В. видела во сне некоего мужчину, который требовал приносить ему ежегодно «две головы». На семейном совете было решено, что мужчина из сновидения – это дух, требования которого проигнорировать было бы рискованно. С тех пор в этой семье раз в год со-

вершается кровавое жертвоприношение без участия шамана. М. В. рассказывает об этом так. «Я сама себя заставляю (совершать обряд)… Мне (духи) сказали, две головы (приносить в жертву), значит, надо две делать. Я деду (мужу) дала (двух петухов), и он сделал кэсиэ гэлэгуйчи. И так каждый год. И её (свою дочь) я заставляю. "Когда я умру, – говорю ей, – делай так каждый год. По две головы (ежегодно приноси в жертву)." Я сон видела, и я должна так делать». После смерти М. В. ее дочь пропустила в назначенный срок принесение жертвы. Сразу после этого у нее в домашнем хозяйстве внезапно погибли две козы. Она была столь впечатлена тем, тот «мужчина», которому много лет жертвует ее семья, сам забрал у нее в назначенный срок полагающуюся ему жертву в две головы, что с тех пор возобновила ежегодное жертвование, привлекая к нему своих детей [ПМА]. Соседи дочери М. В. считали, что она легко отделалась в этом случае, так как пропускать жертвоприношение опасно. «Мио могут наслать судороги на человека. Он сразу может упасть на спину!» [ПМА]. «Раз ты начала делать, кормить духа для своего здоровья, надо продолжать. Если не будешь, на тебя он обидится, и ты умрешь. Обидится за то, что не кормишь его!» [ПМА]. Коллективный характер нешаманского обряда родового культа подчеркивался тем, что каждый из остальных участников такого действа должен был участвовать в общей жертве своей долей обо, то есть, принести родовым духам свою собственную индивидуальную жертву (свинью, петуха, алкоголь, зажженные свечи, ткань и проч.). Лица, игнорирующие участие в обряде, должны были ожидать, согласно верованиям, от своих родовых духов жестокого наказания.

Руководить обрядом кэсиэ гэлэури (в случае коллективного его исполнения) может практически любой сколько-нибудь осведомленный в традициях член родовой группы (например, старший мужчина), но предпочтение отдается обычно тому, кто является этом деле опытным и кого в силу его знаний и опытности называют *кэсиэ гэлэй най* (букв. человек, просящий об удаче)[2]. Деятельность кэсиэ гэлэй най является не шаманской, но жреческой. Разделяющая шаманизм и жречество В. И. Харитонова указывает, что последнее в сибирских сакральных практиках часто соотносимо с деятельностью так называемых белых шаманов» [Харитонова, 2010, с. 87]. Признавая, что в литературе жреческая практика принимается порой за разновидность шаманской[3], подчеркну проявляющееся на нанайском материале резкое различие действия нанайских жрецов кэсиэ гэлэй най и шаманов саман. Жрецы никогда не могли заменять шаманов, но, как справедливо указывают В. И. Харитонова, Н. Е. Свидерская и Е. А. Мещерякова, шаманы «могли оказаться на их месте и провести ритуал так, как его проводили жрецы – приобщенные. Однако в большинстве традиций существовали запреты не только на подобные замены, но иногда и на присутствие шамана на таком ритуале; аналогичные ограничения могли распространяться на женщин – то и другое связано с понятием нечисто-

[2] В транскрипции И. А. Лопатина, «кази-гален» [Лопатин, 1922, с. 211].

[3] На данное обстоятельство указывает В. И. Харитонова.

ты, с определенным отношением к миру духов [Харитонова, Свидерская, Мещерякова, 2006]. Говоря о молениях нанайцев кэсиэ гэлэй най, И. А. Лопатин писал не только о несоответствии, но даже о враждебности культа кэсиэ гэлэури шаманству [Лопатин, 1922, с. 211].

То обстоятельство, что шаманы не допускались к участию в родовых нешаманских обрядах, совершаемых в их собственном роду, на нанайском материале объясняется тем, что в силу возможного перекрестного наследования шаманских духов (имеется в виду передача духов не только по отцовской, но и по материнской линии) они могли невольно приводить с собой на место принесения жертвы духов не только своего рода, но чужих родов и тем самым фактически открывать допуск к жертвенной трапезе чужим духам, потенциально опасным для его сородичей. По тем же соображениям на такие обряды либо не допускались, либо допускались с определенными ограничениями представители чужих родов и женщины, неспособные после перехода в род мужа окончательно избавиться от духов рода своего отца. Даже в случае отсутствия на обряде нежеланных гостей (чужеродцев), нанайцы обычно заботятся о том, чтобы приготовленной для своих родовых духов трапезой не воспользовались неприглашенные чужие духи. К жертве «могут и другие (духи), которых не звали, приходить... эти – шаляй-валяй – сами приходят без приглашения» [ПМА]. «Амбан (злые духи) пронырливы, везде вперед все хотят захватить. Вперед хотят! Что-нибудь да тронут! Как малый ребенок, где что плохо лежит, попробовать нужно. (Нужно) чтобы этих попрошаек, этих злых духов не было. Иногда бывает такое. Я убил (животное) для мио. Все сделал, все поправил, но в это время в мио самого хозяина (духа) не было. Это (принесение жертвы) было впустую. Мио (обитающий в мио дух) отлучился, а может, быть не захотел (принять жертву). И в это время амбаны (чужие опасные духи) всю эту трапезу съели. В следующий раз, когда я вскорости заболею или что-нибудь, шаман уже знает, что (мое родовое мио мою жертву) не приняло. Не было ее, или его (духа) там, в мио, когда я кланялся. Не было его! Амбаны (чужие духи) успели вперед все съесть. Только амбаны кушали, трапезничали» [ПМА]. Что касается возможных участников обряда представителей чужих родов, они могут участвовать в жертвоприношении только в том случае, если вместо того, чтобы «кормить во время обряда своих духов не для них приготовленным угощением», они сами (если у них возникало такое желание, как, например, у наблюдающих обряд этнографов) принесут жертвенное подношение не своим духам, согласятся на то, чтобы (как это видится исполнителями обряда) покориться им [ПМА].

3. Заключение

Основываясь на одном и том же родовом культе, выходящие за пределы шаманства нешаманские обрядовые практики, совершающиеся всеми непосвящёнными членами шаманствующей общины, неразрывно связаны с шаманством. Подобно шаманским, нешаманские практики во многом обусловлены стремлением их адептов к исцелению (часто к самоисцеле-

нию), а также к обеспечению себя удачей в промысле и других делах. Связанная узами родства, каждая группа агнатов считает себя находящейся в зависимости от общей для них группы духов, что выражается в провоцируемой этим родством общей коллективной родовой болезни и в необходимости адаптации к этой болезни (в адаптации, проявляющейся, в частности, в родовых жертвоприношениях, совершаемых без участия шаманов). Вмешательство шаманов требуется лишь в тех случаях, когда средства, доступные как простым людям, так и «искателям удачи» жрецам *кэсиэ гэли най*, оказываются недостаточными и требует применения дополнительных, собственно шаманских способов улаживания отношений с духами. В свою очередь, будучи практикой тех, кто «избран духами», шаманство использует более радикальные (по сравнению с тем, что доступно жрецам) меры, основываясь не только на своей связи с родовыми духами и на внутриродовых отношениях духов и группы сородичей, но и выходя далеко за пределы, лимитирующие возможности таких связей и отношений. При этом шаманство активизирует и актуализирует нешаманскую обрядовую сферу оставшихся вне числа избранных членов шаманствующего общества, которые не ограничивают себя пассивным потреблением услуг шаманов, но и самостоятельно пытаются с духами контактировать.

Список литературы

Басилов, 1997 – Басилов В. Н. Что такое шаманство? / В. Н. Басилов // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 2–16.

Bulgakova, 2013 – Bulgakova, T. Nanay shamanic culture in the indigenous discourse / T. Bulgakova. Verlag der Kulturstiftung Sibirien. Fürstenberg. 2013.

Василевич, 1975 – Василевич, Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г. М. Василевич // Советская этнография. 1975. № 5. С. 53–60.

Гаер, 1984 – Гаер, Е. А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. (К проблеме устойчивости и развития традиций) : дис. … канд. истор. наук : 07.00.07 / Гаер Евдокия Александровна ; Ин-т этнографии. Москва, 1984.

Дарханова, 2009 – Дарханова, А. И. Шаманистские и семейно-родовые культы и обряды баяндаевских бурят как механизм сохранения кровнородственных связей / А. И. Дарханова // Вестник бурятского государственного университета. 2009. № 10. С. 73–77.

Мельникова, 2004 – Мельникова, Т. В. Мио, хранящее от бед / Т. В. Мельникова // Словесница искусств. 2004. № 2 (14). URL : http://www.slovoart.ru/node/1958.

Нам, 2016 – Нам, Е. В. «Ритуальные специалисты» в системе традиционного мировоззрения народов Сибири (терминологический анализ) / Е. В. Нам // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 403. С. 87–98.

ПМА – Полевые материалы автора.

Смолкяк, 1974 – Смоляк, А. В. Новые данные по анимизму и шаманизму у нанайцев / А. В. Смоляк // Советская этнография. 1974. № 2. С. 106–113.

Смоляк, 1991 – Смоляк, А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение / А. В. Смоляк. М. : Наука. 1991.

СПбФАРАН – Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф.142. Оп.1 (до 1918). Д. 680: 124.

Харитонова, 2010 – Харитонова, В. И. Политика, корректирующая традиции:(нео)шаманы и (нео)шаманизм в СССР и РФ (1922–2010 гг.) / В. И. Харитонова // Nârodnostm politika v SSSR v letech 1922–1953. Frantisek Bahenskÿ a kolektiv. Praha: Etnologickÿ üstav Akademie vëd Ceské republiky. 2010. С. 85–120.

Харитонова и др., 2004 – Харитонова, В. И. Шаманы и шаманизм в свете интердисциплинарных исследований / В. И. Харитонова, Н. Е. Свидерская, Е. А. Мещерякова // Полевые исследования Института этнологии и антропологии – 2004. М. : Наука, 2006. С. 128–148.

Широкогоров, 2017 – Широкогоров, С. М. Социальная организация северных тунгусов (с вводными главами о географии расселения и истории этих групп) / С. М. Широкогоров. М. : Наука. Вост. лит., 2017.

References

Basilov, 1997 – Basilov, V. N. (1997). Chto takoe shamanstvo? *Etnograficheskoe obozrenie*. 5, 2–16.

Bulgakova, 2013 – Bulgakova, T. (2013). Nanay shamanic culture in the indigenous discourse. *Verlag der Kulturstiftung Sibirien*. Fürstenberg.

Vasilevich, 1975 – Vasilevich, G. M. (1975). Doshamanskie i shamanskie verovanija Evenkov. *Sovetskaja Etnografija*, 5, 53–60.

Gaer, 1984 – Gaer, E. A. (1984). *Tradicionnaja bytovaja obrjadnost' nanajcev v konce XIX – nachale XX v. (K probleme ustojchivosti i razvitija tradicij)*. PhD in Historical sci. diss. Moscow.

Darhanova, 2009 – Darhanova, A. I. (2009). Shamanistckie i semejno-rodovye kul'ty i obrjady bajandaevskih burjat kak mehanizm sohranenija krovnorodstvennyh svjazej. *Vestnik burjatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 10, 73–77.

Mel'nikova, 2004 – Mel'nikova, T. V. (2004). *Mio, hranjashhee ot bed. Slovesnica iskusstv*, 2 (14). URL : http://www.slovoart.ru/node/1958.

Nam, 2016 – Nam, E. V. (2016). «Ritual'nye specialisty» v sisteme tradicionnogo mirovozzrenija narodov Sibiri (terminologicheskij analiz). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 403, 87–98.

PMA – Polevye materialy avtora.

Smoljak, 1974 – Smoljak, A. V. (1974). Novye dannye po animizmu i shamanizmu u nanajcev. *Sovetskaja Etnografija*, 2, 106–113.

Smoljak, 1991 – Smoljak, A. V. *Shaman: lichnost', funkcii, mirovozzrenie*. Moscow : Nauka Press.

SPbFARAN – Sankt-Peterburgskij filial Arhiva RAN. F.142. Op.1 (do 1918). D. 680: 124.

Haritonova, 2010 – Haritonova, V. I. (2010). Politika, korrektirujushhaja tradicii: (neo)shamany i (neo)shamanizm v SSSR i RF (1922–2010 gg.). Nârodnostm politika v SSSR v letech 1922–1953. *Frantisek Bahenskÿ a kolektiv. Praha: Etnologickÿ üstav Akademie vëd Ceské republiky*. Pp. 85–120.

Haritonova et al., 2006 – Haritonova, V. I., Sviderskaja, N. E., Meshherjakova, E. A. (2006). Shamany i shamanizm v svete interdisciplinarnyh issledovanij. *Polevye issledovanija Instituta jetnologii i antropologii – 2004* (pp. 128–148). Moscow : Nauka Press.

Shirokogorov, 2017 – Shirokogorov, S. M. (2017). *Social'naja organizacija severnyh tungusov (s vvodnymi glavami o geografii rasselenija i istorii jetih grupp)*. Moscow : Nauka Press, Vost. lit. Press.

УДК 811'51
UDC 811'51

Алексей Алексеевич Бурыкин*
Институт лингвистических исследований
Российская Академия Наук
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
Alexis A. Burykin
Institute for Linguistic Studies
Russian Academy of Sciences
St-Petersburg, Russian Federation
albury@mail.ru

КРАТКИЙ ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ ПО ЯЗЫКАМ И ФОЛЬКЛОРУ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКИХ НАРОДОВ В КОЛЛЕКЦИЯХ ФОНОГРАММАРХИВА ИРЛИ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) РАН
A BRIEF OVERVIEW OF THE MATERIALS ON LANGUAGES AND FOLKLORE OF TUNGUS-MANCHU PEOPLES IN COLLECTIONS OF THE INSTITUTE OF RUSSIAN LITERATURE PHONOARCHIEVS (THE PUSHKIN HOUSE) OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Аннотация
В наши дни специалисты испытывают недостаток в материалах по языкам и фольклору малочисленных народов Севера РФ. Настоящая работа призвана представить обзор указанных материалов, полученных от эвенков, эвенов, нанайцев, негидальцев, удэгейцев и маньчжур и хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Она продолжает задуманное автором представление материалов аудиозаписей по этносам, регионам и отдельным собирателям. Записи можно условно разделить на несколько периодов. Первый (1900–1914 гг.) связан с именами В. И. Иохельсона, Л. Я. Штернберга, С. М. Широкогорова, И. И. Суслова, фонографические записи которых составляют Золотой Фонд Фоноархива. Особая культурная ценность материалов, записанных во второй период (1920–1930-е гг.) состоит в том, что они отражают поздние этапы фольклорной традиции в состоянии, характерном для основной массы представителей этносов. В третий период (1920–1930-е гг.) были получены записи высокого качества на магнитной ленте ненецкого, эскимосского, эвенкийского, эвенского и нанайского языков. В четвёртый период (1960–1990 гг.) было собрано наибольшее количество записей, хотя их было недостаточно, учитывая потенциальные возможности. Наибольшее количество записей представлено от эвенков, эвенов и нанайцев, наименьшее – от негидальцев, удыгейцев и маньчжур. Вызывает сожаление крайне малое количество записей повествовательного фольклора, представляющего наибольший интерес для исследователей.

---

* Доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник [Doctoral in Philology, Doctoral in Historical Sciences, Senior Researcher].

Abstract
Nowadays, researchers experience a serious lack of the materials on languages and folklore of the small peoples of the North of Russia. This work presents an overview of the materials obtained from the Evenki, Even, Nanai, Negidal, Udygei and Manchu that are stored in the Phonoarchieve of the Institute of Russian Literature (the pushkin house) of Russian Academy of sciences. The work is a part of a bigger project that aims to present audio materials grouped by ethnoses, regions and collectors. The materials can be arranged according to the periods of recording. The first period (1900–1914) is connected with the names of V. I. Jochelson, L. Ya. Shternberg, S. M. Shirokogorov and I. I. Suslov whose phonographic recordings comprise the Golden Fund of the Phonoarchieve. A particular cultural value of the materials recorded during the second period (1920–1930) is that they reflect the latest stages of the folklore tradition in the condition characteristic for the vast majority of ethnoses. During the third period (1920–1930), magnetic recordings of high quality were made from the Nenets, Eskimos, Evenki, Even and Nanai. During the fourth period (1960–1990), the largest part of the recordings was made, although it was not enough taking into account its potential. Most recordings were obtained from Evenki, Even and Nanai, the least of those – from Negidal, Udygei and Manchu. Unfortunately, very few recordings of narrative folklore – the most interesting for research – were made.

Ключевые слова: малочисленные народы Севера, песни, шаманские ритуалы, повествовательный фольклор (эпические сказания, мифы, сказки).

Keywords: small peoples of the North, songs, shamanistic rituals, narrative folklore (epic narrations, myths, fairy tales).

1. Ведение

Изменения в этнической культуре малочисленных народов Севера РФ не только преобразуют самую культуру этих народов, но в корне меняют систему духовных ценностей этих народов, от чего в первую очередь страдают родные языки и в особенности словесный фольклор, сфера функционирования которых сужается до минимума и сходит на нет. Уже в наши дни специалисты по языкам и фольклору малочисленных народов Севера РФ испытывают недостаток в материалах по языкам и фольклору этих народов, поскольку с каждым годом становится всё труднее записывать новые фольклорные тексты, а количество опубликованных записей, сделанных в XX веке, оказывается до обидного малым – более того, анализируя корпус фольклорных материалов какого-либо народа изучая биографию кого-либо из крупных специалистов по языку и фольклору того или иного народа, исследователь может только поражаться тем упущенным возможностям, которыми располагали учёные-североведы предшествующих поколений или современного старшего поколения, но по разным причинам ими не воспользовались. Столь минорная перспектива на будущее и столь безрадостная картина научного прошлого, во-первых, побуждает обратиться к истории науки с намерением выяснить причины того, почему в золотое время исполнительских традиций лингвисты и фольклористы

уделяли так мало внимания собирательской деятельности, и, во-вторых, заставляет обратиться к архивным материалам, которые ещё не были востребованы специалистами. Ещё одна задача, стоящая перед новым поколением исследователей – это характеристика истории науки, в частности, освещение истории формирования архивных собраний и подвижнической деятельности тех учёных, материалы которых сберегаются архивах и являются доступными для изучения.

Настоящая работа призвана представить вниманию специалистов и заинтересованных лиц обзор материалов по языкам и фольклору народов тунгусо-маньчжурской группы – эвенков, эвенов, нанайцев, негидальцев, удэгейцев и маньчжур, – хранящихся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН[1]. Она продолжает задуманное автором представление материалов аудиозаписей из коллекций Фонограммархива ИРЛИ по этносам, регионам и отдельным собирателям[2]. Рассмотренные в названных публикациях коллекции Фонограммархива ИРЛИ включают записи на фонографических валиках, выполненные в 1900–1930-е годы, и магнитозаписи, относящиеся к 1950–1990-м годам.

2. Материалы по языкам и фольклору тунгусо-маньчжурских народов

Самые ранние фонографические записи, хранящиеся в фондах Фонограммархива ИРЛИ относятся к началу 1900-х годов и принадлежат В. И. Иохельсону, который записывал фольклор якутов, коряков, ительменов, эвенов и алеутов. К числу научных приоритетов В. И. Иохельсона относится первая в истории фонографическая запись эвенской песни, сделанная на Камчатке (Колл № 33). Позднее, в 1910-е годы, фольклор эвенков, негидальцев и нанайцев записывал Л. Я. Штернберг (колл. № 020), а фольклор эвенков, орочонов и маньчжур собирал с помощью фонографа С. М. Широкогоров (колл. №№ 021, 023, 094, 112), и в наши дни их коллекции которых составляют золотой фонд Фонограммархива ИРЛИ. В этом архиве хранится также коллекция записей И. И. Суслова, сделанных в 1914 г. (колл № 026), среди которых есть записи от эвенков.

Во второй половине 1920-х – 1930-е годы материалы по языкам, фольклору и музыкальной культуре тунгусо-маньчжурских народов записывают в Ленинграде от студентов Института живых восточных языков (ЛИЖВЯ), а позднее от студентов Института народов Севера (ИНС) такие собиратели, как З. В. Эвальд, В. В. Гиппиус (колл. №№ 035, 124, 133) и С. Д. Магид (колл. №№ 124, 206). Экспедиционные фонографические записи материалов по фольклору и музыкальной культуре эвенков в предвоенные годы представлены коллекцией Н. М. Ковязина 1930 г. (колл. № 074),

[1] Изучение записей осуществлялось в 2003-2005 гг. по российско-голландскому проекту «Голоса тундры и тайги» (руководители проф. Т.де Грааф и проф Л.В.Бондарко.) См.: А.А.Бурыкин, А.Х.Гирфанова, А.Ю.Кастров, Ю.И.Марченко, Н.Д.Светозарова, В.П.Шифф. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., 2005.

[2] См. [Бурыкин, 2005].

валиками из коллекции В. В. Малина 1939 г, долгие годы хранившейся в Московской консерватории и относительно недавно переданной на постоянное хранение в Фонограммархив ИРЛИ (колл. № 449), нанайские материалы были собраны в экспедиции С. Г. Козиным (колл. № 084).

Материалы, записанные от студентов-представителей коренных народов Севера в Ленинграде, представляют собой не только ценный источник сведений по языкам и фольклору, но обладают особой культурной ценностью. Среди эвенкийских записей в Фонограммархиве ИРЛИ хранятся валики с голосами эвенкийских поэтов Алексея Платонова и Никиты Сахарова, среди валиков, записанных от эвенов, имеются записи голоса основоположника эвенской литературы Николая Тарабукина, а украшением собрания материалов по эвенскому фольклору является первая фонографическая запись эвенского эпического сказания, отражающая исполнительскую традицию охотских эвенов и сделанная от Ф. К. Алексеева в 1937 г. В собраниях записей на нанайском языке имеются голоса нанайских литераторов Акима Самара, одного из создателей нанайской литературы, и Богдана Ходжера, литератора и переводчика, ставшего в 1938 г. жертвой репрессий. Все удэгейские записи сделаны собирателями от одного исполнителя – и им был не кто иной, как удэгейский писатель Джанси Кимонко. Все названные исполнители в то время были студентами Института народов Севера.

Исключительная важность записей образцов фольклора и мелодий народов Севера, сделанных в Ленинграде в 1930-е годы от студентов ЛИЖВЯ и ИНСа заключается в следующем. Эти записи делались от исполнителей, принадлежащих в то время к младшим поколениям, то есть они отражают поздние этапы фольклорной традиции, которые обычно бывает трудно зафиксировать. Далее, собиратели в условиях Ленинграда не могли вести какой-либо отбор исполнителей для собирания интересующего их материала, следовательно, их записи отражают не элитарный исполнительский уровень признанных сказителей и певцов, а то состояние фольклорных традиций, которое было характерно для основной массы представителей этносов. Среди записей, сделанных от студентов, встречаются образцы шаманских камланий, а это значит, что, если студенты ИНСа были знакомы с шаманской практикой и могли воспроизводить шаманские ритуалы для записи на фонограф, то шаманская практика была достаточно широко распространена среди представителей этого поколения, и незаметно ушла из культурной жизни вместе с этим поколением в 1960-е-1970-е годы – тогда, когда её ещё можно было зафиксировать.

Следующие по времени записи образцов фольклора и мелодий тунгусо-маньчжурских народов были произведены в 1955–56 гг. в Ленинграде от студентов факультета народов Крайнего Севера Ленинградского государственного педагогического института имени А. И. Герцена. Эти материалы были подготовлены и записаны в ответ на запрос одной из бельгийских организаций о состоянии традиционного фольклора народов Севера в СССР. Соответственно мы с вами можем быть твердо уверенны в том, что, если бы не было такого запроса, не было бы в Фонограммархиве

и этой коллекции, которая сейчас составляет украшение фонда материалов по языкам народов Севера, поскольку даже те магнитозаписи фольклора народов Севера, относящиеся к этому и более позднему времени, которые имеются в распоряжении исследователей языков и фольклора этих народов, в Фонограмархив не поступали и не поступают. Записи этой коллекции выполнены на магнитной ленте и отличаются от фонографических записей высоким качеством. В составе этой коллекции имеются записи голосов Елены Григорьевны Сусой (ныне кандидат педагогических наук, автор ряда учебников ненецкого языка, известная исполнительница ненецких песен), Любови Прокопьевны Комаровой-Ненянг, известной ненецкой поэтессы и писательницы, Людмилы Ивановны Айнаны, крупнейшего специалиста в области методики преподавания эскимосского языка и одного из лучших знатоков эскимосского языка в наши дни, педагога, учёного и мансийской поэтессы Матрены Панкратьевны Вахрушевой-Баландиной. В этой коллекции есть записи талантливого эвенкийского певца и поэта Афанасия Хромова. К сожалению, имена других исполнителей образцов эвенского и нанайского фольклора полка ничего не говорят исследователям, поскольку дальнейшая судьба исполнителей остаётся неизвестной.

Если говорить о коллекциях звукозаписей образцов языков и фольклора народов Севера, относящихся к 1960–1990-м годам, то надо начать с того, что таких записей в Фонограмархиве по количеству больше, чем записей на валиках, но всё же до обидного мало в сравнении с тем, что могло быть записано в то же самое время. Среди собраний Фонограммархива имеется коллекция № 489, записанная московскими исследователями в 1978 г. на Таймыре и отражающая колоссальные богатства фольклора нганасан и долган. Коллекции конца 1980-х – начала 1990-х годов по фольклору народов Сибири представлены записями И. А. Богданова (Бродского) 1977–1982 гг. (колл. № 519) и Э. Е. Алексеева 1990–1991 гг. (колл. № 491–492).

Если говорить о собраниях образцов фольклора отдельных тунгусоманьчжурских народов, то наибольшее количество записей было сделано от эвенков. Эвенкийские материалы находятся в составе 13 коллекций и охватывают период от 1910 г. до 1991 г. В составе этих коллекций преобладают песни-импровизации, тем не менее в ряде коллекций имеется довольно большое количество записей шаманских камланий – в частности. таких записей особенно много в коллекциях С. М. Широкогорова.

Записи образцов фольклора эвенов обнаруживаются в 8 коллекциях, принадлежащих разным собирателям, и охватывают период от 1909 до 1991 г. Здесь однозначно преобладают песни, шаманские записи отсутствуют, но в колл. № 206 имеется одно эпическое сказание, записанное на 4 валиках (общая продолжительность звучания около 18 минут).

Материалы по нанайскому фольклору встречаются в составе 6 коллекций и укладываются в период начиная с 1910 г. (записи Л. Я. Штернберга) до 1955–56 гг., более поздние записи образцов фольклора нанайцев отсутствуют. Основные жанры нанайского фольклора, зафиксированные в аудиозаписях на фонографические валики и магнитную ленту – это песни и некоторое количество шаманских камланий.

Немногочисленные записи фольклора негидальцев имеются только в составе двух коллекций – это материалы из коллекции Л. Я. Штернберга 1910 г. и две записи, сделанные З. В. Эвальд и В. В. Гиппиусом. Тем не менее они интересны – так, в коллекции Л. Я. Штернберга имеется негидальский вариант тунгусского эпического сказания.

Удэгейские записи имеются в трёх коллекциях – в двух из них находятся три записи, сделанные в 1930-е годы от Джанси Кимонко, и 20 записей песен и ритуальных напевов имеются в позднем собрании магнитозаписей, сделанных И. А. Богдановым (Бродским).

Записи фольклора маньчжур, включающие 2 исполнения шаманских ритуалов, имеются только в одном собрании – коллекции С. М. Широкогорова (колл. № 94). Это две записи шаманских обрядов – первая запись в каталоге имеет воспроизведение первой строки «Самани фудурэ нин'га хай йен фын'» с пометкой (шаманская), и указание на имя исполнителя – Килюш (валик ФВ 3287.01). Вторая запись имеет заголовок «Вузылин» и аннотирована в каталоге коллекции как «Шаманское камлание на новый год» (валик ФВ 3288.01), исполнитель не указан. Эти записи сделаны С.М.Широкогоровым в 1915–1917 гг. (более точные датирокви отсутствуют) в деревнях Офоро. Айгунь, Саралян округа Хэйхэ района Хэйлунцзян.

Насколько нам известно, другие записи образцов звучащей маньчжурской речи, фольклора или музыки в архивах Санкт-Петербурга отсутствуют, и материалы из коллекции С. М. Широкогорова таким образом оказываются уникальными.

К большому сожалению фольклористов и этнографов, записи повествовательного фольклора тунгусо-маньчжурских народов, а именно эпические и сказочные записи, по понятным причинам вызывающие наибольший интерес у лингвистов и специалистов по словесному фольклору, представлены в коллекциях Фонограммархива сравнительно небольшим числом образцов.

Как известно, этнографы проявляют большой интерес к записям ритуальных, в частности, шаманских текстов, и эти материалы, как и повествовательные фольклорные тексты, могут быть в дальнейшем востребованы в наибольшей степени. Прежде всего стоит сказать о том, что самая возможность записывать шаманские камлания на фонограф говорит нам о том, что шаманская практика эвенков и других народов уже более 100 лет назад не была закрыта от посторонних наблюдателей. К сожалению, словесные тексты шаманских ритуалов по существу на всех имеющихся записях прослушиваются пока только в отрывках и с большим напряжением. Однако ранние аудиоматериалы по шаманству вполне могут быть использованы в этнографических исследованиях шаманской практики.

Изучение шаманских фонографических записей из коллекций С. М. Широкогорова, Л. Я. Штернберга, как и анализ более поздних видов аудиозаписей шаманских ритуалов, в частности. записей от студентов ИНСа, позволяет охарактеризовать каждую запись по следующим признакам: 1) использование музыкального инструмента (бубна или какого-то другого

источника звука) или исполнение песнопения без аккомпанемента; 2) наличие или отсутствие помощников у основного исполнителя ритуала; 3) общий ритмический рисунок камлания и последовательность отдельных элементов; 4) пол исполнителя, предположительно определяемый по голосу (если исполнитель не указан); 5) цель камлания, если она указана в паспортных данных записи. Эти признаки позволяют сравнивать звуковые материалы фоноваликов со словесными описаниями шаманских камланий, имеющимися в этнографических источниках, где описан состав участников ритуала, музыкальные инструменты и атрибуты шамана и характер ритуала, и в этих случаях общая картина шаманских ритуалов оказывается очень сходной даже тогда, когда между словесным описанием и фонозаписью имеется значительная разница во времени [3].

Приведём краткий перечень повествовательных текстов и шаманских записей из коллекций Фонограммаархива ИРЛИ.

В Колл. № 21 (записи С. М. Широкогорова) имеются четыре эвенкийские сказки.

В Колл. № 23 (записи С. М. Широкогорова от эвенков-орочонов) имеются два шаманских камлания.

В Колл. № 26, собранной И. И. Сусловым у эвенков и кетов, примерно половину записей составляют шаманские материалы.

Среди материалов из Колл. № 35, относящейся к различным народам Севера РФ, содержатся не менее 10 шаманских записей.

В Колл. № 74, собранной Н. М. Ковязиным у эвенков, среди разнообразных записей имеется одно эвенкийское шаманское камлание.

Колл. № 94 (эвенкийские материалы С. М. Широкогорова) содержит не менее шестнадцати шаманских записей.

Колл. № 112, собранная С. М. Широкогоровым у эвенков, включает записи нескольких (не менее двух) продолжительных шаманских камланий, расположенных на многих валиках.

В Колл. № 126, собранной С. Д. Магид от студентов-эвенков, присутствуют четыре эвенкийских шаманских записи.

В составе Колл. № 206, собранной С. Д. Магид от студентов, представляющих разные народы, имеется одно достаточно объемное эвенское сказание (повторяем, что это первая аудиозапись эпоса охотских эвенов, и она ещё не введена в научный оборот), а также эвенкийская и корякская шаманские записи.

В Колл. № 492 (записи Э. Е. Алексеева) среди прочего представлены четыре рассказа об эвенкийских шаманах, представляющих ценный фольклорный и этнографический источник.

В Колл. № 519 (записи И. А. Богданова (Бродского)) имеются ритуальные напевы удэгейцев.

[3] См. [Бурыкин, 2003]. Сходные наблюдения над фонозаписями шаманских камланий содержатся в тетради, хранящейся в Рукописном фонде Фонограммархива (папка 54, тетр. 13, с. 1–23).

Материалы по фольклору эвенков, эвенов, нанайцев, негидальцев, удэгейцев и маньчжур, хранящиеся в Фонограммархиве ИРЛИ, представляют интерес в равной мере как для изучения устного народного творчества и музыкальной культуры тунгусо-маньчжурских народов, так и для истории отечественной этнографии и фольклористики. Наряду с документами Рукописного фонда Фонограммархива эти материалы имеют большие значение и для изучения тунгусо-маньчжурских языков. Особый интерес для исследователей представляют объёмные материалы по фольклору эвенков и нанайцев, включающие и аудиозаписи, и тексты на бумаге с русским переводом.

3. Заключение

В заключение следует отметить, что многие записи образцов фольклора народов Севера РФ, хранящиеся в Фонограммархиве, представляют собой материалы, почти готовые к изданию, и публикация этих записей должна существенно обогатить науку о фольклоре народов Сибири и фольклора народов Севера России в целом. Кроме того, материалы из собраний Фонограммархива ИРЛИ являются ценным памятником истории отечественной этнографии, фольклористики и музыковедения XX века. Однако нельзя не сказать о том, что критическое состояние языковой ситуации, о котором так часто говорят российские и зарубежные исследователи языков и культур коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России, странным образом из среды этнических носителей коренных народов Севера распространилась на профессиональное научное сообщество специалистов по языкам и фольклору этих народов. В результате этого изучение богатых и интересных архивных аудиозаписей оказывается сопряжено с большими трудностями, поскольку лишь немногие специалисты владеют изучаемыми языками народов Севера в такой степени, что могут прослушивать текст в магнитозаписи или в старой записи на фонографическом валике.

Список литературы

Бурыкин, 2003 – Бурыкин, А. А. Фонографические записи первой трети XX века как источник изучения шаманской практики народов Севера, Сибири и Дальнего Востока // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 187–188.

Бурыкин и др., 2005 – Бурыкин, А. А., Гирфанова, А. Х., Кастров, А. Ю., Марченко, Ю. И., Светозарова, Н. Д., Шифф, В. П. Коллекции народов Севера в Фонограммархиве Пушкинского Дома. СПб., 2005.

Бурыкин, 2005 – Бурыкин, А. А. Материалы по фольклору финно-угорских и самодийских народов в коллекциях Фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН // XXXIV Международная филологическая конференция. 14–19 марта 2005 г., Санкт-Петербург. Вып. 15. Уралистика. 80-летию кафедры финно-угорской филологии посвящается. Часть. 1. СПб., Филологический факультет СПбГУ, 2005. С. 13–18.

Приложение А
Указатель к «северным» коллекциям Фонограммархива ИРЛИ

Этнос	Номера коллекций	Кол-во записей по этносу в коллекции	Собиратель, место, время	Жанры
эвенки	№ 020	3	Л. Я. Штернберг 1910 г., Амурский край	Песни, рассказ
	№ 021	16	С. М. Широкогоров, Е. Н. Широкогорова 1912 г., Забайкальская область	Песни, проза
	№ 026	4	И. И. Суслов1914 г.,	Песни, шаманство
	№ 074	35	Н. М. Ковязин 1930 г. Эвенкийский округ Восточно-Сибирского края	Песни, шаманство
	№ 094	37	С. М. Широкогоров, 1915–1917 гг.	Песни, шаманство
	№ 112		С. М. Широкогоров (атрибуция)	Шаманство
	№ 126	63	С. Д. Магид, март-июнь 1937 г., Ленинград	Песни, шаманство
	№ 133	6	Е. В. Гиппиус, 1934–35 гг., Ленинград	Песни
	№ 268	3	Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов, 1955–56 гг., Ленинград	Песни
	№ 449	5	В. В. Малин, 1939 г. Игарка Туруханского района Красноярского края, районы Якутской АССР	Песни
	№ 491	10	Э. Е. Алексеев, 1990 г., Якутия	Песни
	№ 492	91	Э. Е. Алексеев, 1991 г., Якутия	Песни, рассказы на русском языке
	№ 519	26	И. А. Богданов (Бродский), 1977, 1982 гг., Москва	Песни

Продолжение указателя

Этнос	**Номера коллекций**	**Кол-во записей по этносу в коллекции**	**Собиратель, место, время**	**Жанры**
эвены	№ 33	1	В. И. Иохельсон, 1909–1911 г., Камчатка	Песня
	№ 035	2	Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, 1927–1929 гг. Ленинград	Песни
	№ 124	3	Е. В. Гиппиус, 1934 г., Ленинград	Песни
	№ 133	2	Е. В. Гиппиус, 1934–35 гг., Ленинград	Песни
	№ 206	24	С. Д. Магид, 1937 г., Ленинград	1 эпическое сказание, песни
	№ 268	2	Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов, 1955–56 гг. Ленинград	Песни
	№ 492	64	Э. Е. Алексеев, 1991 г., Якутия	Песни, рассказы; 3 на русском языке
	№ 519		И. А. Богданов (Бродский), 1977, 1982 гг., Москва	Песни
нанайцы	№ 020	14	Л. Я. Штернберг, 1910 г., Дальний Восток	Миф, сказка, песни, шаманство
	№ 035	18	Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, 1927–1929 гг.	16 песен, 2 камлания
	№ 084	3	С. Г. Козин, 1931 г., Дальний Восток	Песни
	№ 133	12	Е. В. Гиппиус, 1934–35 гг.	Песни
	№ 206	8	С. Д. Магид, 1937 г.	Песни
	№ 268	4	Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов, 1955–56 гг.	Песни
негидальцы	№ 020	6	Л. Я. Штернберг, 1910 г.	Песни, эпическое сказание

Окончание указателя

Этнос	**Номера коллекций**	**Кол-во записей по этносу в коллекции**	**Собиратель, место, время**	**Жанры**
	№ 035	2	Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, 1927–1929 гг.	Песни
удэгейцы	№ 124	1	Е. В. Гиппиус, 1934 г.,Ленинград	Песня
	№ 133	2	Е. В. Гиппиус, 1934–35 гг., Ленинград	Сказка
	№ 519	20	И. А. Богданов (Бродский), 1977, 1982 гг., Москва	Песни, ритуальные напевы
маньчжуры	№ 94	2	С. М. Широкогоров, 1915-1917 гг.	Шаманские песнопения

УДК 930.85; 904
UDC 930.85; 904

Ван Цзюньчжэн*
Амурский государственных университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Wang Junzheng,王俊铮
Amur State University
Blagoveshchensk, Russian Federation
junzhengbj@163.com

ДОРОЖНО-ТРАНСПОРТНЫЕ СИСТЕМЫ СЕВЕРНОЙ ПОГРАНИЧНОЙ ТЕРРИТОРИИ ИМПЕРИИ ЦЗИНЬ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЧЖУРЧЖЭНЬСКИХ ГОРОДИЩ ПРИАМУРЬЯ)
ROAD-TRANSPORTATION SYSTEMS OF THE JIN EMPIRE NORTHERN BORDER TERRITORY (BASED ON JURCHEN HILFORTS IN THE AMUR REGION)

Аннотация
Магистраль Пуюй-лу – Холухотуань-моукэ является важнейшим дорожно-транспортным маршрутом на северной пограничной территории империи Цзинь, который начинается от северной части городища Пуюй-лу пос. Цзиньчэн уезда Кэдун и далее следует вдоль р. Уюйэр на восток, до городища Наньшаньвань г. Бэйань в окрестности устья р. Наулун. Дальше проходит на север вдоль р. Наулун входит в бассейн р. Нэмоэр с центром Удалянчи, и через селища Фэнхуаншань, Хэпин, Юнюань династии Цзинь. Основный маршрут на север переходит холмистые проходы между южным подножием хребта Илэхулишань и западным подножием Малого Хингана, и вступает в прибрежную равнину Амура (р. Суньбира, р. Гунбира). В холмах, террасах, мысах побережья Амура расположены некоторые крупные укрепления – городище Сигоу, городище Хэси, городище Шилацзы, Чигиринское городище, Гродековское городище, Новопетровское городище, городище Шапка, которые также являются военно-политическими центрами. После того, как р. Амур вошла в территорию современной Амурской области России, маршрут движения проходил в основном по долине р. Зея и достигал её верховьев и южного подножия Станового Хребта – Холухотуань-моукэ.

Abstract
From Puyu Road (蒲与路) to the south and arrived at the Upper Capital of Jin dynasty (Jinshangjing), to north over the Heilongjiang River and directly to the northern border of northern frontier Xuoluxuotuan-moke (火鲁火疃谋克) was the most important traffic route in the northern territory of the Jin Empire. The route began from the Puyu Road AncientCity of Jincheng Township, Kedong County, and was generally along the route form Jincheng Ancient City (Puyu Road) and Nanshanwan Ancient City of Bei'an (Xesukunshan-moke;曷苏

* Магистр исторических наук, магистрант 2 курса, кафедра религиоведения и истории [Master of Historical sciences, Department of Religion and History Studies].

昆山谋克). The main line ran through the sites named Phoenix Mountain, Yongyuan, Heping. After the equality of the Jin Dynasty site group, it crossed the Xiaoxing'anling Mountain to the Heilongjiang River bank. The northwest branch route to the Ilaha Ancient City (Ugudilie Military Department). The group of ancient cities along the Heilongjiang River bank between China and Russia, such as Xigou Ancient City (Administrator Department), Shapka Ancient City, Hovopetrovka Ancient City, and the Grodekovo Ancient City, constitute the political and military center. Then it went along Zeya River to the north, and finally arrived at the upper reaches of Zeya River and the south of Stanovoy Mountain.

Ключевые слова: северная пограничная территория, империя Цзинь, губерния Пуюй-лу, городище Сигоу, городище Шапка, Холухотуань-моукэ.

Keywords: North frontier, Jin Dynasty, Puyu Road, Xigou Ancient City, Shapka Ancient City, Xuoluxuotuan-moke.

1. Введение

В хронике «Географическом краеведении Цзинь-ши (Истории Цзинь)» указано: «Губерния Пуюй-лу (蒲与路) в 670 ли к югу до Верхней столицы, в 1,400 ли к юго-востоку до Хулигая (胡里改), в 3,000 ли к северу до границы Холухотуань-моукэ (火鲁火疃谋克)». Мы знаем, что наружу от центра Пуюй-лу излучает несколько «квазипровинциальных» транспортных магистралей в династии Цзинь. Среди них дорожно-транспортная система, отправляющаяся до Верхней столицы к югу и переходящая р. Амур до северной границы Холухотуань-моукэ, которая является самой важной транспортной магистралью на северной пограничной территории империи Цзинь. Местоположение административного деления Холухотуань-моукэ находится в сфере южного подножия Станового Хребта и Верхней р. Зеи. Вообще говоря, три региональные политические центры – Верхняя столица, губерния Пуюй-лу и Холухотуань-моукэ расположены по линии от севера к югу.

Как правило, бывшее местоположение губернии Пуюй-лу находится в чжурчжэньском городище, расположенном в окрестности деревни Гучэн (Городище) пос. Цзиньчэн в 10 км к северо-западу от уезда Кэдун. Бассейн р. Аши, где находится Верхняя столица, вблизи от устья р. Сунгари и её притока правого берега – р. Тункень. Две притоки и главный канал р. Сунгари почти формируют естественный большой перекресток. Этот маршрут движения отправляется от Верхней столицы по бассейну р. Аши, переходит Сунгари и войдёт в бассейн р. Тункень, дальше до губернии Пуюй-лу в верховья бассейна р. Уюйэр. Об этом в науке хорошо были изучены [Ван Юйлан, 1993, с. 58]. Тем не менее, исследование про транспортную магистраль от Пуюй-лу к северу в 3,000 ли до южного подножия Станового Хребта ещё существует много пробелов. Основными территориями, переходящими этот маршрут, являются район г. Хэйхэ Китая и Амурская область России.

6 июня 2017 г. автор был участвовать на научный проект «природное и цивилизованное путешествие тысяч ли в городе Хэйхэ», организованный Хэйхэское народное правительство и Институт Дальнего Востока Хэйхэс-

кого университета, проводился полевые исследования и статистики для городищ, памятников, петроглифов и относительных исторических памятников г. Хэйхэ. 20–23 мая 2018 г. китайско-русский научный отряд (Хэйхэский университет и АмГУ) проводились полевую экспедицию для городищ низовья р. Зеи. На основе изучения исследователей, автор полно используюсь самыми новыми результатами полевых экспедиций и археологических работ. Статья посвящена изучению дорожно-транспортной системы и административно-территориального деления северной пограничной территории по записке в хронике «Цзинь-ши (Истории Цзинь) – Географическом краеведении».

2. Обзор системы административно-территориальных делений на северной пограничной территории империи Цзинь

В хронике «Географическом краеведении Цзинь-ши (Истории Цзинь)» описаны, что империя Цзинь преемствовала административные строи династии Ляо, была создана пять столицы и четырнадцать провинциальные административно-территориальные деления (правительства) – т. е. всего 19 лу (лу – единица провинциальных административно-территориальных делений). Пять столицы по отдельности: Верхняя столица, Восточная столица, Северная столица, Западная столица, Южная столица. Среди них Шанцзин-лу (上京路； Лу Верхней столицы) под присутственным местом Верхней столицы (нынешнего городища Байчэнцзы района Ачэн Харбина) – одно из 19 провинциальных административно-территориальных делений. «Цзинь-ши (Истории Цзинь) – Географическом краеведении» в то же время записано административную систему, относящую к Шанцзин-лу. Среди разных административно-территориальных делений Шанцзин-лу включают пять лу по второму уровню – Пуюй-лу (蒲与路), Хэлай-лу (合赖路), Сюйпинь-лу (恤品路), Хэсугань-лу (曷苏馆路), Хулигай-лу (胡里改路). Шанцзин-лу является одним из наибольших административно-территориальных делений. Его подведомственный район охватывает большинство районов северо-восточного Китая (всю территорию провинции Хэйлунцзян, восточную территорию Внутренней Монголии, большинство районов провинции Цзилинь, несколько районов провинции Ляонинь), и южную территорию Дальнего Востока России (Амурскую область, Еврейскую автономную область, южный район Хабаровского края, большинство районов Приморья), почти соответствующие всей северной пограничной территории империи Цзинь, включающему бассейну Амуру.

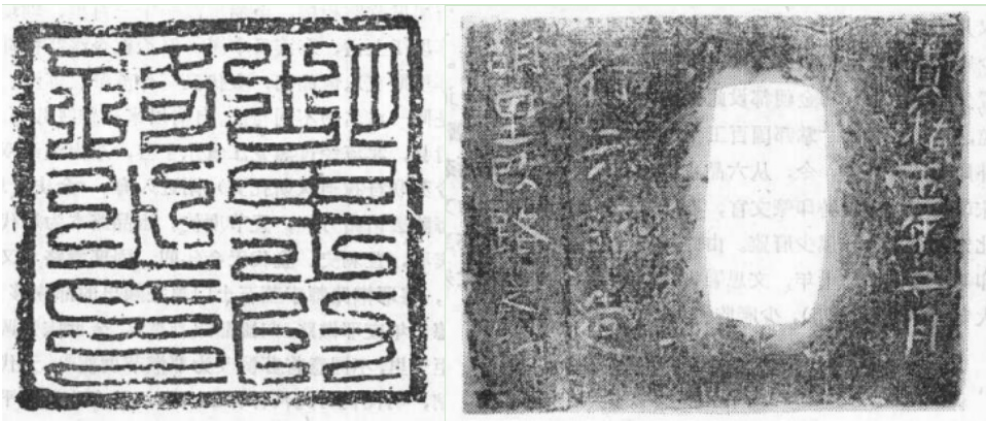
При этом нужно добавить, что Шанцзин-лу отличается от других 18 лу, которых непосредственно ведают поданных фу (府; второй административный ранг), чжоу (州; третий административный ранг), уездов (четвёртый административный ранг), каждый лу у Шанцзина-лу только отвечает за мэнань (猛安； по чжурчжэньскому языку значит тысячи семьи) и моукэ (谋克； по чжурчжэньскому языку значит сто семьи) без поданных. На самом деле, они находятся на одном уровне с администрациями фу и чжоу [Цзин Ай, 1986, с. 94].

Северная пограничная территория империи Цзинь т. е. самый северный район подведомственной территории династии Цзинь, соответствующая в основном бассейнам р. Амур и р. Раздольной (Суйфэньхэ), особенно включающая территорию (бассейн Зеи) от побережья левого берега Амура до южного подножия Станового Хребта. С точки зрения администрации, в основном они – Хуэйнинь-фу (会宁府), Пуюй-лу (蒲与路), Хулигай-лу (胡里改路), Сюйпинь-лу (恤品路).

Хуэйнинь-фу (会宁府). Его политический центр находится в городище Байчэнцзы района Ачэн г. Харбин. Оно было стать столицей в первом периоде династии Цзинь в течение 38 лет, переживался 4 императоры. В начале династии Цзинь столица называлась «Нэйди» (内地; Внутреннее место). В 1138 г. поменялась название как Верхняя столица. После перемещения столицы императором Хайлинван, просто называлась Хуэйнинь-фу. По мере проведения политики императором Шицзон для возрождения «Внутреннего места», переименовалась как Верхняя столица. Район Цзиньюань (Цзиньский источник) был получен процветающее развитие. Судя по изучению территории и относительных географических информаций, города Шуанчэн, Учан, Харбин бассейна р. Лалинь, западный район от берега р. Фэйкэту уезда Бинь, сопредельная территория между Шанчжи и Учаном принадлежат к уезду Хуэйнинь губернии Хуэйнинь-фу [Чжан Хуэйюй, Ван Юйлан, 2000, с. 81]. Центральная и северная часть провинции Цзилинь подведомственна Хуэйнинь-фу.

Пуюй-лу (蒲与路). Он имеет огромную территорию. Подведомственная территория того примыкает к Верхней столице в юге, к Хулигаю-лу в юго-востоке, которая включает район Цицикар, Большой Хинган, северную часть от района Хулань Харбина, некоторую часть [Чжан Хуэйюй, Ван Юйлан, 2000, с. 82]. В то же время, Пуюй-лу содержит побережье Верхнего и Среднего Амура, включающий всю территорию Хэйхэ и бассейн р. Зеи Приамурья России. Как правило, административное местоположение Пуюя-лу находится в городище пос. Цзиньчэн уезда Кэдунь.

Хулигай-лу (胡里改路). Он расположен к востоку от Шанцзина-лу и Пуюя-лу. Существование Пуюя-лу получено свидетельство из официального печати «Печать Хулигай-лу» (胡里改路之印), обнаруженного в деревне Сыпай уезда Цзидунь провинции Хэйлунцзян в 1977 г. «Печать Хулигай-лу» является печатей административного ранга – лу Шанцзина-лу, обнаруженный после «Печать Пуюй-лу». (Илл. 1. Печать Хулигая-лу. Источник: Сборник древних официальных печатей Хэйлунцяна. 1981. С. 23.) Хулигай – ныне р. Муданьцзян, подведомственная территория которого примыкает к Шанцзину-лу на запад, к г. Хулиню, Жаохэ на юго-восток связана с бассейном р. Раздольной (Сюйпинь-лу), к Охотскому морю на восток. Сфера территории включает бассейн р. Муданьцзян, низовье р. Сунгари, средний и нижний р. Уссури, низовье р. Амур. Административное местоположение ещё дискуссионное. Большинство исследователей думают в городище Тучэнцзы уезда Илань [Чжан Хуэйюй, Ван Юйлан, 2000, с. 83–84 ; Лян Чуньюй, 2003, с. 70].



Илл. 1. **Печать Хулигай-лу**（胡里改路之印）

Сюйпинь-лу (恤品路). «Сюйпинь» и его сходные названия «Шуайбинь» (率宾), «Супинь» (速频), «Субинь» (苏滨), «Суйфэнь» (绥芬) – разные версии произношения р. Раздольной (Суйфэньхэ). Подведомственная территория Сюйпиня-лу основно включает бассейн р. Раздольной (Суйфэньхэ), которая граничит с горой Ваньдашань на запад, примыкает к Хулигаю-лу и заканчивается на устье Амура и Уссури. Стоит отметить, что в истории бассейн р. Раздольной (Суйфэньхэ) обладает ясным политическим и административным преемством, раньше и после подведомствен Шуайбиню-фу (率宾府) государства Бохай, Шуайбиню-фу (率宾府) династии Ляо и Сюйпиню-лу (恤品路) династии Цзинь. Этот период является временем городских возведений и урбанизации бассейна р. Раздольной (Суйфэньхэ). При раскопках гробницы в кургане в 1893 г. Ф. Ф. Буссе в с. Никольском (Уссурийском) найдены археологические материалы. (Илл. 2. Выставка погребальных предметов гробницы князя Эсыкуя (阿思魁) в Приморском государственном музее. Фотография Ван Цзюньчжэна. Илл. 3. Каменная черепаха, основа памятника князю Эсыкую. Выставка Хабаровского краевого музея. Фотография Ван Цзюньчжэна).



Илл. 2. **Выставка погребальных предметов гробницы князя Эсыкуя в Приморском государственном музее. Фотография Ван Цзюньчжэна**



Илл. 3. **Каменная черепаха, основа памятника князю Эсыкую. Выставка Хабаровского краевого музея. Фотография Ван Цзюньчжэна**

По мнению В. Е. Ларичева, в гробнице был погребён один из основателей империи Цзинь князь Эсыкуй. Имя князя Эсыкуй – Ваньянь Чжун (完颜忠), который занимался губернатором (都勃堇; Дубоцзинь) в губернии Елай-лу (耶赖路) и перемещал с племенем по приказу до р. Субинь (苏滨水; Суйфэньхэ). Это свидетельствует, что административный центр расположен в Уссурийске [Фэн Эньсюэ, 2002, с. 258–259].

3. Ретроспектива и исследование чжурчжэньского городища Губернии Пуюй-лу

В длительном времени местоположение административного центра Пуюя-лу привлекло внимание в науке. Историк и историко-географ Ян Шоуцзин династии Цин зафиксирован конкретный пункт Пуюя-лу в своей карте «Лидай Юйди Яньгэ Сяньяо Тушо» (Карта с объяснениями развития географий, администраций и оборон в истории). В 30 гг. 20 в. японские учёные проводили полевые обследования для городища Цзиньчэн уезда Кэдунь. Миками Мичио (三上次男) первый раз ясно проводил мнение о том, что городищем Цзиньчэн представляет Пуюя-лу династии Цзинь [Институт исторических памятников…, 1987, с. 150]. Но в связи с немногими материалами при раскопках, такой вывод ограничен предположением.

При этом обязательно нужно отметить, в 1947 г. найдена одна бронзовая печать «Печать Пуюй-лу» (蒲与路之印), оригинал был потерян, только сохранялся оттиск печати. Официальный печать в форме квадрата, сторона в 7,8 см длиной, иероглифы имеет стиль чжуаньшу (печать). в следующем году обнаружен другой печать, в форме квадрата, длины стороны – 7,3 см, стиль чжуаньшу (печать) (Илл. 4. Печать Пуюй-лу. Источник: Сборник древних официальных печатей Хэйлунцяна. 1981. С. 26). Исследователи предполагают, начальные две иероглифы – киданьские большие

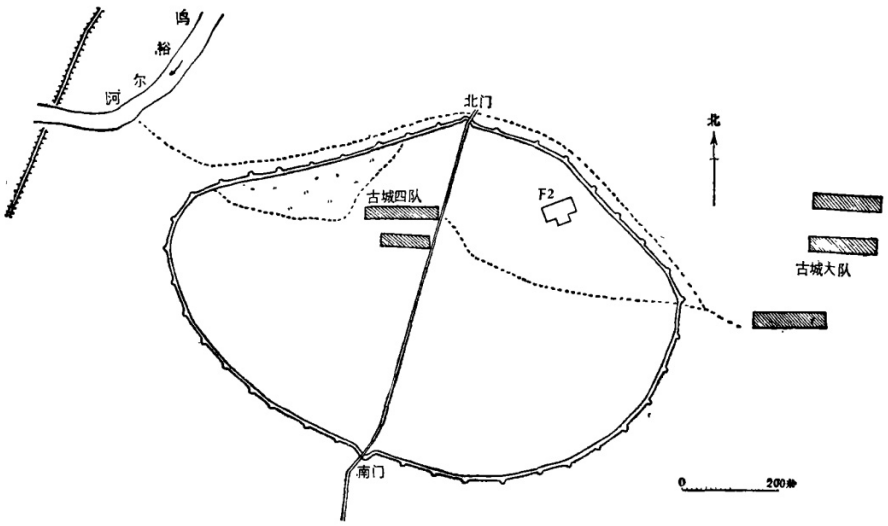
иероглифы [Институт исторических памятников..., 1987, с. 156–157]. Открытие печатей дальше свидетельствует историческую позицию городища Цзиньчэн у Кэдуня – столица Пуюя-лу.



Илл. 4. **Печать Пуюй-лу.**（蒲与路之印）

В 70 гг. 20 в. обследование городища было проведено Хэйлунцзянским провинциальным музеем и отрядом исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян. В 1975 и 1979 гг. археологи заложены раскопки в южном входе и памятник постройки у северо-восточной части городища, и получены богатые археологические материалы городища.

Городище Пуюй-лу расположен в месте неподалеку от деревни Гучэн пос. Цзиньчэн, в около 10 км к северо-западу от уезда Кэдун, на равнине к западу от Малого Хингана. Местность обширная и ровная. Северная и западная часть городища окружены р. Уюйэр и её протоками, а местность которой низкая. Городище в плане имеет овальную форму, на востоке широкий, а в западе узкий. Местность внутренней территории городища наклонятся от севера на юг. Периметр городища – 2850 м, в 1,100 м длиной и 700 м шириной. Грунт для возведения вала утрамбовал и образовал глинобитные слои. Вал состоит 3–4 м в высоту. Итог башен по валу 40, расстояние друг от друга имеет 60–70 м. В 10 м от вала находится ров. 2 вход заложены по разрывам валов с южной и северной сторон. За южным входом был возведён захаб по полукруглой форме. Дорога соединяет южный вход с северным входом, в которой у южного входа заложены строительные материалы – концевые диски верхних черепиц, нижние и верхние черепицы, головы животных, и керамический светильник, железные наконечники стрел, латы, конные стремени, каменные пули и т. д. Две стороны южной вороты завернулись синими кирпичами. В южном входе существует след огня, по которому позволять предполагать, что разрушение входа в связи с пожаром. В северной части городище расположено невысокое местоположение, имеющее 1 м в высоту, 40 м в длину и более 20 м в ширину. После раскопки, мы знаем использование того как административное учреждение. За валом с северо-западной стороны по берегу р. Уюйэр существует памятник порта [Институт исторических памятников…, 1987, с. 151–152]. (Илл. 5. План городища Пуюя-лу. Источник: Институт исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян, 1987. С. 151.) Кроме домов деревни, внутренняя территория применяется к пахотной земли.



Илл. 5. **План городища Пуюй-лу**

Городище Цзиньчэн уезда Кэдун расположен центральной территории равнины р. Уюйэр, на севере рядом с берегом р. Уюйэр. Речной и наземный совместный транспорт имеет удобные условия, особенно в полной мере используется преимуществами речного транспорта для осуществления обмена людьми и материалами. Свидетельством представляется открытие памятника порта, расположенного за северо-западным валом. Именно благодаря преимущественному расположению и административной системе городища Пуюй-лу, являющегося региональным политическим, военным и культурным центром бассейна р. Уюйэр, образовалось несколько «квазипровинциальных» транспортных магистралей. Среди них дорожно-транспортная система, отправляющаяся до Верхней столицы к югу и переходящая р. Амур до северной границы Холухотуань-моукэ. Пуюй-лу расположен между Верхней столицей и Холухотуань-моукэ, три объекты вообще находятся по линии от севера к югу. Бассейн р. Аши, где находится Верхняя столица, вблизи от устья р. Сунгари и её притока правого берега – р. Тункень. Две притоки и главный канал р. Сунгари почти сформируются естественный большой перекрёсток. Этот маршрут движения отправляется от Верхней столицы по бассейну р. Аши, переходит Сунгари и войдёт в бассейн р. Тункень, дальше до губернии Пуюй-лу в верховья бассейна р. Уюйэр.

4. Маршрут магистрали Хэсукуньшань-моукэ – побережья Амура. Городище Сигоу

Маршрут северной пограничной магистрали Губернии Пуюй-лу – Холухотуань-моукэ начинается с городища Цзиньчэн, продвигаться по берегу р. Уюйэр до городища Наньшаньвань. Дата этого городища относится к династиям Ляо и Цзинь (развитому средневековью), расположенного в земляном холме к западу от деревни Миньшэн пос. Дуншэн г. Бэйань про-

винции Хэйлунцзян и близко от впадения р. Уюйэр и Наулун. Городище ориентировано на юг, имеет квадратную форму. Периметр городища – 300 м, высота вала – около 1 м. Вход находится в южном валу. В четырёх углах городища неплохо видны угловые башни. За валом возведён ров около в 2 м шириной. Внутрь городища были найдены фрагменты керамических сосудов, черепиц, бронзовые зеркала, статуи Будды, монеты, наконечники стрел, каменная ступка и т. д.. На месте к юго-востоку около в 700 м найден памятник жизнедеятельности, разбросанные монеты, железные наконечники стрел, синие кирпичи, черепицы с ткацкими орнаментами [Редколлегия краеведения г. Бэйань, 1994, с. 660].

От городища Хэсукуньшань-моукэ проходить вдоль р. Наулун, на север до бассейна р. Нэмоэр с центром г. Удалянчи. В перекрестной части между верховьем р. Наулун и бассейном р. Нэмоэр и пахотной земли в окрестности с. Фэнхуаншань (горы Феникс) пос. Синлун г. Удалянчи находится городище во время династии Цзинь. Раньше в городище были обнаружены медные оружия, железные наконечники стрел. Местоположение городища вблизи Первомайского водохранилища (нынешнего водохранилища Фэнхуаншань), расположенного при течении левобережного притока р. Нэмоэр. В окрестности найден могильник династии Цзинь [Ван Юйлан и др., 2017 а, с. 6]. Кроме того, согласно списку недвижимых исторических памятников г. Хэйхэ, около в 500 м к югу от водохранилища Фэнхуаншань существует чжурчжэньский памятник. В настоящее время захоронение и памятник династии Цзинь были затоплены водохранилищем.

В побережье р. Нэмоэр к северо-востоку от горы Феникс расположены селища Хэпин, Юнюань династии Цзинь.

Селище Юнюань расположено в северном берегу р. Шилун – правобережного притока р. Нэмоэр, принадлежащего к бассейну р. Нонни (Нэньцзян). В памятнике были найдены монеты во время династии Северного Суна, черепицы, кирпичи, подвальные железные изделия династии Цзинь [Хао Сыдэ, Чжан Пэн, 1990, с. 114]. В июне 2017 г. автор участвовал на полевую экспедицию с отрядом научного проекта «природное и цивилизованное путешествие тысяч ли в городе Хэйхэ». По материалам полевой работы мы знаем, что в окружности с. Юнюань существуют две пункты во время династии Цзинь, т. е. памятник Юнюань № 1 и № 2. Они расположены в пахотной земли рядом со сельской дорогой. Площадь памятника Юнюань № 1 занимается около 5,000 м^2. Местность в севере чуть выше юга. Во время полевой работы научный отряд найдены один железный трезубец и около 20 фрагментов серых станковых керамик, без орнаментов, относительно хорошая отработанность. Ассортимент фрагментов керамических сосудов включает дна, стенки, венчики и черепицы. Ещё найдены несколько маленьких каменных изделия как нуклеусы, период которых относятся к палеолитической эпохе. Памятник Юнюань № 2 расположен в около 200 м к северо-востоку от с. Юнюань, занимающийся около 200 м^2. Только получены результаты как 7 фрагменты станковых серых керамик. Типы дискриминаторов имеют две дна и один венчик. Другие типы не можно различаться (Илл. 6. Фрагменты керамик у селища Юнюань № 1. Фотография Ван Цзюньчжэна). Таким об-

разом, культурный облик памятников Юнюань № 1, № 2 в основном датированы периодам династии Ляо и Цзинь. Под средневековым слоем памятника Юнюань № 1 перекрывает палеолитические развалины.



Илл. 6. **Фрагменты керамик у селища Юнюань № 1. Фотография Ван Цзюньчжэна**

Селище Хэпин расположено в северо-западном направлении г. Удалянчи, на южном берегу р. Нэмоэр. Местоположение селища Хэпин имеет ровную местность, относящуюся к побережной равнине бассейна Нэмоэра. Памятник сильно нарушен рисовыми сельскохозяйственными деятельностями. В июне 2017 г. автор обследовал памятник при полевой экспедиции, найдены многие фрагменты станковых серых керамик в окрестности одного дома, в том числе дан, венчиков. Над поверхностями некоторых стенкой керамик обработали полировку. Большинство керамик обладают ясными следами станковых обработок (Илл. 7. Фрагменты керамик у селища Хэпин. Фотография Ван Цзюньчжэна).



Илл. 7. **Фрагменты керамик у селища Хэпин. Фотография Ван Цзюньчжэна**

Такое обстоятельство обозначает, что памятник был обитать много людей во время развитого средневековья. Место, где найдены многие фрагменты, является центральным районом чжурчжэньского селища.

Следовательно, в бассейне р. Нэмоэр с центром г. Удалянчи расположены относительно густые селища развитого средневековья (династии Цзинь). Очевидно, бассейн р. Нэмоэр (селище Хэпин, селище Юнюань) представляется важным регионом дорожно-транспортной магистрали Пуюй-лу - Холухотуань-моукэ.

Дальше отправлять на север от района Удалянчи, переходить природный проход и горный коридор между южным подножием Хребта Илэхулишань и западным подножием Малого Хингана, и вступать в бассейн р. Суньбира с центром уездов Суньу и Сюнькэ и бассейн р. Гунбира района Айгун г. Хэйхэ. Такая территория побережная равнина правого берега Амура. Стратегическое расположение более важно. Городища (укрепления) возведены в промежуточных районах от низкой горы к равнине и мелкохолмистого рельефов побережной равнины, неподалёку от рек или впадений рек. Большинство из них – крупные горные или мысовые городища, например, городище Сигоу, городище Хэси, городище Сыфан, городище Шилацзы. Они возведены на вершинах гор или опасных местах холмов. Сейчас мы обратим внимание на городище Сигоу, и возьмём его в качестве примера для анализа дорожно-транспортного движения и стратегической ценности городищ на правом берегу Амура.

Городище Сигоу также называется город Лаоцян. Впервые о нём упоминается в «Айгунском краеведении» (1920 г.) в период Китайской республики. Городище находится в 16 км к югу от даурской этнографической деревни Сигоу пос. Сиганцзы района Айгун г. Хэйхэ, возведено на круглом берегу (утёсе) р. Гунбира, охватывающим лесом. Периметр городища – 2,7 км. Оно состоит из южной и северной частей. Южная часть больше, чем южная. Городище только имеет южный вход с захабом в южном вале у южной части. За входом защищён как захаб основным валом и дугообразным дополнительным валом. Ширина прохода вороты – около 1 м.

Городище Сигоу переживалось обследования и разведки более 10 раз, в основном понять общую ситуацию городища [Ван Юйлан и др., 2017 б, с. 1–10]. Интересно, в 1979 г. обнаружена печать «цзин люэ ши сы чжи инь» (经略使司之印; Печать Департамента Управления) в деревне Сигоу. Это официальная печать датирована династией Цзинь. Она имеет самый высокий административный уровень. При этом обозначает, что в городище Сигоу во время создано пограничное городское (поселковое) учреждение в конце династии Цзинь.

Кроме того, средневековые городища Хэси, Сыфан, Шилацзы на правом берегу Амура имеют большие сходства с городищем Сигоу в областях географических местоположений, местностей, возведений фортификационных сооружений и оборонительных систем.

5. Маршрут магистрали побережья Амура – Холухотуань-моукэ. Чжурчжэньские городища в Амурской области России

Китайские исследователи предполагают, что местоположение Холухотуань-моукэ расположено в Верхней Зее и южном подножии Станового Хребта. Конечно, это самая северная граница империи Цзинь. Очевидно, маршрут магистрали от побережья Амура до Холухотуань-моукэ проходит вверх по течению Зеи.

Крупные чжурчжэньские укрепления – городище Сигоу, городище Хэси, городище Сыфан, городище Шилацзы возведены на прибрежных местах на правом берегу Амура и сформировались целостную систему административного управления и линию военной обороны. Соответственно, на противоположном (левом) берегу Амура в Амурской области России, Чигиринское городище, Утёсное городище, Семиозёрское городище по берегу низовья р. Зея, и Гродековское городище, Новопетровское городище, городище Шапка вниз по течению Амура от устья Зеи. Они имеют сходные особенности с городищами правого берега у Хэйхэ. Совершенно равно, всё возведены в прибрежных мысах, террасах, холмах.

Среди чжурчжэньских городищ в России, особенно городище Шапка расположено по диагонали напротив городища Хэси уезда Сюнькэ через Амур. Расстояние по прямой линии теми составляет около 30 км, чтобы контролировать речной канал р. Амур. С учётом того русские исследователи высказали предположение о концентрации городищ чжурчжэньского времени на ограниченном участке Амура между Константиновкой, Сюнькэ и Поярково в качестве оборонительной системы с возможной визуальной передачей информации на расстоянии [Волков и др., 2017, с. 289]. Треугольный район, охватывающий тремя пунктами, включает некоторые крупные чжурчжэньские городища как Шапка, Новопетровска, Хэси, Шилацзы. Это обозначает, что этот район действительно в качестве важного центра политического и военного управления в Среднем Амуре в династии Цзинь. На участке р. Амур древние крепости, выстроенные вдоль берегов Амура, контролировали речной канал, а также были важными транспортными станциями (ямами) и военными и политическими городками в Среднем Амуре дорожно-транспортной магистрали Пуюй-лу – Холухотуань-моукэ. И Гродековское городище, являющееся Джо-Айхо (Старым Айгуном) [Новиков-Даурский, 1955, с. 13–14], и противоположное городище Сигоу как относительно концентрированный региональный центр. Особенно открытие «Печати Департамента Управления» поставит важнейшее свидетельство для политической роли городища Сигоу.

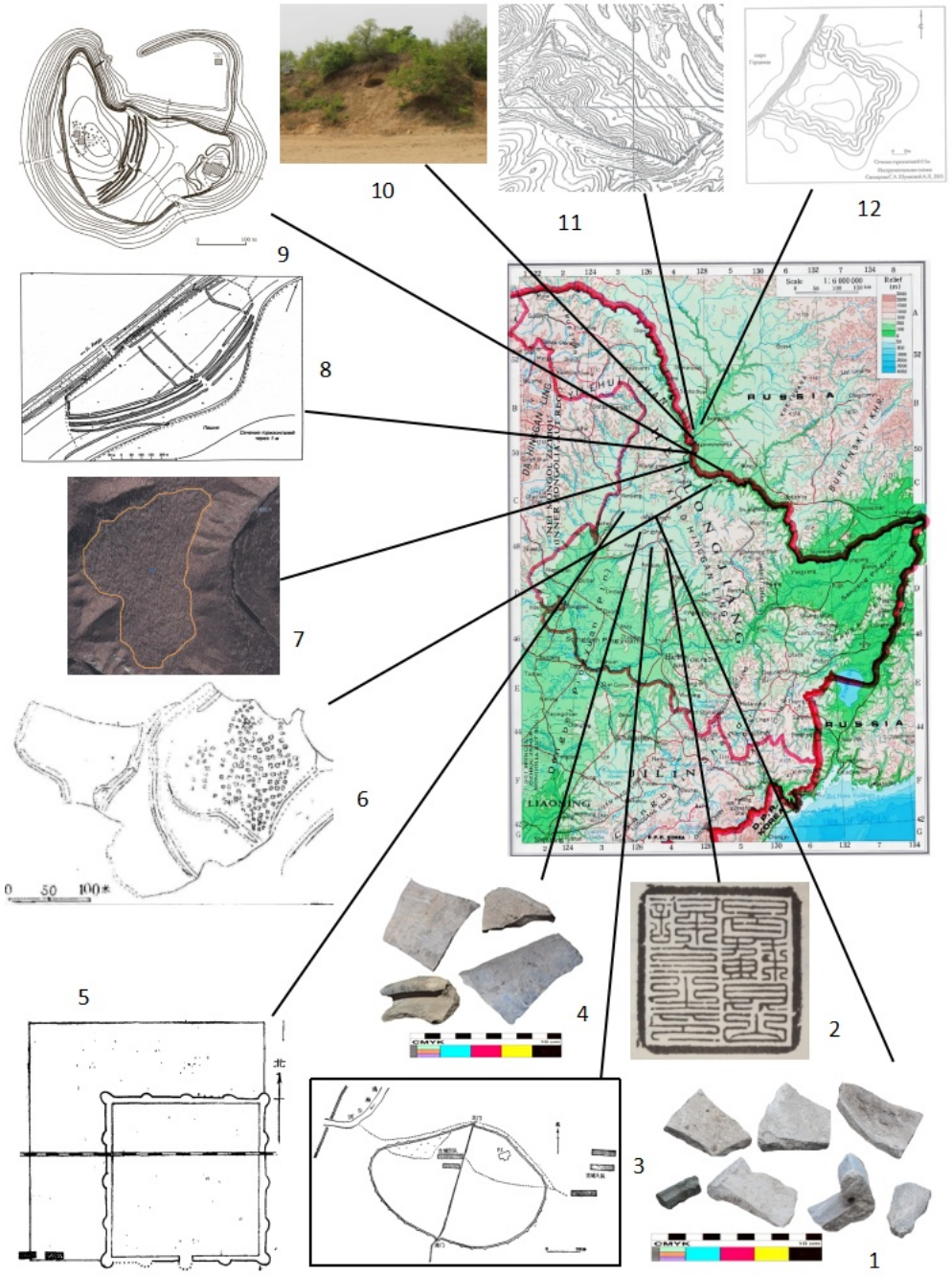
После того, что транспортная магистраль Пуюй-лу - Холухотуань-моукэ входит в Амурскую области, в основном вдоль длины р. Зея или вверх по течению реки. В этом районе чжурчжэньские городища найдены реже, за исключением Утёсного городища, которые в основном представляют собой небольшие и средние городища по размеру. В настоящее время в некоторых мохэских городищах и городищах «даурского типа»

обнаружены артефакты чжурчжэньского периода (развитого средневековья). Например, в Семиозёрском городище существует следы мохэской и чжурчжэньской культур. Более того, фрагментом средневекового фарфора Цычжоуяо (Гангуаньяо) является важный и ценный результат у Семиозёрского городища.

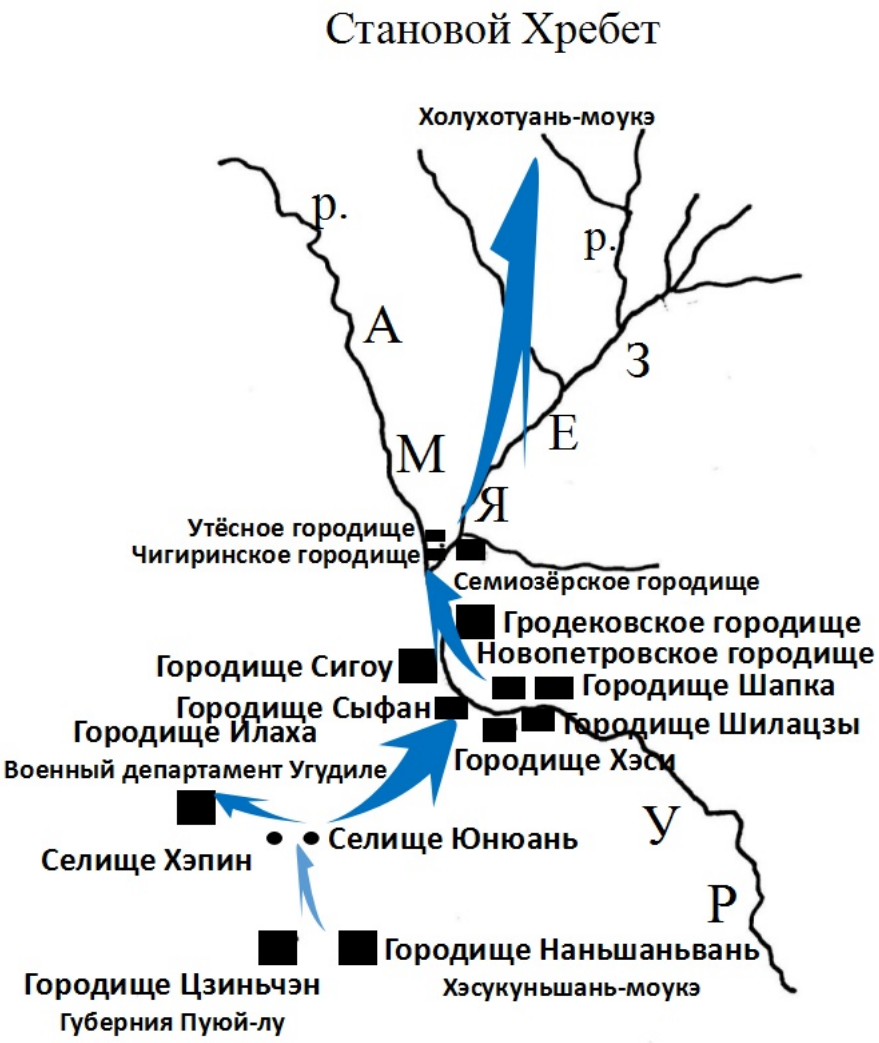
Таким образом, размер и полность чжурчжэньских городищ по магистрали в Амурской области России имеют тенденцию к снижению. Большинство из них представляются военными постами или городками (ямами) вдоль дорог. Следовательно, количество населения и административные системы в северной пограничной территории к северу от Амура относительно уменьшаются.

6. Выводы

Район Хэйхэ-Приамурья примыкает на юг к бассейну р. Нэньцзян, на запад до монгольской степи, примыкает на север к Верхнему Амуру и Большему Хингану, проходит на юго-восток до Малого Хингана. В центральной территории такого района располагается Зейско-Буреинская равнина. Район Хэйхэ-Приамурья представляет собой главную территорию, на которую транспортная магистраль Пуюй-лу – Холухотуань-моукэ переходит. Основной маршрут магистрали в следующем. Магистраль начинается от северной части городища Пуюй-лу пос. Цзиньчэн уезда Кэдун, и вдоль р. Уюйэр на восток, до городища Наньшаньвань г. Бэйань в окрестности устья р. Наулун. Дальше проходит на север вдоль р. Наулун входит в бассейн р. Нэмоэр с центром Удалянчи, и через селища Фэнхуаншань, Хэпин, Юнюань династии Цзинь. Основный маршрут на север переходит холмистые проходы между южным подножием хребта Илэхулишань и западным подножием Малого Хингана, и вступает в прибрежную равнину Амура (р. Суньбира, р. Гунбира). В холмах, террасах, мысах побережья Амура расположены некоторые крупные укрепления – городище Сигоу, городище Хэси, городище Шилацзы, Чигиринское городище, Гродековское городище, Новопетровское городище, городище Шапка. Они взаимодействуют друг с другом и охраняют р. Амур, которые также являются важными транспортными станциями и военно-политическими центрами вдоль этого транспортной магистрали. После того, как р. Амур входил в территорию Амурской области России, маршрут движения проходит в основном по долине р. Зея, проходит через Утёсное городище, Семиозёрское городище и другие маленькое городища (посты). В целом, маршрут магистрали рассматривает городище Цзиньчэн (Пуюй-лу), городище Наньшаньвань (Хэсукуньшань-моукэ), городище Илаха (Военного Департамента Угудиле), городище Сигоу (Департамент Управления), городище Шапка как важные пункты. В конце концов прибыли в верховье р. Зея и южном подножии Станового Хребта – Холухотуань-моукэ (Илл. 8. Схема расположения памятников по магистрали. Илл. 9. Схема маршрута магистраль Пуюй-лу – Холухотуань-моукэ).



И л л . 8. **Схема расположения памятников по магистрали** (1. Селище Юнюань; 2. Городище Наньшаньвань; 3. Городище Цзиньчэн; 4. Городище Хэпин; 5. Городище Илаха; 6. Городище Хэси; 7. Городище Сигоу; 8. Гродековское городище; 9. Городище Шапка; 10. Городище Шапка; 11. Утёсное городище; 12. Семиозёрское городище).



Илл. 9. **Схема маршрута магистраль Пуюй-лу - Холухотуань-моукэ**

Список литературы

Болотин, Шеломихин, 2012 – Болотин, Д. П. Миграция Бохайцев на берега реки Амур (Хэйлунцзян) в VIII-IX веках / Д. П. Болотин, О. А. Шеломихин // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничеств Материалы 2-й международной научно-практической конференции. отв. ред. Д.В. Буяров. Благовещенск. 2012. С. 9–13.

Болдырева, Волков, 2012 – Болдырева, Н. Л. История исследования памятников хэйшуй мохэ в западном Приамурье / Н. Л. Болдырева, Д. П. Волков // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 2012. № 2. С. 51–54.

Ван Юйлан, 1993 – Ван Юйлан. Обзор Хэйлунцзяна в династии Цзинь / Ван Юйлан // Харбин : Харбинское изд-во. 1993. С. 348.

Ван Юйлан, 2011 – Ван Юйлан. История и культура бассейна р. Уюйэр с центром Бэйан / Ван Юйлан // Вестник Харбинского университета. 2011. № 7. С. 1–22.

Ван Юйлан, Се Чуньхэ, 2017 – Ван Юйлан, Се Чуньхэ. Исследование обнаруженной «цзин люэ ши сы чжи инь» с городища Сигоу г. Хэйхэ. / Ван Юйлан, Се Чуньхэ // Вестник Харбинского университета. 2017. № 10. С. 1–7.

Ван Юйлан и др., 2017 а – Ван Юйлан, Се Чуньхэ, Ван Цзюньчжэн. Предварительное исследование городищ региона Хэйхэ бассейна Хэйлунцзян / Ван Юйлан, Се Чуньхэ, Ван Цзюньчжэн // Вестник Харбинского университета. 2017. № 12. С. 1–12.

Ван Юйлан, Цуй Гуанбинь, 2005 – Ван Юйлан, Цуй Гуанбинь. Земледелие и ремесло в бассейне Хэйлунцзян династии Цзинь / Ван Юйлан, Цуй Гуанбинь // Альманах народов Хэйлунцзяна. 2005. № 3. С. 41–46.

Ван Юйлан и др., 2017 б – Ван Юйлан, Цун Сицюань, У Бяньцзян. Городище Сигоу и его процесс обследования по краеведческим документам / Ван Юйлан, Цун Сицюань, У Бяньцзян // Вестник Харбинского университета. 2017. № 11. С. 1–10.

Волков и др., 2017 – Мониторинг археологических объектов на берегах Амура / Д. П. Волков, С. В. Алкин, С. П. Нестеров, С. В. Коваленко, Дуань Гуанда, Ван Лэвэнь, Бао Шугуан, Гэ Липин // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск. 2017. Т. 23. № 1. С. 289–293.

Галактионов, 1983 – Галактионов, О. С. К вопросу о так называемых “редутах” / О. С. Галактионов // Материалы по древней и средневековой археологии юга Дальнего Востока СССР и смежных территорий. Владивосток: ДВНЦ АН СССР. 1983. С. 107–114.

Деревянко, 1981 – Деревянко, Е. И. Племена Приамурья. 1 тысячелетие нашей эры. (Очерки этнической истории и культуры) / Е. И. Деревянко. Новосибирск, 1981.

Деревянко, 2015 – Деревянко, Е. И. Мохэ-тунгурсы / Е. И. Деревянко. Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2015. Т. 21. С. 224–227.

Деревянко, 1988 – Деревянко Е.И. Городище на горе «Шапка» / Е. И. Деревянко // Эпоха камня и палеометалла азиатской части СССР. Новосибирск, 1988. С. 110–126.

Забияко и др., 2016 – Этнокультурный атлас Приамурья / А. П. Забияко, А. О. Беляков, С. С. Гаврилов, Е. А. Конталева, К. И. Родионова. Благовещенск, 2016.

Зайцев, 2017 – Зайцев, Н. Н. Гродековское городище в Амурсой области / Н. Н. Зайцев. Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск. 2017. Т. 23. С. 322–325.

Зайцев и др., 2011 – Зайцев, Н. Н. Городище на горе Шапка. Особенности фортификации / Н. Н. Зайцев, Д. П. Волков, Е. В. Щербинский // Актуальные проблемы археологии Сибири и Дальнего Востока. Уссурийск, 2011. С. 281–287.

Институт исторических памятников…, 1987 – Институт исторических памятников и археологии провинции Хэйлунцзян. Раскопка городища Пуюя-лу династии Цзинь у уезда Кэдунь // Археология. 1987. № 2. С. 150–158.

История Амурской области…, 2008 – История Амурской области с древнейших времён до начала XX века / под. ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. Благовещенск, 2008.

История керамики…, 1982 – История керамики и фарфоров Китая / под ред. Китайская силикатная научная комиссия. Пекин : Изд-во исторических памятников. 1982. 462 с.

Кузьмин и др., 2001 – Кузьмин, Я. В. Освоение Среднеамурской равнины в древности (неолит-средневековье) / Я. В. Кузьмин, И. Я. Шевкомуд В. Н. Дементьев // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Благовещенск. 2001. № 2. С. 60–65.

Лян Чуньюй, 2003 – Лян Чуньюй. Дискуссия Хулигай-лу в династии Цзинь / Лян Чуньюй // Вестник общественных наук Цзямусыского университета. 2003. № 2. С. 70–71.

Народы и религии, 2017 – Народы и религии Приамурья / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2017.

Новиков-Даурский, 1961 – Новиков-Даурский, Г. С. Историко-археологические очерки: Статьи. Воспоминания / Г. С. Новиков-Даурский. Благовещенск : Амурское книжное изд-во, 1961.

Новиков-Даурский, 1955 – Новиков-Даурский, Г.С. Материалы к археологической карте Амурской области / Г. С. Новиков-Даурский // Записки Амурского областного музея краеведения и общества краеведения. Т. 3. Благовещенск : Амурское книжное изд-во, 1955.

Новиков-Даурский, 1953 – Новиков-Даурский, Г. С. Приамурья в древности / Г. С. Новиков-Даурский // Записки Амурского областного музея краеведения и общества краеведения. Т. 2. Благовещенск : Амурское книжное изд-во, 1953.

Нестеров, 1998 – Нестеров, С. П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья / С П. Нестеров. Новосибирск, 1998.

Нестеров и др., 1987 – Нестеров, С. П. Могильник Шапка – памятник эпохи средневековья на Среднем Амуре (по материалам раскопок 1983 г.) / С. П. Нестеров, С. Г. Росляков, Ю. В. Тетерин // Новые памятники эпохи металла на Среднем Амуре. Новосибирск, 1987. С. 46–72.

Окладников, 1959 – Окладников А.П. Далекое прошлое Приморья / А. П. Окладников. Владивосток, 1959.

Редколлегия, 1994 – Редколлегия краеведения г. Бэйань. Краеведение уезда Бэйань. Бэйань, 1994. 835 с.

Сапунов, Зайцев, 1993 а – Сапунов, Б. С. Средневековые городища Амурской области / Б. С. Сапунов, Н. Н. Зайцев // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1993. С. 112–120.

Сапунов, Зайцев, 1993 б – Сапунов, Б. С. Семиозёрское городище / Б. С. Сапунов, Н. Н. Зайцев // Исторический опыт открытия, заселения и освоения Приамурья и Приморья в XVII–XX вв. Владивосток, 1993. С. 143–146.

Сапунов, Зайцев, 1990 – Сапунов, Б. С. Средневековое городище у оз. Утёсного / Б. С. Сапунов, Н. Н. Зайцев // Проблемы краеведения Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1990. С. 45–48.

Сунь Вэньчжэн, 2017 – Сунь Вэньчжэн. Исследование даты возведения памятника городища Кэдуня / Сунь Вэньчжэн // История и археология династий Ляо и Цзинь. 2017. № 8. С. 58–62.

Сунь Вэньчжэн, Ци Ли, 2013 – Сунь Вэньчжэн. Археологическое наблюдение городища Пуюя-лу / Сунь Вэньчжэн, Ци Ли // История и география Северо-востока. 2013. № 4. С. 31–35.

У Гоянь, Чжан Сюэцюнь, 1990 – У Гоянь. «Печать Хэсукуньшань-моукэ» обнаружена в г. Бэйань провинции Хэйлунцзян / У Гоянь, Чжан Сюэцюнь // Северные исторические памятники. 1990. № 1. С. 37.

Фэн Эньсюэ, 2002 – Фэн Эньсюэ. Археология Восточной Сибири и Дальнего Востока России / Фэн Эньсюэ. Чанчунь : Цзилиньское народное издательство. 2002. 594 с.

Хао Сыдэ, Чжан Пэн, 1990 – Хао Сыдэ. Археологическое обследование памятников династии Цзинь региона Хэйхэ / Хао Сыдэ, Чжан Пэн // Хэйхэский вестник. 1990. № 1. С. 114–120.

Цзин Ай, 1986 – Цзин Ай. Административная система и историческое развитие Верхней столицы династии Цзин / Цзин Ай // Ученый периодик факта. 1986. № 6. С. 91–96.

Чжао Сюйчжоу, Цзэн Цзян, 2017 – Чжао Сюйчжоу. Городище Сигоу вероятно впервые было создано в динатии Северо-Вэй / Чжао Сюйчжоу, Цзэн Цзян // Газета общественных наук Китая. 09-10-2017.

Шеломихин, Болотин, 2015 – Шеломихин, О. А. Обзор историко-культурной динамики населения Приамурья с древности до XVII века (по данным археоглогических исследований в Амурской области) / О. А. Шеломихин, Д. П. Болотин // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества : материалы V международной науч.-практич. конф. / отв. ред. Д. В. Буяров, Д. В. Кузнецов, Н. В. Киреева. Благовещенск, 2015. С. 91–101.

Шумкова, 2003 – Шумкова, А. Л. Мохэские городища западного Приамурья / А. Л. Шумкова. Россия и АТР. 2003. № 3 (41). С. 24–29.

Щербинский, 2010 – Щербинский, Е. В. Фортификационные сооружения на горе Шапка Е. В. Щербинский // Евразийское культурное пространство. Археология, этнология, антропология. Иркутск, 2010.

УДК 821
UDC 821

Дэн Голун*
Амурский государственный университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Deng Guolong
Amur State University
Blagoveshchensk, Russian Federation
dengguolong2018@yandex.ru

ОБРАЗ ЭВЕНКОВ В ПРОИЗВЕДЕНИИ Г. А. ФЕДОСЕЕВА «СМЕРТЬ МЕНЯ ПОДОЖДЕТ»
THE IMAGE OF THE EVENKI IN THE WORK OF G. A. FEDOSEYEV «DEATH WILL HAVE TO WAIT FOR ME»

Аннотация
Художественная литература может выступать богатым источником исторической и этнической информации об определённом этносе. Настоящая статья посвящена анализу образа эвенков, представленного в произведении Г. А. Федосеева «Смерть меня подождет». В данном произведении находит отражение многогранное описание эвенков, выражение их привычек, характера, религии в различных персоналиях и образах. Изучение художественного описания образа эвенков с помощью сопоставительного, сравнительно-исторического и кросс-культурного методов, а также интертекстуального анализа текста позволило выделить основные составляющие, характеризующих данный этнос. Обобщённый внешний облик: коренастые, смуглые люди с плоским лицом и узкими глазами, женщины красивы и полны сил. Обобщённый характер: сильные люди чудесной души и несгибаемой воли; ум, терпение. Отмечаются трепетное отношение к языку, синкретическая религиозность старшего поколения, спроецированная на сакрализацию природных объектов, и настороженное отношение к представителям других культур.

Abstract
Fiction can be viewed as a rich source of historical and ethnic information about a particular ethnic group. The current paper aims to investigate the image of the Evenki, portrayed in the literary work of G. A. Fedoseev “Death will have to wait for me”. In this book, the reader can find a complex description of the Evenki, their customs, nature, religion expressed in certain personalities of particular characters. The study was performed using the methods of comparative, comparative-historic, cross-cultural and inter-textual analysis which enabled to single out the major features characterizing the ethnic group. Generalized appearance can be described as stocky people with dark skin flat face and slit eyes, pretty women full of energy, intelligence, patience and endless love. In general, by nature, these are strong-willed people, smart, with the heart of gold. Delicate attitude to their ethnic tongue, syncretic religiosity of

* Аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры [PhD student, Department of Literature and World Culture].

the senior reflected in sacred attitude to natural objects and wary attitude to other cultures are the typical Evenki character traits.

Ключевые слова: эвенки, художественный образ, внешность, религия, язык, привычки.

Keywords: Evenki, artistic image, appearance, religion, language, habits.

1. Введение

Эвенки – коренной малочисленный народ, населяющий отдельные районы Амурской области и Дальнего Востока. Это представители самобытного этноса со своими традициями, обрядами, привычками и взглядом на окружающий мир. Не случайно эвенки привлекали внимание некоторых писателей и учёных, осваивающих отдалённые участки региона. Одним из этнографов и писателей, проявлявших истинный интерес жизни, культуре, традициям эвенков, является Григорий Анисимович Федосеев.

В своих книгах Федосеев описывает быт участников экспедиции, окружающую природу, ярко и захватывающе рассказывает обо всём, что происходит во время длительных походов. Материалами для произведений послужили личные записи и дневники Федосеева, в которых автор изложил впечатления и воспоминания своих спутников – героев повествования. Описывая события, Григорий Анисимович старался наиболее правдиво изобразить обстановку и события, происходящие с экспедицией. Особое место в его творчестве занимают эвенки, один из которых – Улукиткан – стал близким другом Федосеева.

В своей работе мы пытаемся проанализировать проблему возможности использования художественного произведения как достоверного источника информации при изучении этноса. Мы считаем, что книги Федосеева являются не только романами и повестями с захватывающим интересным сюжетом, но и в какой-то степени материалами, представляющими практическую ценность при изучении эвенков. Мы не отрицаем субъективности автора, но всё же считаем возможным использование произведения для анализа образа эвенков.

Неслучайно объектом анализа был выбран роман Г. А. Федосеева «Смерть меня подождет». Читатель с самых первых страниц узнает, как работали люди, преодолевая опасности и невероятные препятствия, воздвигаемые природой, не щадя себя, не жалея сил, за новую карту подчас уплачивая самую высокую цену – человеческую жизнь. Немалое место в произведении отводится описанию образа эвенка.

Художественный образ – это сложный феномен, который включает в себя индивидуальное и общее, характерное и типичное. Художественный образ представляет собой не только изображение человека – он является картиной человеческой жизни, в центре которой стоят конкретные люди, но которая включает в себя и всё то, что их в жизни окружает [Художественный образ…, 2019]. В данном произведении ярко и образно описан быт эвенкийского народа. В связи с этим целью исследования является со-

ставление целостного представления об эвенках в общем и о конкретных представителях этноса, в частности. В работе применяются сопоставительный, сравнительно-исторический и кросс-культурный методы, проводится интертекстуальный анализ текста.

2. Образ эвенков Г. А. Федосеева

Избрав объектом исследования образ эвенков, а предметом – его характерные черты, необходимо, в первую очередь, составить представление об их внешности и характере. Отражение черт характера и внешнего облика этноса мы находим в рассуждениях и описаниях автора. В целом можно сказать, что эвенки – волевой сильный народ, они живут по законам тайги и это не может не наложить свой отпечаток на их характер: «Вот тогда в большом несчастье я познал этого старого эвенка, человека чудесной души, несгибаемой воли...» [Федосеев, 2018, с. 287] – так описывает Федосеев своего давнего друга и проводника. В своём произведении автор довольно много внимания уделяет образу эвенкийских женщин, восхищаясь их терпением, силой и безграничной любовью: «Женщина молода, смугла до черноты, в полном расцвете сил. Чуточку плоское, крупное, но красивое лицо с высоким лбом и свежими, слегка припухшими губами озарено какой-то мыслью, на нем ни капельки смущения. Черные бусинки глаз, выглядывающие из-под тяжелых век, кажется, не выражают ни восторга, ни удивления, в них светится ум» [Федосеев, 2018, с. 203–204]. Что касается внешнего облика эвенков, то автор даёт нам обобщённое описание коренастых, смуглых людей с плоским лицом и узкими глазами. Вот как он описывает младенцев: «Это близнецы-мальчики. Симпатичные ребята! Они удивительно похожи друг на друга: оба плосколицые, узкоглазые, смуглые, типичные эвенки, и оба отменно голосистые» [Федосеев, 2018, с. 202], женщин, и мужчин: «Теперь можно было и по одежде и по плоскому лицу мужчины угадать в незнакомцах эвенков» [Федосеев, 2018, с. 65]. В книгах Федосеева центральное место занимает человеческая природа отдельных эвенков: благородство, сильная воля, умение прийти на помощь в самый трудный момент.

Ещё одной этнической характеристикой эвенков является их язык. При этом считаем важным отметить не только родной язык эвенков, но и их манеру говорить по-русски, особенности речи и используемые своеобразные речевые обороты. В речи эвенков широко представлено использование родных поговорок: «– Люди глаза большой, а что завтра будет – не видят, – отвечал он эвенкийской поговоркой» [Федосеев, 2018, с. 16], употребление в разговоре слов с изменением их суффиксов и окончаний: «– Надо петь, бегать, немного играть, мороз будет пугаться, – советует Афанасий» [Федосеев, 2018, с. 21], включение в русскую речь эвенкийских слов: «Пустите... мне холодно... бу-ми (*Бу-ми – пропадаю)... – шепчет он» [Федосеев, 2018, с. 22]. Подобные приемы являются неотъемлемой частью речи эвенков и делают их русскую речь очень своеобразной. Особого внимания заслуживает родной язык народа. Для эвенков, как и для любого

народа, родная речь – это глоток свежего воздуха, особая стихия: «Хутама долго кормила малышей, и что-то ласково, почти шепотом, рассказывала им на родном языке, и весь лагерь притих, украдкой наблюдая за этой картиной» [Федосеев, 2018, с. 213]. Хоть в произведении и не представлена вся полнота родного языка эвенков, но из отдельных фраз и описания автора конкретных ситуаций складывается образ трепетного отношения данного народа к своей речи.

Одной из интереснейших и многогранных характеристик эвенков являются их привычки. К данному разделу можно отнести кочевой образ жизни народа, связанные с ним определённые устои и их отношение друг к другу, к природе и окружающим. Одно из самых ярких описаний, характеризующих сущность и природу эвенкийского народа: «В человеке, видимо, до сих пор живет дух далекого предка – кочевника. С детства тянет его в леса, в горы, к костру, к открытому небу, к бродяжьей жизни» [Федосеев, 2018, с. 3]. В этих фразах заложена основная суть образа жизни и привычек народа. Находят отражение в произведении и традиции заботы друг о друге: ««…так уж положено у лесных людей, – считать чужое горе своим...» [Федосеев, 2018, с. 207]. Но больше всего накладывает отпечаток на привычки эвенков их кочевой образ жизни, охотоводство и оленеводство: «К оленям он привык с раннего детства» [Федосеев, 2018, с. 72], «Тут где-то солонцы, эвенки раньше добывали баранов. Вот я и поехала» [Федосеев, 2018, с. 205]. Привычный образ жизни, уклад и промысел эвенков обуславливают искреннюю их любовь к природе, бережное отношение и благодарность за её дары. Эвенки знают, что природа может быть непредсказуема и привыкли улавливать её переменчивость при малейших колебаниях.

Религия эвенков – шаманизм, вера в духов, сюда можно отнести одухотворение различных явлений природы, очеловечивание их: «Это Харги, злой дух, сделал так, что мы не встретились на Мае» [Федосеев, 2018, с. 378], «Значит, что-то случилось. Злой дух и на вас мог послать беду» [Федосеев, 2018, с. 382]. Синкретическая религиозность Улукиткана и других стариков-эвенков спроецирована и на сакрализацию ими природных объектов, в первую очередь – возвышенностей и рек [Забияко, 2006, с. 966–968]. Как правило, в её основе лежит представление о «худых местах» – тех пространственных локусах, куда заказана дорога людям. Там управляет всё тот же коварный Харги, и потому по дороге к Джугджуру и Ямбую путников ждёт смерть. Проводники в повести «Смерть меня подождёт» предупреждают: «Джугджур – дорога злого духа, худой дорога. Может, завтра придём, костёр зажигать сразу будем. Эвенки постоянно так делают» [Федосеев, 2018, с. 16]. Не случайно в художественной этнографии Федосеева именно эти воззрения положены воснову сюжета книги «Смерть меня подождёт» [Забияко et al., 2012, с. 317].

Одной из важных составляющих образа народа является его отношение к другому этносу. Восприятие одним этносом другого обусловлено ситуацией, в которой происходит встреча этносов, этническими, политическими, социокультурными установками каждого конкретного автора. В процессе анализа повести мы предприняли попытку вычленить отношение эвенков к

русским. В своих поступках и фразах эвенки демонстрируют в целом отношение к человеку: «А Хутама отчужденно смотрит на всех нас, видимо, ей не все понятно в наших разговорах и отношениях друг с другом» [Федосеев, 2018, с. 21] – из этого замечания мы можем сделать вывод, что эвенки настороженно относятся к чужакам, не понимая их культуру и поведение. Отношение к русским можно отследить в поступках и словах к конкретному человеку – автору: «Улукиткан неодобрительно качает головою, хочет что-то сказать, но, видимо, щадит меня» [Федосеев, 2018, с. 158], «Как я благодарен ему за заботу, за то, что он не покинул меня, за эту молчаливую сцену!» [Федосеев, 2018, с. 159]. Здесь мы можем наблюдать заботу, с которой эвенки относятся к русскому исследователю.

3. Заключение

Таким образом, при анализе романа «Смерть меня подождет» нами было выделено пять групп характеристик, позволяющих составить наиболее целостный образ эвенков: внешность/характер, язык, привычки, религия, отношение к русским. «Смерть меня подождет» – это нечто большее, чем просто книга. Это произведение о людях, силе характеров и крепости духа которых стоит поучиться, о времени, давно ушедшем, о ежедневных подвигах и о настоящей дружбе. В своей книге Г. А. Федосеев знакомит нас с особенностями жизни местного народа – эвенков. Доступно и в мельчайших подробностях автор книги описывает быт, культуру и обычаи таёжных жителей. Изучив образ эвенков, представленный Федосеевым, мы находим, что это очень мужественный, выносливый, но в то же время добрый и заботливый народ.

Творчество Федосеева занимает одно из почётных мест в ряду известных произведений русских писателей о многонациональной Сибири. Все повести Григория Анисимовича отличаются большим объективизмом повествования и насыщенностью подлинными фактами и историями из жизни обычных людей, хотя лирическое содержание несомненно. Оно создано стремлением автора воспеть любовь к сибирской земле и народу, населяющему её.

Список литературы

Забияко, 2006 – Забияко, А. П. Священное пространство / А. П. Забияко // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М. : Академический проект, 2006. С. 966–968.

Забияко et al., 2012 – Забияко, А. П. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / А. П. Забияко, С. Э. Аниховский, Е. А. Воронкова, А. А. Забиянко, Р. А. Кобызов. Благовещенск : ООО «Одеон», 2012. 384 с.

Федосеев, 2018 – Федосеев, Г. А. Смерть меня подождет : роман / Г. А. Федосеев. М. : Вече, 2018. 448 с.

Художественный образ, 2019 – Художественный образ [Электронный ресурс] // Литературный глоссарий. Режим доступа : http://www.bukinistu.ru/hudozhestvennyiy-obraz.html (дата обращения : 30.04.2019).

References

Zabiyako, A. P. (2006). Svyashchennoe prostranstvo [Sacred space]. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskii slovar* [Study of Religions. Encyclopedic Dictionary] (pp. 966–968). Moscow : Akademicheskii proekt Press. (in Russian).

Zabiyako, A. P., Anikhovskiy, S. E., Voronkova, E. A., Zabiyako, A. A., Kobyzov, R. A. (2012). *Evenki Priamuria: olennaia tropa istorii i kultury* [Evenki Priamurye: A deer trail of history and culture]. Blagoveshchensk : OOO «Odeon» press. (in Russian).

Fedoseev, G. A. (2018). *Smert menia podozhdet* [Death will wait for me]. Moscow : Veche Press. (in Russian).

Khudozhestvennyi obraz [Artistic image]. Literaturnyi glossarii [Literary glossary]. URL: http://www.bukinistu.ru/hudozhestvennyiy-obraz.html

УДК 572; 811.512.211; 930.85
UDC 572; 811.512.211; 930.85

Наталия Егоровна Захарова*
Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук
г. Якутск, Российская Федерация
Nataliya E. Zakharova
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Yakutsk, Russian Federation
zakharova_nataly@mail.ru

АРХЕТИП ЧЕЛОВЕКА И ЧЕЛОВЕКА-ЭВЕНКА В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ ЭВЕНКОВ
THE ARCHETYPE OF MAN AND MAN-EVENKI IN THE LINGUISTIC CONSCIOUSNESS OF THE EVENKS

Аннотация
Настоящая статья посвящена рассмотрению «человека» как одной из основных констант (архетипов) в лингвокультуре эвенков. В ходе исследования мы пришли к выводу о том, что в эвенкийской языковой картине мира понятия «человек вообще» и «человек-эвенк» маркируются отдельно специфическими суффиксами, образующими устойчивые языковые словосочетания-формулы, имеются свои архетипы образов «мужчина», «женщина». А также выявлено, что современные эвенки-билингвы в своих сравнениях и наблюдениях отталкиваются от эвенкийского языкового сознания.

Abstract
This article aims to consider the concept of "man" as one of the main constants (archetypes) in the linguistic culture of the Evenks. During the research, we came to the conclusion that in the Evenki language picture of the world, the concepts of "man" and "man-Evenk" are marked by specific suffixes separately, creating sustainable language phrases, formulas which have their own archetypes of "man" and "woman." It was also discovered that the modern Evenki bilinguals in their comparisons and observations stem from the Evenki language consciousness.

Ключевые слова: эвенкийская национальная культура, мировоззрение эвенков, картина мира, языковое сознание, архетип.

Keywords: ethnic culture of the Evenks, the world view of the Evenks, view of the world, linguistic consciousness, archetype.

Лингвокультура эвенков развита в двух направлениях – подразделении понятия «человек» на два подобраза: «человек вообще, т. е. любой че-

* Кандидат филологических наук, научный сотрудник [PhD in Philology, Researcher].

ловек» и «человек-эвенк». Приведём примеры овнешнения образа «человек вообще» в эвенкийском сознании и своей лингвокультуре: *Дюр нгалалкан* 'человек' (букв.: две руки имеющий); *Дюр халгалкан* 'человек' (букв.: две ноги имеющий); *Дюлакин дэрэлкэн* 'человек' (букв.: голое (не покрытое шерстью, в отличие от зверей) лицо имеющий); *Эвунки ехалкан* 'человек' (букв.: имеющий поперечные (расположенные на одной плоскости лица) глаза.

Все вышеприведённые номинации (обозначения) человека сложились в древний период истории развития эвенков, когда сознание эвенка выделило человека из его природного окружения, отличая его от других живых существ – зверей. Но мы можем найти в языке эвенков и примеры более древнего языкового сознания, когда звери ими ещё «очеловечивались». Остатки этого более древнего мировоззрения, бытовавшего ещё до создания в языковом сознании эвенков вышеуказанных моделей языковых номинаций, обозначающих человека, бытуют и до сего дня. К примеру, в речи по отношению к медведю и сейчас используют слово *дэрэ* 'лицо': *эхэкэ дэрэн* 'лицо медведя', букв.: 'лицо дедушки', *амикан дэрэн* 'праотца лицо' и т. д. Это связано с тем, что в мировоззрении эвенков медведь считался, во-первых, получеловеком (в эвенкийских мифах говорится о том, что медведь был вначале человеком); во-вторых, своим предком, поэтому до сей поры употребляют по отношению к нему такие слова-заместители, как *эхэкэ* 'дедушка', *эвэкэ* 'бабушка', *амикан* 'праотец, отец /всех эвенков/' (от *амин* 'отец').

В эвенкийских мифах первотворения (мифы о создании земли, животных и человека богом-творцом *Сэвэки*), человек «уникален лишь в том смысле, что это отдельный биологический вид, отличающийся от других своими особенностями, например, глазами и лицом. Поэтому в текстах нимнгаканов первотворения человек называется *эвунки ехалкан* 'поперечноглазый', т. к. глаза человека находятся на одной плоскости (плоскости лица), тогда как у зверей глаза расположены не в одной плоскости». В работе «Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора» приведены эвенкийские языковые формулы, являющиеся названиями-определениями человека в нимнгаканах о сотворении земли – *эвункие халкан* 'имеющий поперечные глаза', *мугдэкэн ехалкан* 'имеющий глаза пенёк', *сечи мугдэкэн* 'имеющий уши пенёк' [Варламова, 2002, с. 43–46]. Формулы *мугдэкэн ехалкан* 'имеющий глаза пенёк', *сечи мугдэкэн* 'имеющий уши пенёк' заостряют внимание на отличительной способности человека, в отличие от зверей, находиться (стоять, ходить) в вертикальном положении – этим человек похож на пенёк. Биологи и археологи, учёные других наук также выделяют этот факт как один из важнейших признаков отличия человека от других биологических видов (у археологов существует даже термин – «человек прямоходящий»).

Так, человек «в эвенкийских мифах первотворения – человек вообще, «тварь земная», «брат всему созданному» на земле [Варламова, 2002, с. 46]. В частности, отмечается, что в ранних фольклорных произведений (мифов и раннего эпоса эвенков), термин-самоназвание «эвенки» (т. е. человек-эвенк) не характерен. В мифах фигурирует *бэе* 'человек', а в раннем эпосе – *урангкай-бэе* 'урангкай-человек' и *аи-бэе аи-человек* в значении 'истинный человек'), в отличие от врагов нижнего мира. Одинокие эвенкий-

ские богатыри в ранних сказаниях именуются просто: *бэе* 'человек', мужчина; *хуркэн* 'молодец, парень'. Лишь позднее, пройдя через странствия, борьбу с различными врагами, одержав победу над ними, находят себе подругу-жену и становятся первопредками эвенков – *эвэнки тэкэнин* (букв.: 'корень эвенков'). По сюжетам героических нимнгаканов, главные герои чаще всего являются первыми людьми на земле, не знающими своего происхождения. Необходимо также отметить одну особенность героических сказаний эвенков, важную для нас: «Мотив одиночества, являющийся основным двигателем сюжета в этих нимнгаканах, восходит к логике одиночества человека как биологического вида («не знает подобных ему – имеющих ноги, черноволосую голову» [Варламова, 2002, с. 40–54].

Так, М. П. Дьяконова выделила три уровня развития понятия «человек» в мифах эвенков: 1) устойчивая языковая формула «пенёк с глазами» – *мугдэкэн эвунки есачи*, употребителен и вариант «пенёк, имеющий уши» – *мугдэкэн сечи*; 2) устойчивая языковая формула: *Дюр нгалалкан* – 'человек' (букв.: 'две руки имеющий'); *Дюр халгалкан* – 'человек' (букв.: 'две ноги имеющий'); *Дюлакин дэрэлкэн* – 'человек' (букв.: 'голое (не покрытое шерстью, в отличие от зверей) лицо имеющий'); *Эвунки ехалкан* – 'человек' (букв.: 'имеющий поперечные (расположенные на одной плоскости лица) глаза'; 3) формула-клише – двуногий, поперечноглазый, черноголовый *уранкай-эвенк – дюр hалгалкāн, эвуники эhалкāн, коӈнорин дылилкāн ураӈкай-эвэнки* [Дьяконова, 2016, с. 123–128].

В исследовании Е. В. Мерекиной отмечается, что «в современном эвенкийском языке концепт Человек, в отличие от духа, обозначается не только словом *бэе*, но и термином *илэ бэе* 'имеющий физическое тело человек'» [Мерекина, 2008, с. 86]. Так, понятие человек двойственно: «Общее понятие человек выражается словом *бэе*, которое складывается из его духовного начала (*ханин, оми*) и его физической оболочки – *иллэ*» [Варламова, 2002, с. 45–46].

С мировоззренческими представлениями эвенков в прошлом также связано и то, что в эвенкийском языке нет деления предметов на одушевлённые и неодушевлённые. Но вопрос *Нги?* – 'Кто?' существует, и ставится он только к словам, его обозначающим. Функция этого вопроса – выделение человека из всего остального мира. Так, вопросительные местоимения: *Нги?* – Кто? (относится только к человеку); *Экун?* – Что? (относится ко всему остальному). Так, *сулаки* 'лиса', *бэюн* 'дикий олень, лось', *дэги* 'птица' и т. д. отвечают на вопрос *Экун?* 'Что?'. Примеры: 1) *Таду дёло* – 'Там камень'. Вопрос: *Таду экун?* 2) *Таду нгинакин* – 'Там собака'. Вопрос: *Таду экун?* – 'Там кто?' 3) *Классту таткамнгу.* – 'В классе учительница'. Вопрос: *Нги классту?* – 'Кто в классе?' 4) *Эрэ би ом.* – 'Это я сделал'. Вопрос: *Нги эрэ оча?* – 'Кто это сделал?' В мировоззрении эвенков Человек – это своеобразный центр, с которого и в сравнении с которым начинается познание окружающего мира.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что концепт «человек вообще» в языковом сознании эвенков сложился ранее, чем концепт «человек-эвенк», и предшествовал ему.

Примеры овнешнения образа «человек-эвенк» в эвенкийском сознании и лингвокультуре можно обнаружить в фольклоре и бытующих сегодня устойчивых словосочетаниях-номинациях. Полный же образ человека-эвенка отражен в длинном устойчивом словосочетании, которым его и обозначают эвенки в своей языковой культуре и фольклоре (как одной из областей культуры): Дюр нгалалкан, дюр халгалкан, дюлакин дэрэлкэн, эвунки ехалкан, конгнорин дылилкан эвэнки-бэе – Двурукий, двуногий, без шерсти лицо имеющий, поперечные глаза имеющий, черноволосую голову (либо коричневоволосую) имеющий человек-эвенк. Также имеется и другой национальный образ человека-эвенка, где в основу весьма индивидуального и специфичного языкового концепта положен кочевой образ жизни эвенков. В эвенкийской среде он воспринимается как поговорка-приговорка, определение-обозначение эвенка в отличие от людей других этносов: Дуннэ чэчэвэн чэчэридери эвэнки-бэе – Кочующий человек-эвенк; дословный перевод: Всю кромку (т. е. края, концы) земли исхаживающий в своих кочевках человек-эвенк.

Полный образ человека-эвенка (мужчины) сосредоточен в следующем изречении-самоопределении: Дюр нгалалкан, дюр халгалкан, дюлакин дэрэлкэн, эвунки ехалкан, конгнорин дылилкан, дуннэ чэчэвэн чэчэридери эвэнки-бэе – Две руки имеющий, две ноги имеющий, голое (без шерсти) лицо имеющий, поперечные глаза имеющий, всю кромку земли исхаживающий в своих кочевках человек-эвенк. Это изречение-самоопределение является эталоном самоидентификации эвенка и национальным образом настоящего (этнического) мужчины-эвенка – образом человека эвенкийской культуры.

Этническая картина мира является основной составляющей национальной культуры, она формируется на ранних этапах этногенеза и остается неизменной почти в течение всей жизни этноса. Именно она определяет этническое своеобразие и неповторимость каждой конкретной культуры и характеризует языковое сознание человека национального. Языковое сознание любого этноса сосредоточено на образе человека, но каждый этнос рисует своё конкретное представление о себе как человеке, т. е. свой этнический образ.

В основу своего этнического образа эвенки положили главную особенность номадического образа жизни, оказавшего большое влияние на формирование менталитета эвенков. Г. М. Василевич указывала, что для эвенков свойственно «постоянное стремление увеличить своё собственное пространство и открыть новые территории. Исторические предания и легенды эвенков часто содержат упоминания о героях, постоянно пересекающих в пути незнакомые земли» [Василевич, 1969, с. 306].

Одной из характеристик менталитета эвенка и является «страсть к увеличению своего жизненного пространства в процессе своих кочевий» и к передвижению по этому пространству, совмещая со своей основной хозяйственной деятельностью – охотой. У эвенков есть и своя терминология, означающая освоенные и неосвоенные ими территории, на что указывает в своей статье А. Лаврилье. Здесь представлен этнический образ человека-эвенка: «Некоторые эвенки, подчеркивая факт, что их народ рассредоточен на необъятной территории, называют себя с юмором, который им свойственен, «цы-

ганами тайги». Старейшины этого общества, рассказывая об эпохе царизма, с ностальгией говорят: «В старые времена эвенки не знали границ». Этот эвенкийский дух свободы и эта необходимость подчинять себе пространство есть, может быть, наследие далекого прошлого, когда их предки неустанно преодолевали огромные расстояния, что было составной частью больших переселений народов прошедших веков» [Лаврилье, 2010, с. 130].

А. Лаврилье этнолог, человек европейской цивилизации, представила в своих работах яркий образ человека-эвенка с его специфическим менталитетом: «Более того, некоторые эвенки известны как любители открывать новые земли. Когда они могут дать себе небольшую передышку в охоте и оленеводстве, они отправляются в дальнее путешествие, чтобы, по их собственным словам, «увидеть то, что за горизонтом». Они уходят на несколько месяцев, следуют по течению рек, не зная, какой тип местности найдут. Бороздя новые пространства, они изучают территорию, ищут места, пригодные для охоты, рыболовства, выпаса оленей и разбивки лагерей. Они ищут новые "годовые круги кочевания"» [Лаврилье, 2010, с. 120].

Список литературы

Варламова, 2002 – Варламова, Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск : Наука, 2002. 376 с.

Дьяконова, 2016 – Дьяконова, М. П. Миф в фольклоре эвенков и эвенов (цикл творения мира): дис. … канд. филол. наук. Дагестанский гос. пед.ун-т. Махачкала, 2016. 194 с.

Мерекина, 2008 – Мерекина, Е. В. Культурные концепты как ядерная часть языкового сознания малочисленного народа: этнолингвокультрологическое исследование языка эвенков : дисс … канд. филол. наук. Алтай. гос. ун-т. Барнаул, 2008. 300 с.

Василевич, 1969 – Василевич, Г. М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л. : Наука, 1969. 304 с.

Лаврилье, 2010 – Лаврилье, А. Ориентация по рекам у эвенков Юго-востока Сибири. Система пространственной, социальной и ритуальной ориентации // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 115–132.

References

Varlamova, 2002 – Varlamova, G. I. (2002). *Jepicheskie i obrjadovye zhanry jevenkijskogo fol'klora*. Novosibirsk : Nauka Press.

D'jakonova, 2016 – D'jakonova, M. P. (2016). *Mif v fol'klore jevenkov i jevenov (cikl tvorenija mira)*. PhD in Philological sci. diss. Dagestan State Pedagogical University. Mahachkala.

Merekina, 2008 – Merekina, E. V. (2008). *Kul'turnye koncepty kak jadernaja chast' jazykovogo soznanija malochislennogo naroda : jetnolingvokul'trologicheskoe issledovanie jazyka jevenkov*. PhD in Philological sci. diss. Altai State University. Barnaul.

Vasilevich, 1969 – Vasilevich, G. M. (1969). *Jevenki: Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)*. Leningrad : Nauka Press.

Lavril'e, 2010 – Lavril'e, A. (2010). Orientacija po rekam u jevenkov Jugo-vostoka Sibiri. Sistema prostranstvennoj, social'noj i ritual'noj orientacii. *Jetnograficheskoe obozrenie*, 6, 115–132.

УДК 811.51; 81’342.4
UDC 811.51; 81’342.4

Ольга Борисовна Карачева*
Амурский государственный университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Olga B. Karacheva
Amur State University
Blagoveshchensk, Russian Federation
okaracheva@rambler.ru

СРАВНЕНИЕ ИНТОНАЦИОННЫХ КОНТУРОВ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ В РУССКОМ И ЭВЕНКИЙСКОМ ЯЗЫКАХ
COMPARISON OF INTONATION CONTOURS OF AFFIRMATIVE SENTENCES IN RUSSIAN AND EVENKI

Аннотация
В статье представлены результаты исследования, направленного на описание и анализ интонационного контура утвердительных предложений в речи русских и эвенков. Результаты позволяют констатировать сходство в интонационном оформлении утвердительных предложений в репродуцированной и спонтанной речи в указанных языках. Основные различия заключаются в форме тонального движения и характере реализации общего мелодического рисунка по слогам сегментной основы высказывания, а также в мелодическом диапазоне синтагмы.

Abstract
The article focuses on the results of the research of the intonation contour characteristics of affirmative sentences in Russian and Evenki. The results enable to confirm the similarity of pitch contour features in both reading and spontaneous speech in the two languages. The main differences lie in the form of tonal movement and the way of the general melodic pattern realization on the syllables of the segmental basis, as well as in the melodic range of the syntagma.

Ключевые слова: утвердительное предложение, интонационный контур, частота основного тона, деклинация, русский и эвенкийский языки.

Keywords: affirmative sentence, pitch contour, pitch frequency, declination, Evenki and Russian languages.

Выявление закономерностей в интонационном оформлении высказываний разных типов представляет большой интерес при изучении различных языков. Стабильность проявления мелодических признаков в разных

* Старший преподаватель кафедры иностранных языков [Senior teacher, Foreign Languages Department].

реализациях позволяет получить их обобщённые характеристики, использующиеся в данном языке в качестве средства выражения определённых интонационных значений и оформления типов высказываний.

Интонациям основных коммуникативных типов предложения посвящены исследования в области русской фонетики Н. С. Трубецкого [Трубецкой, 1960], А. М. Пешковского [Пешковский, 1928], Е. А. Брызгуновой [Брызгунова, 1969], Т. М. Николаевой [Николаева, 1977], Л. В. Бондарко [Бондарко, 1998], Н. Д. Светозаровой [Светозарова, 1982]. В рамках исследований данных авторов были рассмотрены и подвергнуты анализу интонационные конструкции различных типов, что позволяет выделить основные характерные черты интонационного оформления различных высказываний.

По мнению большинства исследователей, наиболее стабильными являются повествовательные предложения. По классификации Е. А. Брызгуновой, для оформления повествовательных высказываний и завершённых синтагм используется ИК-1, при которой в нейтральных реализациях в предцентровой части колебания тона имеют восходяще-нисходящее направление или сосредоточены в средней полосе её диапазона. Областью интонационного центра, или интонационного ядра является зона последнего ударного слога, включая заударные и предударные слоги [Николаева, 1977]. Гласный центра произносится с нисходящим движением тона ниже уровня предцентровой части, выражая собственно завершённость, в которой отсутствует смысловое противопоставление или сопоставление [Брызгунова, 1980, с. 122]. Что касается реализаций интонационных типов высказываний в спонтанной речи, исследователи отмечают как яркость проявления их дифференциальных признаков, контрастность противопоставления интонационных типов в одних случаях, так и большое количество нечетких, «смазанных» реализаций, сближение интонационных рисунков, ослабление их отдельных дифференциальных признаков [Фонетика…, 1988, с. 153]. Интонация конечных синтагм повествовательных предложений в спонтанной речи может быть оформлена понижающимся или ровным тоном главноударного слога (предложения декларативного характера) или характеризуется ровным или восходящим тоном интонационного центра (предложения-ответы), который служит средством связи высказываний и часто имеет дополнительную эмоциональную окраску [Фонетика…, 1988, с. 154].

Анализ работ, посвященных эвенкийскому звуковому строю, включая исследования в области тунгусоведения в трудах Е. Ф. Афанасьевой [Афанасьева, 2010], Т. Е. Андреевой [Андреева, 2011], Н. Я. Булатовой [Булатова, 1997], А. А. Горцевского [Горцевский, 1938], В. А. Горцевской [Горцевская, 1958], Г. М. Василевич [Василевская, 1948], М. И. Матусевич [Матусевич, 1960], О. А. Константиновой [Константинова, 1964], В. И. Цинциус [Цинциус, 1949] выявил, что, несмотря на высокий исследовательский интерес к рассматриваемой проблеме, многие её аспекты остаются малоизученными или неизученными вовсе. В частности, это относится к интонационной системе, которая до настоящего времени являлась объектом специального научного исследования только в работе Н. Я. Булатовой [Bulatova, 1999].

Цель настоящего исследования состоит в изучении, описании и интерпретации и сопоставлении отличительных мелодических признаков интонационных конструкций, закреплённых в данном языке для оформления утвердительных предложений (на материале русского и эвенкийского языков).

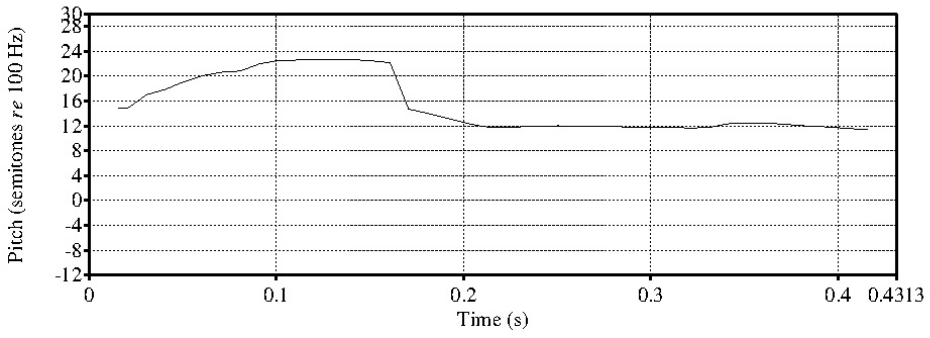
Объектом исследования являются утвердительные предложения, реализованные в речи носителей русского и эвенкийского языков, а предметом – особенности интонационного облика утвердительных предложений в репродуцированной и спонтанной речи русских и эвенков.

Основной корпус для слухового и акустического видов анализа составили образцы русской репродуцированной и спонтанной речи носителей русского и эвенкийского языков, а также образцы спонтанной русской речи эвенков. В корпус исследуемого материала вошли только нейтральные реализации односинтагменных утвердительных предложений. Извлечение сведений об интонационных параметрах, их обработка, обобщение и интерпретация полученных данных были осуществлены при помощи программы PRAAT. Полученные данные использовались для построения моделей, передающих те или иные значения высказывания.

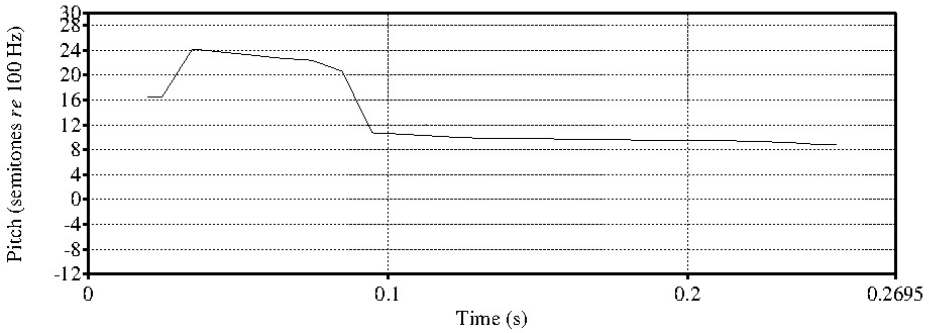
Первым шагом в моделировании являлась сегментация речевого сигнала, или разделение синтагмы на обязательные и необязательные компоненты, а именно предшкалу, шкалу, ядро и заядерную часть. За основу была взята классификация Д. Кристала, в том числе и основная терминология [Crystal, 1969; Crystal, 1972]. Далее были отделены суперсегментные явления от явлений сегментных, и от модуляций сигнала, не имеющих языкового характера. Измерение параметров основного тона мелодического контура при акустическом анализе интонации позволило констатировать составляющие интонационного контура повествовательного предложения и описать их модуляции [Цеплитис, 1974, с. 57].

Стабильность проявления отмеченных интонационных признаков у разных дикторов и в разных реализациях позволила получить их обобщённые характеристики.

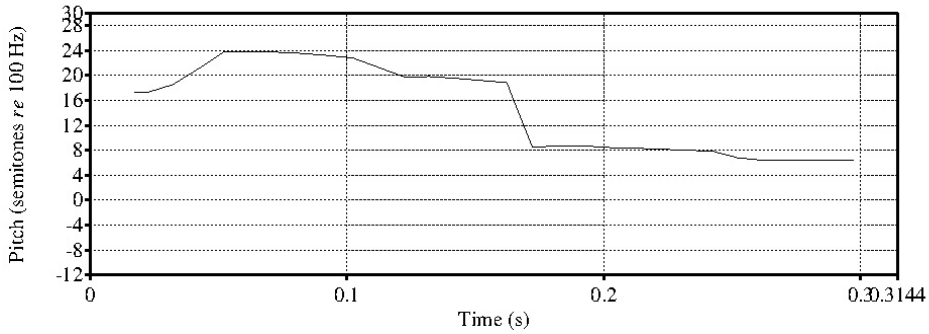
Во всех рассмотренных реализациях русских дикторов были выявлены черты, характерные для оформления утвердительных предложений в русском языке (рис. 1–3).



Р и с у н о к 1 . **Интонограмма утвердительного предложения «Это дом» (D1)**



Р и с у н о к 2. **Интонограмма утвердительного предложения «Это кровь» (D2)**



Р и с у н о к 3. **Интонограмма утвердительного предложения «Это ребенок» (D2)**

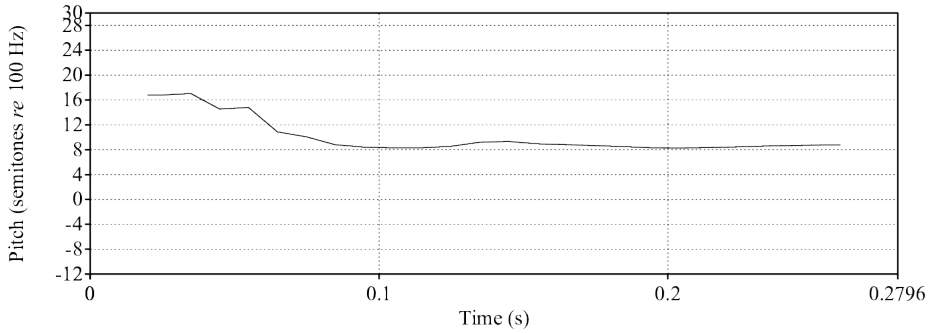
Инклинация в начале шкалы реализуется на среднем или высоком уровне и в большинстве случаев совпадает с мелодическим максимумом. Общее направление мелодики на шкале и ядерной части нисходящее, интонационный центр представлен либо плавной деклинацией с незначительной степенью крутизны, либо ровным тоном на более низком уровне с нулевым интервалом. При наличии заядерной части наблюдается продолжение деклинации, или ровный тон. Средний мелодический диапазон составил 11 полутонов.

Схожая картина в оформлении мелодического контура наблюдалась и в спонтанной речи русских дикторов, при этом величина деклинации на протяжении шкалы и терминальной части составила 8 полутонов, что является мелодическим диапазоном данных фраз (рис. 4–5).

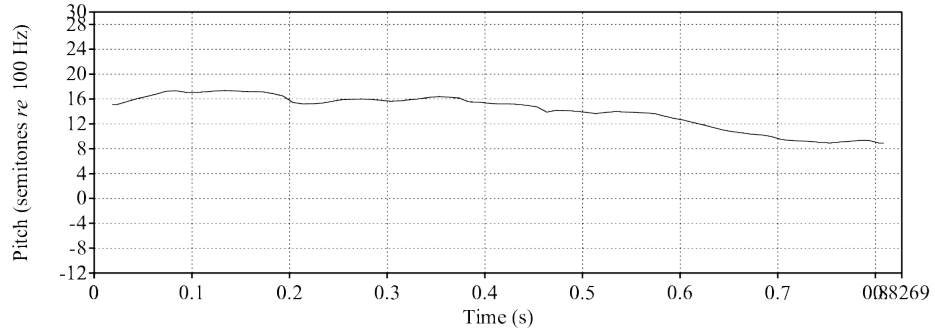
Утвердительные предложения в речи дикторов-носителей эвенкийского языка так же характеризуются слабой центрированностью и реализацией в пределах средней индивидуальной высоты тона диктора с общим нисходящим направлением мелодики (рис. 6–8).

Образцы спонтанной эвенкийской речи представляют собой предложения, которые состоят из одного или нескольких знаменательных слов (рис. 9–10). Интонационный контур реализаций данных реализаций пред-

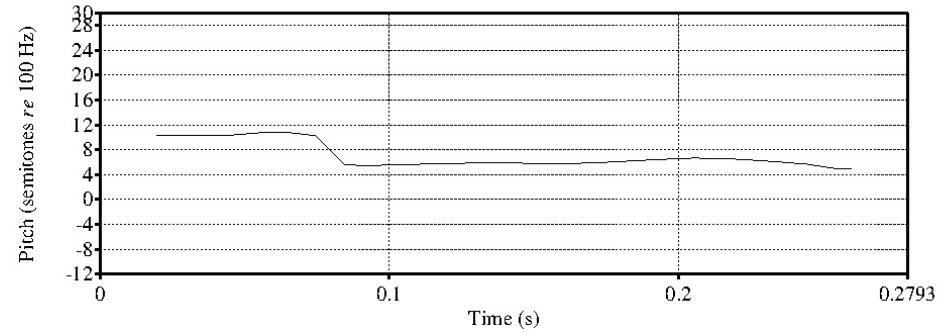
ставлен последовательным чередованием изменений высоты или повышением/понижением ЧОТ в средней полосе диапазона, в том числе и реализация ядерного тона, что находит отражение в речитативном характере произнесения эвенкийских предложений, и в целом, способствует монотонности спонтанной речи эвенков. Мелодический диапазон составил 2–4 полутона.



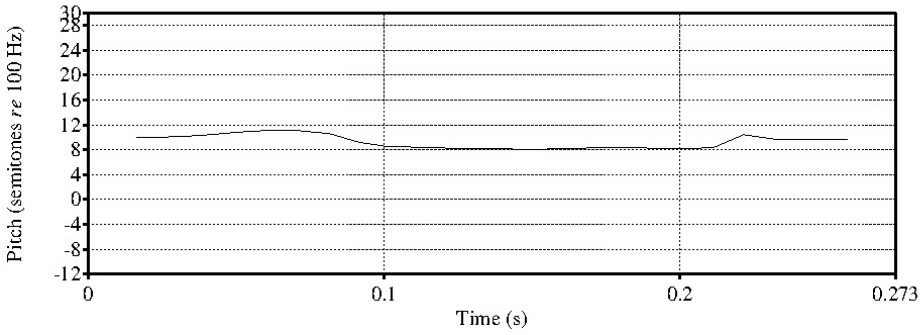
Р и с у н о к 4. **Интонограмма утвердительного предложения «Тепло» (D7)**



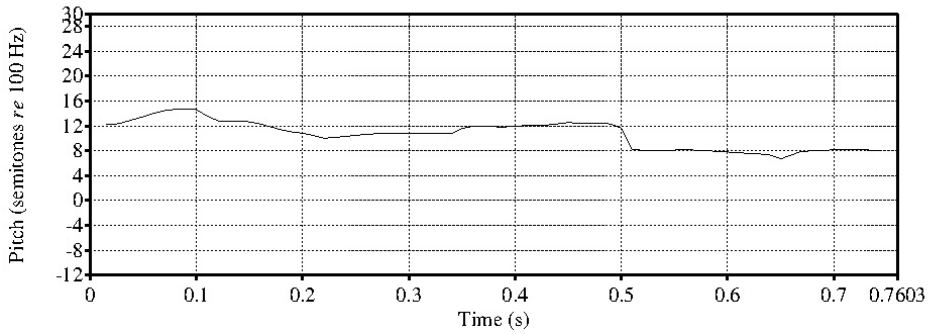
Р и с у н о к 5. **Интонограмма утвердительного предложения «Но не те времена» (D7)**



Р и с у н о к 6. **Интонограмма утвердительного предложения «Эр дю» (= Это дом) (D8)**



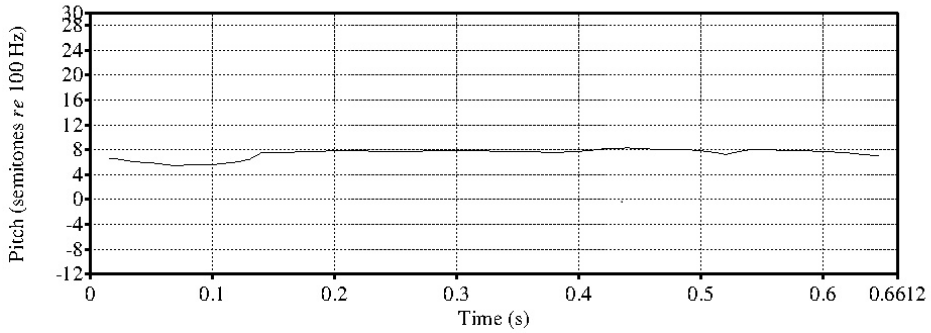
Р и с у н о к 7. **Интонограмма утвердительного предложения «Эр сэ̄ксэ» (= Это кровь) (D5)**



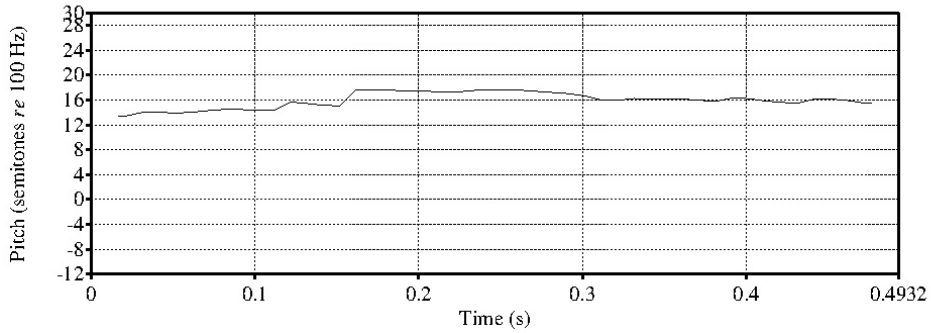
Р и с у н о к 8. **Интонограмма утвердительного предложения «Эр неройкан» (= Это ребёнок) (D4)**

Отличительной чертой эвенкийской речи являются сравнительно маленький мелодический диапазон, который в некоторых случая приближается к нулю, и меньшие интервалы тона на ударных гласных. Мелодический максимум совпадает с началом шкалы, в то время как минимум может совпадать с ядром, или реализоваться на шкале, так как терминальная часть синтагмы в эвенкийском языке реализуется контрастом ядерного тона по отношению к окружающим, а именно понижением/повышением или изменением высоты ЧОТ.

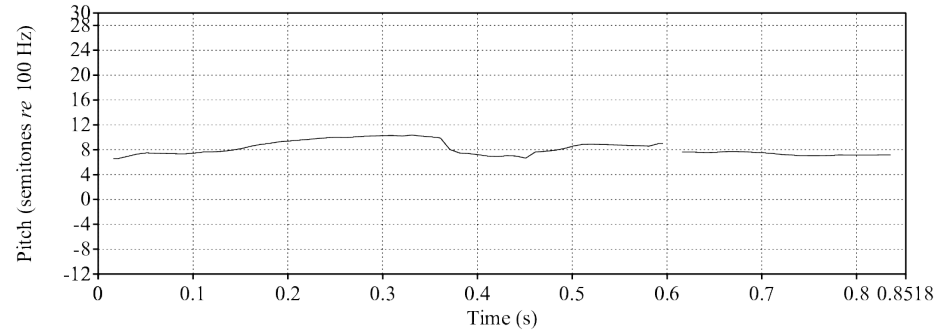
Отдельно следует рассмотреть утвердительные предложения в спонтанной русской речи эвенков (рис. 11–13). Форма тонального движения, характер реализации общего мелодического рисунка по слогам сегментной основы и сравнительно небольшой мелодический диапазон реализаций утвердительных предложений в русской речи дикторов-эвенков говорит о явлении интерференции, а именно наложение двух языковых систем в процессе речепроизводства. Фонетическая интерференция проявляется в неродной речи билингва при производстве высказывания, так как при производстве речи на неродном языке билингв использует интонационные модели родного языка, в результате чего изменяются некоторые компоненты интонации и формируемые на их основе отдельные просодические признаки.



Р и с у н о к 9. **Интонограмма утвердительного предложения «Тэлэŋнэрэ» (= Распяливают) (D8)**

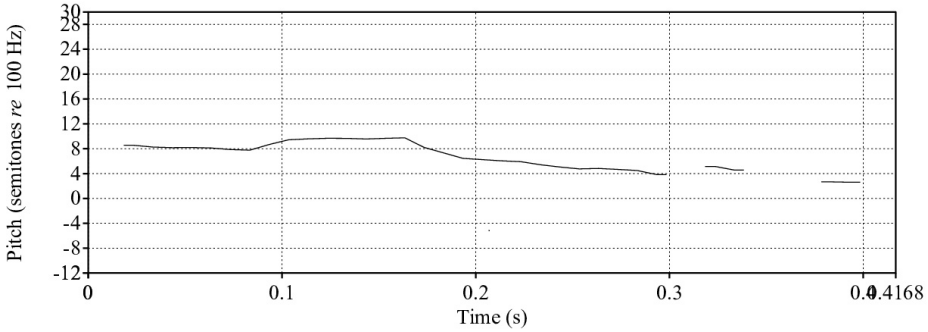


Р и с у н о к 10. **Интонограмма утвердительного предложения «Ӭкурдӯ бӯŋкитын» (= Кому-то давали) (D5)**

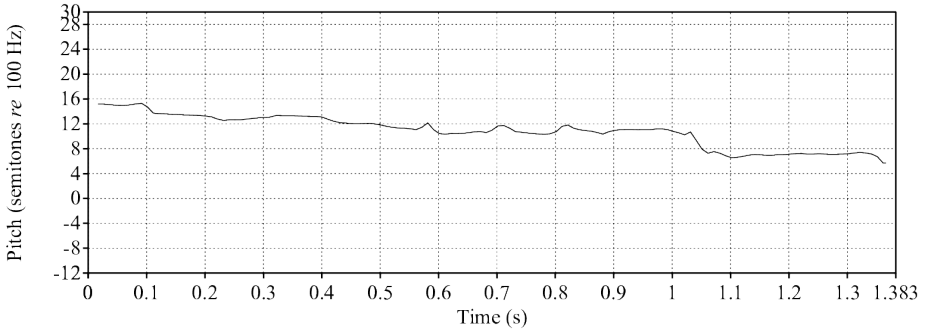


Р и с у н о к 11. **Интонограмма утвердительного предложения «Он ходил спасал» (D6)**

Средняя величина мелодического диапазона дикторов-русских и дикторов-эвенков при интонационном оформлении утвердительных предложений приведена на рисунке 14.



Р и с у н о к 12. **Интонограмма утвердительного предложения «В тайгу поехала» (D9)**



Р и с у н о к 13. **Интонограмма утвердительного предложения «Самые маленькие годы не помню» (D4)**



Р и с у н о к 14. **Средний мелодический диапазон в утвердительных предложениях**

Проведённое исследование позволило сделать следующие выводы. В интонационном облике утвердительных предложений в русском и эвенкийском языках наблюдается немало общего. Повествовательные предло-

жения в обоих языках характеризуются слабой центрированностью и реализацией в пределах средней индивидуальной высоты тона диктора с общим нисходящим направлением мелодики, начинающимся с мелодического максимума начала шкалы, до ядра, реализуемого понижением/повышением тона или изменением высоты ЧОТ. Отличительной чертой реализаций в эвенкийской и русской речи эвенков являются сравнительно маленький мелодический диапазон, который в некоторых случая приближается к нулю, и меньшие интервалы тона на ударных гласных.

Список литературы

Андреева, 2001 – Андреева, Т. Е. Словесное ударение в эвенкийском языке : экспериментально-фонетическое исследование на материалах говоров эвенков Якутии / Т. Е. Андреева. Новосибирск : Наука, 2001. 149 с.

Афанасьева, 2010 – Афанасьева, Е. Ф. Фонология и фонетика эвенкийского языка : учеб. пособие для студентов высших учебных заведений специальности «Филология» [Текст] / Е. Ф. Афанасьева. 2-е изд., доп. и перераб. Улан-Удэ : Изд-во БГУ, 2010. 116 с.

Бондарко, 1998 – Бондарко, Л. В. Фонетика современного русского языка : учебное пособие / Л. В. Бондарко. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998. 276 с.

Брызгунова, 1969 – Брызгунова, Е. А. Звуки и интонация русской речи / Е. А. Брызгунова. – М. : Прогресс, 1969. 252 с.

Брызгунова, 1980 – Брызгунова, Е. А. Интонация / Е.А. Брызгунова // Русская грамматика. М., 1980. С. 96–122.

Булатова, 1997 – Булатова, Н. Я. Языки малочисленных народов Севера / Н. Я. Булатова, Н. В. Вахтин, Д. М. Насилов // Малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: проблемы сохранения и развития языков. СПб., 1997. 48 с.

Василевич, 1948 – Василевич, Г. М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка / Г. М. Василевич. Л. : Учпедиз, 1948. 352 с.

Горцевская, 1958 – Горцевская, В. А. Эвенкийско-русский словарь (с приложением краткого очерка грамматики и лексики литературного эвенкийского языка) / В. А. Горцевская, В. Д. Колесникова, О. А. Константинова. Л. : Учпедиз, 1958. 312 с.

Горцевский, 1938 – Горцевский, А. А. Некоторые вопросы фонетики эвенкийского языка в связи с обучением эвенков русскому языку / А. А. Горцевский // Советский Север. Л., 1938. №. 1. С. 103–111.

Константинова, 1964 – Константинова, О. А. Эвенкийский язык. Фонетика. Морфология / О. А. Константинова. М. ; Л. : Наука, 1964. 272 с.

Матусевич, 1960 – Матусевич, М. И. Очерк системы фонем ербогачёнского говора эвенкийского языка на основе экспериментальных данных / М. И. Матусевич // Ученые записки ЛГУ. Л., 1960. Т. 237. С. 132–169.

Николаева, 1977 – Николаева, Т. М. Фразовая интонация славянских языков / Т. М. Николаева. М., 1977. 278 с.

Пешковский, 1928 – Пешковский, А. М. Интонация и грамматика / А. М. Пешковский. Л., 1928. С. 458–476.

Светозарова, 1982 – Светозарова, Н. Д. Интонационная система русского языка / Н. Д. Светозарова. Л. : Изд-во Лен. Ун-та, 1982. 176 с.

Трубецкой, 1960 – Трубецкой, Н. С. Основы фонологии / Н. С. Трубецкой. М. : Изд-во иностранной литературы, 1960. 372 с.

Фонетика…, 1988 – Фонетика спонтанной речи / Л. В. Бондарко, Л. А. Вербицкая, Л. Р. Зиндер [и др.] ; под ред. Н. Д. Светозаровой. Л. : Ленингр. ун-т, 1988. 235 с.

Цеплитис, 1974 – Цеплитис, Л. К. Анализ речевой интонации / Л. К. Цеплитис. Рига : Зинатне, 1974. 270 с.

Цинциус, 1949 – Цинциус, В. И. Сравниительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков / В. И. Цинциус. Л., 1949. 343 с.

Bulatova, 1999 – Bulatova, N. Evenki / N. Bulatova, L. Gremoble // Languages of the world: Materials 141. Lincoln Europa, 1999. 64 p.

Crystal, 1969 – Crystal, D. Prosodic systems and intonation in English / D. Crystal. Cambridge : Cambridge University Press, 1969. 390 p.

Crystal, 1972 – Crystal, D. The intonation system of English / D. Crystal // Intonation. Selected readings. Harmondsworth, 1972. P. 110–136.

УДК 81' 272
UDC 81' 272

Татьяна Владимировна Кравец*
Амурский государственный университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Tatyana V. Kravets,
Amur State University
Blagoveshchensk, Russian Federation
t_kravetc@mail.ru

ИТОГИ СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ В СЕЛО БОМНАК ЗЕЙСКОГО РАЙОНА АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ
THE RESULTS OF THE SOCIOLINGUISTIC EXPEDITION IN THE VILLAGE OF BOMNAK, ZEYA DISTRICT, AMUR REGION

Аннотация
В ноябре 2017 года сотрудниками кафедры иностранных языков Амурского государственного университета организована научная лингвистическая экспедиция в село Бомнак Зейского района Амурской области с целью сбора звукозаписей спонтанной (неподготовленной) эвенкийской речи и сбору данных о носителях зейского диалекта эвенкийского языка. Запись спонтанной речи носителей данного говора раньше не производилась. Описана социолингвистическая ситуация в селе Бомнак, произведена запись образцов звучащей речи носителей зейского диалекта на электронные носители. Дана историческая справка об образовании и развитии села Бомнак Зейского района Амурской области. Приведены статистические данные о составе населения села. В месте компактного проживания эвенков проведён анализ современной языковой ситуации. Для получения информации использовались такие социолингвистические методы сбора и обработки полученных данных, как наблюдение, письменное анкетирование и устные интервью.

Abstract
In November 2017, the staff of Foreign Languages Department of the Amur State University organized a scientific linguistic expedition to the village of Bomnak of Zeya District of Amur Region in order to collect sound recordings of spontaneous (unprepared) Evenki speech and to collect data on the speakers of the Zeya local accent of Evenki language. Recordings of this accent have not been performed yet. The sociolinguistic situation in the village of Bomnak was described, samples of oral speech of speakers of the Zeya local accent on electronic media were recorded. The paper gives a historical overview of establishing and development of the Bomnak settlement of Zeya of District of the Amur Region. Statistical data on the population structure of the settlement is given. Analysis of the contemporary language situation was carried out in the place of compact settlement of the Evenks. For obtaining information, sociolinguistic methods of collecting and processing the data were used, including observation, written questionnaires and oral interviews.

---

* Кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков [PhD in Philology, Associate Professor, Foreign Languages Department].

Ключевые слова: научная лингвистическая экспедиция, Бомнак, эвенкийский язык, зейский говор, сбор звукозаписей, спонтанная речь, анкета.

Keywords: scientific linguistic expedition, Bomnak, the Evenki language, the Zeya local accent, the collection of sound recordings, spontaneous speech, questionnaires.

1. Статус эвенкийского языка в Приамурье

Самым многочисленным народом из всех коренных народностей на Дальнем Востоке являются эвенки, которые единственные населяют Амурскую область. В Амурской области к районам проживания эвенкийского этноса относятся Зейский (с. Бомнак), Селемджинский (с. Ивановское), Тындинский (с. Первомайское, с. Усть-Уркима и с. Усть-Нюкжа, Мазановский (с. Майское, с. Новокиевский Увал, с. Дугда) районы. Численность эвенков в этих селах составляет, по словам председателя Ассоциации коренных малочисленных народов Севера Амурской области Елены Григорьевны Колесовой, 1200 человек [Прокопьева, 2019].

Язык эвенков состоит из многочисленных диалектов, которые по своим фонетическим, морфологическим, синтаксическим и лексическим особенностям группируются в три наречия: северное, южное и восточное. Восточное наречие включает семь диалектов, подразделяющиеся на: витимо-олёкминский (с говорами – баргузинский, витимский, или каларский, олёкминский, тунгирский, токкинский), верхнеалданский (с говорами – алданский, верхнеамурский, амгинский, джелтулакский, тимптонский, томмотский, хинганский, чульманский, чульманско-гилюйский), учурско-зейский (с говорами – учурский и зейский); селемджинско-буреинско-урмийский (с говорами – селемджинский, буреинский, урмийский), аяно-майский (с говорами – аянский, аимский, майский, нельканский, тоттинский), тугуро-чумиканский (с говорами – чумиканский, тугурский), сахалинский) [Словарь…, 2010, с. 1].

Говоры эвенкийского языка разделены на три наречия по принципу соответствия звука [с] в южном наречии звуку [h] в северном. Данное соответствие закономерно как в начале слова, так и в положении между гласными. В северобайкальском говоре в указанных позициях звуку [с] соответствует звук [ш].

В Амурском регионе эвенкийский язык представлен восточным наречием, которое в свою очередь делится на три говора: зейский – говор эвенков села Бомнак Зейского района, джелтулакский – говор эвенков села Усть-Нюкжа, села Первомайское и села Усть-Уркима Тындинского района, селемджинский – говор эвенков села Ивановское Селемджинского района и села Майское Мазановского района. Как и большинство восточных говоров эвенкийского языка, они обладают особенностью звукового строя, которая заключается в отличном от литературного эвенкийского языка произношении – в «аканье» (а-акценте) [Булатова, 1987, с. 13].

Согласно уточнённой классификации говоров эвенкийского языка, селемджинский говор относится к селемджинско-буреинско-урмийскому

диалекту восточного наречия эвенкийского языка северной ветви тунгусо-маньчжурской группы алтайской языковой семьи. Джелтулакский говор принадлежит верхнеалданскому диалекту, а зейский говор Н. Я. Булатова, Г. М. Василевич и В. И. Цинциус относят к учурско-зейскому диалекту [Василевич, 1948, с. 262 ; Булатова, 1987, с. 82 ; Цинциус, 1949, с. 12–13].

Как утверждает Г. М. Василевич, «восточная диалектная группа представляет собою весьма мозаичную картину говоров, в которых в большей или меньшей степени сохраняются следы происхождения от диалектов одной из указанных выше групп (как северной, так и южной)» [Василевич, 1948, с. 15]. Г. М. Василевич в своих «Очерках диалектов эвенкийского языка» чётко выделяет общие черты, характерные для эвенкийского языка в целом и особенности, присущие каждому говору в отдельности [Василевич, 1948].

Во Введении «Очерков…» Г. М. Василевич отмечает, что «количество фонем, а также гармония гласных в своей основе во всех говорах одни и те же, расхождения между диалектами и говорами сводятся к наличию многочисленных вариантов имеющихся фонем» [Василевич, 1948, с. 5].

Классифицируя транскрипционные знаки на базе южного наречия Г. М. Василевич выделяет 27 фонем, из которых 11 гласных [Василевич, 1948, с. 5]. Учёный описывает вокалическую систему эвенкийского языка следующим образом. Гласные фонемы /ӣ/, /и/, /ē/ она относит к переднему ряду, гласные фонемы /ə̄/, /э/ – к среднему ряду. Гласные звуки /ӯ/, /у/, /ō/, /о/, /ā/, /а/ учёный характеризует как заднерядные [Василевич, 1948, с. 22].

По сравнению с языком Подкаменной Тунгуски учурско-зейские говоры (классификация Г. М. Василевич) обладают следующими чертами:

– как и во всех говорах восточной диалектной группы, в них зафиксирована буква с в начальном положении, и буква h в интервокальной позиции;

– h в интервокальной позиции озвончается.

В составе гласных фонем выделяются их варианты и комбинаторные гласные.

Несмотря на приведённые данные, Г. М. Василевич отмечает, что амурские говоры не изучены более или менее полно [Василевич, 1948, с. 16]. Из этого следует, что требуются дальнейшие экспериментальные исследования и анализ речевого материала.

2. Лингвистическая экспедиция в село Бомнак Зейского района Амурской области

В период с 19 по 28 ноября 2017 года была организована лингвистическая экспедиция в эвенкийское село Бомнак, особенность которой заключалась в том, что на территории названного села запись спонтанной речи носителей эвенкийского языка раньше не осуществлялась. Для организации лингвистической экспедиции отправной точкой послужило комплексное исследование языка эвенков Приамурья, проводимое по культурному, социолингвистическому и собственно лингвистическому аспектам, сотруд-

никами Лаборатории экспериментально-фонетических исследований кафедры иностранных языков Амурского государственного университета, перед которыми была поставлена задача основательно изучить звуковой строй приамурских говоров эвенкийского языка, дать фонетическое описание звукового состава и описание фонематической системы этих языковых образований и, таким образом, выявить их своеобразие.

Объектом исследовательской экспедиции стал звуковой строй зейского говора, входящего в состав восточного наречия эвенкийского языка, носители которого проживают в Зейском районе Амурской области. Экспедиция состоялась благодаря проекту «Речевой корпус эвенкийского языка (аннотированный)», при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда № 17-04-12004в., руководителем которого выступила к.филол.н., доцент кафедры иностранных языков АмГУ О. Н. Морозова.

Цель данной экспедиции заключалась в следующем: зафиксировать в исследуемом говоре языковые элементы, имеющие те или иные отличия от литературного языка и могущие дать представление об особенностях данного говора, зарегистрировать языковые факты по зейскому говору, характерные для современного периода.

Для достижения вышеупомянутой цели были определены следующие задачи:

– осуществить сбор звукозаписей спонтанной (неподготовленной) эвенкийской речи и данных о носителях зейского диалекта эвенкийского языка;

– определить место говора эвенков с. Бомнак среди остальных говоров эвенкийского языка Амурской области;

– выявить и описать языковую ситуацию в районах компактного проживания эвенков;

– выявить отличительные особенности данного говора на звуковом, лексическом и грамматическом уровнях языковой структуры;

– записать на аудионосители слова, словосочетания в произнесении жителей, говорящих на эвенкийском языке;

– проанализировать феномен сингармонизма в зейском говоре жителей с. Бомнак.

Для исследования говора жителей с. Бомнак было запланировано записать на аудионосители не только эвенкийскую, но и русскую речь для исследования уникального русско-эвенкийского акцента исчезающей речи представителей эвенкийского этноса, которые на сегодняшний день являются билингвами.

В рамках лингвистической экспедиции в аудиозаписях приняли участие 19 информантов – жителей села Бомнак, носителей зейского говора, на которых составлены социолингвистические анкеты, их речь записана на электронные аудионосители. Запись образцов звучащей речи носителей зейского говора села Бомнак выполнена в объёме 12 часов 20 минут. К сожалению, не удалось выявить и учесть всех жителей села Бомнак, владеющих эвенкийским языком в связи с тем, что многие из них находились в тайге.

По данным на 1 октября 2017 г. в селе проживают 497 человек, из которых 204 эвенка, как этнически чистых, так и от смешанных браков. Согласно официальным документам, предоставленным сельским Советом Бомнака, на сегодняшний день в селе проживает 19 этнически чистых эвенкийских семей. Зафиксирован следующий национальный состав, включающий помимо коренных жителей – эвенков –русских (большей частью), украинцев, белорусов, а также татар, ненцев, якутов, ульчей и чукч (двух последних – по одному человеку). При этом 12 информантов (69%) называют себя «чистыми» эвенками, остальные 7 – метисами (31%), которые происходят из смешанных браков: когда один из родителей или представитель более старшего поколения (дедушка или бабушка) по национальности казахи, русские, якуты.

По официальным данным в Зейском районе в селе Бомнак проживают преимущественно представители эвенкийских родов Бута, Буллот и Канагир. На практике выяснилось, что из числа опрошенных респондентов 50% представляют рода Бутта и Буллот, два информанта – относят себя к роду Пуяги, еще двое утверждают о своей принадлежности к роду Ломорки, один человек называет себя представителем рода Эдян Рода Батак и Дэрьма представлены также одним человеком.

Возраст информантов варьировался от 38 до 79 лет. По результатам анализа статистических данных и устного опроса можно сделать вывод, что родным говором владеют, преимущественно, представители старшего поколения. Представители среднего поколения показывают разную степень владения, характеризуя свои знания как «понимаю и говорю, но на бытовом уровне», «могу говорить, читать и писать на эвенкийском языке». Среди эвенков, участвующих в анкетировании и считающихся говорящими на эвенкийском языке, практически все (18 человек), имеют опыт проживания в тайге. Длительность нахождения в таёжных условиях варьирует от одного года до 24 лет. Лишь один человек признался, что никогда не проживал в тайге.

3. Методы

Изучение современного состояния зейского говора эвенкийского языка в селе Бомнак Зейского района включало не только сбор языковедческого материала в виде записей образцов живой речи), но и социолингвистические методы сбора информации и обработки полученных данных, такие как. метод наблюдения, письменное анкетирование, устные интервью, направленные на то, чтобы выявить определённые закономерности во владении языком и в использовании его говорящими в тех или иных коммуникативных условиях.

Анкета (опросный лист) содержала социолингвистически значимые параметры дикторов-носителей приамурских говоров эвенкийского языка: пол, возраст, место проживания, родовой состав семьи (эвенкийский род), национальный состав семьи, образование, социальное положение, профессию, уровень владения эвенкийским языком, уровень владения русским

языком, длительность проживания в тайге, длительность проживания в компактных местах проживания сородичей, длительность проживания среди русского населения. Кроме этого, значимыми пунктами в анкете были вопросы: нужно ли сохранять эвенкийский язык и культуру, хотели бы эвенки, чтобы их дети говорили и учили эвенкийский язык, можно ли сохранить эвенкийский язык для будущий поколений и как это сделать [Кравец, 2017, с. 31]. При согласии информанта к анкете прилагалось его фото. Из всех опрошенных респондентов, лишь один человек отказался от фотосъёмки.

4. Обсуждение результатов и выводы

В целом научная лингвистическая экспедиция в эвенкийское село Бомнак Зейского района прошла успешно: собран ценный материал о носителях зейского говора, описана языковая ситуация в данном районе компактного проживания эвенков, записаны образцы звучащей речи носителей зейского диалекта на электронные носители. На сегодняшний день собранный материал подвергается компьютерной обработке с помощью программы PRAAT в Лаборатории экспериментально-фонетических исследований кафедры иностранных языков АмГУ.

Анализ современной языковой ситуации у эвенков, проживающих в селе Бомнак Зейского района Амурской области, позволяет сделать следующие выводы.

1. Хорошее фактическое знание зейского говора эвенкийского языка сохраняют представители старшего поколения эвенков и эвенки, занимающиеся традиционными промыслами.

2. Русский язык в настоящее время вытесняет эвенкийский язык из всех сфер его использования и является средством внутринационального общения зейских эвенков. Даже в речи немногочисленных эвенков, свободно говорящих на этническом языке, имеется определённая доля русских вкраплений.

3. Анализ спонтанных нарративных текстов, наиболее полно отражающих актуальное состояние речи билингва, показывает, что случаи языкового переключения являются следствием активного употребления двух языков, чему способствует, с одной стороны, желание сохранить этнический язык, а с другой стороны – давление русского языка, преобладающего во всех ситуациях общения у зейских эвенков.

4. Полученные во время экспедиции образцы звукозаписи речи зейских эвенков внесены в «Речевой корпус эвенкийского языка (аннотированный)». Документация звуковой формы языка эвенков выполнена в цифровом формате. Приамурские говоры, в том числе и зейский говор эвенкийского языка, представлены в формате базы данных с дополнительной информацией о фонетических свойствах текстов и о дикторе-носителе исчезающего говора.

В процессе анализа динамических спектрограмм осуществлена лингвистическая интерпретация полученных эмпирических данных о реализа-

ции гласных зейского говоров эвенкийского языка. Акустический анализ позволил выявить звуковые особенности зейского говора. Акустические характеристики долгих и кратких гласных зейского говора отличаются по качеству и не совпадают с ранее полученными данными литературных источников [Василевич, 1948, с. 6 ; Булатова, 1987, с. 4].

Благодаря экспериментально-фонетическим исследованиям Дальневосточной Научной Школы экспериментально-фонетического анализа Амурского государственного университета выявленный фонемный состав гласных зейского говора эвенкийского языка отличается от системы гласных литературного эвенкийского языка фонологической трактовкой отдельных гласных.

Результаты фонетических исследований позволили обнаружить пары новых аллофонов [ɨ], [i] [ɨː], [iː], [u], [uː], [ụ], [ụː], в связи с сингармонизмом в восточном наречии эвенкийского языка.

В связи с акустическими характеристиками изучаемого говора фонемный знак /зː/, обозначающий гласный среднего подъёма центрального ряда заменён на /æː/, обозначающий гласный узкой разновидности нижнего подъёма переднего ряда.

Кроме того, на основании фонетического содержания звучащего речевого сигнала у долгой фонемы /eː/ выявлен и-образный аллофон [e̋ː], как в томмотском говоре эвенкийского языка.

В дальнейшем планируется создать звуковой словарь лексики жителей села Бомнак – носителей зейского говора эвенкийского языка и тем самым способствовать изучению проблемы функционирования говоров Приамурья эвенкийского языка, а также их возрождению и сохранению. Результаты научной экспедиции внесут важнейший вклад в решение вопроса об аккумуляции представительного звукового материала для проведения многоуровневых лингвистических исследований в тунгусо-маньчжуроведении. Важно отметить, что собранные комплексные материалы могут быть применены не только для изучения языка и обучения языку, но и для использования в качестве важных источников по истории формирования восточного наречия эвенкийского языка.

Список литературы

Булатова, 1987 – Булатова, Н. Я. Говоры эвенков Амурской области / Н. Я. Булатова. Л. : Наука, 1987. 168 с.

Василевич, 1948 – Василевич, Г. М. Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка / Г. М. Василевич. Л. : Учпедгиз, Ленингр. отделение, 1948. 352 с.

Прокопьева, 2019 – Прокопьева, Д. Амурские эвенки бьются с промышленниками за достойную жизнь [Электронный ресурс] / Д. Прокопьева // 2x2.su. Общество. 13 марта 2019. URL : https://2x2.su/society/article/amurskie-evenki-byutsya-s-promyshlennikami-za-dost-149741.html

Кравец, 2017 – Кравец, Т. В. Методика определения лингвистически значимых параметров речи дикторов-носителей селемджинского говора эвенкийского языка / Т. В. Кравец // Вестник ЧелГУ. 2017. Вып. 109. № 11 (407). Сер.: Филологические науки. С. 28–33.

Словарь…, 2010 – Словарь зейского говора эвенков Амурской области / Б. В. Болдырев, Г. В. Быкова, Г. И. Варламова, Л. К. Сенина / под ред. Г. И. Варламовой. Благовещенск : Изд-во БГПУ, 2010. 432 с.

Цинциус, 1949 – Цинциус, В. И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков / В. И. Цинциус. Л., 1949. 342 с.

References

Bulatova, N. Ya. (1987). *Govory evenkov Amurskoy oblasti* [Evenki Dialects of the Amur Region]. Leningrad : Nauka Press.

Prokop'eva, D. (2019). Amurskie evenki b'yutsya s promyshlennikami za dostojnuyu zhizn'. [Amur Evenks fight with Industrialists for a decent life]. *2x2.su. Obshchestvo* [2x2.su/society]. Retrieved 31.05.2019 from <https://2x2.su/society/article/amurskie-evenki-byutsya-s-promyshlennikami-za-dost-149741.html>

Vasilevich, G. M. (1948). *Ocherki dialektov evenkijskogo (tungusskogo) yazyka* [Essays on dialects of the Evenk (Tungus) language]. Leningrad.

Kravec, T. V. (2017). Metodika opredeleniya lingvisticheski znachimyh parametrov rechi diktorov-nositelej selemdzhinskogo govora evenkijskogo yazyka [The method of determining the linguistically important parameters of the speech of native speakers of Selemdzha dialect of Evenki language]. *Vestnik CHelGU* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 11 (407), 28–33.

Slovar' zejskogo govora evenkov Amurskoj oblasti. (2010). [Dictionary of the Zeya dialect of the Evenks of the Amur region]. Blagoveshchensk.

Tsintsius, V. I. (1949). *Sravnitel'naya fonetika tunguso-man'chzhurskih yazykov* [Comparative phonetics of the Tungus-Manchu languages]. Leningrad.

УДК 930.85; 394.2(571.54)
UDC 930.85; 394.2(571.54)

Елена Климовна Кривошапкина*, Гульчера Вахобовна Быкова**
Благовещенский государственный педагогический университет
г. Благовещенск, Российская Федерация
Elena K. Krivoshapkina, Gulchera V. Bykova
Blagoveshchensk State Pedagogical University
Blagoveshchensk, Russian Federation

ВСТРЕЧИ ЭВЕНСКИХ РОДОВ
MEETINGS OF THE EVEN FAMILIES

Аннотация
В статье значительное внимание уделяется ежегодным традиционным летним встречам эвенских родов, посредством которых происходила трансляция опыта, знаний и обычаев последующим поколениям эвенов. Приводится описание ежегодно проводимого национального праздника «Эвинэк» в Ламынхинском национальном наслеге (Республика Саха (Якутия), Кобяйский улус (район) село Себян-Кюель).

Abstract
The article pays considerable attention to the annual traditional summer meetings of the Even families, where the transfer of experience, knowledge and customs of the Evens to subsequent generations took place. A description of the annual national holiday “Evinek” in the Lamynkhinsky national nasleg is given (in the Sakha Republic (Yakutia), Kobyai ulus (district), the village of Sebyan-Kyuel).

Ключевые слова: поколение, род, народ, эвены, обычаи и обряды, олени, встречи.

Keywords: generation, family, people, the Evens, customs and rituals, deer, meetings.

С давних времён у эвенов существовала традиция летом, в пору пробуждения природы, сходиться родами. Такие ежегодные праздничные встречи давали возможность обмениваться информацией и общаться кочевым семьям различных родов из разных местностей Верхоянья, помогая тем самым осознанию общности интересов эвенских патронимий, содействовали развитию духа солидарности и взаимопомощи. Отсюда – важная роль ежегодных национальных праздников «Эвинэк» и «hэбдьэк», где эвены после зимнего кочевания в начале лета встречались в определённом условленном месте.

В Кобяйском районе до установления советской власти по рассказам старожилов эвены-ламунхинцы собирались в местностях Авлондьа, Турчэх, Ньиргининдьа, Ньонтомо.

---

* Магистрант [Master student].

** Научный руководитель, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и литературы [Scientific supervisor, Doctoral in Philology, Professor, Russian Language and Literature Department].

Экономической основой летних встреч эвенов был их ежегодный производственный цикл. Во время кочевья в поисках мясного и пушного зверя эвены редко встречались зимой. В этот период верхоянские эвены охотились в бассейне рек, впадающих в реку Яну. Этот район назывался «Дондэ». Здесь в горах постоянные ветры создавали благоприятные условия для летнего оленеводства: было сравнительно прохладно, мало комара и гнуса, и в горных долинах рос обильный корм для оленей. Перед отёлом необходимо было соединить поголовье оленей в одно стадо. Следующий затем период летовья также отличался наибольшим преобладанием в одном месте. Имеющееся при этом свободное время затрачивалось на восстановление и ремонт имущества: женщины чинили и шили меховую одежду, мужчины приводили в порядок промыслово-охотничьи принадлежности. Короткий промежуток почти оседлой жизни молодёжь использовала на увеселения: национальные пляски, игры. К этому времени относилось и устройство семейных дел – браки.

Особое место в периоде летней жизни ламунхинцев, несомненно, занимало проведение праздника встречи, к которому эвены заранее готовились. Девушки ещё с зимы при слабом свете костра в свободное время расшивали бисером и подшейным оленьим волосом чибынка фартуки нэлэки, пальто – кафтаны найми и чепчикообразные шапки из желтоватой дымлёной или белой ровдуги [Жорницкая, 1996, с. 72].

Обычаи и обряды народа, посвящённые встрече лета, несли в себе огромный культурно-созидательный смысл. Они включали элементы песенно-танцевального искусства, театрализованные представления в виде различных обрядов. На таких встречах эвены обменивались сказками, родовыми преданиями, легендами. Именно на таких праздниках они получали различные знания, учились опыту старших и мудрости жизни. На таких встречах происходили различные спортивные состязания между родами: по борьбе, бегу, национальным спортивным состязаниям. Родители учили детей различным играм, например «тонэркэчээх», «хаамнубаьах» и многим другим.

У каждой локальной группы эвенов существовали свои варианты «hээдьэ» – «дьэhэрийэ» и различные родовые песни, песни-импровизации, такие как «гобэлтэ икээ» песня-рассказ, «молтэн-сэрэв мергэн» – осенние думы, «илириду бинилэ» – песня о летнем времени, «эньэнкэн икэ» – фольклорный вариант. У каждого сказителя была своя манера исполнения, отличная от других. Все эвенские хороводные танцы, различные песни, в частности, песни о деревьях являлись как бы и школой для молодёжи, где на опыте старших поколений обучали и воспитывали каждого молодого человека для кочевой жизни, чтобы он стал настоящим оленеводом и охотником, отлично знающим, любящим и оберегающим природу. Хуркэн должен стать человеком, полезным семье и всему роду. Молодое поколение, хорошо усвоив такую жизненную науку, обязано стать продолжателем рода эвенов и передавать эстафету будущим поколениям. Такой жизненной школой становились ежегодные встречи «Эвинэк» и «hэбдьэк» у ламунхинских эвенов.

В дореволюционное время, когда кочевые эвены, встречая долгожданное лето, устраивали праздник «Эвинэк», старейшины родов, собравшись вместе, исполняли песни на различные темы: о временах года, об охоте, о знаменательном событии. В своих песнях эвены воспевали красоту родного края и его природу. Пели песни о том, что Земля – это дом человека и человек должен передать его будущим поколениям в таком виде, каким он был создан [Алексеев, 1993, с. 45].

Например, в песне «В летнюю пору» в исполнении Кейметинова Василия Павловича, большого знатока фольклора, народного сказителя, есть такие строки:

…Зелень растет наперегонки
Цветы заглядывают в ручейки.
Говор их словно смех
Рассыпался в пестром ковре трав.
Зелень шумит, звенит.
Восхваляя земную красу.
Эвен! Ты родился в этой красе,
Чтоб оберегать её,
Поэтому и не исчез,
Не пропал от невзгод.
Ты укрывался в своей юрте,
Как птица в своём гнезде,
Потому ты и дошёл
До нынешних светлых дней …

Нечэкэг hеддэн есчимэтникэн.
Ночэл биракчалбу энэлдьэр.
Нонартан торэнтэн ининэнчин,
Мэргитэ нечэлэ
Нечэкэг дырэлнэн, кинэлнэн,
Тор hанисанданман эскэникэн.
Обон! hи эрэк hанисакту балдарис,
Нонман одядай,
Теми эч бэриптэ,
Инэньду эч ачча ор.
hи мэн илэмуди дикэнчирис,
Чивкачан мэн hипкуди бисигчинни,
Амарла hи исрис,
Тикэрэп нэрил инэнэлдулэ истала…

Каждый исполнитель от различного рода старался лучше и образнее раскрыть тему, о которой договаривались сообща. Каждый певец стремился сочинить песню и мелодию лучше, чем его предшественник. Они как бы соревновались, какой род лучше понимает и поэтически воспевает и в то же время песней и хорошей мелодией доводит до людей ту или иную тему [Алексеев, 1993, с. 47].

Встреча эвенских родов, кроме соблюдения традиций и обычаев, налаживания и укрепления родственных и дружеских отношений, предполагала обмен ездовыми оленями дьу оранни и важенками нямичан, шкурками добытых животных. С XVII–XVIII вв. благодаря русской и якутской торговле на Северо-Восток стали проникать такие продукты, как мука, крупы, соль, чай, табак и водка. У якутов приобретали масло, молоко, муку и т. д. Через них же шли тунгусам товары русского городского привоза [История…, 1957, Т. 2]. Товары обменивали на пушнину.

В начале XX в., благодаря торговле на ярмарках, ассортимент привозных продуктов расширился. С приходом русских структура питания оседлых эвенов стала постепенно меняться [Алексеева, 2003, с. 77].

Обряд встречи солнца и нового года ньолтин нан аннамта аннани осуществлялся ранним июньским утром на специальном обрядовом поле кунтэклэ у двух священных деревьев дьор някитал hаттутнон, возле кото-

рых разжигались два ритуальных костра дьор тов ьаттун. Новый год по старинному календарю эвенов начинался в дни летнего солнцестояния. Обряд же начинали с вечера 21 июня.

В нашем наслеге ежегодно проводится национальный праздник «Эвинэк», который был возрожден в 80-е годы прошлого века как встреча Нового года по традиционному эвенскому календарю, до этого времени этот праздник проводился как День молодежи.

Встреча проводится на специальном месте на широкой поляне берега живописной реки Надьатав кунтэкэн, где раскидываются нарядные палатки и чумы. Ритуал встречи начинается с действа, который проводит старейшина наслега. Между двух священных деревьев (молодые деревца, которые посадили на первом празднике, теперь они превратились в крепкие хякита) разжигаются небольшие костры гулун с веточками багульника hэнкэс (багульник у нас считается особым растением, обладающим целебными свойствами, обязательно применяется при окуривании нового жилища, при рождении ребёнка, на похоронах). Перешагивая через первый гулун, люди проходят через небесные ворота, оставляют невзгоды и болезни старого года. Перешагивая через второй гулун – очищают душу и переходят к новому году, это обновление и пробуждение жизни. Старейшина просит благословения у духа огня тог муhонни и духа местности тор муhонни и hовки счастья, кормит гулун лакомыми кусочками жира и мяса жертвенного оленя идэhэ. Желание каждого человека, перешагнувшего через гулун костер, по представлениям эвенов, превращалось в стерха гуhуби, затем в оленя кудьай. Празднество продолжается общим хороводным танцем «hэдьэ – праздник тела и души» – танцем жизни.

Таким образом, ежегодные традиционные летние встречи эвенских родов имели огромное значение для трансляции опыта, знаний и обычаев в последующие поколения эвенов, сплачивали и обогащали малочисленный народ.

Список литературы

Алексеев, 1993 – Алексеев, А. А. Забытый мир предков: очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-западного Верхоянья. Якутск : КИФ "СИТИМ", 1993. 93 с.

Алексеева, Е.К. Очерки по материальной культуре эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 2003. 77 с/

Жорницкая, 1996 – Жорницкая, М. Я. Народные танцы Якутии / М. Я. Жорницкая ; АН СССР. Якут. фил. Сиб. отд-ния. Ин-т языка, литературы и истории. М. : Наука, 1996. 160 с.

История…, 1975 – История Якутской АССР. М., Л.:, 1957, Т. 2 : От 1630 до 1917. 427 с.

References

Alekseev, 1993 – Alekseev, A. A. (1993). *Zabytyy mir predkov (Ocherki traditsionnogo mirovozzreniya evenov Severo-Zapadnogo Verkhoyanya)* [The forgotten world of the

ancestors (Essays on the traditional worldview of the Evens of the North-Western Verkhoyansk)]. Yakutsk KIF “SITIM” Press.

Alekseeva, 2003 – Alekseeva, E. K. (2003). *Ocherki po materialnoy kul'ture evenov Yakutii (konets XIX – nachalo XX v.)* [Essays on the material culture of the Evens of Yakutia (late XIX - early XX century)]. Novosibirsk : Nauka Press.

Zhornitskaya, 1996 – Zhornitskaya, M. Ya. (1996). *Narodnye tantsy Yakutii* [Folk Dances of Yakutia]. Moscow, Nauka Press.

Istoriya…, 1957 – Istoriya Yakutskoy ASSR [History of the Yakut ASSR] (1957). Vol. 2. Moscow.

УДК 930.85; 394
UDC 930.85; 394

Нина Егоровна Кудрина*
Национальная вещательная компания «Саха»
г. Якутск, Российская Федерация
Nina E. Kudrina
Sakha National Broadcasting Company
Yakutsk, Russian Federation
nvk-online@mail.ru

РОЛЬ СМИ В ЖИЗНИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА ЯКУТИИ (ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ТЕЛЕПРОГРАММЫ «ГЕВАН» НАЦИОНАЛЬНОЙ ВЕЩАТЕЛЬНОЙ КОМПАНИИ «САХА»)
THE ROLE OF MASS MEDIA IN THE LIFE OF INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH (THE EXPERIENCE OF «GEVAN» PROGRAM, SAKHA NATIONAL BROADCASTING COMPANY)

Аннотация
Телепрограмма «Геван» была организована для освещения жизни, быта, традиционного хозяйства, духовной и материальной культуры коренных народов Севера. Программой охватываются все места компактного проживания народов Севера Якутии. Вещание ведётся на эвенкийском, эвенском, юкагирском, чукотском, долганском, якутском и русском языках. Жанры передач самые разнообразные: репортажи, прямые эфиры, круглые столы, новости на языках народов, очерки-портреты, тележурналы, видеофильмы, документальные фильмы, концертные программы. Спектр тематик довольно широк – от традиционного уклада жизни, национальной материальной и духовной культуры, этнографии, фольклора, литературы, родного языка, декоративно-прикладного искусства до песенного творчества. Особое внимание уделяется сохранению и пропаганде родных языков, в частности, кочевым школам, участвующим в выполнении этих задач.

Abstract
«Gevan» TV program was aimed to cover traditional lifestyle, customs, household patterns, spiritual and material culture of the indigenous peoples of the North. The program covers all places of compact residence of of the peoples of North Yakutiya. Broadcasting is performed in Evenki, Even, Ukagir, Chukot, Dolgan, Yakut and Russian. The genres are most various: reports, live, panel discussion, news, essays-portraits, television journals, videofilms, documentaries, concerts. The variety of issues discussed is rather broad – from traditional lifestyle, national material and spiritual culture, ethnography, folklore, literature, native language, to the art of singing. Special attention is payed to saving and promoting ethnic languages, particularly, by nomadic schools whose mission is to perform this task.

* Редактор эвенкийского языка, специальный корреспондент программы «Геван» [The Evenki language editor, a special correspondent of «Gevan» program].

Ключевые слова: средства массовой информации, коренные народы Якутии, жанры и тематики телевизионной передачи «Геван», сохранение и пропаганда родных языков, кочевые школы.

Keywords: mass media, indigenous peoples of Yakutia, genres and topics of the TV program “Gevan” saving and promoting ethnic language, nomadic schools.

1. Введение

Мэнду, аяврил гиркил! «Геван» буривэ су ичэтчэрэс! – 'Здравствуйте, уважаемые телезрители! В эфире – программа «Геван»!'.

Вот уже на протяжении четверти века звучит такое приветствие на языках коренных народов Севера с голубых экранов Якутии.

По данным переписи 2010 года в Республике Саха (Якутия) проживают более 40 тысяч представителей коренных малочисленных народов Севера, в том числе эвенков – 21008 человек, чукчей – 670, эвенов – 15071 человек, юкагиров – 1281 и 1906 долган.

Именно для освещения их жизни, быта, традиционного хозяйства, духовной и материальной культуры была организована телепрограмма «Геван», которой в декабре текущего года исполняется 25 лет.

2. История создания и миссия программы «Геван»

Начиная с первой передачи, вышедшей в эфир в 1994 году, программа «Геван» получила признание по всей республике.

Мы все помним, как конец 20-го века с его новыми рыночными реалиями изменил всю нашу жизнь.

В это время в обществе поменялись привычные приоритеты, изменилось мышление народа, возникли новые явления, появились новые понятия.

В связи с этим началась и активизировалась работа по возрождению народов Севера: была создана Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Якутии, созданы этнические ассоциации, которые начали восстановление традиционного уклада жизни, возрождение родных языков, духовной культуры, национального самосознания народов Севера.

Программа «Геван» активно включилась в этот процесс, выпуская передачи на эвенкийском, эвенском, юкагирском, чукотском, долганском, якутском и русском языках.

«Геван» привлёк внимание населения республики к социально-экономическим, политическим и культурным проблемам коренных народов Севера.

Особенный акцент был поставлен на сохранение и пропаганду родных языков, которые находились на грани утраты. Юкагирский язык даже внесен в Красную книгу как исчезающий язык.

Программой «Геван» охватываются все места компактного проживания народов Севера Якутии и жанры передач самые разнообразные: это и репортажи, и прямые эфиры, и круглые столы, и новости на языках народов, и очерки – портреты, и тележурналы, и видеофильмы, и документальные фильмы, и концертные программы.

Тематика передач имеет большой спектр – от традиционного уклада жизни, национальной материальной и духовной культуры, этнографии, фольклора, литературы, родного языка, декоративно-прикладного искусства до песенного творчества.

Этнические ассоциации начали свою работу с возрождения национальных праздников. Самый первый праздник, встреча Нового года, или «Бакалдын», в 1991 году провели эвенки и с тех пор он стал традиционным ежегодным праздником, на котором выросло уже не одно поколение эвенков.

Теперь уже нет некоторых старших товарищей, которые стояли у истоков зарождения праздника «Бакалдын», но их сменили молодые эвенки, которые уже сами проводят необходимые национальные обряды этого любимого всеми эвенками праздника.

Все народы Севера Якутии отмечают «День оленевода», который называется у всех по разному. У эвенков он называется «Хуктывун».

Кстати, «День оленевода» тоже понятие из новых реалий жизни. Что же это такое – «День оленевода»? Мы так привыкли к нему как к празднику, а на самом деле он имеет более глубокий смысл, на мой взгляд.

Самые первые «Дни оленеводов» стали проводиться именно тогда, когда встал вопрос о возрождении и сохранении традиционного уклада жизни северян, их родных языков, их самобытных культур. Все эти компоненты и являются составляющими частями «Дня оленевода», который теперь проводится ежегодно во всех улусах, где проживают эвенки, эвены, юкагиры, чукчи и долганы.

На «Дне оленевода» молодёжь видит все возрожденные традиции, слышит родную речь, щеголяет в национальных костюмах, участвует в оленьих гонках, – главной части праздника, хороводах, танцах, песнях, в национальных видах спорта – и это лучший опыт, наглядный урок для восприятия национальных истоков, для повышения собственного самосознания, для сознания себя как личности, причастной к определенному этносу.

И мы все эти праздники освещаем и рассказываем о них.

С конца «девяностых» и до настоящего времени оленеводство, как отрасль, переживает нелегкие времена. Об этом говорили участники четвертого сьезда оленеводов Российской Федерации, который состоялся в Якутске в 2017 году. Они в своих интервью отмечали, что самый острый вопрос – это нехватка кадров в оленеводстве. Да мы и сами это видим, во время командировок попадая в оленеводческие стада, где работают, в основном, люди преклонного возраста, которые с болью и горечью говорят о том, что молодых оленеводов очень мало.

В связи с этим хотелось бы сказать о кочевых школах, которые были организованы в Якутии в девяностые годы при кочевых родовых общинах для укрепления связи поколений, для воспитания детей, знающих язык, традиции и культуру своего народа, для получения ими профессии, нужной для традиционных отраслей хозяйства, в основном.

В настоящее время в Якутии имеется 11 кочевых школ, в которых обучаются дети рыбаков, охотников, оленеводов.

С момента их образования и по сей день мы достаточно плотно работаем с кочевыми школами, стараемся в них побывать, показать эти школы, рассказать об их работе. В этом нас поддерживают Министерство образования РС(Я), Институт национальных школ.

По совместному пилотному проекту Бюро ЮНЕСКО в Москве и Министерства образования РС(Я) нами был сделан фильм о кочевых школах под названием «Кочующие за солнцем». На основании этой многолетней работы, можно сказать, что кочевые школы – это надежда Севера, его будущее. Благодаря им еще можно сохранить родной язык, традиционный образ жизни, сохранить оленеводство – этнообразующую отрасль северян.

Якутия является зоной интенсивного промышленного освоения, поскольку её недра богаты и хранят огромные запасы полезных ископаемых, таких, как уголь, нефть, газ, алмазы, золото, редкоземельные металлы.

Как же складываются взаимоотношения промышленных компаний с теми, кто проживает на разрабатываемых территориях? Какими правовыми вопросами руководствуются промышленные компании? Как местное население занято в работе компаний? Как сохраняется уникальная природная среда в зоне промышленного освоения?

Все эти вопросы являются основными в программе «Геван», и она работает в тесном контакте с законодательными, исполнительными и общественными структурами республики.

Международный Год языков коренных народов мира, объявленный ООН, также является объектом нашего пристального внимания.

Все мероприятия, посвящённые ему, освящаются, выходят в эфир передачи по проблемам сохранения и развития коренных языков малочисленных народов Севера.

Нашими коллегами реализован проект по языкам, подготовлена и выпущена серия обучающих уроков на эвенском, эвенкийском, юкагирском, чукотском и долганском языках.

Вся работа телепрограммы «Геван» способствует повышению национального самосознания, раскрывавшего перед другими людьми мировоззрение аборигенных народов, которое привлекло искренне внимание к менталитету северян.

Программа «Геван» выросла не на пустом месте. Ещё в начале восьмидесятых годов 20-го века делались передачи на радио на языках народов Севера. Это и послужило основой для создания телевизионной программы, одним из основателей которой был писатель, журналист, заслуженный работник культуры РС (Я), почётный гражданин пяти арктических районов Степан Егорович Дадаскинов. Более десяти лет программой «Геван» руководил не менее известный в республике журналист Анатолий Петрович Гоголев, главным режиссером работала Ольга Ильинична Новгородова, заслуженный работник культуры РС (Я).

Поскольку телепрограмма «Геван» создавалась для коренных народов Севера, то главным критерием в подборе кадров для неё изначально было знание родного языка. По этому принципу принимались сотрудники – редакторы программы.

В настоящее время программа «Геван» выходит два раза в неделю по субботам и воскресеньям. Хронометраж передачи составляет двадцать пять минут. И работают здесь четыре человека: редактор эвенкийского языка, редактор эвенского языка и два режиссера.

Если передачи идут на оригинальном языке, то перевод на русский язык осуществляется в форме «бегущей строки».

Главной проблемой в работе телепрограммы «Геван», на мой взгляд, является то, что коренные малочисленные народы Севера с каждым годом всё более утрачивают знание родного языка.

Во время командировок в места их компактного проживания всё чаще замечаешь, что носителей родных языков становится всё меньше и меньше.

И это явление очень удручает, поскольку самое главное в работе телепрограммы «Геван» это показ традиционного образа жизни северян, это звучание в эфире их родных языков.

Но мы очень надеемся, что в связи с образованием Министерства по развитию Арктики РС (Я), в связи с включением ещё восьми районов республики в арктическую зону, будет уделяться ещё большее внимание процессу сохранения и дальнейшего развития традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера РС (Я).

3. Заключение

Современные СМИ влияют на все стороны жизнедеятельности общества и их роль будет все больше возрастать. И телепрограмма «Геван», название которой в переводе как с эвенкийского, так и эвенского языков, означает «рассвет», «солнце на восходе», будет, также, как и солнце, и впредь освящать в эфире все стороны жизни коренных малочисленных народов Севера РС (Я), поскольку она единственная такая программа.

Список литературы

Геван // НВК «Саха». URL : http://nvk-online.ru/category/gevan/.

References

Gevan. NVK «Sakha». URL : http://nvk-online.ru/category/gevan/.

УДК 811.512.211
UDC 811.512.211

Раиса Петровна Кузьмина*
Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера
Сибирское отделение, Российская академия наук
г. Якутск, Российская Федерация
Raisa P. Kuzmina
Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Yakutsk, Russian Federation
raisakuzmina2013@yandex.ru

СПЕЦИФИКА ДИАЛЕКТНОЙ ЛЕКСИКИ ЭВЕНСКОГО ЯЗЫКА КАК РЕЗУЛЬТАТ ЯЗЫКОВЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ
SPECIFICITY OF THE EVEN DIALECTIC VOCABULARY AS A RESULT OF LANGUAGE INTERACTIONS

Аннотация
В статье представлены происхождение и этимология отдельных лексем, зафиксированных в ламунхинском говоре эвенского языка. В ходе исследования в говоре почти во всех тематических группах обнаружены диалектные слова, не имеющие параллелей в литературном языке и в других говорах эвенского языка. Одна их часть была отнесена к глубоким архаизмам, другая – к заимствованиям из монгольского, юкагирского и других языков. Условно вся диалектная лексика может быть разделена на четыре группы: 1) слова, имеющие параллели в эвенкийском языке и в других языках тунгусо-маньчжурской группы, но не выявленные в говорах эвенского языка; 2) слова юкагирского происхождения; 3) отдельные лексические корреспонденции с параллелями для ламунхинского говора, которые обнаруживаются в языках тунгусо-маньчжурской группы и в монгольских языках – активные лексемы; 4) лексемы неустановленного происхождения, не имеющие параллелей в других говорах эвенского языка.

Abstract
The article presents the origin and etymology of individual lexemes recorded in Lamunkhin dialect of the Even language. The research enabled to discover dialect words in almost all theme groups that have parallels neither in Standard Even nor in other Even dialects. Some of them are deeply archaic while others are borrowings from Mongolian, Ukagir and other languages. All dialect vocabulary can be divided into 4 groups: 1) words with parallels in Evenki and other Tungus-Manchu languages but without correspondences in other Even dialects; 2) words of Ukagir origin; 3) some lexical correspondences with parallels for Lamunkhin accent found in Tungus-Manchu and Mongolian languages – active lexemes; 4) lexemes of unknown origin with no parallels in other Even accents.

* Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник [PhD in Philology, Senior Researcher].

Ключевые слова: эвенский язык, говор, диалектная лексика, язык-реципиент, лексический состав.

Keywords: Even language, accent, dialect vocabulary, recipient language, lexical composition.

1. Введение

По принятой классификации диалектную лексику подразделяют на следующие типы: собственно лексические диалектизмы; лексико-словообразовательные диалектизмы; фонематические диалектизмы; семантические диалектизмы [Русская диалектология, 1972, с. 263–264]. Собственно лексические диалектизмы в языке эвенов Якутии занимают целый пласт лексики, специфической особенностью которой является ограниченность её использования. Некоторые из лексических единиц данной группы представляют собой архаизмы. Отдельные слова, совпадающие по значению со словами из литературного языка и других говоров, отличаются своим происхождением и фонетическим оформлением в литературном языке и в других говорах синонимами. Многие лексемы из этой группы являются заимствованиями, проникшими в язык в разные исторические периоды из языков соседних этносов, не находящихся в генетическом родстве, возникших в результате взаимовлияния и контактирования в течение многих столетий в разные исторические периоды, в результате чего заимствованные лексемы, проникшие в лексический состав языка-реципиента, подвергаются фонетической, морфологической и семантической адаптации.

Одним из говоров эвенского языка, в словарном составе которого зафиксировано наибольшее число лексем, не имеющих параллелей в литературном языке и в других говорах эвенского языка, является ламунхинский говор, отнесённый исследователями в разные языковые формации [Цинциус, 1947 ; Новикова, 1960 ; Бурыкин, 2004]. Некоторые лексические особенности говора были рассмотрены К. А. Новиковой [Новикова, 1955], Р. П. Кузьминой [Кузьмина, 2010].

Одной из возможных причин появления особенностей говора является сложный этнический состав ламунхинцев и территориальная разобщённость. Территорией проживания ламунхинского рода эвенов в настоящее время является северо-западное Верхоянье. В. А. Туголуков приводит предание, в котором рассказывается о формировании ламунхинского рода: «В другом якутском предании говорится, что до прихода якутов на озере, которое сейчас называется Тарагана (левый берег Алдана, недалеко от его устья), жил тунгус-оленевод Тарага. Якуты потеснили Тарагу, который переправился с сородичами через Алдан и ушёл на север. Размножившись, эти тунгусы образовали широко известный среди эвенов Ламунхинский род. Ламунхинский род <…> представлял собой сложное административное образование, включавшее долганов, тугочеров, алданских буяксиров, а также оламученных якутов- хоринцев» [История и культура…, 1997, с. 21].

Другой исследователь пишет: «В формировании этнической территориальной группы эвенов северо-западного Верхоянья участвовали равные

группы тунгусов, выходцев из Прибайкалья, Забайкалья, а также якутские, монгольские, юкагирские и, возможно, аборигены Севера, условно их можно назвать протоюкагиры» [Алексеев, 2006, с. 48].

2. Диалектная лексика ламунхинского говора

Диалектная лексика, анализируемая в работе, свидетельствует об этническом происхождении, длительных языковых и культурных контактах ламунхинского рода. В ходе исследования в говоре зафиксировано некоторое количество диалектных слов, не имеющих параллелей в литературном языке и в других говорах эвенского языка, однако отмеченных почти во всех тематических группах. В языке ламунхинских эвенов отдельные лексемы из данной группы условно можно отнести к глубоким архаизмам, заимствованиям из других языков.

О появлении монгольских заимствований в лексическом составе говора исследователи предполагают, что, они проникают в эвенскую среду северо-западного Верхоянья, видимо, через туматов, хоринцев, эгинцев и байдунцев, заодно и батагаев (якутский род) [Алексеев, 2006, с. 45].

Незначительное количество юкагирских заимствований в словарном составе ламунхинского говора свидетельствует об очень дальней связи ламунхинцев с юкагирами, так как данные пласты лексики, проникшие в язык-реципиент, претерпели адаптацию на всех языковых уровнях. Данные заимствования, возможно, проникли в язык ламунхинских эвенов в начале формирования рода вместе с юкагирскими родами дутки и кэймэти, так как исследователи полагают, что этноним *Кэймэти* – это кояты. Названия с подобной окраской эвенки и эвены нередко давали группам аборигенного происхождения [История и культура…, 1997, с. 194 ; Алексеев, 2006, с. 71]. Название этнонима кэймэти можно также сопоставить с наименованием юкагирского рода куоймэ [Курилов, 1990, с. 103].

Отдельные зафиксированные в языке ламунхинских эвенов лексические единицы имеют параллели в эвенкийском языке и в других языках тунгусо-маньчжурской группы, но не выявлены в говорах эвенского языка. Эти единицы составили **первую группу** диалектной лексики данного говора эвенского языка. Далее представим анализ примеров из данной группы.

Слово *колдику* 'безответственный, безалалберный' – возможно, адъективированное существительное, имеющее параллели в эвенкийском языке, *колдокē*, и в негидальском языке – *колдикан* со значением 'бабочка'. Оно образовано при помощи адъективного форманта *-ку*, являющегося высокопродуктивным в ламунхинском говоре [ПМА].

Лексема *кēкта* в ламунхинском говоре означает 'ягода (незрелая)' [ПМА]. Близкая по звучанию лексема выявлена в зейском говоре верхне-алданско-зейского диалекта эвенкийского языка со смещённым значением. Иные фонетические варианты с другим значением встречаются в языках тунгусо-маньчжурской группы: эвенк. *кēкта* 'раковина'; ороч. *кијокто* 'шиповник (плоды)'; *кијэмпэи* 'заросли шиповника'; уд. *киокто* 'шиповник (плоды)'; ульч. *којокто* 'шиповник (плоды)'; орок. *кијоқто* 'шиповник

(плоды)'; нан. *қимқо* 'шиповник (куст)'; *қиоқто* 'шиповник (плоды)'; ма. *к'ōк`ōн* 'название растения (съедобного)'; *к`ōк`ōн гирауҥи* 'копчик (у животных)' [ССТМЯ].

Использующаяся в говоре лексема *лабыкта* 'ягель' является общетунгусским, в этом же значении встречается во всех говорах эвенкийского языка и в других тунгусо-маньчжурских языках: эвенк. *лавикта, лабикта, лабукта, лавукта* 'ягель (олений мох)'; *лавла* 'пастись на ягельнике (об оленях)'; *лавнан* 'место, покрытое ягелем'. Данная лексика также выявлена в других языках тунгусо-маньчжурской группы: нег. *лавукта, лаукта* 'ягель'; ороч. *лаукта* 'ягель'; уд. *лабуга, лабига* 'ягель (олений мох), мох (растущий на деревьях)', *лабуг'ан* 'ягельник'; орок. *лавиқта* 'ягель' [ССТМЯ]. В говоре употребляется также синоним общеэвенское слово *навта* 'ягель'.

Аналог слов – *итмэһйэ* 'стыд; стыдно', *итмэһникэн* 'стыдясь, стесняясь', *итмэһни* 'стыдиться, стесняться' – выявлен в орокском языке *итэмэјми* 'стыдясь, стесняясь'; *итэмэси* 'стыдиться, стесняться, чуждаться' [ПМА].

Зафиксированная в ламунхинском говоре лексема *дураку, дурага* 'грязный, мутный' образована с помощью форманта качественных прилагательных *-ку, -га* от глагола *дурандай* 'загрязниться, помутнеть' [ПМА]. Данная лексема выявлена в маньчжурском языке: *дураҳун* 'мутный (о глазах)', *дураҥги* 'мутный (о воде), грязный; пьяный, захмелевший', *дураҥгила* 'мутить (воду); пьянствовать, пить до белой горячки' [ССТМЯ].

Форманта *-га*, не выявленная ранее в эвенском языке, имеет употребление в эвенкийском языке. По поводу данного форманта исследователи отмечают, что данный суффикс в составе прилагательных эвенкийского языка является омертвевшим [Болдырев, 2007, с. 385].

Встречающиеся в говоре слова *пого* и *погура*, второе оформленное формантом *-ра* 'высоколобый' [ПМА], имеют параллели в нег. *поӈју* 'нарост (древесный, из которого изготавливают черенки для ножей)'; орок. *поӈју~пују* 'нарост (древесный)'; нан. *порӡи* 'нарост (древесный)'; Ма. *форӡин* 'нарост, выплавок (на дереве)' [ССТМЯ].

Формант *-ра / -рэ* в составе формантов адъективности выявлен только в ламунхинском говоре, с его помощью оформляются прилагательные, характеризующие физические и психические качества, например: *һөбөрэ* 'шершавый', *буйара* 'грязный; неряшливый; противный' [ПМА]. Данный формант выделен также в эвенкийском языке, где он вычленяется из состава отглагольных прилагательных [Болдырев, 2007, с. 367].

Функционирующая в говоре лексема *д'өлөкэн* 'заяц', ранее считавшаяся заимствованной из якутского языка, зафиксирована также в отдельных говорах якутского языка и считается возникшей в нём под влиянием тунгусских диалектов [Иванов, 2017, с. 235].

Вторую группу представляют слова юкагирского происхождения. По сравнению с другими говорами западного наречия эвенского языка в ламунхинском говоре выявлено небольшое количество юкагирских заимствований, которые подверглись семантической адаптации и используются со смещённым значением слова.

Одним из примеров является слово *мутин* 'глупый' < юк. *көдэн-мутил* 'слабак; слабый, неполноценный (по каким-л. полезным качествам)' [Курилов, 1990, с. 95]. По Г. Н. Курилову: «*мутил* модальн. сл. 1) выражает пренебр.-презр. отношение говорящего: (нечто) имеющее подобие, облик кого-л., чего-л.; 2) употр. для преднамеренного подчёркивания ничтожности кого-, чего-л., с целью оберегания его от ‘злых’ глаз» [Курилов, 1990, с. 160].

Смещение значения слова произошло при заимствовании лексической единицы *пайпаку* 'большезадый', которое произошло от юк. *пайпэ(ҥ)* 'женщина' [Курилов, 1990, с. 216].

От корня *пайпа-* в ламунхинском говоре образованы следующие лексемы: *пайпандай* 'выставлять попу', *пайпани* 'выставляющий попу (о человеке, о крупе полнеющего оленя)', *пайпаникан* 'выставляя попу (о человеке, о крупе оленя)', *пайпаӈчири* 'выставивший попу (о ребёнке); полный, упитанный круп (об олене)', *пайпаӈчиникан* 'выставив зад', *пайпанукани* 'неожиданно появляющаяся с полной задницей', *пайпануканикан* 'неожиданно появляясь с полной задницей', *пайпалдари* 'мелькающий полной задницей', *пайпалданикан* 'крутя полной задницей', *пайпалири* 'быстро бегущая с полной задницей (о человеке); быстро пробегающий с упитанным крупом (об олене)', *пайпалиникан* 'быстро мелькая с полной задницей (о человеке)' [ПМА].

Некоторые из юкагиризмов, функционирующих в ламунхинском говоре, зафиксированы в нижнеколымском, аллаиховском, усть-янском говорах эвенского языка.

Так, *киага* в ламунхинском говоре употребляется со значением 'иносказательное название медведя' < юк. устар. *кагийа* термин родства в аллаиховском, нижнеколымском говорах используется со значением 'дедушка'.

Лексема *помпоти* 'короткий' < юк. *Помпиӈай-* (3 л. мэ *помпиӈач*; *помпиӈайл*) неперех. 'стать коротким' [Курилов, 1990, с. 226] функционирует в этом же значении в момском, аллаиховском говорах и в охотском диалекте эвенского языка.

Фонетический вариант заимствованной лексемы в ламунхинском – *көтлэн* – зафиксирован также в аллаиховском и нижнеколымском говорах – *кутл’эн* 'маленький' от юк. тундр. *көйлэӈ*.

Көлэкэ 'пупок' < юк. *куолэкээ* 'пуп, пупок', встречается также в аллаиховском, нижнеколымском говорах.

Нимба 'доска для обработки шкур' < юк. кол. *нинбэ* 'доска для кройки', выявлена в аллаиховском, нижнеколымском говорах.

В **третью группу** отнесены отдельные из данных лексических корреспонденций с параллелями для ламунхинского говора, которые обнаруживаются в языках тунгусо-маньчжурской группы и в монгольских языках. Данные лексемы в лексическом составе говора имеют активное употребление.

Зафиксированные в активном использовании говора слова *эрэhэ* 'сверло, бурав', *эрэhэлэдэй* 'сверлить' имеются в ма. *эрэвудэ* 'сверлить'; *эрэвун* 'сверло; трубочка (для приманки оленей)'; ср. п.-мо. *örüt* 'сверло, коловорот, бурав'; *örütde* 'сверлить, буравить', монг. *өрөм* 'сверло, колово-

рот, бурав'; *өрөмдө-* 'сверлить, буравить'; бур. *үрэм* 'сверло, коловорот, бурав'; *үрэмдэ* 'сверлить, буравить' [ССТМЯ].

Отмеченная в ламунхинском говоре лексема *ӈэн* 'самец (собаки, волка, лисицы, песца), кобель' встречается также в бур. *гэндэ* со значением 'самец (соболя)' [ССТМЯ].

Лексическая единица *чами* 'комбинезон (детский меховой)' выявлена в эвенк. *чамча* 'шуба (мужская короткая)'; сол. *санча* 'рубаха'; нан. *чамча* 'халат (на вате зимний)'; ма. *чамчи* 'рубаха (женская нижняя длинная)'; ср.-мо. *čatčai* 'рубаха'; п.-мо. *čatča* 'рубаха'; монг. *цамц* 'рубаха'; бур. *самса* 'рубаха' [ССТМЯ].

Гаӈдадай 'привязать оленя (позади своего верхового оленя)' имеет аналогии в эвенкийском и маньчжурском языках и является заимствованием из монгольских языков: *ганǯука* [<мо] 'приторочить', ма. *ганǯухала* [<мо] 'приторачивать'; *ганǯухан*, *ганǯурган~ганǯурхан~ганчурган* [<мо] (*ганǯухун~ганчихун* Сиб) 'торока (ремешки у седла для привязывания вьюка)'; п.-мо. *γanǯiγala(n)* 'торока'; *γanǯiγaIa* 'приторачивать'; монг. *ганзага* 'торока'; *ганзгала* 'приторачивать'; бур. *ганзага* 'торока'; бур. *ганзагал* 'приторачивать' [ССТМЯ].

Лексическая единица *галуттай* 'ненавидеть' с параллелями для ламунхинского говора отмечается в языках тунгусо-маньчжурской группы: ороч. *галу-* 'ненавидеть, презирать'; уд. *галу-* 'ненавидеть, не любить'; ульч. *галӯ-* 'ненавидеть, питать отвращение'; орок *галӯ-* 'ненавидеть, не любить'; нан. *гало-* 'не любить; питать отвращение; отказываться от чего-л.'; *галован-* 'добиваться отказа'; *галолодала* 'до отвращения' [ССТМЯ].

Ӈэби 'невидимка (о шамане)' имеет параллели в эвенк. *ӈеви, ӈэви, ӈэнӣ* 'покойник; этногр. религ. дух умершего предка'; *ӈēктар*, *н`ēктар* этногр. религ. 'мир мёртвых; мир нерождённых душ; подвески из материи на шаманском плаще'; ульч. *н`эву-~н`эу-* 'хоронить'; *н`эуви* 'похороны' [ССТМЯ].

Отдельные лексические единицы из этой группы сохранились в словарном составе некоторых говоров эвенского языка. Аналогии с *hөкэн* 'корова' отмечаются в некоторых говорах эвенского языка (ох, алл, мом). Отмечена также в эвенк. *hукур* 'корова; рогатый скот'; сол. *ухур* 'рогатый скот; бык'; ср.-мо. *hüker* 'бык'; п.-мо. *üker* 'бык'; монг. *ухэр* 'крупный рогатый скот'; бур. *ухэр* 'крупный рогатый скот; вол; корова' [ССТМЯ].

Зафиксированная в ламунхинском, тюгясирском говорах и охотском диалекте слово *гуди* 'брюшина; желудок; требуха' в этом же значении отмечена в других языках тунгусо-маньчжрурской группы: эвенк. *гудиүэ, гуди, гудикэ, гудик* 'брюшина; желудок'; сол. *гудэгэ, гуде* 'брюхо; желудок'; нег. *гуди* 'брюшина; содержимое желудка (животного)'; уд. *гудиэ* 'брюшина'; нан. *гуǯэ* 'желудок (животного)'; ма. *гувэǯихэ* 'желудок'; п.-мо. *gedesün* 'живот, брюхо', *güǯege* 'брюшина; желудок'; монг. *гүзээ* 'брюшина, рубец; живот, брюшко', *гэдэс* 'живот; внутренности, кишки'; бур. *гүзөө(н)* 'брюшко; рубец; живот, брюхо', *гэдэһэ(н)* 'живот; внутренности, кишки' [ССТМЯ].

В **четвёртую группу** отнесены лексемы, которые не имеют параллелей в других говорах эвенского языка и происхождение которых не удалось установить. В говоре в речи отдельных носителей количество таких лексем

выявлено во всех тематических группах. Данная группа диалектных слов ранее не имела описания и не зафиксирована в двуязычных словарях:

hэйке 'окно' в ламунхинском говоре и *hяпкуран* в нижнеколымском и аллаиховском говорах используются в одном значении, в литературном фигурирует заимствование *окно* [ПМА];

hята 'ущелье, теснина', в говоре также используется синоним данного слова *апкит* [ПМА];

балчин 'белоснежный (о масти оленя)' и лексема *гилталди* в ламунхинском говоре используются в одном значении [ПМА];

чогоролдай 'проголодаться', синонимом, применяющимся в говоре, является *дебемэлдэй* [ПМА];

өркөттэй 'предчувствовать что-то', в говорах восточного наречия используется слово *тайдай* [ПМА];

тэмдидэй 'подражать голосу людей', в говоре используется также синоним *д`оңидай* [ПМА];

отглагольный адъектив *каңкига* 'худой (о человеке)' образован при помощи форманта *-га*, обозначающего внешние качества признака от глагола *каңкиндай* 'похудеть', в говоре используется также синоним данной лексемы – *тиалаку*, в лит. – *небукэ* [ПМА];

чөркөндэй 'проясниться (о погоде)', синонимом, также использующимся в говоре, является слово бавдай, можно предположить, что слово *чөркөндэй* произошло от эвенкийского – *чэрукэ, чэрули* 'тишина, спокойствие, покой; тихо, спокойно, бесшумно' [ПМА];

междометие *н'өңгэ* 'молодец!' отмечается только в ламунхинском говоре и произошло, возможно, от глагола *н`ондай* 'убежать; обогнать'; *hибөр* 'о плохо пахнущих ногах', *читордай – дэлби ирчэ улдө* 'перевариться (о мясе)' [ПМА].

3. Выводы

Таким образом, результаты проведённого исследования обнаруживают, что в лексическом составе ламунхинского говора зафиксированы лексемы, использующиеся в других языках тунгусо-маньчжурской группы, но не выявленные в говорах эвенского языка, слова узколокального использования, имеющие аналогии в монгольских языках, заимствованные лексемы из юкагирского языка и лексические единицы неизвестного происхождения. Следует предположить, что на формирование особенностей говора на всех языковых уровнях оказали несомненное воздействие взаимодействие языков и культур с различными этносами и также сложившиеся этносоциальные условия.

Список сокращений и условных обозначений

Алл – аллаиховский
Бур – бурятский
М – момский
Ма – маньчжурский
Мом – момский

Монг – монгольский
Нан – нанайский
Ох – охотский
ПМА – полевой материал автора
Як – якутский
П.-мо – письменно монгольский
Религ. – религиозный
Сол – солонский
Уд – удэгейский
Ульч – ульчский
Устар. – устаревший
ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков
Эвенк – эвенкийский
Юк – юкагирский

Список литературы

Алексеев, 2006 – Алексеев, А. А. Эвены Верхоянья: история и культура (конец XIX – 80-е гг. XX в.) / А. А. Алексеев. Санкт-Петербург : ВВМ, 2006. 248 с.

Болдырев, 1987 – Болдырев, Б. В. Словообразование имен существительных в тунгусо-маньчжурских языках в сравнительно-историческом освещении / Б. В. Болдырев. Новосибирск : Наука, 1987. 207 с.

Бурыкин, 2004 – Бурыкин, А. А. Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка) /А. А. Бурыкин. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2004. 384 с.

Иванов, 2017 – Иванов, С. А. Лексические особенности говоров якутского языка / С. А. Иванов. Новосибирск : Наука, 2017. 392 с.

История и культура…, 1997 – История и культура эвенов: Историко-этнографические очерки / колл. авторов: В. А. Туголуков, В. А. Тураев, Б. А. Спеваковский, Н. В. Кочешков [и др.]. СПб : Наука, 1997. 180 с.

Кузьмина, 2010 – Кузьмина, Р. П. Язык ламунхинских эвенов / Р. П. Кузьмина. Новосибирск : Наука, 2010. 112 с.

Курилов, 1990 – Курилов, Г. Н. Юкагирско-русский словарь / Г. Н. Курилов. Якутск: Кн. Из-во, 1990. 356 с.

Новикова, 1955 – Новикова, К. А. Очерки диалектов эвенского языка (саккырырские говоры) / К. А. Новикова. Рукописный фонд Нац. Библ. РС (Я). Ф. 2. Оп. 8. Д. 8. 388 л. [Машинопись].

Новикова, 1960 – Новикова, К. А. Очерки диалектов эвенского языка: Ольский говор / К. А. Новикова. М. : Изд-во АН СССР, 1960. Ч. 1. 263 с.

ПМА – Полевой материал автора Кузьминой Р. П. Интервью в местности Эндыбал Ламунхинского наслега Республики Саха (Якутия): записано в сентябре 2005 г.

Русская диалектология, 1972 – Русская диалектология / под ред. Н. А. Мещерского. М. : Изд-во Высшая школа, 1972. 304 с.

ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л. : Наука, 1975. Т. 1 : А-Н; 1977. Т. 2 : О-Э.

Цинциус, 1947 – Цинциус, В. И. Очерк грамматики эвенского (ламутского) языка / В. И. Цинциус. Л. : Ленингр. отд-ние Учпедгиза, 1947. 271 с.

УДК 394
UDC 394

Виктория Баторовна Малакшанова*
Хабаровский краевой музей им. Н. И. Гродекова
г. Хабаровск, Российская Федерация
Victoria B. Malakshanova
Khabarovsk Regional Museum them. N.I. Grodekova
Khabarovsk, Russian Federation

СОХРАНЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ОХОТСКИХ ЭВЕНКОВ (МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИЙ 2017–2018 В ТУГУРО-ЧУМИКАНСКИЙ РАЙОН ХАБАРОВСКОГО КРАЯ)
PRESERVING TRADITIONAL CULTURE ELEMENTS OF THE OKHOTSK EVENKS (BASED ON MATERIALS FROM EXPEDITIONS IN 2017–2018 IN THE TUGURO-CHUMIKANSKY DISTRICT OF THE KHABAROVSK REGION)

Аннотация
Настоящая статья подготовлена по результатам экспедиций сотрудников Хабаровского краевого музея им. Н. И. Гродекова летом 2017 г. в с. Тугур и 2018 г. в сёла Алгазея, Удское, Чумикан Тугуро-Чумиканского района. Основными задачами полевых исследований были фиксация и анализ эмпирического, и документального материала о социально-экономическом и культурном развитии коренного населения Тугуро-Чумиканского района – эвенках.

Abstract
This article is based on the results of expeditions of the Khabarovsk Regional Museum of N. I. Grodekov employees to the Tugur township in the summer of 2017 and to the township Algazey, Udskoye and Chyumikan in the 2018. The main objectives of the field research were to record and analyze empirical and documentary material on the socioeconomic and cultural development of the indigenous population of the Tuguro-Chumikan region – Evenks.

Ключевые слова: эвенки Охотского побережья, традиции, оленеводство, социально-экономическое и культурное развитие, Тугуро-Чумиканский район.

Keywords: the Evenks of the Okhotsk Coast, traditions, reindeer herding, social, economical and cultural development, Tuguro-Chumikan district.

1. Введение

Политические преобразования, произошедшие в стране за последние десятилетия, оказали существенное влияние на все стороны жизни коренных малочисленных народов Севера. Годы советской власти внесли

* Главный научный сотрудник научно-исследовательского сектора этнографии [Chief Researcher at the Ethnography Research Sector].

серьёзные изменения в социально-экономическую и культурную жизнь коренных народов. Последовавший распад СССР принес немало трудностей и проблем: расформирование совхозов, колхозов, переход от административно-командной экономики к рыночной, отсутствие финансовых средств, прекращение государственной поддержки. В этих условиях этнические группы начали создавать и восстанавливать традиционные организационно-правовые формы хозяйствования: семейно-родовые общины, занимающиеся в основном оленеводством, рыболовством и охотой.

В настоящее время внимание этнографической науки направлено на изучение современного состояния и сохранившихся этнических традиций в хозяйственной деятельности и культуре этносов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в том числе эвенков.

2. Традиционная культура охотских эвенков

«Охотскими» в научной литературе принято называть эвенков, проживающих близ побережья Охотского моря в Аяно-Майском и Тугуро-Чумиканском районах Хабаровского края. Исследований, посвящённых современным социально-экономическим процессам, истории советизации и проблемам культурного развития этой локальной группы насчитывается единицы. В 1978 г. была опубликована статья В. А. Туголукова «Охотские эвенки» [Туголуков, 1958]. В 1994 г. вышла в свет монография исследователей В. И. Дьяченко и Н. В. Ермоловой «Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII-XX вв.» [Дьяченко, 1994], где были изложены материалы по этнографии и истории эвенков и якутов Хабаровского края и Амурской области. К современным исследованиям относятся научные труды В. А. Тураева [Тураев, 2004, 2005].

Тугуро-Чумиканский район расположен в северной части края в бассейнах рек Уда и Тугур на побережье Охотского моря. Общая площадь составляет 96,1 тыс. км^2. Лесом покрыто 6939 тыс. га, оленьи пастбища составляют 3500 тыс. га, остальная территория – непроходимые болота и мари, и горные отроги хребтов с гольцами. Это одни из самых труднодоступных в Хабаровском крае земель, отнесенных к местностям, приравненным к районам Крайнего Севера, является местом компактного проживания эвенков.

Основным круглогодичным средством сообщения является авиационный транспорт: регулярные рейсы самолёта Л-410 из Хабаровска до с. Чумикан. В населённые пункты Удское, Тором, Тугур, оснащённые вертолётно-посадочной площадкой, из г. Николаевска-на-Амуре летает вертолёт МИ-8, совершающий при благоприятных погодных условиях 2 рейса в месяц. В летний период топливо, строительные, продовольственные материалы, большие грузы доставляются морским путём из г. Хабаровска, г. Николаевска-на-Амуре, порта Ванино в с. Чумикан и Тугур. В Единый государственный реестр автодорог России включена только трасса Чумикан – Аэропорт – Неран протяжённостью 3,4 км. Официальный автозимник открывается только между с.Чумикан и с. Алгазея (1,4 км.). Несмотря на это, предприниматели района в зимний период, на короткий промежу-

ток времени, прокладывают «дороги-зимники» для автомашин высокой проходимости. В с. Удское путь проходит через Амурскую область, а в с. Тугур маршрут прокладывается напрямую из с. Бриакан района им. П. Осипенко Хабаровского края. Местные жители признают, что доставка продуктов и материалов первой необходимости этими маршрутами сопряжены с большим риском и опасностью для жизни и здоровья человека, но является вынужденной мерой [Архив…, 2017].

В состав района входят шесть населённых пунктов. Самые крупные по числу зарегистрированных жителей: с. Чумикан – порт на Удской губе, с. Тугур, с. Удское. В ближайшем от с. Чумикана в с. Неран проживают 89 человек, в с. Алгазея – 60 чел., в с. Тором – 129 чел.

Районный центр – с. Чумикан, основан в 1890 г. По данным на 01.01.2018 г., численность населения здесь составляет 1045 чел., из них, представители коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС) – 597 чел. В состав поселения также входит с. Неран. Дети и взрослые, проживающие в с. Неран, ежедневно выезжают в с. Чумикан на работу в школу среднего звена. Между посёлками нет регулярного автобусного маршрута, люди преодолевают расстояние пешком [Архив…, 2018].

Основные объекты инфраструктуры с. Чумикан: школа, клуб, почта, больница, административные здания и жилые дома были построены в 1980-х гг. Объёмы строительства жилья, начиная с 2005 г., сократились. В настоящее время на территории с. Чумикан функционируют десять магазинов и одна пекарня. Также осуществляет свою деятельность социальный приют, социально-культурный поселенческий центр, редакция районной газеты «Советский Север».

Второе по количеству жителей – с. Удское (374 чел., из них КМНС – 360 чел.), одно из самых старых и труднодоступных поселений на территории Хабаровского края. По некоторым данным, острог был основан в 1643 г. казачьим пятидесятником Данилой Михайловым [Красникова, 1998, с. 117], другие связывают строительство острога с появлением И. Москвитина и В. Пояркова на территории края [Каберник, 2003, с. 24].

Население в основном сезонно занято собирательством дикоросов, выловом рыбы по квотам, огородничеством, любительской охотой, заготовкой дров. В селе ведут реализацию товаров четыре магазина. В личных подсобных хозяйствах есть домашняя птица, коровы, овцы, лошади. Действуют сельский клуб, библиотека, школа, детский сад.

Село Тугур было основано в 1652 г. Население с. Тугура составляет 358 чел., из них КМНС – 309 чел. Двадцать подворий имеют личное подсобное хозяйство: козы – 12, птица – 183, одно хозяйство содержит оленей в количестве 48 голов. На территории поселения осуществляют свою деятельность рыбодобывающее предприятие ООО НП «Фактория Лумукан», Тугурское отделение МУП «ЖКХ-Восход», которое обеспечивает сельское поселение электроэнергией, линейно-технический участок № 3 обеспечивает население универсальной связью, ООО «Гранит» занимается заготовкой и вывозкой дров соцучреждениям, четыре магазина индивидуальных предпринимателей, сельская библиотека.

На территории района действует КГБУЗ «Тугуро-Чумиканская центральная районная больница», которая обслуживает жителей сельского поселения «Село Чумикан», двумя амбулаториями в селах Алгазея и Тором. Численность врачей всех специальностей – 5 чел. В центре с. Тугур стоит здание бывшей больницы. После завершения капитального ремонта оно признано не подлежащим эксплуатации из-за наличия распространяющейся плесени и гриба под новой облицовкой. Большая больница с новым ремонтом была закрыта, так и не начав свою работу. С 2015 г. в селе только амбулаторный пункт с фельдшером и фармацевтом. В экстренных случаях на вызов прилетает вертолёт для перевозки пациента [Архив…, 2018]. Фельдшерско-акушерский пункт в с. Удском обслуживает население на тех же условиях.

Система образования района включает шесть общеобразовательных учреждений: МКОУ СОШ с. Чумикан (173 учащихся), МКОУ НОШ с. Неран, (3 ученика), МКОУ ООШ с. Тугур (43 учащихся), с. Удское (53 учащихся), МКДОУ «Детский сад с. Чумикан» (107 детей), «Детский сад с. Удское» (32 ребёнка). Эвенкийский язык преподается только факультативно в с. Тугур и с. Удское.

Молодёжь района в возрасте от 14 до 30 лет насчитывает 426 чел., что составляет 21,5% от общего количества жителей района.

Численность безработных граждан, зарегистрированных в государственных учреждениях службы занятости населения на 01.01.2018 года, составляет 16 человек. Количество человек, обратившихся за содействием в поиске подходящей работы за 12 месяцев 2017 г. – 64 чел., в том числе женщин – 36 чел.

Экономическая деятельность муниципального района строится по трём направлениям: горнодобывающая промышленность, вылов и переработка рыбы, розничная торговля. Также значительная часть населения занята на предприятиях коммунального комплекса.

Горнодобывающая промышленность заключается в добыче золота и серебра. Численность работников предприятия, осуществляющего деятельность на территории района, составляет 331 чел., в том числе жители района – 3 чел.

Рыбодобывающая отрасль является одной из основных на территории района, где зарегистрировано 15 предприятий. Однако десять из них не предоставили информации о количестве добытого ресурса за 2017 г. В этой сфере также задействованы 8 родовых общин коренных малочисленных народов Севера.

Физическим лицам (1195 чел.) – представителям КМНС, которым предоставлены в пользование водные биологические ресурсы для осуществления традиционного рыболовства, добыто за 2017 г. 63,750 тонн кеты, что составило около 53 кг на 1 чел. в год.

Следует сказать, что в современных условиях из всех видов хозяйственной деятельности в районе, именно оленеводство сохранило элементы и особенности традиционной самобытной культуры эвенков. Этому способствовали мероприятия советского правительства для развития оленеводческой отрасли, как одной из ведущих на Крайнем Севере. Создание оленеводческих колхозов

и деятельность совхозов были основаны на народных знаниях и многовековых традиция северян, ведущих кочевой образ жизни.

Однако, в Хабаровском крае, после 1993 г. в кратчайшие сроки прекратили своё существование многие крупные оленеводческие колхозы и совхозы. Количество оленей значительно сократилось. Только нескольким семьям удалось сохранить поголовье. По данным на 01.04.2018 г., в районе оленеводческим хозяйством занимаются четыре родовые общины: «Нёут», «Орон», «Багдарин», «Баюн» [Архив…, 2018]. Данные за 5 лет представлены в таблице 1.

Т а б л и ц а 1. **Поголовье оленей в хозяйствах родовых общин**

Наименование показателя	2014 г.	2015 г.	2016 г.	2017 г.	01.04.2018
Всего поголовье оленей, в том числе	320	264	287	288	298
СРО КМНС «Орон», с. Алгазея (Н. Г. Стручкова)	145	152	172	172	172
РО КМНС «Нёут», с. Тугур (Е. К. Шмонина)	90	42	48	49	49
ТСО КМНС «Багдарин» (В. В. Николаев)	-	-	-	-	60
РО КМНС «БАЮН» (Е. Л. Тимофеева) с. Алгазея	15	15	17	21	17

В настоящее время стада мелкотабунные, число оленей в которых не превышает более 200 голов. Маршруты перекочёвок этих общин остались неизменными. Как утверждают сами пастухи, по этим тропам кочевали их предки. Техника выпаса у охотских эвенков практически остаётся неизменной: весной с появлением кровососущих насекомых они идут к морю, в безлесные места, а осенью, когда исчезает гнус, возвращаются обратно в тайгу. Практикуется вольный выпас без пастухов с ежедневным контролем стада: ежедневно летом его пригоняют к стойбищу, ведя поиск верхом на олене. Летом около жилищ пастухи общины «Нёут» устраивают дымокуры. Дымокуры представляют собой конусообразное сооружение из жердей, внутри которого горит костер; сверху на него кладут толстые поленья, гнилушки. В общине «Орон», в стойбище Барбаши, благодаря лёгкому ветру с моря в дымокурах нет необходимости. В жаркие дни олени держатся близ воды на берегу, или прячутся в прибрежных пещерах.

Во всех общинах существует традиция ставить метки в ушах молодых оленей в виде надрезов. Каждый член семьи вне зависимости от возраста имеет своих оленей, при этом он знает своего питомца по окрасу,

форме рогов, морды, другим характерным особенностям. Эта традиция разделения стада между родственниками соблюдается в обязательном порядке. Летом, в каникулы, в стойбища съезжаются дети, одна из обязанностей которых следить за оленятами, в особенности за собственными.

У местных оленеводов сохранилась традиция дойки оленей, которая начинается с периода рождения телят и продолжается до осени, до начала гона. Доят и мужчины и женщины. Когда важенка приходит к телёнку, её ловят, привязывают и выдаивают молоко, оставляя телёнку. Если в семье оленеводов есть дети, то стараются чаще доить для приготовления традиционного блюда корчик из взбитого оленьего молока. У всех оленеводов построены загоны для оленей на период отёла, дойки.

Традиционным остаются приёмы селекционной работы, кастрация, подпиливание рогов самцам перед гоном, обслуживание новорождённых телят и важенок в период отела, забой больных.

Также инструменты и снаряжение пастухов остаются прежними с начала XX в. Со слов информантов арканы, недоуздки, нарты, сёдла, ремни невозможно заменить новейшими технологиями или изготовить из современными материалов. Следует отметить, что большинство предметов датируется серединой XX в. Пастухи признаются, что не осталось людей, способных по всем правилам изготовить необходимое снаряжение и им приходится пользоваться теми, что достались от родителей и дедов или пытаться изготовить собственноручно [Архив…, 2017].

Общины сталкиваются с рядом проблем в развитии оленеводческого хозяйства. Одна из основных связана с отсутствием желания и мотивации у подрастающего поколения оленеводов продолжать семейное дело. К сожалению, у молодёжи отрасль не является перспективной. А опытных специалистов, готовых работать круглогодично в тайге, практически не осталось. Другая проблема связана со слабым генофондом оленей, что приводит к близкородственным скрещиваниям и повышению риска заболеваний у животных [Архив…, 2017]. Существенный урон поголовью наносят волки, отстрел которых запрещён.

Одна из общин, «Орон», на протяжении последних 4 лет имеет положительную динамику в приросте поголовья оленей в стаде, при общей тенденции падежа [Архив…, 2018]. По словам главы общины, Л. Г. Стручковой, это объясняется рождением здорового потомства от диких оленей. Подобный метод позволяет улучшить генофонд и укрепить здоровье животных. Однако этот опыт в ряде случаев имеет негативные последствия: олени, рождённые от диких, плохо поддаются приручению и часто убегают из стада, уводя с собой домашних оленей.

3. Выводы

Таким образом, предварительные данные экспедиций в Тугуро-Чумиканский район указывают на ряд проблем: неразвитая инфраструктура, слабое медицинское обслуживание, безработица, прекращение строительства жилых домов, отсутствие клубов, спортивных клубов в с. Удское и

с. Тугур. Негативными последствиями вышеназванного становятся повышенный уровень алкоголизма, отток населения, прежде всего молодёжи из малых населенных пунктов.

Больше 60% населения района – эвенки, которые, в основном, заняты в рыболовной отрасли и оленеводстве. Проблема сохранения и развития традиционного вида хозяйствования – оленеводства – является актуальной в северных районах края. Применяемые ими снаряжения, методы, организационно-правовые формы в традиционных видах хозяйственной деятельности остались теми же, что и в начале XX в.

В настоящее время жители северных регионов, в первую очередь представители КМНС, опасаются проникновения на территории традиционного природопользования крупных рыбодобывающих и горнодобывающих предприятий. Их деятельность может привести к непоправимым последствиям. Поэтому местные жители воспринимают вынужденную изоляцию скорее как положительный фактор, способствующий сохранению традиционной культуры эвенкийского этноса.

Список литературы

Архив…, 2017 – Архив ХКМ им. Н. И. Гродевока, Оп. 1., Полевые материалы членов экспедиции в с. Тугур Тугуро-Чумиканского района Хабаровского края с 11 июля по 22 июля 2017 г.

Архив…, 2018 – Архив ХКМ им. Н.И. Гродевока, Оп. 1., Полевые материалы автора «Комплексная историко-этнографическая экспедиция в с. Удское, с. Чумикан Тугуро-Чумиканского района Хабаровского края «Пути великих свершений» с 15 по 27 января 2018 г.».

Дьяченко, 1994 – Дьяченко, В. И. Эвенки и Якуты юга Дальнего Востока XVII-XX вв. / В. И. Дьяченко, Н. В. Ермолова. СПб. : Наука, 1994. 160 с.

Каберник, 2003 – Каберник, Л. И. Из истории Удского острога в XVII в. / Л. И. Каберник // Записки Гродековского музея. Вып. 5. Хабаровск : Хабаровский краеведческий музей. 2003. 164 с.

Красникова, 1998 – Красникова, О. А. Борис Петрович Полевой (к восьмидесятилетию со дня рождения) / О. А. Красникова // Вестник Сахалинского музея. Ежегодник Сахалинского областного краеведческого музея. 1998 №5. Южно-Сахалинск : Сахалинский областной краеведческий музей. – С. 113–142.

Современное…, 2004 – Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый доклад. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. – 184 с.

Туголуков, 1959 – Туголуков, В. А. Охотские эвенки. / В. А. Туголуков // Советская Этнография. 1958. № 1. – С. 11–23.

Тураев, 2004 – Тураев, В. А. Охотские эвенки в XX веке: от этнокультурной эволюции к социальной деградации. / В. А. Тураев // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток : Дальнаука, 2004. – 212 с.

Тураев, 2005 – Тураев, В. А. Охотские эвенки: этнокультурные и социально-демографические процессы в XX веке / В. А. Тураев // Народы и культуры северной Азии: материалы исследований 2004 г. Иркутск, 2005. С. 103–130.

УДК 397
UDC 397

Дмитрий Дмитриевич Марфусалов*
Средняя общеобразовательная школа №20 с.Хатыстыр
Республика Саха (Якутия), Российская Федерация
Dmitriy D. Marfusalov
Khatystyr Secondary School N 20
Sakha (Yakutia), Russian Federation
buyqa@mail.ru

ТЕРРИТОРИИ ТРАДИЦИОННОГО ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ В МЕСТАХ КОМПАКТНОГО ПРОЖИВАНИЯ ЭВЕНКОВ В РЕСПУБЛИКЕ САХА (ЯКУТИЯ)
TERRITORIES OF TRADITIONAL NATURE MANAGEMENT IN THE PLACES OF EVENKS COMPACT RESIDENCE IN SAKHA (YAKUTIA)

Аннотация
Одним из основных видов традиционной хозяйственной деятельности эвенков в республике остаётся оленеводство; с ним связаны культурные традиции, образ жизни и экономика кочевых родовых общин. Между тем, предоставление оленьих пастбищ и закрепление за оленеводческими хозяйствами, некоммерческими организациями в форме кочевых родовых общин земель лесного фонда остаётся неразрешённой проблемой. В республике Саха (Якутия) начата целенаправленная работа по защите и сохранению исконной среды обитания малочисленных народов Севера в форме образования и функционирования территорий традиционного природопользования. Она включает организацию, регистрацию и контроль за исполнение соответствующих законодательных актов.

Abstract
One of the major ways of economic activity of the Evenks of Yakutia is still deer breeding; cultural traditions, lifestyle and the whole economy of the nomadic tribal communities are centered around it. However, providing deer pasturing and assigning the lands of the Forest Fund to deer-breeding farms and non-commercial organizations i.e. nomadic tribal communities are still unresolved issues. In Sakha (Yakutia), the work has begun with an intention to protect and preserve the authentic habitat of the small peoples of the North in terms of giving it the status of the territory of traditional nature management and arranging its proper functioning. It includes organization and registration of such formations as well as the enforcement of the corresponding legislative acts.

Ключевые слова: оленеводство, кочевые родовые общины, законодательное закрепление земель лесного фонда, исконная среда обитания малочисленных народов Севера.

---

* Директор школы [School Principal].

Keywords: deer breeding, nomadic tribal communities, legislative assigning of the Forest Fund lands, authentic habitat of the small peoples of the North.

1. Введение

Испокон веков этносы, проживающие в зоне Севера, Сибири и Дальнего Востока, традиционно занимались охотой, рыболовством, собирательством и оленеводством. Изъятие объектов животного мира и растительности из природы, кроме разведения домашнего северного оленеводства, являлась для этих народов основой жизнедеятельности, так как в силу климатических условий земледелие не было составной частью хозяйственной деятельности. Исторически сложились и культурные ценности на сохранение и бережное отношение к окружающей среде, связанные с пониманием того что природа обеспечивает жизнедеятельность человека. Начиная с самых ранних исторических этапов развития этих этносов, оно нашло своё отражение в своеобразии культурных традиций этих народов, имеющих свой, непохожий на другие, путь развития. Различия проявляются в своеобразии памятников культуры народов, населявших эти районы, особенностях их религий, обычаев, национального характера и традиционных видов хозяйства.

Все народы имеют свои достопримечательные места, это места – творения, созданные человеком, или совместно творения человека и природы, центры исторических поселений, памятные места, культурные и природные ландшафты, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей, места совершения религиозных обрядов.

В действующем законодательстве Российской Федерации в области земельных отношений отсутствует конкретика по определению статуса категории земель, связанных с историко-культурными значениями территорий в местах компактного проживания и традиционного хозяйствования коренных малочисленных народов Севера. В этой связи для восполнения гражданско-правового пробела, на наш взгляд, необходима совместная деятельность историков, этнографов, культурологов и юристов.

2. Создание территорий традиционного природопользования

Первым шагом для защиты и сохранения традиционного уклада жизни и хозяйствования коренных малочисленных народов – эвенков в Республике Саха (Якутия) стали решения органов местного самоуправления эвенкийских поселений об образовании территорий с особым правовым режимом. Руководствуясь нормами федерального закона «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», основываясь на обращениях представителей эвенкийского населения, их родовых общин, специалистами были проведены все процессуальные и регистрационные действия по созданию территорий традиционного природопользования местного значения в пределах границ муниципальных

образований эвенкийских поселений. В результате землеустроительных регистрационных процедур указанные территории были поставлены на кадастровый учёт, что сыграло немаловажную роль в отношениях с недропользователями или иными хозяйствующими субъектами, находящимися на этих территориях, для ведения переговоров и т. д.

Следует отметить, что функционирование территорий традиционного природопользования, образованные в эвенкийских поселениях республики, способствует сегодня в первую очередь решению актуальных задач в области охраны окружающей среды. Неслучайно в республике и районах часто проводится Год экологии. В соответствии с установленными нормами федерального и регионального законодательства, рассматриваемые территории обладают особым правовым режимом. В республике создано 27 территорий традиционного природопользования национальных эвенкийских поселений, из них 3 являются особо охраняемыми природными территориями. Последние образованы по принципу районного и поселенческого уровня. В июне 2003 года на уровне района была создана территория традиционного природопользования Оленекского эвенкийского национального улуса. Затем последовали решения о создании ТТП на уровне поселений: в июле 2008 г. – Беллетская ТТП Алданского района, в мае 2009 г. – Тянская наслежная ТТП Олекминского района.

Активная фаза образования территорий традиционного природопользования началась в связи с принятием федерального закона о так называемом дальневосточном гектаре, по которому предлагалось предоставление земельных участков в любом месте по желанию заявителя. Актуализация задачи по защите территорий национальных наслегов усилила совместную работу государственных органов законодательной и исполнительной власти Республики Саха (Якутия) с органами местного самоуправления сельских поселений. В результате проведенных мероприятий на территории республики появились 59 территорий традиционного природопользования местного значения. В соответствии с вышеуказанным федеральным законом это служит основанием для отказа в предоставлении земельного участка.

Образование территорий традиционного природопользования в Республике Саха (Якутия) – мера защиты исконной среды обитания и традиционного образа жизни малочисленного этноса, что отвечает требованию пункта М статьи 72 Конституции Российской Федерации.

Как показала практика, для полного и эффективного функционирования этих территорий организационные и регистрационные процедуры недостаточны. Представляется необходимым исполнение всех требований действующего законодательства в области градостроительного, земельного, природоохранного, лесного права.

Так, ст. 19 Градостроительного Кодекса Российской Федерации, при оформлении схемы территориального планирования ТТП требует наличия:

1) положения о территории традиционного природопользования;

2) карты планируемого размещения объектов местного значения (посты охраны);

3) карты границ населенных пунктов;

4) карты установленных функциональных зон.

Оформлением схемы территориального планирования занимаются специализированные предприятия. А в Республике Саха (Якутия) единственным исполнителем этих работ является АО «Сахагипрозем», ибо именно это предприятие в свое время занималось землеустроительными работами по исполнению федерального закона о местном самоуправлении, потому здесь сосредоточена вся изначальная документация по муниципальным образованиям, как в текстовом формате, так и в виде карт.

Как известно, все территории уникальны, и поэтому органами местного самоуправления Положения о ТТП были приняты с учётом природно-культурного территориального комплекса муниципалитетов. Такая окультуренная территория сохраняет и наследует природную основу с небольшими изменениями в результате деятельности человека.

Установление особого правового режима территорий муниципальных образований в пределах территорий исконной среды обитания коренных малочисленных народов – эвенков могло бы соответствовать статье 100 Земельного Кодекса Российской Федерации и отнесению территории к особо ценным землям. Так, в пределах территорий традиционного природопользования имеются объекты культурного наследия, то есть естественно антропогенные места. В этом случае в соответствии с вышеуказанной статьей на органы местного самоуправления возлагаются обязанности по их сохранению. Однако в действующем законодательстве не полностью раскрыто определение историко-культурных территорий в части самобытного развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ на исконных территориях. И это следует считать следующим актуальным вопросом совместных исследований историков, этнографов, культурологов и правоведов. При этом режим особо ценных земель, установленный земельным законодательством, предусматривает принятие пользователями, собственниками, арендаторами и владельцами необходимых мер по охране природных, культурных и исторических объектов на территориях, в пределах которых они локализируются. Представительными органами муниципальных образований принимаются правовые акты по защите, сохранению и содержанию таких объектов.

Общеизвестно, что ценные природные и культурные комплексы могут разрушаться или транспортироваться при условии наличия соответствующего разрешения государственных или муниципальных органов. В связи с этим любые исследовательские, мелиоративные или строительные работы, которые несут потенциальный риск объектам особо ценных территорий, должны в обязательном порядке согласовываться с органами местного самоуправления соответствующей территории.

Имеющиеся на территориях традиционного природопользования некоторые земельные участки, точный правовой статус которых не определяется из-за отсутствия соответствующего пункта в классификациях или подтверждающей законодательной базы, могут признаваться территориями с особой ценностью и быть объектами установления особого охранного режима.

Одним из основных видов традиционной хозяйственной деятельности эвенков в республике остается оленеводство, с ним связаны культурные традиции, образ жизни и экономика кочевых родовых общин. Этот вид хозяйствования утверждён распоряжением Правительства РФ от 08.05.2009 N 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации». Оленеводство является одним из видов отраслей сельского хозяйства в Российской Федерации.

Общеизвестно, что олени пасутся на землях лесного фонда. За организациями коренных малочисленных народов (родовыми общинами, сельскохозяйственными кооперативами) прикреплены охотничьи угодья с различными сроками пользования. При этом Лесным кодексом РФ установлено использование лесов для ведения сельского хозяйства, в том числе и северного оленеводства. В современном правотворчестве определение оленьих пастбищ содержится в Приказе Минрегиона РФ от 09.12.2009 N 565: «....Оленьи пастбища – это земельные участки, расположенные в зоне тундры, лесотундры, северной тайги, растительный покров которых пригоден в качестве корма для северных оленей. Оленьи пастбища могут располагаться на различных угодьях: землях под лесами, болотами, древесно-кустарниковой растительностью, прочих землях». Оленьи пастбища отражаются в отчетностях Росреестра (приказ Росреестра от 28.12.2011 N П/543 «Об утверждении Перечня форм государственной и ведомственной статистической отчетности Федеральной службы государственной регистрации, кадастра и картографии, подлежащих сбору и автоматизированной обработке в 2012 году»).

Между тем, предоставление оленьих пастбищ и прикрепление за оленеводческими хозяйствами, некоммерческими организациями в форме кочевых родовых общин земель лесного фонда остаётся неразрешённой проблемой. Кочевые родовые общины, как показывает практика, испытывают определённые финансовые трудности, так как использование лесов для ведения сельского хозяйства предусмотрено на основании договоров аренды лесных участков.

Следует обратить внимание на то, что федеральным лесным законодательством при использовании лесов коренными малочисленными народами Севера установлена защита исконной среды обитания этих народов и их традиционный образ жизни в соответствии с Федеральным законом от 30 апреля 1999 года N 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». Статья 8 данного закона определяет право на безвозмездное пользование в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности малочисленных народов землями различных категорий, необходимыми для осуществления их традиционной хозяйственной деятельности и занятия традиционными промыслами в порядке, установленном федеральным законодательством и законодательством субъектов Российской Федерации.

Однако Лесным кодексом при предоставлении в безвозмездное пользование устанавливает отсылочную норму на земельное законодательство. Земельным кодексом предусмотрена возможность предоставления земельного участка, находящегося в государственной или муниципальной собственности, в безвозмездное пользование лицам, относящимся к коренным малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, и их общинам в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности на срок не более чем десять лет. Возникает естественный вопрос по безвозмездному пользованию землями для традиционного вида хозяйствования как оленеводство. В действующем законодательстве этот вид права не закреплён. Оленьи пастбища по сути своей занимают обширные территории земель лесного фонда, и, как ранее мы обозначали, организации коренных малочисленных народов не в состоянии выполнять арендные отношения (вопрос оплаты арендных платежей).

Земельное законодательство устанавливает использование земель сельскохозяйственного назначения общинами коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации для сохранения и развития их традиционных образа жизни, хозяйственной деятельности и промыслов. Так как землями сельскохозяйственного назначения признаются земли, находящиеся за границами населенного пункта и предоставленные для нужд сельского хозяйства, а также предназначенные для указанных выше целей, соответственно использование сельскохозяйственных угодий, в том числе оленьих пастбищ, подлежат особой охране.

Руководствуясь федеральным законом от 21.12.2004 года №172-ФЗ «О переводе земель или земельных участков из одной категории в другую», для правоприменительной практики необходимо совершить ряд регистрационных процедур по переводу земель лесного фонда в земли особо охраняемых территорий. Действующие территории традиционного природопользования эвенкийских поселений республики сегодня состоят на кадастровом учёте в Росреестре, следует закрепить легитимность образования территорий традиционного природопользования как особо охраняемых территорий. Основанием для проведения данных мероприятий являются нормы вышеуказанного закона.

Защита и сохранение исконных земель коренных малочисленных народов и традиционных видов хозяйствования, на наш взгляд, требует глубокого изучения специалистами разного профиля понятия историко-культурной ценности и расширения перечня земель, относящихся к особо ценным землям. Такой комплексный подход стал бы наиболее эффективным вариантом защиты исконной среды обитания. В действующем законодательстве приняты нормы по защите и сохранению традиционного уклада жизни представителей коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ. Однако отсутствует сама правоприменительная практика, что затрудняет усовершенствование законодательной базы.

Сегодня государством приняты определенные нормативные правовые акты, реализация которых направлена на регулирование функциониро-

вания территорий традиционного природопользования, в первую очередь, в обеспечении охраны окружающей среды. В Республике Саха (Якутия) приняты и действуют законы об общественном экологическом контроле и об этнологической экспертизе.

На основании закона об общественном экологическом контроле правообладатели земельных участков из числа коренных малочисленных народов, представители родовых общин проводят самостоятельные рейды по соблюдению экологической безопасности, выявлению и устранению нарушений в области земельного, экологического и лесного законодательства Российской Федерации, а также незаконного изъятия объектов животного мира (браконьерства). Как показала практика применения этого закона, наиболее эффективными мерами являются разработка и принятие муниципальной программы по защите окружающей среды и управления территорией традиционного природопользования, а также создание Совета по вопросам коренных малочисленных народов при главе муниципального образования. На первом этапе работы общественных экологических инспекторов, по нашему мнению, обязательно участие государственных инспекторов охраны природы и представителей иных органов в области защиты экологии, в частности, представителей лесничеств, государственной инспекции по маломерным судам, рыбоохранной инспекции для обучения общественников навыкам инспекционной деятельности. В организации совместных рейдов общественников и государственных инспекторов были выявлены трудности, связанные с жесткой регламентацией плановых мероприятий государственных инспекторов. Так, местным жителям и нарушителям природоохранного законодательства известно время миграции диких животных и нереста рыб, в связи с этим общественники планируют свои рейды именно в этот период. А плановые мероприятия государственных инспекторов не всегда учитывают мнение общественников. В связи с этим учреждение Совета по вопросам малочисленных народов и управления территорией традиционного природопользования, общественных экологических инспекторов из числа местных жителей становится основным приоритетом в деятельности органов местного самоуправления по вопросам функционирования территории традиционного природопользования.

Закон об этнологической экспертизе является единственным и основным документом, определяющим возмещение компенсации убытков, понесённых пользователями земель и других природных ресурсов в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности малочисленных народов. Расчёт ущерба производится в соответствии с методикой исчисления размера убытков, причинённых объединениям коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ в результате хозяйственной и иной деятельности организаций всех форм собственности (приказ Министерства регионального развития РФ от 09 декабря 2009 года № 565). В Республике Саха (Якутия) уполномоченным органом по организации и проведению этнологической экспертизы выступает Министерство по развитию Арктики и делам народов Севера. По каждой намечаемой хозяйственной деятельности в местах традици-

онного природопользования малочисленных народов специалисты организуют работу по оценке воздействия на этнологическую среду. По результатам работы специалистов правительство республики своим распоряжением утверждает положительное или отрицательное заключение. Со дня принятия этого закона в республике проведено 15 этнологических экспертиз. В основном экспертиза проведена на землях кочевых родовых общин, по территории которых прокладывалась газопроводная магистраль «Сила Сибири».

На начальном этапе правоприменительной практики в реализации закона об этнологической экспертизе, из-за отсутствия органов местного самоуправления как субъектов этнологической экспертизы, представителями муниципальных образований предлагались включение администраций муниципальных образований для получения финансовых средств от проведения хозяйственной деятельности на территориях традиционного природопользования местного значения соответствующих муниципалитетов для финансирования мероприятий направленных на сохранение и стабильное развитие языка, культуры, психики и самосознания. Последние распоряжения правительства Республики Саха (Якутия) об утверждении положительных результатов этнологической экспертизы имеют дополнения в части финансирования органов местного самоуправления.

Также органами местного самоуправления предлагается внесение изменений и дополнений в закон об этнологической экспертизе в целях упрощения, ускоренного проведения экспертизы и достижения эффективности при реализации целей установленных законом об этнологической экспертизе. В частности заключение прямого договора с субъектом намечаемой хозяйственной деятельности о его участии в социально-экономическом развитии территории, что соответствует понятию свободы договора установленным гражданским законодательством Российской Федерации.

Направление финансовых средств полученных по результатам этнологической экспертизы непосредственно определяется Советом по вопросам коренных малочисленных народов и управлению территорией традиционного природопользования при главе местной администрации на решение вопросов установленных в Плане работы по сохранению и развитию самого этноса.

3. Заключение

Таким образом, в республике Саха (Якутия) начата целенаправленная работа по защите и сохранению исконной среды обитания малочисленных народов Севера в форме образования и функционирования территорий традиционного природопользования. Есть надежда, что Государственным Собранием (Ил Тумэн) будет рассмотрена законодательная инициатива о выведении оленьих пастбищ в отдельную категорию земель как фактора сохранения этноса. И только совместная деятельность правоведов с историками и этнографами даст положительный результат в юридическом определении статуса коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в части природопользования.

Список литературы

Конституция Российской Федерации.
Гражданский кодекс Российской Федерации.
Градостроительный кодекс Российской Федерации.
Земельный кодекс Российской Федерации.
Лесной кодекс Российской Федерации.
Федеральный закон «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации».
Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов севера, сибири и дальнего востока Российской Федерации».
Федеральный закон «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».
Федеральный закон «Об охране окружающей среды».
Федеральный закон «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».
Федеральный закон «О переводе земель или земельных участков из одной категории в другую».
Распоряжение Правительства РФ от 08.05.2009 N 631-р «Об утверждении перечня мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов РФ и перечня видов традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Российской Федерации».
Приказ Министерства регионального развития РФ от 09 декабря 2009 года № 565.
Конституция Республики Саха (Якутия).
Закон Республики Саха (Якутия) «О статусе национального административно-территориального образования в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)».
Закон Республики Саха (Якутия) «Об этнологической экспертизе в местах традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)».
Закон Республики Саха (Якутия) «Об общественном экологическом контроле в Республике Саха (Якутия)».

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Августа Дмитриевна Марфусалова*
г. Якутск, Российская Федерация
Avgusta D. Marfusalova
Yakutsk, Russian Federation
admar48@mail.ru

О РОЛИ ДЕПУТАТСКОГО КОРПУСА В РЕШЕНИИ ВОПРОСОВ ЭТНИЧЕСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА: ПРАКТИКА РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)
THE ROLE OF DEPUTE CORPUS IN RESOLVING THE PROBLEMS OF ETHNIC REVIVAL OF THE SMALL PEOPLES OF THE NORTH: THE EXPERIENCE OF SAKHA (YAKUTIA)

Аннотация
Сохранение малочисленных народов осуществляется двумя путями: деятельностью самих этносов и целенаправленными государственными действиями, которые начинаются с принятия соответствующих нормативно-правовых актов. Реальное участие коренных малых народностей в нормотворческом процессе может обеспечить специальное право в виде квоты или собственных структур самоуправления. С 1926 года представители народов Севера Якутии включены в политическую историю России. Органы самоуправления – кочевые, туземные советы – с тех времён проводили социально-экономические преобразования через национализацию промышленности, установление контроля над торговлей, а также меры по культурному строительству. В результате во многих сферах была достигнута положительная динамика. Однако переход к рыночным отношениям в начале 90-х годов XX столетия привёл к резкому ухудшению условий и уровня жизни северян. В этих условиях роль органов самоуправления многократно возрастает и способна существенно влиять на политику федеральных и региональных структур по отношению к коренным народам Севера.

Abstract
Preserving ethnic minorities can be performed by 2 ways: by the activity of the ethnoses and by government actions directed towards this task that begin with approving necessary legislative acts. Actual participation of ethnic minorities in legislative process can be achieved through providing a special right in terms of quotas and ethic authorities structures. Since 1926, the representatives of the peoples of the North of Yakutia have been involved in Russian political history. These local bodies – nomadic, indigenous councils – since those times have been implementing social and economic changes through nationalization of industries, controlling trade and cultural rebuilding. As a result, positive dynamics was achieved in many spheres of life. However, the shift to market economy in early 1990s

* Кандидат философских наук, председатель Совета старейшин Ассоциации коренных малочисленных народов Севера [PhD in Philosophy, Chair of the Indigenous Small Peoples of the North Elders Council].

brought drastic deterioration of economic conditions and the Northern peoples' level of life. Under the circumstances, the role of local ethnic authority bodies considerably increases and can have a significant impact on federal and regional policy concerning the indigenous peoples of the North.

Ключевые слова: северные этносы, структуры самоуправления, кочевые советы, квотное представительство, возрождение самобытных культур.

Keywords: Northern ethnoses, self-management structures, nomadic councils, quota-based representation, original cultures revival.

В XXI веке мир преследуют три основных вызова: экономический, климатический и экологический. Один из ответов на вопрос: «Как нам ответить на эти вызовы, что надо сделать для их преодоления, как сохранить уникальные этнические культуры народов циркумполярной цивилизации?» – мы видим в потенциальных характеристиках и ресурсах северных этносов, в их умении противостоять вызовам природы, адаптироваться и выживать, сохраняя при этом свои культурные традиции.

Осмысливая историю России, я вижу три события, оказавшие существенное влияние на положение аборигенов Севера, Сибири и Дальнего Востока: 1) вхождение в состав Российского государства на пределе XV–XVI вв.; 2) революционные события начала XX в.; 3) смена общественно-экономической формации конца XX в.

История показывает, что в основном организацией всей жизнедеятельности аборигенных этносов в силу их отдалённости, дисперсности проживания и неграмотности как в царское, так и в советское время, занимались сверху. В то время как сами народы продолжали вести обычную кочевую жизнь. Сохранение малочисленных народов осуществляется двумя путями: деятельностью самих этносов и целенаправленными государственными действиями, которые начинаются с принятия соответствующих нормативно-правовых актов. Инициатором создания права защиты исчезающих культур должно быть государство, а проводниками идеи учёта национальных интересов – депутаты. Реальное участие представителей коренных народов в обсуждении важнейших политических, экономических решений, в политических институтах государства играет важную роль в процессе общественного развития, в том числе в решении собственных проблем. Между тем, само понятие «малочисленный» при нынешнем правовом состоянии избирательных процессов уже предполагает, что никоим образом представители КМН не могут претендовать на места в высших органах представительской власти. И только обеспечение специального права в виде квоты или собственных структур, как это сделано в странах Скандинавии, Канаде, ряде штатов США, в Австралии может обеспечить реальное участие КМН в нормотворческом процессе. Ещё в середине 90-х годов XX века Ассоциация КМНС РС (Я) и народные депутаты Парламента вносили неоднократно на рассмотрение Президента, Государственного Собрания (Ил Тумэн) РС (Я), законодательные инициативы о квотном представительстве в Парламенте

КМНС. И эту проблему для осуществления права КМН в избирательных процедурах необходимо решать.

На низовом уровне картина также неоднозначна, хотя в последнее время благодаря повышению инициативы граждан уже достаточное количество представителей КМНС проходят школу гражданских инициатив, будучи депутатами районных и сельских советов, главами поселений. В течение 2015–2018 гг. состоялось несколько выборов муниципального уровня. Из 29 глав эвенкийских национальных поселений только 5 не являются представителем народов Севера. С учётом сегодняшнего поворота к местному самоуправлению – это огромная сила в решении проблем людей на местах, по сохранению традиционных промыслов, по восстановлению национальной культуры и языка, настоящая школа жизни и демократии.

Существует ещё препятствие в виде партийности избирательной кампании. По сути, выбор народа определяет правящая партия. А партии, к сожалению, не учитывают национальный состав кандидатов. Таким образом, для обеспечения конституционного права народов Севера участвовать в принятии решений по вопросам организации их жизни необходимо установить квотное представительство в органах власти, а также нужна политическая воля партий по включению в списки своих партий представителей народов Севера.

В Якутии народы Севера стали участвовать в качестве делегатов всеякутских съездов только с 1926 года, когда на 4 съезд были делегированы 5 человек: три из Алданского округа, два из Аяно-майского улуса. 18 февраля 1927 года созван всеякутский съезд туземных народностей, в котором смогли участвовать 27 делегатов. Подавляющее большинство делегатов неграмотны, только двое имели среднее образование. Основная работа съезда состоялась с 7 по 12 марта, хотя открылся он 18 февраля. Круг рассмотренных вопросов впечатляет: оленеводство, рыбный и охотничий промыслы, отстрел волков, хлебозапасные магазины, образование, культбазы, ветеринарная служба, пути снабжения и почтовая связь. Одновременно они приняли участие в работе 4 всеякутского съезда и областной партконференции. Эти люди стали проводниками новых идей и организаторами их реализации у себя на местах. С этого времени представители народов Севера Якутии включены в политическую историю России. В советское время существовала практика квотирования депутатов Верховных Советов СССР, ЯАССР. Поэтому школу парламентаризма прошли многие наши активные сородичи [Национальный архив, 2017].

Основную работу по проведению национальной политики на местах проводили Советы. Они решали вопросы создания органов государственной власти. Процесс шел долго, вплоть до 50-х годов, как в Березовке. Многие роды сохраняли традиционную форму самоуправления. Партийные и советские органы исходили из того, что на народы Севера невозможно распространить общий порядок управления. Поэтому создавались особые органы – кочевые, туземные советы. Советы проводили социально-экономические преобразования через национализацию промышленности, установление контроля над торговлей. Не менее важна была работа по культурному строи-

тельству: открытие школ, ликбезов, изб-читален, красных кибиток, передвижных медпунктов. За годы советской власти произошли глубочайшие преобразования: коллективизация, приобретение государственности в виде национальных районов, родовых и кочевых советов, открытие школ на родных языках, учреждений культуры и здравоохранения, появление первой национальной интеллигенции. Переписи 1959, -70, -79, -89 годов показывают положительные демографические изменения, высокий уровень воспроизводства, существенные качественные изменения показателей жизненного уровня, рост образовательной подготовки представителей народов Севера. Изучение исторических источников 20-х годов дает основание оценить их как адекватные внутренним условиям жизнедеятельности аборигенов. Меры по вовлечению КМНС в социалистическое строительство проводились с учётом существующих институтов и ценностей традиционного общества.

Переход к рыночным отношениям в начале 90-х годов XX столетия привёл к резкому ухудшению условий и уровня жизни северян. Фактически идёт массовое переселение из Арктики и освобождение территории. Натурализация традиционного хозяйства является доминирующей тенденцией социально-экономического развития российского Севера. Это был ответ на отсутствие какой-либо политики центра на проблемы Севера, на заявление премьер-министра Егора Гайдара «Север нам не нужен». Люди хотели обеспечить себе условия физического существования. В условиях кризиса это вполне объяснимо и оправданно. В России занятость традиционными видами труда на принципах натурального хозяйства для многих стала единственным источником средств существования. Одной из острых проблем современности стала проблема занятости населения, которой не было при социализме.

Несмотря на это, народы Севера продолжают существовать как специфические национальные общности благодаря сохранению традиционных видов деятельности и связанных с ними систем землепользования и жизнеобеспечения, особой культуры и мировоззрения.

Самоуправление народа – это право самостоятельно решать вопросы своего бытия и государственного устройства. Местное самоуправление – это система жизненных взглядов, основанных на том, что граждане, местные сообщества могут решать местные вопросы самостоятельно и с большей эффективностью, чем государство и бизнес. Развитие разных форм самоорганизации и самоуправления – это важнейшая задача народных избранников. В её решении необходимо ориентироваться на политическую линию, выраженную в федеральных и республиканских законах, в том числе применить закон «О статусе национального административно-территориального образования в местах компактного проживания КМНС Якутии».

Статус «национальный» для поселений компактного проживания коренных малочисленных народов Севера – это не просто слово. Под ним заключены глубинные вопросы сохранения самобытности этносов. В качестве примера сошлюсь на эвенкийский этнос. По переписи 2010 года в Якутии насчитывается 21008 человек эвенков – более 50% численности эвенков России, компактно проживающих в 9 районах Якутии, в 29 насе-

ленных пунктах. Статус «национальный» получили 3 муниципальных района: Анабарский долгано-эвенкийский, Жиганский эвенкийский и Оленекский эвенкийский. В 2018 обрёл этот статус последний эвенкийский наслег из Булунского района.

Существуют определённые ограничения в развитии самоорганизации народов Севера, которые связаны со сложностью вопроса о земле. Главным условием реального самоуправления является возможность в той или иной мере распоряжаться территорией традиционного проживания и её ресурсами, однако данный вопрос практически нигде окончательно не решен и является темой горячих дебатов и дискуссий. Сложнейшим аспектом деятельности муниципальных образований, особенно арктических улусов, является решение проблемы самофинансирования местных нужд. Некоторый опыт в плане договорных отношений с недропользователями имеют Анабарский, Оленекский районы, Беллетский эвенкийский национальный наслег Алданского района, Тяньский национальный наслег Олёкминского района. Вопросы этнокультурного возрождения частично, насколько позволяет российское законодательство, прописаны в Уставах муниципальных образований, с которыми можно познакомиться на официальных сайтах в интернете [Андросов, 2003].

Исходя из опыта работы, считаю, что самоуправление и самоорганизация народов Севера возможно в следующем виде:

1) осуществление властных и координационных полномочий на территории в виде органов местного самоуправления общефедерального вида, но носящих этническое название с элементами этнических функций (суглан, тэгэмер, суктул), которые должны быть отражены в Уставах;

2) территориальное общественное самоуправление хозяйственного типа – родовые общины, советы общин, являющиеся низовой ячейкой в целом самоуправления народов Севера, сохраняющие традиционный уклад жизни и культуру;

3) общественные формы организации духовной жизни и социального устройства – ассоциации народов Севера, женсоветы, молодёжные организации, советы пенсионеров, предпринимательские структуры и т. д.

Не менее важной задачей народных депутатов становится непосредственное участие в законотворческом процессе вышестоящих представительных органов. В настоящее время решения федерального центра и республиканских органов в части использования природных ресурсов, промышленного строительства и иных, не отвечающих жизнедеятельности коренного населения действий, осуществляются вне внимания народов Севера. Надо отслеживать, как нормы законов влияют, и подавать свои предложения по их изменению в случае ухудшающего условия жизни результата. Поддержка населения, выражение им собственного мнения существенно влияют на политику федеральных и региональных структур. Для этого в конце 2018 года в Государственном Собрании (Ил Тумэн) образована Ассамблея народных депутатов – представителей КМНС.

Кочевое население циркумполярного региона планеты А. Тойнби в своих трудах называет «задержанными» цивилизациями, этнолог Л. Н. Гу-

милев – персистентными или «реликтовыми» [Гумилев, 2004]. Согласно этой классификации этносы Севера перестали развиваться и прошли пору своего расцвета. Но если посмотреть на образ жизни народов, долгие годы осваивавших неуютные с точки зрения европейца просторы тайги и тундры с высоты современной глобалистики, то возможен вопрос: «А так ли уж эти этносы застойны и отсталы, не будет ли вдруг будущее человечества связано с ними, с их адаптивными способностями и космогоническим мышлением?» Вопрос представляется закономерным, поскольку сегодня люди стараются истребить друг друга – во множестве мест развернуты военные действия, погоня за прибылью в условиях крупномасштабной промышленной экспансии поставила на грань экологическую ёмкость планеты, информационные диверсии, губящие сознание и нравственную устойчивость индивидов. По всей видимости, в условиях планетарной катастрофы указанные «задержанные цивилизации» и останутся. В этом смысле работа по возрождению самобытных культур народов Севера и Арктики имеет глобальное значение.

Список литературы

Аксенова, 2004 – Аксенова, О. В. Коренные малочисленные народы Севера: уроки самоорганизации и социального партнерства. Вып. 2. М. : Сер. Библиотека АКМНС, 2004. 110 с.

Андросов, 2003 – Андросов, Н. Е. Ратую за светлое будущее коренных народов якутского севера: Некоторые проблемы социально-экономического развития муниципальных образований арктических улусов Респ. Саха (Якутия). Якутск : Триада, 2003. 92 с.

Гумилев, 2004 – Гумилев, Л. Н, Этногенез и биосфера. М. : Айрис-пресс, 2004. 560 с.

Итоги выборов. Официальный сайт Центральной избирательной комиссии РС (Я).

Иванов, 2002 – Иванов, Г. А. Самоуправление коренных малочисленных этносов Севера: (Социально-философский аспект). Якутск : ЯФ Изд-ва СО РАН, 2002.

Крамп, 2008 – Крамп, Дж. Совместное управление в Арктике: примеры Канады, Аляски и скандинавских стран. Пер. Т. Николаевой. М., 2008. 40 с.

Крюков, 2005 – Крюков, В. А. Учёт интересов коренных малочисленных народов при принятии решений в сфере недропользования / В. А. Крюков, А.Н. Токарев. М., 2005. 172 с. (БК коренных народов Севера – Вып. 10).

Кряжков, 2010 – Кряжков, В. А. Коренные малочисленные народы Севера в российском праве / В. А. Кряжков. М. : Норма, 2010. 560 с.

Материалы VII философского конгресса «Философия. Толерантность. Глобализация.», 6–10 октября 2015 года, Уфа. URL : http://rfk2015.bashedu.ru/novosti/materialy–kongressa.

Национальный архив, 2017 – Национальный архив РС (Я). Ф.50, 0.1. URL : http://archivesakha.ru/ (Дата обращения : 01.10.2017).

Современное состояние и пути развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации : сб.статей / под ред. В. А. Штырова. М. : Изд-е Совета Федерации, 2013. 362 с.

Тойнби, 1991 – Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби. М. : Прогресс, 1991. 736 с.

УДК 391.98; 930.85
UDC 391.98; 930.85

Марина Викторовна Осипова*
Тихоокеанский государственный университета
г. Хабаровск, Российская Федерация
Marina V. Osipova
Pacific National University
Khabarovsk, Russian Federation

ОРНАМЕНТ АЙНОВ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ИСТОЧНИК ЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ С ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРАМИ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА
AINU ORNAMENT AS A HISTORICAL AND CULTURAL SOURCE OF ETHNIC CONTACTS WITH THE TUNGUS-MANCHURIANS OF THE FAR EAST

Аннотация
Орнамент является важным историко-культурным источником при реконструкции художественной жизни и этнических контактов народов Дальнего Востока. Ещё в неолите возникли две изобразительные системы – орнаментированных сосудов (Сахалин, Хоккайдо) и фигуративных петроглифов (Нижний Амур). Архетип орнамента айнов – геометрический, прямолинейно-криволинейный и связан с первой системой. Архетип орнамента тунгусо-маньчжуров – криволинейный, спирально-ленточный с преобладанием зооморфных, антропоморфных и растительных мотивов – со второй. Такой тип орнамента широко распространён на изделиях нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев и хэчжэ (нанайцев Китая). В статье предпринята попытка доказать, что формирование существующего айнского орнамента происходило в полиэтничной и поликультурной среде, т. к. помимо основных геометрических элементов в нём присутствуют элементы криволинейного, растительного и даже зооморфного орнамента народов Амура.

Abstract
The ornament is an important historical and cultural source for the reconstruction of the artistic life and ethnic contacts of the peoples of the Far East. Two graphic systems appeared in the Neolithic times. There are the ornamented vessels (Sakhalin, Hokkaido) and the figurative petroglyphs (the Lower Amur region). The archetype of the Ainu ornament is geometric, rectilinear-curvilinear, and it is connected with the first system, the archetype of the ornament of the Tungus-Manchurians is strongly connected with the second, where the curvilinear, floral, zoomorphic and anthropomorphic motifs are dominated. These motifs are widespread on the Nanay's, the Ulchi's, the Orochi's, the Udehe's and the Hezhe's (the Nanai from China) artifacts. The article attempts to prove that the formation of the existing Ainu ornament took place in a polyethnic and multicultural environment, since in addition to the basic geometric elements, it contains elements of a curvilinear, vegetative, and even zoomorphic ornament of the peoples of the Amur.

* Кандидат исторических наук, доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации [PhD in Historical Sciences, Associate Professor, Literature and Cross-Cultural Communication Department].

Ключевые слова: айны, тунгусо-маньчжуры, орнамент, геометрический, прямолинейно-криволинейный, растительный.

Keywords: the Ainu, the Tungus-Manchurians, ornament, geometric, rectilinear-curvilinear, floral.

1. Предварительные замечания

Выявление общих и отличительных черт, которые отражают как этнические особенности определённой группы, так и общие для всех проживающих на определённой территории этносов в культуре народов, существенно различающихся по своим языковым и культурным параметрам, является одной из важных задач этнографической науки. Учёными давно доказано, что различные этнические группы находятся в постоянном взаимодействии, межэтнической интеграции, диалоге культур, образуя, культурно-этнические группы [Окладников, 1968, с. 63].

Дальневосточный регион является одним из полиэтничных и поликультурных регионов России. Народы, населявшие бассейн Нижнего Амура и остров Сахалин, жители так называемой, Амуро-Сахалинской этнографической области, составляют культурно-этническую группу, куда входят тунгусо-маньчжуры ульчи, нанайцы, удэгейцы, орочи, негидальцы, уйльта / ороки и палеоазиаты айны и нивхи. Ещё Н. И. Конрад подчёркивал, что «история каждого народа всегда связана с историей его соседей» [Конрад, 1972, с. 17]. Сходства элементов материальной и духовной культуры указанных народов отмечалось многими исследователями прошлого.

Это сходство обусловлено определёнными причинами. Во-первых, тунгусо-маньчжуры и палеоазиаты Амуро-Сахалинской этнографической области были объединены общей территорией проживания; во-вторых, они принадлежали к одному хозяйственно-культурному типу рыболовов, охотников, собирателей, что предопределило параллели в их духовной культуре, в частности, в религиозно-обрядовых практиках. В-третьих, они находились в постоянном и долговременном взаимодействии. В-четвёртых, в историческом прошлом эти народы оказались на транс-дальневосточном тихоокеанском пути, чьи миграционные маршруты проходили с запада на восток с материка через Сахалин и Хоккайдо. В их культуре и быте есть много своих, присущих только данному этносу, специфических особенностей, но при этом в результате исторически сложившегося социально-экономического, политического, языкового и культурного взаимодействия и взаимообогащения, много и общих черт, истоки которых нужно искать ещё в неолитических временах.

2. Об истоках орнамента народов Амуро-Сахалинского региона

Об орнаменте как феномене человеческого мировосприятия написано немало. На универсальность орнаментальной системы как культурно-исторической составляющей указывает тот факт, что этот фено-

мен встречается во всех без исключения культурах народов, населяющих нашу планету. Ещё Л. Я. Штернберг указывал на необходимость сравнения орнамента в пространственном и временном отношениях для определения индивидуального и общего в орнаментике как соседствующих, так и живущих на разных континентах этнических групп [Штернберг, 1931, с. 104]. Отечественный искусствовед С. В. Иванов был одним из тех ученых, который предложил рассматривать орнамент не просто как феномен, принадлежащий сфере искусства, а как исторический источник становления и развития человеческой цивилизации [Иванов, 1963, с. 5–42].

Для реконструкции художественной жизни соседствующих народов Дальнего Востока и выявления этнокультурных параллелей в орнаментике применим историко-культурный подход, рассматривающий произведения декоративно-прикладного искусства как часть духовной культуры народа.

Как уже упоминалось выше, история межэтнических отношений народов Амуро-Сахалинской историко-этнографической области насчитывает не одно столетие. Подтверждением этому служат многочисленные памятники и артефакты эпохи неолита. В её недрах формировались две изобразительные системы – орнаментированных сосудов (юг Китая, Японские острова, Сахалин, Средний и Нижний Амур, Приморье) и фигуративных петроглифов (Нижний Амур).

Для того, чтобы выявить общее и индивидуальное в орнаментальном искусстве неолитических племен, необходимо рассмотреть артефакты, созданные в примерно один и тот же временной промежуток. Самыми ранними культурами неолита дальневосточных территорий считаются Урильская археологическая культура (кон. XIII или XII – кон. V или нач. IV вв. до н. э.), простиравшаяся от устья Амура на востоке до верховий реки на западе, сменившая её польцевская (III–II вв. до н. э.) Среднего Приамурья, Приморья и северо-восточной части Маньчжурии (культура Ваньяньхэ), охотская культура Сахалина и Курильских островов (V в. до н. э. – XIII в. н. э.), культура дзёмон Хоккайдо (ок. 10 500–300 до н. э.). Именно в эти периоды времени были заложены основы орнамента айнов и тунгусо-маньчжуров.

Анализ описаний орнамента, нанесённого на сосуды, принадлежащих перечисленным культурам, позволил выявить элементы, присутствующие и идентифицированные археологами практически на всех артефактах. К ним относятся шнуровые и гребенчатые оттиски, «вафельный штамп» на начальном этапе развития и ритмически организованные волнистые линии с зигзагообразными, сетчатыми («амурская плетёнка»), крестообразными и V-образными узорами, на завершающих этапах развития указанных культур. Отмечается появление растительного и зооморфного орнаментов, меандра, спирали [Козырева, 1967, с. 75–83 ; Шевкомуд, 2004, с. 134 ; Zhushchikhovskaya, 1997, p. 160–167].

Кроме орнаментированных сосудов особый интерес как источник орнаментальных композиций настоящего времени нижнеамурских народов представляют фигуративные петроглифы неолита. Характерным типом орнамента, нанесённого на антропоморфные личины и зооморфные изображения является криволинейный с крупно- и мелкоспиральными

мотивами. Здесь можно видеть концентрические окружности, полуовалы, вертикальные полосы, спирали, широкие двойные дуги.

В отличие от наскальных изображений Нижнего Амура Сахалин, Курилы и Японские острова практически не представлены пиктографическими изображениями, лишь узоры на глиняных фигурках догу с определённой долей условности можно рассматривать как источник айнской орнаментики. На фигурку часто наносился как простой веревочный, так и сложный криволинейный и геометрический орнамент, созвучный орнаменту неолитических личин Амура. О родственности орнаментальных композиций амурских личин и догу говорил академик А. П. Окладников. Он считал, что «для неолита дзёмон на его поздней стадии характерна сильно развитая спиральная орнаментика, во многом родственная амурской неолитической» [Окладников, 1968, с. 53–54]. Таким образом, уже на древних артефактах можно заметить общие элементы орнамента у соседствующих народов.

Перечисленные материковые (урильская, польцевская) и островные (охотская и дзёмон) неолитические культуры не концентрировались на определенных территориях. Миграционные маршруты древнего человека с запада на восток способствовали проникновению отдельных видов керамики с материка на острова и наоборот. Так в формировании определенных видов керамики охотской культуры эноура прослеживаются традиции материковой найфельдской группы и не исключено, что польцевской культуры. Выявленная в устье Амура тэбахская культура, по мнению археолога В. А. Дерюгина [Дерюгин, 2008], является локальным вариантом охотской культуры насельников Сахалина.

Культура дзёмон Японских островов тоже мигрировала вместе со своими носителями. На Сахалине и Курильских островах были обнаружены артефакты, датируемые периодами раннего, среднего и постдзёмона и они не единичны. Примером взаимопроникновения культур могут служить образцы фигуративных петроглифов, не характерных для Японских островов, обнаруженные в префектурах Акита и Фукуи. Это были выбитые на каменных блоках и скалах изображения рыб и людей. Японские учёные (М. Мори, Т. Муто) предположили, что это результат творчества иной этнической группы, возможно пришедшей с Амура [Дерюгин, 2008, с. 59–60 ; Шубина, 2012, с. 146].

Попытку определить пути развития декоративного творчества тунгусо-маньчжуров и айнов, взаимовлияний и взаимозависимостей в этой области духовной культуры народов предпринял в конце XIX в. американский антрополог Б. Лауфер. В своих работах, опубликованных по итогам Джезупповской экспедиции в дальневосточный регион он практически отверг самобытность орнаментального искусства народов, выдвинув положение о китайском заимствовании большинства элементов, неспособности создать палеоазиатами и тунгусо-маньчжурами означенных территорий что-то свое, копирования ими чужих образцов [Laufer, 1900, p. 299–300]. Эти выводы верны лишь отчасти, действительно, в орнаменте нижнеамурских и сахалинских народов имеются элементы, характерные

для орнаментики маньчжуров, но автор не связывал эти заимствования с миграционными процессами в регионе, доказательства которым были получены в XX в.

3. Основные мотивы айнского и нижнеамурского орнаментов

С. В. Иванов дал айнскому орнаменту и орнаменту народов Нижнего Приамурья, Приморья и Северного Сахалина исчерпывающую характеристику. Об орнаменте сахалинских и курильских айнов он выразился следующим образом: «орнамент геометрический, прямолинейно-криволинейный, в отдельных случаях переходящий в растительный. Излюбленными мотивами являются одиночные или парные спирали, широкие ленты, узор, похожий на фигурную скобку, ступенчатые ромбы, прямоугольники, расположенные в шахматном порядке». Архетип орнамента ближайших соседей айнов амурских народов связан со спирально-ленточным и крупным криволинейным орнаментом, состоящим из спиралей и завитков, розеток, включающих стилизованные растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы, окруженные теми же спиралями. Он до сих пор широко распространен на изделиях нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев [Историко-этнографический атлас …, 1961, с. 370]. В нижнеамурский орнамент вошли некоторые мотивы и символические знаки китайского происхождения (дракон, летучая мышь, знак ин-янь, меандр и др.) В. Р. Кабо предложил называть такой орнамент «дальневосточным», сформированным на общей культурно-исторической основе, включающей орнаментальные мотивы народов Китая, Японии, Монголии [Кабо, 1975, с. 43].

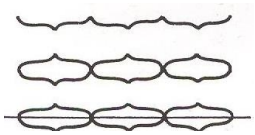
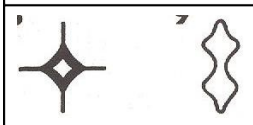
Из этих определений следует, что к XX в. орнаментальные типы декоративного искусства тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов были сформированы. Главное их отличие заключается в том, что айнский орнамент геометрического типа с элементами криволинейного и спирально-ленточного, тогда как нижнеамурский наоборот, криволинейный со спирально-ленточным с отдельными геометрическими элементами. При этом айнский тип орнамента был отнесён к особому типу, частично примыкавшему к амуро-сахалинскому (амурская плетенка), а нижнеамурский – к самостоятельному амуро-сахалинскому типу. Но в конечном итоге орнаментальные системы айнов и тунгусо-маньчжуров вошли в единый орнаментальный комплекс. Его истоки лежат в вышеперечисленных неолитических культурах с их криволинейно-спиральным орнаментом с более поздними наслоениями из монголо-китайского искусства.

Единый орнаментальный комплекс предполагает наличие одних и тех же элементов в узоре, их семантической составляющей. Японский учёный М. Кодама определила основные мотивы айнского орнамента. Они включают как прямолинейно-криволинейные, так и растительные образцы узора. В качестве композиционно образующих мотивов айнского орнамента М. Кодама назвала morew (завиток) и ayus (скобка) [Kodama, 1999, p. 321].

Для сравнения наличия подобных мотивов в орнаментах соседствующих народов была составлена таблица. Собранные в ней сведения под-

твердают мысль о тесных межэтнических контактах народов указанной территории. Кроме двух упомянутых элементов в таблицу включены и широко распространенные в орнаменте амурских народов трефовидные навершия, и ассимилированные айнами в процессе исторического развития элементы растительного узора.

Таблица 1. **Элементы орнамента айнов и амурских народов**

айны (*s(h)iriki – узор)*		ульчи (ирга – узор)	нанайцы (илга – узор)	нивхи (т'аґс – узор)	удэгейцы (оньо – узор)
	скобкообразный узор с божественной колючкой ***ay-us-siriki***	«половина скобки» ***калта дайа*** «полная скобка» ***куптэ дайа***	«бегущая волна» ***ватава амдай илга***	скобкообразный узор ***вильш*** (н-а. д.); ***мурш потьидгун*** (похожие на ленты, с.д.)	скобка, кайма ***завайты***
	завиток ***ear-morew-siriki***	одинарный крюк ***умусун гоко***	крюки, загибы ***гохосал***	спираль ***нарк***, волна ***вил***	завиток ***вайса***
	завиток с колючками по внешнему краю ***ar-us-morew-siriki***	скобкообразный крюк ***гоко дайя***	крюк, имеющий султан ***соночаку гохо***		
	завиток с углами ***sikikew-nu-morew-siriki***	«два узора» ***дюэл дуруни***	сундучный узор ***гохокан***		
	крестообразный элемент ***u-tasa-siriki***	«китайский узор» ***мандю дайани***	 крест ***сэвэкисэл (мандёлга*** – орнамент из маньчжурского письма; ***никалга*** – орнамент из китайского письма)		 крест ***сакта***
	элемент «глаз» ***sik-siriki***	элемент «глаз» ***исали дурун***			

Продолжение таблицы 1

айны (*s(h)iriki – узор)*		ульчи (ирга – узор)	нанайцы (илга – узор)	нивхи (т'ағс – узор)	удэгейцы (оньо – узор)
	двойной завиток ***uren-morew-siriki***	двойной крюк ***дюэсун гоко***	крюки ***гохосал***	на филина похожий ***чхуйгурш вотьид***	завиток ***вайса***
	завиток с изображением «глаз» по обеим сторонам ***ski-uren-morew-siriki***	очки ***исапту дайа***	морская кочка ***илга намо суӈпуни***	на филина похожий ***чхуйгурш вотьид***	завиток ***вайса***
	завиток с колючками ***us-morew-siriki***	якорь ***чагби дайа***	морская кочка ***илга намо суӈпуни***	на филина похожий ***чхуйгурш вотьид***	завиток ***вайса***
	завиток с прямыми углами ***nu-morew-siriki***				
	элемент в виде почки ***араро-ериу-siriki***	элемент в виде почки ***чимчиктэ дайа***	цветок мирового древа ***тондор***	на ягоду морошки похожий ***эрӈ алс вотьид***	цветок ***ил'а***
	элемент в виде распускающегося цветка ***араро-piras(u)ke-siriki***	цветок сараны ***тувери дуруни***	цветок ***силакта***	на саранку похожий ***ӈарӽ вотьид***	 цветок ***ил'а***
	верхушка завитка ***morew-etok(-o-oh)-siriki***	лист крюка ***гоко хабдатани***	крюк с листом гохо хабдатани	листок ***тёмр̆***	
	виноградная лоза ***punkar-siriki***	ветка ***сӯкту дайа***	травинка ***нядяха***	ветка ***ӈакс***	ветка ***гā***

Окончание таблицы 1

айны (*s(h)iriki – узор)*		ульчи (ирга – узор)	нанайцы (илга – узор)	нивхи (т'аґс – узор)	удэгейцы (оньо – узор)
	цветок nonno-siriki	колокольчик ***конгокто дайа***	бубенчик ***конгокто дуруни***		
	сердце ***ram-siriki***	сердце ***мёва дайа***	сердце ***миаван дуруни***		

Составленная таблица показывает, что скобкообразный узор присущ орнаменту не только айнов, но всех нижнеамурцев, меандр знаком ульчам и нанайцам, этот элемент присутствует и в монголо-китайском орнаменте. Указанные мотивы были известны соседям айнов с неолитических времен. В каждом языке они имеют собственные названия. У каждого из перечисленных народов существуют объяснения значений узора. Так, например, скобкообразный орнамент ассоциировался с бегущей волной, меандр напоминал прибой или кипение воды [Бельды, 2007, с. 164–165 ; ПМА, 2019]. Кроме того, общими являются криволинейные и трефовидные элементы узора, а также растительные мотивы.

Однако японские исследователи К. Киндаити и С. Сугияма высказали мысль, что создателями скобкообразного орнамента являются именно айны, так как ее мягкое начертание соответствует их характеру [Kindaichi, Sugiyama, 1941, с. 17–18]. Такая однозначная постановка вопроса вряд ли верна. С. В. Иванов, доказывая конвергентность происхождения скобкообразного орнамента, называл нижнеамурскую скобку видоизмененным меандром. А. П. Окладников же считал криволинейную фигурную скобку «парциальным видоизменением», но не меандра, а исконно амурского элемента «амурская плетенка» [Иванов, 1963, с. 401 ; Окладников, 1968, с. 162].

Сегодня элементы айнского орнамента можно увидеть и в узорах халатов традиционных ульчских бумажных куколок «хака», изготовленных народным мастером Г. Г. Куйсали. На проходившей в 2003 г. Хабаровске конференции преподаватель Государственного университета Йокогама Ю Сяофэй упомянула о сходстве мотивов айнского орнамента с орнаментальными композициями в изделиях китайских нанайцев [Ю Сяофэй, 2003, с. 25–32]. Кроме представленных в таблице прямолинейно-криволинейных мотивов у негидальцев, ульчей, нивхов и уйльта / ороков на изделиях из ткани и в вышивке белым волосом по ровдуге отмечается наличие вставок и полосок с айнским геометрическим и шахматным рисунком квадратов и прямоугольников.

Что касается семантической составляющей орнаментики перечисленных народов, то и здесь мастерицами было проявлено единодушие. И в прошлом, согласно записям исследователей, и сегодняшние опросы показали, что орнаментальные композиции, нанесённые на изделия, служили оберегом или средством задобрить божеств.

4. Заключение

Таким образом, анализ научной литературы и орнаментальных композиций на артефактах прошлого и настоящего показал, что в реальном историческом развитии народов нет строго изолированного существования соседствующих этнических групп. Они, населяя общую территорию проживания, находились в постоянно возникающих этнических контактах. Эта связь могла быть различной по характеру, продолжительности и интенсивности, но она существовала всегда. Именно в результате межэтнических контактов в орнаменте айнов Сахалина и Японских островов в основе своей геометрическом, криволинейно-прямолинейном появились элементы, сходные с элементами орнаментальных композиций народов Амура.

Список литературы

Бельды, 2007 – Бельды, Н. Н. Толкование узоров и их частей / Н. Н. Бельды // Записки Гродековского музея. 2007. Вып. 18. С. 156–167.

Дерюгин, 2008 – Дерюгин, В. А. К вопросу определения понятия «охотская культура» / В. А. Дерюгин // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. № 1 (33). С. 58–66.

Иванов, 1963 – Иванов, С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX-XX в.) / С. В. Иванов. М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1963. 505 с.

Историко-этнографический атлас…, 1961 – Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М. Г. Левина, Л. П. Потапова. М.-Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1961. 498 с.

Кабо, 1975 – Кабо, В. Р. Айнская проблема в новой перспективе / В. Р. Кабо // Советская этнография.1975. № 6. С. 42–50.

Козырева, 1967 – Козырева, Р. В. Древний Сахалин / Р. В. Козырева. Л. : Наука, 1967. 119 с.

Конрад, 1972 – Конрад, Н. И. Запад и Восток. Статьи / Н. И. Конрад. М. : Главная редакция восточной литературы, 1972. 496 с.

Окладников, 1968 – Окладников, А. П. Лики древнего Амура. Петроглифы Сакачи-Аляна / А. П. Окладников. Новосибирск : Зап.-Сиб. кн.изд-во,1968. 240 с.

ПМА 2019 – информанты Матвеева (Дуван) Татьяна Борисовна, г. р. 1950, м. р. с. Булава, м. проживания с. Богородское Ульчского р-на Хабаровского кр.; Бельды Ольга Александровна г. р. 1935, м. р. с. Дуди Ульчского р-на, м.проживания с. Булава Ульчского р-на Хабаровского кр.; Киле Елена Александровна, г. р. 1949. м. р. с. Дада Нанайского р-на, м. проживания г. Хабаровск; Иванова (Миглут) Юлия Александровна, г. р. 1951, с. Потово, м.проживания с. Чир-Унвд Тымовского района Сахалинской обл., род Ӆойвонгун; Кялундзюга Валентина Тунсяновна, г. р. 1936, с. Гвасюги р-на им. Лазо Хабаровского края.

Шевкомуд, 2004 – Шевкомуд, И. Я. Поздний неолит Нижнего Амура / И. Я. Шевкомуд. Владивосток : ДВО РАН, 2004. 156 с.

Штернберг, 1931 – Штернберг, Л. Я. Орнамент из оленьего волоса и игол дикобраза / Л. Я. Штернберг // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 103–125.

Шубина, 2012 – Шубина, О. А. Обзор коллекций раннего и среднего дзёмона Курильских островов из фондов Сахалинского областного краеведческого музея / О. А. Шубина // Вестник СОКМ. 2012. № 19. С. 125–172.

Ю Сяофэй, 2003 – Ю Сяофэй О связи древних сказаний Имакан и Юкара / Ю. Сяофэй // Формирование многообразия и гармоничного сосуществования с природой в Восточной Азии. Семинар «Японско-Российские культурные связи в 21 столетии». Хабаровск : ХКМ им. Н. И. Гродекова, 2003. С. 25–32.

Kodama, 1999 – Kodama, M. Clothing and Ornamentation / M. Kodama // Ainu: Spirit of a Northern People. Arctic Studies Center, National Museum Of Natural History, Smithsonian Institution New York : University Of Washington Press. 1999. P. 313–326.

Laufer, 1900 – Laufer, B. Preliminary Notes on Explorations among the Amur Tribes / B. Laufer // American Anthropologist. 1900. N.S. 2. P. 297–338.

Zhushchikhovskaya, 1997 – Zhushchikhovskaya, I. S. On Early Pottery-Making in the Russian Far East / I. S. Zhushchikhovskaya // Asian Perspectives. 1997. Vol. 36, N. 2. P. 159–174.

Sugiyama, Kindaichi, 1941 – 金田一京助, 杉山寿栄男, アイヌ芸術 [Sugiyama, S., Kindaichi, K. Ainu geijutsu] (=Киндаити, К. Сугияма, С. Айну гейджютцу. Айнское искусство). Vol. 1. Tokyo : Daiichi Seinensha, Showa. 1941.

УДК 397
UDC 397

Анжела Борисовна Панова*
Камчатский краевой художественный музей
г. Петропавловск-Камчатский, Российская Федерация
Anzhela B. Panova
Kamchatka Regional Art Museum
Petropavlovsk-Kamchatsky, Russian Federation
anjela.panova@yandex.ru

ПРЕДМЕТЫ МАТЕРИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ БЫСТРИНСКИХ ЭВЕНОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВЫСТАВКИ «ЭВЕНСКАЯ СКАЗКА») MATERIAL AND SPIRITUAL CULTURE ITEMS OF THE BYSTRIN EVENS (BASED ON «EVEN FAIRY TALE» EXHIBITION MATERIALS)

Аннотация
В статье дан краткий обзор выставки народного декоративно-прикладного искусства «Эвенская сказка», проходившей в Камчатском краевом художественном музее с 19 октября по 18 ноября 2018 г. На выставке был представлен традиционный уклад жизни быстринских эвенов – отдельной группы в составе эвенского этноса. В статье рассматриваются предметы материальной и духовной культуры быстринских эвенов, даётся описание предметов, их значение и бытование.

Abstract
The article gives a brief overview of the exhibition of folk arts and crafts «Even fairy tale» that was held in the Kamchatka Regional Art Museum from October 19 to November 18, 2018. The exhibition presented the traditional way of life of the Bystrin Evens – a separate group of the Even ethnic group. The article considers the objects of material and spiritual culture of the Bystrin Evens, describes the objects, their meaning and existence.

Ключевые слова: камчатские эвены, традиционная культура народов Северо-Востока России, аутентичные экспонаты.

Keywords: the Kamchatka Evens, traditional culture of the peoples of the North-East of Russia, authentic exhibits.

1. Введение

Сохранение, поддержка и развитие народного искусства коренных малочисленных народов Севера, проживающих в Камчатском крае, являются одними из приоритетных направлений деятельности Камчатского краевого художественного музея. Собирание и хранение в музейных фон-

* Научный сотрудник Камчатского краевого художественного музея [Researcher at Kamchatka Regional Art Museum].

дах произведений народных мастеров наряду с выставочной, просветительской работой музея, знакомящей с бытом и традиционной культурой аборигенов Камчатки, направлено на пропаганду бережного и уважительного отношения к национальному достоянию северных народов. Выставки народного искусства в залах художественного музея проводятся на постоянной основе.

Одной из колоритных и запоминающихся выставок 2018 года стала выставка «Эвенская сказка», проходившая в Камчатском краевом художественном музее с 19 октября по 18 ноября [Материалы…, 2018]. Она представляла культуру эвенов Быстринского района Камчатского края. Культура быстринских эвенов – своеобразное и специфическое явление в национальном многообразии Севера России. По материалам исследований этнографа К. Г. Кузакова, предки быстринских эвенов переселились на Камчатку в XIX веке из Колымского округа (сейчас Магаданская область) [Кузаков, 1981, с. 71]. Уже более ста пятидесяти лет быстринцы живут обособленно от основной массы материковых собратьев. Исследователи выделяют быстринских эвенов в отдельную группу в составе эвенского этноса [Кириллова, 2012]. В их традициях сохранились архаичные черты эвенской культуры с привнесением элементов культуры соседних народов – ительменов и коряков.

Организатором выставки стал этнокультурный центр «Мэнэдек» из села Анавгай Быстринского района при поддержке Камчатского центра народного творчества и краевого художественного музея. Этнографический культурный центр «Мэнэдек» создан в 2004 году. Основное направление деятельности – сохранение и возрождение местных традиций культуры эвенов и коряков, проживающих в Быстринском районе. В структуре ЭКЦ: национальное стойбище, хореографические ансамбли «Нургэнэк» и «Легенда», мастерская декоративно-прикладного творчества «Очидяк». Сегодня «Мэнэдек» – это крупный туристический объект в месте компактного проживания эвенов-быстринцев, где проводятся большие национальные праздники и краевые фестивали, а также центр, где ведётся изучение эвенского языка, этно-экологическая, культурно-просветительская, научная деятельность. ЭКЦ «Мэнэдек» многие годы плодотворно ведёт деятельность по возрождению, сохранению и популяризации традиционного декоративно-прикладного творчества коренных малочисленных народов Севера. В творческой мастерской «Очидяк» мастера, жители села Анавгай, занимаются пошивом национальной эвенской одежды, обуви и головных уборов, изготовлением музыкальных инструментов, традиционных средств передвижения, а также сувениров и реквизита для национальных ансамблей «Нургэнэк» и «Легенда».

2. Экспозиция выставки

Комплекс предметов, представленных в экспозиции выставки, сравнительно полно и разносторонне отразил основные черты культуры камчатских эвенов. Это было отличительной чертой выставки «Эвенская сказка».

Экспонаты, представляющие декоративно-прикладное искусство эвенов, демонстрировались наряду с предметами быта, традиционного хозяйствования и духовной культуры народа – это нарты, сёдла, упряжь, лыжи, охотничье снаряжение, инструменты для выделки шкур, посуда, обрядовые и ритуальные предметы, музыкальные инструменты и многое другое.

В экспозицию выставки «Эвенская сказка» вошли тематические разделы «Оленеводство, рыболовство, охота», «Бытовая утварь, инструменты», «Одежда, сумочки», «Обрядовые предметы». Среди экспонатов выставки, кроме сувенирных, выставочных изделий, реквизитов народных ансамблей, демонстрировались вещи аутентичные, бывшие в непосредственном использовании у населения и приобретённые этнокультурным центром у старожилов села Анавгай для демонстрации в музее ЭКЦ «Мэнэдек».

Оленеводство, рыболовство, охота

Оленеводство, рыболовство и охота, так называемая некоторыми исследователями «северная триада» [Карлов, 2003], были основой жизненного уклада эвенов (др. названия – тунгусы, орочи, ламуты). С этим триединством способов хозяйствования связан и их кочевой образ жизни – для выпаса оленьих стад и промысла диких зверей и рыбы требовались постоянные передвижения по тайге в поисках лучших угодий. Олени у эвенов, в основном, использовались как транспортное средство, на них ездили верхом и запрягали в нарты. Причём, традиционной была именно верховая езда на оленях, недаром некоторые соседи эвенов (на западе – ненцы, на востоке – чукчи), а следом за ними знаменитый этнограф В. Г. Богораз в своём романе «Восемь племён», называли их «оленными всадниками» [Богораз-Тан, 1987, с. 3]. Постепенное продвижение на северо-восток, сопровождавшееся контактами с чукчами и коряками, привело к распространению у эвенов нартово-упряжного оленного транспорта. «Многие группы эвенов не знали упряжного оленеводства вплоть до конца XIX в. Перекочёвки осуществлялись с помощью вьючных оленей» [История и культура…, 1997, с. 66].

Уникальными экспонатами выставки «Эвенская сказка» стали сёдла для верховой езды на олене и на лошади, приобретённые у старожилов села Анавгай. Седло для верхового оленя (эмгун) представляет собой изделие середины XX века, сделано в соответствии с традициями кочевого снаряжения эвенов. В основе – две луки с острыми вершинами из кости оленя, соединяющиеся между собой деревянными дощечками с помощью ременной вязки. Каркас обложен шкурой оленя, подушки набиты густым мехом, сверху седло обтянуто прочной брезентовой тканью. Это седло для верховой езды, так как грузовые сёдла, на которые эвены навьючивали поклажу, обычно имели более высокое основание, а также деревянный стержень, соединяющий луки, к нему привязывали ремни вьючных сум. Обтяжка седла брезентом – дань современности, ведь исконно для этих целей использовали выделанную оленью шкуру. Седло не декорировано. В традициях предков эвенского народа эстетическим качествам любой вещи

придавалось немаловажное значение, украшали практически все бытовые предметы, в том числе и сёдла. Сёдла часто декорировали яркими кантами по конструктивным швам обтяжки, но главным украшением был вышитый бисером орнамент на передних и задних луках. В. Г. Богораз, побывав в конце XIX века в бедном жилище колымского эвена, был поражён увиденным: «Вся одежда ламутов сверкала красными и голубыми узорами вышивок, как цветы на каменных склонах... На шапках, на огнивных и табачных мешках, на меховых сапогах и кожаных штиблетах, даже на колыбели, в которой лежал грудной младенец, на маленьком седле, выглядывавшем из-за полога и походившем на игрушечное, – везде и всюду сверкали затейливые узоры ламутских украшений» [История и культура…, 1997, с. 153]. Представляется, что отсутствие декора в данном седле середины XX века в целом характерно для предметов утилитарного назначения, созданных в тот период, когда происходил слом традиционного уклада жизни и переход к современным способам хозяйствования. Советская действительность способствовала утрате национального самосознания, разрушению основ народной культуры. Декор, элемент эстетического мышления народа, уже утратил прежнее значение.

Также на выставке были представлены традиционные эвенские посохи – нимк'ани, женский и мужской. Изготовил их народный мастер Бобряков Игорь Викторович. При посадке верхом на оленя опирались на специальный посох. С его помощью всадник также управлял оленем и поддерживал равновесие в седле во время движения. Женский посох отличается от мужского тем, что на конце у него имелся крюк, которым женщины во время кочевки могли поправить случайно сползшие вьючные сумы.

Уже в XIX веке можно было отметить распространение у эвенов коневодства. Коневодство имело и имеет у эвенов подсобное значение, в основном для верховой езды. Лошади сильнее и выносливее оленей, менее прихотливы в питании. «Ездили на лошадях только верхом, преимущественно летом, использовали лошадей и как вьючных животных» [История и культура…, 1997, с. 76].

Седло для лошади, представленное на музейной выставке, выполнено из дерева (береза). Деревянные, грубовато обтесанные детали седла соединены с помощью кожаных ремешков. Седло имеет высокие переднюю и заднюю луки, широкое сиденье, состоящее из двух деревянных полуовальных деталей с небольшим расстоянием между ними. В передней луке и возле сиденья вмонтированы железные кольца для подпруги. Детали мягкого покрытия у седла отсутствуют.

Также в разделе «Оленеводство, охота, рыболовство» были представлены упряжь для ездовых оленей из оленьей кожи и рога, аркан (маут), использовавшийся для ловли оленей, эвенские лыжи, подбитые снизу мехом, деревянные копья, которые древние эвены использовали на охоте, а в настоящее время их применяют для проведения обрядов. Был представлен макет традиционной ловушки для рыбы (к'атеп), заимствованный камчатскими эвенами у ительменов.

Бытовая утварь, инструменты

В разделе выставки, демонстрирующем бытовые предметы, были представлены различные инструменты для обработки оленьих шкур: инструмент с заострённым камнем с одной стороны и железным скребком с другой (к'очай), инструмент с петлеобразным острозаточенным железным скребком (чочун), доски для обработки оленьих шкур (ыктывын), доски для кройки (тынывын). Используя к'очай, каменным вкладышем ведут первичную обработку шкур, железный скребок применяют для последующих операций. Чочун применяют для ломки и снятия волосяного покрова со шкуры. Надо сказать, что с железом тунгусские племена были знакомы издавна, (вероятно, именно продвижение тунгусов на север привело к знакомству с железом палеоазиатов (коряков, чукчей)). Об этом свидетельствуют эвенская терминология и лексика, связанные с обработкой железа. Они носят общетунгусский характер и восходят к периоду древних тунгусо-монгольских связей. Все основные слова для обозначения тех или иных предметов и действий в кузнечном деле имеют монгольское происхождение. Вместе с тем следует отметить, что выплавка железа или других металлов из руды эвенами не производилась. Они получали уже готовое железо от соседних народов, прежде всего от якутов [История и культура…, 1997, с. 74].

Рядом с инструментами для обработки шкур был показан мешочек с ольховой корой для окрашивания кожи. Быстринские эвены окрашивают ровдугу ольховым настоем в кирпично-коричневый цвет. Вероятно, это заимствование от их камчатских соседей ительменов и коряков, так как эвены, проживающие в Якутии и Магаданской области, в одежде используют неокрашенную ровдугу светлых тонов.

Кроме того, посетители могли увидеть традиционные инструменты для сверления, деревянную посуду в виде своеобразных подносов (нина), рог барана для измельчения мяса (имычивын), деревянный крюк для съёма котелка с огня и другие кухонные принадлежности.

Бытовую утварь представляли также спальный мешок из оленьей шкуры с густым мехом и люлька для младенца. Традиционная эвенская люлька (бэбэ) имела деревянный каркас, обшитый ровдугой. В комплект к люльке входили детский спальный мешок, шкурка для подстилки (тэдэкэ), мешочек со стружкой, а также магические предметы – амулеты для девочки и для мальчика, мешочек с куклой, мешочек с птичкой, которые клали в люльку как обереги для младенца.

Уже многие десятилетия традиционная люлька вышла из обихода эвенского народа, её заменили современные фабричные изделия. Поэтому реконструкция, воссоздание люльки по научным описаниям и в соответствии с народными традициями является несомненной заслугой сотрудников «Мэнэдек». Не случайно эвенская люлька, выполненная ранее мастерами-быстринцами Индановым Николаем Егоровичем, Индановой Надеждой Егоровной, Коерковой Валентиной Сергеевной, в 2017 году пополнила коллекцию народного искусства Камчатского краевого художественного музея.

Одежда, сумки

На выставке «Эвенская сказка» кроме традиционной эвенской одежды – распашного кафтана на завязках, нагрудника, обуви и головных уборов – был представлен свадебный наряд невесты. Свадебный комплект был сшит мастерицами «Очидяк» Индановой Надеждой Егоровной, Коерковой Валентиной Сергеевной, Банакановой Лилией Егоровной. В него входили кафтан, нагрудник, пояс, покрывало, сшитые из светлой неокрашенной ровдуги, бисерные головная повязка, бусы, серьги. Все предметы одежды из комплекта были искусно украшены бисерной вышивкой, аппликацией, бахромой, кожаной и меховой мозаикой.

Интересными экспонатами выставки стали традиционные эвенские сумки. Кочевой образ жизни эвенов требовал чёткой организации всего хозяйственного уклада, необходимо было легко и быстро, без лишней суеты сняться с места, с необычайной скоростью перебраться на другое, в считанные минуты поставить юрту. Эвенами была создана своеобразная, до мельчайших деталей продуманная система хранения и перевозки продуктов, одежды, хозяйственной утвари и предметов быта. Из ровдуги, меха и кожи шили большие чехлы в виде мешка для деталей жилища, одежды, спальных принадлежностей; сумки для мелких предметов в зависимости от их назначения, размера и формы; специальные сумки-футляры для ложек, для расчёсок, для мягкой стружки, которой вытирались как полотенцем, когда не было ткани. Были и мужские сумки для инструментов, мешочки для патронов и дроби, для удочек, кисеты для табака и т. п. Важной в хозяйстве женщины, среди многочисленных разновидностей сумок, была сумка для предметов рукоделия – авши. В сумке хранили швейные принадлежности: иглы, нитки, наперстки, кроильный нож или ножницы, бисер, металлические подвески, орнаментальные заготовки, а также амулеты в виде птичьего коготка, зуба животного, копытца олененка и тому подобное. Руководитель национальных коллективов «Нургэнэк» и «Легенда», народный мастер Лилия Банаканова представила посетителям музейной выставки сумки для мелких предметов, искусно украшенные традиционным эвенским орнаментом из голубого, белого и чёрного бисера. Среди них были сумка для трута, для огнива, для лемешины (жевательного табака), кисет. Сумочка для курительной трубки или кисет отличается необычным кроем. В ней ясно выделяются три составные части: нижняя – округлая полость, верхняя – высокая горловина, и широкая соединительная полоса между ними. Такой крой определялся назначением кисета, в котором хранился табак и курительная трубка. Табак засыпали в нижнюю мешкообразную полость, туда же опускали чашечку трубки. Среднюю часть из эластичной ровдуги туго перехватывали вязками, а выступающий мундштук трубки прикрывался высокой горловиной кисета [Художественная обработка…, 2004, с. 187].

Обрядовые предметы

Духовная культура народа – это система знаний и мировоззренческих идей, присущих этому народу. Она находит воплощение в предметах, отно-

сящихся к верованиям, народным знаниям, обычаям, хореографическому и декоративно-прикладному искусству. В экспозиции выставки «Эвенская сказка» были представлены обрядовые и ритуальные предметы быстринских эвенов. К ним можно отнести описанные выше костюм эвенской невесты, комплект оберегов в люльку для новорожденного, копья, а также бубны, шумовые инструменты, аксессуары, представленные на выставке.

Шумовые инструменты, используемые эвенами на праздниках и обрядах, были продемонстрированы в двух вариантах. Первый – связка из копыт оленей, в каждом копытце в просверленное отверстие продеты ровдужные ремешки, с помощью которых и образуется связка. Ремешки украшены крупными бусинами, на узле связки – вышитый бисерный орнамент. Второй вариант шумового эвенского инструмента сделан из рога оленя. К небольшой ветвистой части рога для шумового эффекта прикреплены металлические и костяные подвески. Подвески декорированы узкими разноцветными лентами.

Шумовые инструменты, сделанные из рогов и копыт оленей, используются анавгайскими ансамблями «Нургэнэк» и «Легенда» в танцах и обрядах. Металлические подвески на оленьих рогах сродни любимыми эвенами колокольчикам, их звон вторит во время пляски подвескам и колокольчикам на праздничной женской одежде. Возможно, что шумовые инструменты и «подвижные» украшения на одежде в виде бахромы, металлических блях, монет, колокольчиков и бубенцов имели древний ритуально-магический смысл. Издавая при движении шум и звон, они, по мнению эвенов, отпугивали злых духов.

В систему религиозных воззрений эвенов, типологически характеризуемой как анимизм, входит культ духов-хозяев природы и различных стихий, а также культ животных. В одной из витрин выставки находились предметы ритуального назначения: череп медведя и оленьи лопатки для гадания. У эвенов, как и у многих других народов Дальнего Востока, медведь считается священным животным. Эвены наделяли медведя сверхъестественной силой, считали, что он слышит и понимает человеческую речь. Медведя боялись и почитали, кости и череп хранились как священные. По древним верованиям эвенов в черепе медведя находится его душа. В глазные и ушные отверстия выставочного экспоната были вставлены пучки травы, между челюстями – деревянная палочка. Быстринские эвены объяснили, что это сделано для того, «чтобы медведь не слышал и не видел людей, не знал, кто перед ним, и не мог через других медведей навредить людям». При охоте на медведя обязательно соблюдались особые ритуалы, а по окончании охоты проводился так называемый «медвежий праздник». У быстринских эвенов сегодня этот праздник существует как танцевальная композиция «Гулыдек» в репертуаре ансамбля «Нургэнэк».

Оленьи лопатки, также как и бараньи, использовали для гадания. Их старательно очищали, чтобы поверхность была абсолютно чистой. Затем клали на огонь, чтобы она прогорела до черноты, до появления больших и мелких трещин. По этим трещинам как по карте читали, что их ждёт в ближайшем будущем и на охотничьих тропах. «Лопаточную кость держали на

огне или на углях, пока на ней не появлялись трещины, которые информанты объясняли следующим образом: обычно появляется большая трещина, проходящая вверх, и её ответвления в разные стороны. Большая трещина означает реку, а маленькие – речки, которые впадают в большую реку. Отдельные трещины означают наличие большого количества диких оленей в тех местах. Следовательно, можно туда ехать на охоту. А круглая трещина или петля означает удачную охоту. Крест показывает опасное место, где, возможно, ждёт болезнь или смерть, поэтому в этих местах старались не охотиться» [Алексеев, 2003, с. 7].

3. Заключение

Выставка «Эвенская сказка» показала посетителям Камчатского краевого художественного музея традиционный уклад жизни эвенов Быстринского района. Материальная и духовная культура народа была представлена в экспонатах выставки: в предметах, находившихся в непосредственном использовании в хозяйстве, в которых «запечатлена история», и в предметах-реконструкциях, призванных продемонстрировать исторически сложившийся образ жизни и быт народа. Через тонкие связующие нити почти забытых, но вновь восстанавливаемых традиций, чьих-то бережно сохранённых немногочисленных артефактов культурного наследия можно проследить и спад, стагнацию, и новый виток в развитии культуры камчатских эвенов уже в современных непростых условиях.

Проведение такой комплексной выставки в художественном музее явилось примером демонстрации произведений национального декоративно-прикладного искусства наряду с бытовыми предметами, не имеющими художественной ценности, но включёнными в исторически сложившийся образ жизни народа. Произведения народного искусства на таких выставках не отделены от общей картины национальной культуры, а гармонично дополняют её, предоставляя посетителям целостное знание и понимание культуры коренных народов Севера.

Список литературы

Алексеев, 2003 – Алексеев, А. Культ огня у эвенов / А. Алексеев // Илин. 2003. № 3–4.

Богораз-Тан, 1987 – Богораз-Тан, В. Г. Восемь племён / В. Г. Богораз-Тан. Восточно-Сибирское книжное издательство, 1987. 576 с.

Бокова, 2007 – Бокова, Е. Н. Эвенские узоры : метод. пособие / Е. Н. Бокова. Магадан : Новая полиграфия, 2007. 39 с.

История и культура…, 1997 – История и культура эвенов : историко-этногр. Очерки : [кол. монография] / отв. ред. В. А. Тураев. СПб : Наука, 1997. 182 с.

Карлов, 2003 – Карлов, В. В. Олень в «северной триаде» / В. В. Карлов // Северные просторы. 2003. № 3–4.

Кириллова, 2012 – Кириллова, А. И. Быстринские эвены: история изучения и выделения группы А. И. Кириллова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 113–120.

Кузаков, 1981 – Кузаков, К. Г. Заметки об эвенах-быстринцах / К. Г. Кузаков // Краеведческие записки. Камчатский областной краеведческий музей. 1981. Вып. 1. С. 69–77.

Культура эвенов…, 2013 – Культура эвенов Камчатки : этнографический сборник / сост. М. Е. Беляева. Петропавловск-Камчатский : Камчатпресс, 2013. – 56 с.

Материалы…, 2018 – Материалы к выставке народного декоративного искусства «Эвенская сказка» (время и место проведения: 19 октября – 18 ноября 2018 г. Камчатский краевой художественный музей).

Художественная обработка…, 2004 – Художественная обработка меха и кожи у народностей Крайнего Севера. Вып. 2 : Эвены / Л. В. Андреева, Т. Ю. Сем ; Авт.-сост. Л. В. Андреева. Магадан, 2004. 468 с.

Arctic Megapedia – Arctic Megapedia [Электронный ресурс]. Режим доступа : http://arctic-megapedia.ru/wiki/Эвенский_транспорт.

УДК 811.512.212
UDC 811.512.212

Александр Михайлович Певнов*
Институт лингвистических исследований Российской академии наук
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация
Aleksandr M. Pevnov
Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences
St. Petersburg, Russian Federation
pevnov@gmail.com

РАБОТА НАД РУКОПИСЬЮ С. М. ШИРОКОГОРОВА «ОРОЧЕНСКО-РУССКИЙ СЛОВАРЬ (1912–1913)» WORKING ON S. M. SHIROKOGOROV'S MANUSCRIPT "OROCHEN-RUSSIAN DICTIONARY (1912–1913)"

Аннотация
Рукописный «Ороченско-русский словарь» С. М. Широкогорова был создан на основе большого количества ценных материалов, собранных им в Забайкалье в 1912–1913 гг. (рукопись хранится в архиве Кунсткамеры в Санкт-Петербурге). Этноним «орочен(ы)» использовался и до сих пор применяется по отношению к различным группам тунгусов, в данном случае это нерчинские эвенки. Интересно, что лексика нерчинских эвенков (ороченов) во многих отношениях близка к лексическим материалам, записанным М. А. Кастреном в Забайкалье в первой половине 19-го века. В настоящее время оба идиома уже не существуют. Задача автора данной статьи – подготовить рукопись к изданию. «Ороченско-русский словарь» включает две с лишним тысячи словарных статей. Каждая статья (если это возможно) должна быть дополнена сравнительными данными по другим эвенкийским диалектам, к тому же много статей словаря необходимо комментировать. В заключение автор предлагает некоторые предварительные результаты своей работы над рукописью С. М. Широкогорова. Главная гипотеза заключается в том, что примерно 10–15 столетий назад Забайкалье, в том числе его северная часть, было исходной территорией (прародиной) как для эвенкийского, так и по меньшей мере для четырёх параэвенкийских языков: негидальского (находящегося в настоящее время на грани исчезновения), солонского, хамниганского и орочонского (на них ещё говорят в северном Китае).

Abstract
S. M. Shirokogorov's manuscript "Orochen-Russian dictionary" is based on his vast and valuable field work materials collected in Transbaikalia in 1912–1913 (the manuscript is stored in the Kunstkamera archives, St. Petersburg, Russia). The ethnonym "Orochen" ("Orochon") is and was used with reference to different Tungus groups, in the case under consideration to Nercha Evenks. Interestingly, the Nercha Evenki (Orochen) vocabulary is in many respects close to lexical materials recorded by M. A. Castrén in Transbaikalia in the first half of the 19th century. Nowadays both idioms are extinct. My task

* Доктор филологических наук, главный научный сотрудник [Doctoral in Philology, Chief Researcher].

is to prepare the manuscript for publication. The “Orochen-Russian dictionary” consists of more than two thousand entries. Each entry should be supplemented (if possible) with comparative data on other Evenki dialects. Moreover, many entries of Shirokogorov’s dictionary need to be commented. In conclusion I suggest some preliminary results of my work on Shirokogorov’s manuscript. The main hypothesis is that Transbaikalia (including its northern part) was approximately 1–1,5 thousand years ago the homeland of the Evenki language and at least four paraevenkic languages: Negidal (which is now on the verge of extinction), Solon, Khamnigan, and Orochon (which are still spoken in Northern China).

Ключевые слова: орочены, эвенки, солонский язык, монгольские языки, этноним, диалекты, лексика, словарь, комментарии.

Keywords: Orochens, Evenks, the Solon language, Mongolian languages, ethnonym, dialects, vocabulary, dictionary, commentary.

1. Введение

Орочены (орочоны) – этноним, относящийся к некоторым группам тунгусов России [Василевич, 1969, с. 11–12] и Китая[1]. Ороченами называли также ороков [Петрова, 1967, с. 5] и орочей [Леонтович, 1896 ; Протодьяконов, 1888].

Грамматические, историко-фонетические и лексические отличия орочонского идиома от эвенкийских диалектов России позволяют считать орочонский самостоятельным тунгусским языком. Иного мнения придерживается Ю. Янхунен: «В скудных (scanty) заметках по эвенкийской диалектологии, опубликованных современными китайскими учёными, особенно Чао Кэ (1985), хамниганский эвенкийский Маньчжурии рассматривается как единый однородный местный вариант (single uniform regional variety) эвенкийского языка. Два других эвенкийских диалекта также признаются существующими в Китае – на них говорят солоны и «якуты», в то же время орочонский считается самостоятельным языком. Не так много требуется работы с населением, о котором идёт речь, чтобы стала очевидной некорректность этой классификации. На самом деле не существует орочонского языка, отдельного по отношению к эвенкийскому («there is no such thing as an Orochen language, separate from Evenki»). В то же время хамниганский эвенкийский Маньчжурии является не однородным диалектом (uniform dialect), а конгломератом двух существенно различающихся диалектов (a conglomerate of two basically separate dialects))» [Janhunen, 1991, p. 11].

[1] Тунгусскими языками следует, на мой взгляд, называть не все тунгусо-маньчжурские, а только эвенкийский, эвенский, уже не существующий арманский (рассматривавшийся как диалект эвенского [Ришес, 1947]), негидальский, солонский, орочонский и хамниганский (впрочем, Ю. Янхунен не считает последний самостоятельным языком [Janhunen, 1991, p. 11]). Именовать тунгусскими языками все тунгусо-маньчжурские – это то же самое, что называть европейскими все индоевропейские, финскими все финно-угорские и т. д. «До закрепления за всеми в 1931 г. единого названия, являвшегося самоназванием, тунгусами в литературе называли эвенков и эвенов, часть последних именовалась ламутами. Тунгусами же называли и негидальцев на Амгуни» [Василевич, 1969, с. 3].

Согласно словарю [Василевич, 1958, с. 327], слово *орочēн* (витимо-нерчинский, верхне-алданско-зейский и учурско-зейский диалекты) означает ʻорочен, оленевод (прежнее самоназвание забайкальско-амурской группы оленных эвенков)ʼ. По вопросу происхождения этнонима *орочēн* нет единого мнения [Василевич, 1969, с. 11–12]. Предполагаю, что слово *орочēн* заимствовано из солонского языка. Ср. солонское *ɔrɔntʃeŋ* ʻорочон (род шилу)ʼ [Do·Dɵrji, 1998, с. 513] – этот этноним образован от имеющего в конечном счёте монгольское происхождение слова *ɔrɔn* ʻместо, местностьʼ при помощи исторически также монгольского суффикса *-tʃeŋ* с весьма общим значением ʻимеющий отношение к ...ʼ. То есть по-солонски *ɔrɔntʃeŋ*[2] буквально означает ʻместныйʼ[3]. Интересно, что самоназвание солонов (*əwəŋki*) и самоназвание значительной части эвенков (*əwənkī*) в прошлом означало примерно то же – ʻздешнийʼ.

Не исключено, что освоение солонского этнонима *ɔrɔntʃeŋ* эвенками происходило по принципу народной этимологии – в результате эвенкийское слово *орочēн* было переосмыслено как ʻоленныйʼ (от *орон* ʻдомашний оленьʼ). Ср. в этой связи эвенкийское *мурчен* (нерчинский говор витимо-нерчинского диалекта, верхне-алданско-зейский и учурско-зейский диалекты, а также урмийский говор буреинско-урмийско-амгунского диалекта) ʻ1. конный; 2. коневодʼ [Василевич, 1958, с. 266] (от *мурин* ʻлошадь, конь’).

2. Некоторые предварительные результаты работы над «Ороченско-русским» словарём С. М. Широкогорова

С. М. Широкогоров начал изучать ороченский (орочонский) язык в 1912 году в Забайкалье по совету директора Кунсткамеры В. В. Радлова, консультируясь с ним, а также с В. Л. Котвичем.

В Петербурге в архиве Кунсткамеры хранится рукописный «Ороченско-русский словарь» (а также «Русско-ороченский словарь») С. М. Широкогорова. Рукопись озаглавлена автором так: «С. Широкогоровъ. Ороченско-русскій словарь (Сборъ 1912–13 гг. безъ выборки изъ текстовъ 1913 г.) 1914. VII.».

«Ороченско-русский» и «Русско-ороченский» словари С. М. Широкогорова основаны на записях, сделанных им у нерчинских эвенков, о чём свидетельствует наличие большей части материала этих словарей в «Тунгусском словаре» [Shirokogoroff, 1944], опубликованном посмертно стараниями жены Широкогорова – Елизаветы Николаевны. В этом словаре, изданном в Японии методом фотогравюры, слова с аббревиатурой «Н.» от-

[2] В солонском словаре, составленном Н. Н. Поппе, приводится иной вариант: *orśēẽ* ʻорочонʼ [Поппе, 1931, с. 64]. Этот вариант можно реконструировать как **oročēn*. К этому же архетипу восходит солонское *ɔrtʃen* ʻорочонʼ [Chaoke, Tsumagari, 1997, p. 53].

[3] Ср. маньчжурское *орончо*: «**ороньчо** оленник, разводящий оленей или охотящийся за оленями, название одного рода приамурских тунгусов, разводящих и ездящих на оленях, известных у русских под именем орочонов» [Захаров, 1875, с. 132]. Допускаю, что *орончо* < **оро-нкōн* ʻжитель (данного) места, житель (данной) местности’, при этом маньчжурский этноним *орончо* был заимствован из какого-то тунгусского языка (в маньчжурском нет словообразовательного суффикса *-нкāн / -нкэ̄н / -нкōн*) довольно давно, поскольку для этого слова характерно весьма раннее звуковое изменение *-нк-* > *-нч-*.

носятся с большой степенью вероятности к языку нерчинских тунгусов, называвших себя орочонами (ороченами). Именно так расшифровали это сокращение Г. Дёрфер и М. Кнюппель [Doerfer, Knüppel, 2004, S. 13].

Впрочем, и в самой рукописи ороченско-русского словаря С. М. Широкогорова есть прямое указание на то, что в нём представлена нерчинская лексика: в конце словаря, на 39-й странице читаем: «Приложение (из текстов нерчинских)».

Несмотря на то, что эти нерчинские лексические материалы были в разных местах и в разное время опубликованы, имеет смысл издать их в России как словарь одного, ныне уже не существующего идиома, причём непременно со сравнительными данными других эвенкийских диалектов, а также с обязательным приложением факсимиле. Более того, словарь этот планируется издать вместе с другими, нелингвистическими материалами, собранными супругами Широкогоровыми в Забайкалье в 1912–1913 годах.

В начале этого года я начал готовить к изданию рукописный «Ороченско-русский словарь» С. М. Широкогорова. Всего в словаре примерно две тысячи триста словарных статей, почерк в целом разборчивый. Запись ороченских (то есть нерчинских) слов с лингвистической точки зрения небезупречна, хотя Сергей Михайлович безусловно старался передать фонетические особенности этих слов и использовал для этого особые знаки.

Приведу в качестве примеров несколько словарных статей этого словаря:

1) аҕá – коробок берест. круглый, обтянутый замшей. Для посуды, савакі etc.;

2) акí – старшие братья, дяди по отцу [aki – ст. брат (Czek.); ake – ст. сестра (Czek.) äkâ – ст. сестра (Castr.)];

3) алʲа – сладкий, вкусный, негорький, несоленый
алатка, алака – конфеты, сахар;

4) алга – солнцепек, юг;

5) āli – речка степная;

6) алтá, алтан – золото, золотой
алта моңҕун – золотые деньги;

7) амалгí – (сын), жених, мальчик;

8) анҕінастєн – охотник (на лошади);

9) атаскі – вперед на север;

10) атырку – медведь.

В словаре, над которым я сейчас работаю, каждая словарная статья должна включать два абзаца. В первом приводится оригинал – по возможности это точная передача записи орочонского слова и его перевода. Во втором абзаце указаны соответствия в других диалектах эвенкийского языка, прежде всего по «Эвенкийско-русскому словарю» [Василевич, 1958]. Учитываются также данные следующих словарей: [Castrén, 1856 ; Титов, 1926 ; Поппе, 1927 ; ССТМЯ, 1975 ; ССТМЯ, 1977 ; Мыреева, 2004]. Кроме сравнительного диалектного материала, во втором абзаце имеются мои комментарии.

Примеры приведённых выше словарных статей, но со сравнительным материалом и с комментариями («1 л» означает «страница 1, левая сторона»; «2 п» – «страница 2, правая сторона» и т. п.):

1) **аӈа́ – коробок берест. круглый, обтянутый замшей. Для посуды, савакí etc. (1 л)**

хага (П-Т, Н, Е, И, С, Олкм, З) ʻберестяной короб, чуман; (Тнг) короб из кожиʼ [Василевич, 1958, с. 463]; *аγа* (Бнт, Вт, К.), haγa (П-Т, Е, З, И, Н, Олкм, С, Тк, Тнг, К.) ʻ1) чуман берестяной, короб для продуктов; 2) торсучок из бересты; 3) (Тнг) коробка из кожи; 4) (Вт, К.) чашкаʼ [ССТМЯ, 1977, с. 308]. Что касается «савакí», то приведу следующие определения: савакí (Б., К., Х.) ʻвместилища для духов; сосуд, в котором хранятся вместилища; … духи вообще [вытесняется термином буркан]ʼ [Shirokogoroff, 1944, p. 112]; *сєвєкӣ* ʻидол из тряпокʼ) [Поппе, 1927, с. 52]. Интересно, что эвенкийское слово *сэвэкӣ* образовано от слова *сэвэн* ʻдух-помощник шаманаʼ при помощи суффикса *-кӣ*, оформляющего названия живых существ (но не человека), например: *улукӣ* ʻбелкаʼ, *сулакӣ* ʻлисаʼ, *hэрэкӣ* ʻлягушкаʼ, *hорокӣ* ʻтетеревʼ; объяснение находим в орочском языке, точнее, в толковании двух орочских слов В. А. Авророиным и Е. П. Лебедевой: *сэвэ(н)* ʻдух-помощник шамана, представляющийся в виде какого-л. животного (подчёркнуто мной. – А. П.) (зверя, птицы, рыбы, пресмыкающегося)ʼ; *сэвэки* ʻвырезанное из дерева изображение какого-л. духаʼ [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 226]. Получается, что *сэвэки* – это сделанное человеком из дерева (у баргузинских эвенков из тряпочек) материальное воплощение духа-помощника шамана, причём дух этот напрямую связан с каким-либо животным – именно поэтому название его материального воплощения и оформляется аффиксом *-кӣ*, присоединяющимся к названиям различных животных.

2) **акí – старшие братья, дяди по отцу [aki – ст. брат (Czek.); ake – ст. сестра (Czek.) äkâ – ст. сестра (Castr.)] (1 п)**

акӣ ʻ1) дядя, дядюшка (младший брат отца, матери); 2) старший братʼ [Василевич, 1958, с. 20–21]; *акӣ* обращ. ʻ1) старший брат; 2) дядя (младший брат отца, матери)ʼ [ССТМЯ, 1975, с. 23].

3) **ал$^{\lambda}$а – сладкий, вкусный, негорький, несоленый (1 п)**
алатка, алака – конфеты, сахар

ала (П-Т, Н, Е, И, С-Б, Брг, Тнг, Алд) ʻ1. вкусный; 2. вкусʼ [Василевич, 1958, с. 22]; *ала* ʻ1. вкусный, сладкий; 2. вкусно, сладко; 3. (с притяжательным аффиксом) вкус, сладостьʼ [ССТМЯ, 1975, с. 27]. Подобно тому, как эвенкийское слово *аja* обозначает любое положительное качество, слово *ала* обозначает любой приятный вкус.

4) **алга – солнцепек, юг (1 п)**

алга (Брг) ʻсолнечный скат горыʼ [Поппе, 1927, с. 38]; *алга* (С-Б, Брг) ʻ1) солнцепёк; 2) скат, обращённый на югʼ [Василевич, 1958, с. 24]; *алга* (Брг, С-Б, Тит.) ʻскат горы, обращенной к югуʼ [ССТМЯ, 1975, . 30]. В других диалектах эвенкийского языка (П-Т, Алд, Учр, Урм) используется иное слово – *антага* ʻсолнцепёк, скат, обращённый на югʼ [Василевич, 1958, с. 32]. В ССТМЯ *алга* (Брг, С-Б, Тит.) ʻскат горы, обращённой к югуʼ ошибочно

объединено с *алга-* (Брг, С-Б, Сх) ʻпожелать благополучия, благословить’ в одну словарную статью; по-моему, слово *алга*, означающее ʻскат горы, обращённой к югу’ (ССТМЯ) или ʻсолнцепёк, юг’ (Широкогоров), связано по происхождению в конечном счёте с тюркским словом, означающим ʻвперёд’ (ср., напр., татар. *алга* ʻвперёд’), ср. семантику монг. *өмнө* ʻ1. юг, на юге; 2. впереди’, маньчж. *ǯулэси* ʻ1. вперёд; 2. на юг’; возможно, сюда же относится эвенк. *алгая* (С-Б) ʻправый берег реки’ [Мыреева, 2004, с. 36] (по-видимому, у местных рек правый берег находится к югу от левого).

5) **āli – речка степная (1 п)**

ali (Нрч, Х.) ʻречка степная’ [Shirokogoroff, 1944, p. 5]. Судя по данному словарю, это слово есть только в нерчинском и хинганском идиомах; в прочих диалектах эвенкийского языка оно не отмечено, также не удалось найти соответствия этому слову в других тунгусо-маньчжурских и монгольских языках.

6) **алтá, алтан – золото, золотой (1 п)**

алта моңӈун – золотые деньги

алтан ʻ1) (С, С-Б, Брг, Втм, Тнг) золото; 2) (Алд, Хнг, Учр, Урм, Чмк, Сх) медь’ [Василевич, 1958, с. 25]. Следует отметить, что существительное, примыкая к другому существительному (*алта моңӈун*), может служить определением; в других эвенкийских диалектах требуется оформление определения специальным суффиксом (напр., *алта-ма* ʻзолотой’).

7) **амалгí – (сын), жених, мальчик (2 л)**

омолгӣ (П-Т, Е, И, Вл, С-Б, Брг, Нрч, Тнг, З, Алд, Хнг, Учр, Урм, Чмк, А, Сх) ʻ1) юноша, молодой человек; парень; 2) жених; 3) (с прит. суфф.) сын’ [Василевич, 1958, с. 322]; *омолги* ʻ1) парень, юноша, молодой человек; 2) (с прит. суфф.) сын’ [Мыреева, 2004, с. 466]. Аналогичная делабиализация гласного *«о»* наблюдается в негидальском языке в том случае, когда этот гласный и в первом, и во втором слоге.

8) **анӈінастɛн – охотник (на лошади) (2 п)**

Ср. *аӈг'інас*{-} (Нрч) ʻпромышлять на корот. расстояние [на коне]’ [Shirokogoroff, 1944, p. 8]. Ср. монг. *агна-* ʻохотиться’, п.-мо. *anggila-, angla-, angna-* ʻохотиться’ [MED, 1960, p. 43, 45] < *ang* ʻзверь (звери), дикое животное (дикие животные)’; сегмент *-с-* в глагольной словоформе *анӈінас-* ʻ*охотиться (на лошади)’ (ср. эвенк. *бојус*{-} (Б., Нрч) ʻохотиться, ходить в поисках за зверем (Б.), идти пешк. на охоту {неразборчиво}’ [Shirokogoroff, 1944, p. 17], эвенк. *бэю̄с-* (Мнгр) ʻохотиться (на копытного зверя)’ [Мыреева, 2004, с. 122], эвенк. *бэјӯс-* (В) ʻохотиться’ [ССТМЯ, 1975, с. 121]) служит показателем аспекта в эвенкийском языке, сегмент *-тɛн* является, вероятно, своеобразной репрезентацией эвенкийского суффикса *-чē̄н*, варианты которого оформляют слова *бɛјсɛн* (Брг) ʻохотник’ [Поппе, 1927, с. 39], *бэјчен* (В-Л, С-Б) ʻохотник’ [ССТМЯ, 1975, с. 120], *бэю̄чин* (Орч) ʻохотник’ [Мыреева, 2004, с. 123] (< *бэю̄-* ʻохотиться на копытного зверя’).

9) **атаскі – впёред на север (3 л)**

Должно быть *амаскі*; эвенк. *амаскӣ* означает ʻназадʼ, в нерчинском говоре (в «ороченском» по С. М. Широкогорову) семантика была скалькирована с монгольской, в результате слово *амаскӣ* ʻназадʼ стало означать также ʻна северʼ, ср. монг. *хойш* ʻ1) на север; 2) назадʼ. Есть ещё одна ошибка – в переводе должно быть не «вперёд на север», а «назад, на север».

10) **атырку – медведь (3 л)**

ätirkᵘ (U – der urulginsche Dialekt {урульгинский диалект}) ʻмедведьʼ [Castrén, 1856, S. 73]; *ɛтіркӯ* ʻмедведьʼ [Поппе, 1927, с. 45]; *этыркӯ* (Брг, Нрч, Урм) ʻмедведьʼ [Василевич, 1958, с. 569]. В тунгусских идиомах по понятным причинам много названий медведя, однако слово *этиркӯ* (*этирку*) отмечено только в четырёх – в урульгинском (М. А. Кастрен), нерчинском (С. М. Широкогоров), баргузинском (Н. Н. Поппе), и урмийском (Г. М. Василевич); образовано это слово от основы *этир-* ʻстарикʼ, связанной с основой *атир-* ʻстаруха' древним и давно уже не существующим сингармоническим чередованием гласных в семантических целях; словообразовательный суффикс *-кӯ (-ку)* в других эвенкийских словах мне не встречался.

Приведу некоторые факты, подтверждающие, что публикация «Ороченско-русского словаря» С. М. Широкогорова может представлять интерес для науки.

1. Нерчинская лексика, записанная С. М. Широкогоровым, иногда удивительно близка к лексике, собранной в первой половине позапрошлого века М. А. Кастреном у маньковских и урульгинских тунгусов Забайкалья, вот несколько примеров: Широкогоров: *баротаткі* ʻвперёд на западʼ, Кастрен: *barotâtki* ʻна западʼ; Широкогоров: *дыӈар* ʻбыстроʼ, Кастрен: *digar* ʻбыстрыйʼ; Широкогоров: *ᵘаткун*[4] ʻдесятыйʼ, Кастрен: *ʒâtku* ʻдесятыйʼ.

2. В нерчинском говоре довольно много монголизмов, причём немало таких, которые пришли не из соседнего бурятского языка, а из весьма архаичного монгольского, имевшего фонетические особенности, отсутствующие в современных монгольских языках. Приведу пример.

Судя по опубликованному в Японии «Тунгусскому словарю» С. М. Широкогорова, глагол *аты-* ʻвьючитьʼ имеется как в нерчинском говоре, так и в территориальных вариантах языка орочонов Китая (в бирарском, кумарском и хинганском). Возможно, глагол этот заимствован из солонского языка, однако в солонском есть только существительное *atiγ* ʻвьюкʼ, которое восходит к **atiγa*. Интересно, что в тунгусских материалах М. А. Кастрена представлено именно это слово: *atiga* ʻRanzen, Reitsack (сумка; сумка, используемая в пути, во время передвижения куда-либо)ʼ. Как пояснил мой коллега – П. О. Рыкин – соответствующие историко-фонетические особенности могли быть у протомонгольского языка примерно тысячу лет назад (в IX–XI веках). Вероятно, тогда и были заимствованы в некоторые тунгусо-маньчжурские идиомы слова **ati-* ʻвьючитьʼ и производное от него **atiγa* ʻвьюкʼ. Отсутствие соответствий этим словам в большей части эвенкийских диалектов может указывать на то, что обособ-

[4] Первая графема в этом слове весьма оригинальна, так что пришлось её заменять другой (ᵘ).

ление их от праэвенкийского языка началось довольно давно – вероятно, от тысячи до полутора тысяч лет назад.

3. Пучки лексических изоглосс идут от нерчинского говора как в западном направлении (достигая подкаменно-тунгусских говоров), так и в восточном (включая даже, например, урмийский и зейский идиомы; отмечу, что названия эвенкийских идиомов приводятся по словарю [Василевич, 1958]). Особые связи нерчинского говора с соседним баргузинским диалектом очевидны.

Большой интерес представляет распространение лексических монголизмов в эвенкийских диалектах: например, слово *буркан*, условно переводимое как ʻбогʼ, имеется в баргузинском, северо-байкальском, непском и в подкаменно-тунгусском диалектах, а также в «нерчинском говоре витимо-нерчинского диалекта». Монгольское по происхождению приветствие *мэнду* встречается в несколько более широком ареале (от Подкаменной Тунгуски до Зеи).

4. В нерчинском говоре, судя по словарю С. М. Широкогорова, есть такие слова, для которых пока невозможно найти соответствия ни в эвенкийских диалектах, ни в других языках. Приведу примеры: *аџікі* ʻтожеʼ, *бімо* ʻмногоʼ, *гакоса* ʻвместоʼ, *дала-* ʻшитьʼ, *ітума́-* ʻбиться, дратьсяʼ, *ка́нта* ʻширинаʼ, *капчіма* ʻскладной ножʼ, *кojlуга́н* ʻшкура оленя для погребенияʼ, *кыкта* ʻвместеʼ, *маӈун* ʻдухи деревьев, скал и так далее; эхоʼ.

3. Заключение

Работая с «Ороченско-русским словарём» С. М. Широкогорова, я пришёл, в частности, к следующим выводам.

Лексика, представленная в рукописи «Ороченско-русского словаря» С. М. Широкогорова, была записана, как уже было сказано выше, у нерчинских тунгусов (ороченов = орочонов), то есть у эвенков, говоривших на уже не существующем нерчинском говоре.

Судя по словарю С. М. Широкогорова, язык нерчинских орочонов заметно отличается от языка орочонов Китая, хотя при этом имеются некоторые черты сходства. Интересно, в частности, как называется иней: в словаре С. М. Широкогорова это *іксан*, в языке орочонов Китая *ixʃan*, а также *ixsa:n* (последний вариант привожу по неопубликованной пока работе [Морозова, Булатова, Андросова, с. 4]). Существенно, что соответствующее слово отсутствует в эвенкийских диалектах России.

По-видимому, язык орочонов Китая возник на основе нескольких эвенкийских диалектов[5], подвергшихся сильному влиянию солонского языка, который, в свою очередь, в течение длительного времени интенсивно контактировал с монгольскими языками, в частности, с дагурским. Кроме того, на солонский несомненно влиял маньчжурский язык. Вообще Маньчжурия – это зона интенсивных языковых контактов, способствовавших появлению новых языков, в том числе орочонского.

Надо сказать, что и Забайкалье, где был представлен нерчинский говор, также было территорией постоянных и глубоких этнических, культур-

[5] Вероятно, трёх, ставших впоследствии диалектами орочонского языка.

ных и языковых контактов. Думаю, что в Забайкалье (в том числе в северном) и находилась прародина эвенков, с этой территории и происходила начиная, вероятно, со второй половины первого тысячелетия нашей эры постепенная веерообразная и волнообразная миграция эвенков-оленеводов. Оставшиеся же на своей прародине эвенки относятся (или относились) в основном к нерчинским, баунтовским и баргузинским тунгусам. Одним из доказательств того, что Забайкалье было прародиной эвенков, является такая идея: языковая прародина находилась скорее всего там, где максимально близко отстоят друг от друга образовавшиеся в результате дивергенции языковые ветви (если это языковая семья) или диалектные группы (если речь идёт о языке). Именно в Забайкалье географически максимально сближаются друг с другом основные диалектные группировки эвенкийского языка.

С лингвистической точки зрения эвенкийские диалекты относительно близки между собой, и это при том, что территория их распространения огромна. Объясняется этот феномен кочевым образом жизни эвенков, находившихся в постоянном контакте с другими весьма близкими по языку группами оленеводов. Такие контакты в эвенкийском языковом континууме способствовали замедлению дивергенции диалектов и длительному сохранению этим континуумом статуса языка, не распавшегося за десять-пятнадцать столетий на несколько самостоятельных близкородственных языков. Впрочем, на южной и восточной периферии эвенкийского диалектного континуума такие языки образовались и это было обусловлено утратой оленеводства. Так возникли параэвенкийские языки: негидальский, (находящийся в настоящее время на грани исчезновения), солонский, хамниганский и орочонский (на них ещё говорят в северном Китае).

Список литературы

Аврорин, Лебедева, 1978 – В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева. Орочские тексты и словарь. Л.: Наука. 1978.

Василевич, 1958 – Эвенкийско-русский словарь. Составила Г. М. Василевич. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 1958.

Василевич, 1969 – Г. М. Василевич. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука. 1969.

Захаров, 1875 – Полный маньчжурско-русский словарь, составленный преподавателем маньчжурского языка при императорском с.-петербургском университете, действительным стат. советн. Иваном Захаровым. СПб. 1875.

Леонтович, 1896 – Краткий русско-ороченский словарь с грамматической заметкой. Наречие бассейна реки Тумнин, впадающей в Татарский пролив, севернее Императорской гавани. Составил Сергей Леонтович. Владивосток, 1895 (на обложке 1896).

Морозова, Булатова, Андросова – О. Н. Морозова, Н. Я. Булатова, С. В. Андросова. Реализация переднеязычного щелевого /s/ в эвенкийском и орочонском языках (в печати).

Мыреева, 2004 – А. Н. Мыреева. Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск: Наука. 2004.

Петрова, 1967 – Т. И. Петрова. Язык ороков /ульта/. Л.: Наука. 1967.

Поппе, 1927 – Н. Н. Поппе. Материалы для исследования тунгусского языка. Наречие баргузинских тунгусов. Л.: Издательство Академии наук СССР. 1927.

Поппе, 1931 – Н. Н. Поппе. Материалы по солонскому языку. Л.: Издательство Академии наук СССР. 1931.

Протодьяконов, 1888 – А. Протодьяконов. Краткий русско-ороченский словарь. Казань: Издание православного миссионерского общества. 1888.

Ришес, 1947 – Л. Д. Ришес. Арманский диалект эвенского языка (очерк грамматики, тексты и словарь). Дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук. Машинопись. Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра Академии наук СССР. Л.: 1947 (хранится в библиотеке Института лингвистических исследований РАН, шифр: Дисс Р-57).

ССТМЯ, 1975 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. I. Л.: Наука. 1975.

ССТМЯ, 1977 – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. II. Л.: Наука. 1977.

Титов, 1926 – Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь. Иркутск: Издание Читинского краевого государственного музея. 1926.

Castrén, 1856 – Castrén 1856 – M. Alexander Castrén's Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichniss. Herausgegeben von Anton Schiefner. St. Petersburg, 1856.

Chaoke, Tsumagari, 1997 – A Basic Vocabulary of the Tungusic Languages in China. Collected and transcribed by D. O. Chaoke, revised and compiled by Toshiro Tsumagari. Otaru: Center for Language Studies, Otaru University of Commerce. 1997.

Do·Dərji, 1998 – Do·Dərji. Ewengki Nihang bilehu bitegē 杜 • 道尔基 编著. 鄂汉词典. 海拉尔: 内蒙古文化出版社. 1998 [Du Dao'erji bianzhe. E-Han cidian. Haila'er: Nei Menggu wenhua chubanshe. 1998] [До Дорджи (составитель). Солонско-китайский словарь. Хайлар: Издательство «Культура Внутренней Монголии», 1998].

Doerfer, Knüppel, 2004 – Gerhard Doerfer unter Mitwirkung von Michael Knüppel. Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialekte (vornehmlich der Mandschurei). Hildesheim, Zürich, New York. 2004.

Janhunen, 1991 – Juha Janhunen. Material on Manchurian Khamnigan Evenki. Helsinki: Published by the Castrenianum Complex of the University of Helsinki in cooperation with the Finno-Ugrian Society. 1991.

MED, 1960 – Mongolian-English Dictionary. General Editor Ferdinand D. Lessing. Compiled by Mattai Haltod, John Gombojab Hangin, Serge Kassatkin and Ferdinand D. Lessing. Berkeley and Los Angeles, 1960.

Shirokogoroff, 1944 – S. M. Shirokogoroff. A Tungus Dictionary. Tungus-Russian and Russian-Tungus. Photogravured from the Manuscripts. Tokyo: The Minzokugaku Kyōkai. 1944.

УДК 911; 397
UDC 911; 397

Милана Владимировна Рагулина*
Иркутский государственный университет
г. Иркутск, Российская Федерация
Milana V. Ragulina
Irkutsk State University
Irkutsk, Russian Federation
milanara@yandex.ru

Анна Анатольевна Сирина**
Институт этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая
г. Москва, Российская Федерация
Anna A. Sirina
Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation
annas@iea.ras.ru

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ЭВЕНКОВ ВЕРХОВЬЕВ ЛЕНЫ И КИРЕНГИ В 1940-Е ГОДЫ
EVERYDAY LIFE OF THE EVENKI OF THE UPPER LENA AND KIRENGA RIVERS IN THE 1940S

Аннотация
Повседневная жизнь эвенков Верхоленья и Киренги 1940-х годов восстановлена на основании воспоминаний бухгалтера эвенкийского колхоза Ивана Ивановича Бурлаева. В статье дана краткая история рукописи И. И. Бурлаева, анонсирована её публикация в 2019 году. Взгляд Бурлаева основан на долговременном совместном опыте жизни и работы с эвенками. Он рассматривает повседневность локального социума, в т. ч. её эмоциональную составляющую, социальные связи, материальность, колхозную экономику и взаимоотношения с советским государством периода Великой Отечественной войны. Авторы делают вывод, что воспоминания Бурлаева побуждают пересмотреть критические взгляды на болезненность и неэффективность колхозной жизни.

Abstract
Everyday life of the Evenki of Upper Lena and Kirenga rivers in 1940 is reconstructed on the basis of the memoirs of a bookkeeper of the Evenki kolkhoz Ivan Burlaev. It is a view of a person who used to work and live side by side with the Evenki. He wrote down about many ethnographical features of the local Evenki community, showed their social ties and interrelation with the Soviet state in the time of Great Patriotic War. He described their input

---

* Доктор географических наук, ведущий научный сотрудник Института географии им. В. Б. Сочавы СО РАН [Doctoral in Geography,V. B. Sochava Institute of Geography, Leading Researcher].

** Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник [Doctoral in Historical Sciences, Leading Researcher].

in the Victory. We also give a short history of the manuscript, and characterize a joint academician-museum project on its publication. We draw the conclusion that critical views on the painfulness and inefficiency of national kolkhozes should be revised on the basis of the new ethnohistorical source.

Ключевые слова: эвенки юга Восточной Сибири, повседневность, экономика национального колхоза, мобильность, Великая Отечественная война.

Keywords: Evenki of Eastern Siberia, everyday life, the Evenki kolkhoz economy, mobility, The Great Patriotic War.

1. Введение

В 1920-е годы руководством страны была поставлена цель преобразовать жизнь и быт народов Севера и для её реализации был создан Комитет Севера при Президиуме ВЦИК. Революционным преобразованиям предшествовали научные обследования. На территориях современных Качугского и Казачинско-Ленского районов Иркутской области среди эвенков работали землеустроители [Копылов, 1928] и этнографы [Петри, 1930]. На основе проведённых исследований были созданы колхозы, эвенки переселялись в дома русского типа, стали учиться грамоте и включаться в жизнь советского государства. В 1964 г. у качугских эвенков работал В. А. Туголуков [Туголуков, 1965].

В 2002 г. М. В. Рагулина работала в экспедиции в п. Вершина Ханды Казачинско-Ленского района Иркутской области. Эвенк Александр Иванович Чертовских рассказал ей о том, что в деревне хранится «книга про Ханду» в виде пачки тетрадных ученических листов. Позднее записанные от руки воспоминания бывшего бухгалтера эвенкийского колхоза И. И. Бурлаева привезли в Иркутск З. В. Городилова и Л. В. Чинагина и передали М. В. Рагулиной с целью снятия копии и последующей публикации. В. А. Кузнецов, Дж. Саттон и Н. Задруцкая набрали, отредактировали текст и он был опубликован в информационном вестнике [Орлинга. 2006]. В настоящее время в рамках совместного проекта двух академических институтов и музея подготовлена к печати книга «По верховьям Лены и Киренги», в которой объединены официальный отчёт землеустроителя В. А. Некипелова и воспоминания Бурлаева.

2. Жизнь и деятельность И. И. Бурлаева

И. И. Бурлаев родился в 1920 г. в Качугском районе Иркутской области в бурятской семье. Школу окончил с отличием. Работал учителем в начальной школе, и одновременно был агитатором, секретарем комсомольской организации. Инвалид детства, он хромал и ходил с палочкой, поэтому его не взяли в армию. С 1942 г. он начал работать секретарем эвенкийского Тутурского Совета. «Территория этого национального Совета оказалась огромной: все верховье реки Киренги до Байкальских гольцов, почти обе стороны реки Ханды (левого притока реки Киренги) и плюс огромная территория Тутур-

ского колхоза. Это более 50 тысяч квадратных километров. И на этой огромной площади всего пять колхозов с небольшим населением. В этих стойбищах проживали эвенки, ранее жившие малыми группами по среднему течению реки Киренги и приленские эвенки, включая вершину реки Лены»[1].

Чуть позже он переходит на работу заместителем председателя райпо, директором заготконторы и после переподготовки в Иркутске становится бухгалтером в двух эвенкийских колхозах Вершино-Тутурского национального Совета.

Итак, в военный 1942 год Иван Иванович Бурлаев приезжает в Тутуру и интересуется, «как же простонародие не занимается хлебопашеством, а чем же, собственно, занимаются»? В беседе с бондарем он узнает, что тунгусы непрестанно трудятся, что труд этот таёжный, и не только для своего пропитания, но и для воюющей Родины: «В бочки в летнее время теперь затаривают ягоды, рыбу, мясо сохатиное, медвежье, а зимой-то мясо, рыбу сдают замороженное. Тунгусы круглый год работают. С наступлением холодов все: старики, старухи, женщины уезжают на оленях со своими маленькими детьми на охоту за пушниной и попутно других зверей добывают. И так до глубокой зимы они находятся в тайге, кочуя с места на место с оленями. У женщин еще больше работы: вся домашняя работа, уход и воспитание детей кроме охоты, рыбалки и сбора орех. Каждой женщине надо выделывать шкуры и шить одежду и обувь для семьи, вязать и ремонтировать сети и невода, возиться с оленями и доить их. А у кого корова есть, то и корову надо доить и ухаживать за ней, да у многих семей много собак, которым также надо готовить еду и кормить. Мне думалось, что лесные люди ничего не делают, а тут выяснилось, что они занимаются разнообразным трудом усердно, и труд этот надо хорошо знать. … узнал, что не каждый сможет работать как эвенки, которые из поколения в поколение передают веками выработанный опыт работы и жизни в тайге».

Это новый опыт для Бурлаева, но вникает он в него медленно и деликатно: «Таким образом, я уже многое узнал, о чем раньше не представлял, но многое предстояло выяснить, и неудобно было всё расспрашивать, так как в ходе работы и жизни среди эвенков всё выяснится помаленьку». Гуманитарное знание ещё через полвека придет к тому, чтобы методы внимательного слушания, жизни рядом с другими людьми и вхождения в их повседневность стали настолько же распространенными и необходимыми для ученого, как сбор статистики, анкетирование, картография, наблюдение и фиксация объектов материальной культуры. И в этом смысле текст И. И. Бурлаева важен не только как научный источник, в котором содержатся ценные сведения – Бурлаев показывает направление, как нужно проводить само исследование. Наблюдательность, деликатность, уважение, когда Другой «не превращается в вещь или отражение собственных эмоций», как писал Сергей Аверинцев, и сейчас первостепенно важны для учёного, работающего в этнографическом и гуманитарно-географическом «поле».

1 Численность эвенков в верховьях Тутуры и Киренги была: в 1926 г. 308 чел. [ГАИО. Ф. 538. Оп. 1 ОЦ. Д. 123. Л. 17], в 1963 г. – 336 чел. [Туголуков, 1965, с. 16], в 2001 г. – около 280 чел. [Сирина, 2010]. Они имели тесные экономические и культурные контакты с русскими старожилами и отчасти бурятами.

И. И. Бурлаев работал бухгалтером в колхозах «Олломочевки» («рыбацкий, рыболовецкий») в Муринье и «Нулгиктовки» («кочующий, кочевой») в Нюруткане. Колхозы включали в себя центральную усадьбу и стойбища эвенков. Люди жили рассредоточено и могли лучше использовать ресурсы территории.

Конкретные стойбища, сегодня покинутые людьми, наполняются жизнью. На стойбище Назима колхозник с женой «добывает порядком рыбы, много сохатых в летнее время, когда сохатые кормятся подводной растительностью. За речкой начинается большой хребет, покрытый густым кедровником, там хороший орешник, кругом богатые ягодники, а по долине реки хорошие сенокосные луга. Пушнину он добывает прямо из дома и никуда не надо выезжать, словом, все вокруг да около и впрямь от такого богатого места не согласится добрый охотник уехать. У него одна дойная корова, рабочая лошадь и собак штук пять было. Были построены райповские ледник, склад и сарай. Из Тутуры заготовитель в месяц раз-два приедет, примет рыбу, мясо, засоленное в бочках в леднике и произведёт расчёт с ним и уедет, оставив для присмотра принятые заготовки, а Александр Иванович дальше продолжает добывать и заготавливать, а зимою всё на лошадях вывозится».

И. И. Бурлаев описывает хозяйственные практики эвенков: охоту на мясных и пушных зверей, рыболовство, оленеводство, собирательство, звероводство в новых условиях организации труда в колхозах. Эвенкийские колхозы существовали в пространстве безденежной плановой экономики. «Доходы в колхозах складывались в основном от 20% отчислений от всех видов заготовок, а 80% сразу лично каждый при сдаче получал и, кроме того, заготконтора еще дополнительно на счет колхоза отчисляла 20% от всей сданной пушнины и от продажи сена. При выполнении и перевыполнении планов по рыбе, мясу разрешалось определённое количество рыбы и мяса продавать на рынке по рыночным ценам. Все эти доходы шли на распределение по трудодням, на хозрасходы, на административно-управленческий аппарат». Товарный доход колхозов трансформировался в неденежное распределение. Денег колхозники не получали, а работали за трудодни: «Хорошие рыбаки и охотники за сданную рыбу и пушнину получали определённое количество продовольственных и промтоварных карточек, а кто много сдавал, получал довольно большое количество карточек по тем временам». Эти карточки отоваривали на складах или в магазинах привезёнными из города товарами и продуктами. Безденежная экономика была для эвенков понятна, т. к. и раньше они меняли продукты своего труда на нужные им товары у купцов. Плановая колхозная экономика была нововведением: государство внедрилось в тайгу и стало инициатором, контролёром, посредником и регулятором производства и движения товаров и организации труда людей.

Облпотребсоюз давал общий план, а отдел заготовок распределял его по колхозам, учитывая численность людей и продуктивность участков. Урожайность ягод, орехов определяли комиссии, выезжавшие по всем угодьям. В колхозах устанавливался план на добычу рыбы, мяса, пушнины,

заготовку кедрового ореха, сена, сбор ягод и выпас скота. Особый план был на мясо боровой дичи и даже на мясо кедровки, которую в мирные годы никто не добывал. Чтобы обеспечить выполнение плана по добыче уток (40 кг на человека), которую эвенки ранее добывали изредка и попутно, использовали экономический стимул: «премию» в виде отреза ткани длиной 5 метров; выгода была и в том, что на добычу одной утки выдавали бесплатно по три патрона. Бурлаев пишет, что многие свои планы в два и даже в три раза перевыполняли. В Нюрутканском и Муриньском колхозах заготавливали до 50-ти тонн кедрового ореха. Важным плановым заданием эвенкийских колхозов была заготовка сена для колхозных лошадей, на которых завозили различные товары и увозили все заготовки с наступлением зимних холодов.

Норма выработки на трудодень устанавливалась на общих собраниях колхозников «при оживленных дискуссиях». Там же «намечали, сколько человек и по каким озерам отправить на рыбалку и одновременно ондатровать, сколько человек и по каким орешникам отправить на сбор ореха».

В военные годы от таежных тружеников зависело многое, И. И. Бурлаев пишет: «я убедился, как неустанно наше государство уделяет огромное внимание малым народам даже в дни войны. На складах были разнообразные, качественные промышленные, продовольственные товары по сравнению с другими райпотребсоюзами, ОРСами в городах. Все знали, какое тяжелое военное время. А здесь, в райпо, можно сказать, все было. Но строгий расход всех товаров был не только для эвенков, было еще: встречное отоваривание при приемке пушнины, при выполнении и перевыполнении личных планов всех остальных видов заготовок, ограниченная продажа рабочим и служащим, хорошее снабжение интерната, школы, больницы».

Но это хорошее снабжение и интернатское обучение вело к тому, что по словам стариков – собеседников Бурлаева, «эвенки обленяваются», предпочитают теплый дом холодной юрте и костру, отвыкают от охоты, рыбалки и домашнего труда, «и мы не знаем, как они будут жить дальше».

В 1942 г. Райпо ликвидировали и в райцентре Качуг организовали рыбзавод и торгующую организацию – Рыбкооп, снабжающую рыбаков. Все колхозы Вершино-Тутурского эвенкийского Совета стали рыболовецкими и подчинялись и отчитывались перед вновь организованным Рыбак-колхозсоюзом.

«За принятую рыбу два раза в месяц выписывали квитанции для подачи сводок рыбозаводу; по ним рыбозавод выдавал по колхозам продовольственные и промтоварные карточки, называемые «рулонами». Их получали кассиры колхозов. Их надо было разбить, смотря на то, кто и на какую сумму сдал рыбы. Общее количество следовало распределить по рыбакам, по индивидуальной сдаче. На составление таких расчетных ведомостей уходило очень много времени, помимо других бухгалтерских работ и приходилось систематически работать ночью, а заготовки поступали и поступали».

Национальные колхозы возглавляли местные эвенки, и это определило их слаженную работу, помогало выполнять высокие планы при острой нехватке рабочих рук – здоровые эвенкийские мужчины трудоспособного возраста были призваны на войну.

«Председатель колхоза (Нулгиктовки – М. Р., А. С.) Монастырев Федор Константинович совершенно неграмотный. Ему около 60 лет, веселый и большой шутник, любитель с женщинами подыгрывать. Когда его старуха умерла по болезни, он женился на двадцатишестилетней женщине, и она от него родила первого ребенка – дочку. Он был хорошим охотником и рыбаком, и всегда вместе со всеми колхозниками наравне охотился и рыбачил. Он в документах расписывался тремя начальными буквами своих инициалов – МФК и линии этих букв получались не прямые, а зигзагообразные, причем одна роспись трех букв не походила на вторую, но все документы, особенно чеки и другие банковские документы проходили нормально. Колхозники его уважали и слушались его указаний. Ведь они же его выбрали своим вожаком, и он пользовался большим авторитетом».

В военное время председателями колхозов были и женщины:

«Председатель колхоза «Олломочевки» Монастырёва Дарья Николаевна ранее отлично рыбачила по Киренге, но уже не в состоянии была принимать участие в осенней неводной рыбалке, имея пятерых детей, хотя двое учились в школе, а трое маленьких были дома. Эта энергичная женщина очень умело распределяла рабочих. На собраниях, прежде чем начать говорить, сначала завернёт толстую, длинную папиросу из махорки и, прикурив, начинает говорить без всякой записи, зажав пальцы рук в кулаки, и размахивая ими. Говорила уверенно, без остановки и запинки и все планы выступлений у неё держались в памяти. Она обладала ораторской способностью и, думалось, если бы она окончила факультет журналистики, была бы в числе передовых ораторов, дипломатов. В своих выступлениях она чисто, без акцента по-русски и частенько по-эвенкийски говорила. За прошедший период между собраниями она всё охватит – и плохие, и хорошие стороны своих колхозников. Люди слушались и уважали её. Муж её погиб на Западном фронте в боях с немецко-фашистскими захватчиками, и ей оказывали всестороннюю помощь».

Природа Верхоленья раскрывается со стороны человека: Иван Иванович пишет о богатых ягодами, дичью, орехом и зверем лесах, рыбных реках и озерах, об умении эвенков выбирать местожительство, чтобы как можно дольше пользоваться этими богатствами, сохраняя запасы для потомков. Постоянным лейтмотивом воспоминаний Бурлаева является мотив дороги. Иван Иванович вовлекается в мобильный образ жизни таежных жителей, передвигается между отделениями колхозов и другими эвенкийскими поселениями, в том числе наиболее отдаленными. Справившись со своей бухгалтерской работой, Бурлаев вместе с эвенками принимает участие в выездах на охоту и рыбалку, слушает охотничьи истории, ведя, можно сказать, этнографическую работу, интересуясь новой для него культурой, которую он искренне старается понять и принять. «Эвенки оказались народом дружным, весёлым и ни при каких обстоятельствах не

унывающим», – замечает Бурлаев. В воспоминаниях Бурлаева тайга тех лет предстает не как дикий и первобытный безлюдный мир, а как населенная эвенками и активно осваиваемая ими территория, которую они прекрасно знают: поохотившись и порыбачив в одном месте, дают ему «отдохнуть», переходя на новое место, чтобы через две-три недели вернуться сюда снова. Он описывает особенности разных видов охоты и рыболовства, эвенкийские средства передвижения (олени, лошади, лодки-долбленки), орудия труда, утварь (берестяные чуманы и туеса), пищу. Благодаря воспоминаниям Бурлаева впервые открылась детальная картина экономической и повседневной жизни небольших эвенкийских колхозов Верхоленья и Киренги 1940-х годов до периода их укрупнения, вклад тыла в общую Победу.

Стойбище Вершина Ханды – Хикагня, помимо богатых орешников и ягодников, славилось подледной рыбалкой, когда добыча составляла до ста и более тонн, большими заготовками дикого мяса, перевыполнением плана по национальному совету. Когда в 2002 г., посещая эти места, один из авторов беседовала с жителями Вершинохандинской эвенкийской общины, оказалось, что воспоминания о военном прошлом довольно смутны, стариков почти не осталось, экономические проблемы кажутся почти нерешаемыми: тайга ещё относительно богата, но конкуренция с пришлым населением, охотниками-любителями возросла в разы; рыба в реках и озерах водится, есть ягоды и орехи, но наладить их переработку и сбыт местным жителям без поддержки властей не под силу.

Отношения эвенков и русских показаны И. И. Бурлаевым с большой теплотой. Посетить русское село эвенкам – «поехать на Русь»: «Когда русские приезжают в гости к эвенкам, эвенки не знают, чем и как угостить, а также и русские, когда к ним в гости приезжают эвенки. И каждые приезжают с гостинцами. Особенно хандинские русские и эвенки часто друг друга посещали, а многие даже разговаривали по-эвенкийски. И мне говорили, что некоторые хандинские – метисы с эвенками и действительно некоторые хандинские были смуглые».

3. Заключение

Описание быта эвенков и русских Верхоленья в сороковые годы показывает, что новый, колхозный образ жизни вписался и в природную среду, и в социальные традиции. Тяжелая таёжная работа, близкие дружеские родственные связи, ценность совместного труда, осознание его важности для Родины сплачивают людей. Новый источник побуждает пересмотреть критические подходы раннего перестроечного времени и взгляды зарубежных ученых на болезненность и неэффективность нового, советского образа жизни.

Список литературы

ГАИО – Государственный архив Иркутской области. Ф. 538. Оп. 1 ОЦ. Д. 123.

Копылов, 1928 – Копылов, И. П. Тунгусское хозяйство Лено-Киренгского края (по данным статистико-экономического обследования) / И. П. Копылов. Новосибирск, 1928.

Орлинга, 2006 – Орлинга. Информационный вестник общественной инспекции по охране природы, общественных экологических экспертиз, общественного мониторинга. Иркутск, 2006. № 6–7.

Петри, 1930 – Петри, Б. Э. Охота и оленеводство у тутурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства / Б. Э. Петри. Иркутск, 1930. 105 с.

Сирина, 2010 – Сирина, А. А. От совхоза к родовой общине: социально-экономические трансформации у народов Севера в конце XX века. М. : ИЭА РАН, 2010. 184 с.

Туголуков, 1965 – Туголуков, В. А. Изменения в хозяйстве и быте эвенков Иркутской области за полтора века / В. А. Туголуков // Советская этнография. 1965. № 3. С. 12–24.

References

GAIO (State archive of Irkutsk oblast'). 538/1/123.

Kopylov, I. P. (1928). *Tungusskoe khozyastvo Leno-Kirenskogo kraia (po dannym statistic-economicheskogo obsledovaniya)*. Novosibirsk.

Orlinga (2006). *Informatsionnyi vestnic obshchestvennoi inspektsii po okhrane prirody, obshchestvennuch ecologicheskich ekspertiz, obshchestvennogo monitoringa* (N 6–7). Irkutsk.

Petri, B. E. (1930). *Okhota i olenevodstvo u tuturskikh tungusov v svyazi s organizatsyei okhotkhozyastva*. Irkutsk.

Sirina, A. A. (2010). *Ot sovkhoza k rodovoi obshchine: sotsial'no-economicheskie transformatsii u narodov Severa v kontse XX veka*. Moscow : IEA RAN.

Tugolukov, V. A. (1965). Izmenenia v khozyastve i bute evenkov Irkutskoi oblasti za poltora veka. *Sovetskaia Etnografia*, 3, 12–24.

УДК 397; 930.85
UDC 397; 930.85

Анна Анатольевна Сирина*
Институт этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая
г. Москва, Российская Федерация
Anna A. Sirina
Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences
Moscow, Russian Federation
annas@iea.ras.ru

ОРОЧИ В ПОЛЕВЫХ ДНЕВНИКАХ Б. А. КУФТИНА (ПО МАТЕРИАЛАМ ТУНГУССКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1928–29 ГГ.)** OROCHI IN THE FIELD DIARIES OF BORIS A. KUFTIN (BASED ON THE MATERIALS OF THE TUNGUSSKAIA EXPEDITION OF 1928–29).

Аннотация
Статья посвящена полевым этнографическим исследованиям Б. А. Куфтина в конце 1920-х годов среди орочей (современный Хабаровский край, Ванинский и Совгаванский районы). Проанализированы дневники Б. А. Куфтина сентября 1927 г. из его поездки к орочам, восстановлен контекст работы и показаны её основные результаты. В статье дана предварительная оценка методики и этики полевой работы Куфтина как представителя московской народоведческой школы. Большинство материалов с материальной культурой и шаманизмом.

Abstract
This article presents the results of the analysis of Boris Kuftin's field work among the Orochi people (nowadays Khabarovsk region, Vanino and Sovgavan' districts) in late 1920s. The material for analysis were field diaries and other documents from the archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences in Saint-Petersburg. The paper gives a preliminary assessment of Tungus expedition, Kuftin's methods and methodology a a representative of Moscow School of Peoples Studies. Most of them are connected with the material culture and shamanism.

Ключевые слова: Тунгусская экспедиция 1927–1928 годов, московская школа, Б. А. Куфтин, орочи, полевые дневники, материальная культура, шаманство, лингвистика

Keywords: Tungus expedition 1927–1928, B. A. Kuftin, Orochi, field diaries, material culture, shamanism, linguistic studies

---

* Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник [Doctoral in Historical Sciences, Leading Researcher].

** Работа выполнена по проекту РФФИ № 18-09-00537 (рук. В. Н. Давыдов).

Данная статья основана на анализе новых материалов из архива МАЭ РАН и вписывается в рамки антропологии раннего советского этнографического поля [Арзютов, Кан, 2013]. В статье анализируются полевые дневники Бориса Алексеевича Куфтина, которые он вёл в Тунгусской экспедиции в 1927 г., работая у орочей.

Время 1920-х годов в истории советской этнографии было отмечено интенсивными полевыми исследованиями. В Сибири и на Дальнем Востоке работали коллективные и индивидуальные экспедиции из Москвы, Ленинграда, Томска, Иркутска, Красноярска, Хабаровска. С созданием в 1924 г. Комитета Севера при Президиуме ВЦИК работа этнографов на местах приняла ярко выраженный практический характер [Сирина, 2002]. Студенты, ученики Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза из «ленинградской этнографической школы» часто сочетали полевые исследования с советской работой. Этнографические и антропологические экспедиции, снаряжённые из Москвы, были по преимуществу научными. Вместе с тем, утверждаемые Госпланом научные экспедиции требовали показа практических результатов [АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 129]. Принято считать, что методы работы московских и ленинградских этнографов различались: москвичи работали преимущественно маршрутно-экспедиционным методом. Бывшие революционеры-народники Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз учили своих студентов «ленинградской этнографической школы» стационарному методу работы путём сочетания этнологических исследований с учительством в национальных школах, административной и культурной работой [Крупник, Михайлова, 2006 и др.].

Борис Алексеевич Куфтин, ученик Д. Н. Анучина, в 1920-е годы работал профессором Московского университета и заведующим отделом Сибири Центрального музея народоведения (далее – ЦМН) в Москве. В 1920-е годы Б. А. Куфтин вёл активные народоведческие, палеоэтнологические (археолого-антрополого-этнографические) полевые научные исследования в разных регионах СССР, уделял большое внимание методам и задачам полевой этнографии, активно публиковался. И здесь есть смысл сделать акцент не на различиях между европейской (в её российском варианте) и американской антропологией XX в. [Арзютов, Кан, 2013, с. 50], а на существенных чертах сходства между ними. Куфтин работал в Поволжье, на Кавказе, в Сибири и на Дальнем Востоке. Б. А. Куфтин не приветствовал прикладные исследования и тем более сочетание научной и советско-административной работы [Алымов, Решетов, 2003, с. 25]. Он был представителем историко-культурной школы в этнологии, в исследованиях большое место занимала музееведческая составляющая с вниманием к предметам материальной культуры и шаманства. В 1927 г. орочский шаман предсказал ему скорую смерть, но обещал молиться за него в китайской кумирне [АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 52. Л. 4]. Куфтин был репрессирован в 1930 г. и выслан в Вологодский край. После окончания срока ссылки в 1933 г. он переехал в Грузию, где до конца жизни работал в Государственном музее Грузии, в 1946 г. был избран академиком АН Грузинской ССР (1946). К своим сибирским материалам он не возвращался.

Тунгусская экспедиция, которой руководил Куфтин, была организована Центральным музеем народоведения (ЦМН) в Москве и Антропологическим институтом I МГУ в 1927–1928 годах. Несмотря на то, что данная экспедиция упоминается в ряде публикаций, она известна поверхностно и фрагментарно и, по сути, до сих пор остаётся белым пятном в историографии отечественной этнологии [Ипполитова, 2001 ; Алымов, Решетов, 2003 ; Ефимова, Сухова, 2015 ; Давыдов, Сирина, 2017].

В ходе комплексных исследований были собраны более 500 предметов по быту орочей, тунгусов, нанайцев, нивхов, сделаны более 400 этнографических фотографий, привезены археологические материалы из семи неолитических стоянок Прибайкалья. Учёные измерили около 200 взрослых и несколько десятков детей, привезли 7 гипсовых масок, 13 портретов, нарисованных с натуры, свыше 150 антропологических фотографий, 28 черепов тунгусов и 2 черепа орочей [Давыдов, Сирина, 2017]. После реорганизации и окончательного закрытия ЦМН в Москве в 1948 г., его коллекции (88621 единиц хранения) были переданы в Музей истории народов СССР в Государственный музей этнографии в Ленинграде (ныне – РЭМ), часть – в ГИМ и Музей революции в Москве. Часть негативов и фотоотпечатков, а также полевых дневников из архива ЦМН поступили в МАЭ РАН (включая материалы М. Г. Левина, Н. Б. Куфтина, Б. А. Васильева) [Ипполитова, 2001, с. 156], а часть материалов хранится в Институте этнологии и антропологии РАН и в НИИ Музей антропологии и этнографии МГУ (г. Москва). Собранные в ходе Тунгусской экспедиции уникальные полевые материалы и коллекции, характеризующие культуру эвенков, орочей, ороков, нанайцев, нивхов, удэгейцев и негидальцев, до настоящего времени не обработаны и не введены в научный оборот, известны ограниченному кругу учёных, пользовавшимися материалами экспедиции [Березницкий, 1999 ; Смоляк, 2002 и др.].

Целью экспедиции был сбор сравнительных материалов из западного и восточного регионов расселения тунгусских «племен», которые отличались антропологически, но, несмотря на удалённость, «имели общие родовые названия – свидетельство общих племенных элементов, принимавших участие в образовании тунгусских племён на всей их обширной территории. Бытовые же различия сулили более богатый этнографический сравнительный материал» [АМАЭ РАН, Ф. 12. Оп.1. Д. 51. Л. 2-4]. Экспедиция изначально планировалась как научная с музееведческим уклоном.

В 1927 г. экспедиция работала двумя отрядами: один в районе Северного Прибайкалья в составе аспирантов Антропологического Института Якова Яковлевича Рогинского (антрополог), Максима Григорьевича Левина (этнолог); другой в Приморской области в районе бывшей Императорской (Советской) Гавани в составе помощника заведующего Сибирским отделом Центрального музея народоведения Бориса Александровича Васильева (этнолога) и студента Александра Николаевича Покровского (антрополога). Общее руководство экспедицией вёл Борис Алексеевич Куфтин. Лето и осень 1927 г. он работал поочерёдно в обоих отрядах. «Единство работы обеспечивалось тем, что все участники являются учениками одной антро-

пологической кафедры и в частности моими», – отмечал он [АМАЭ. Ф.12. Оп.1. Д. 51. Л. 1-2].

Участники экспедиции выехали из Москвы 22 июня 1927 г. и прибыли в Иркутск 29 июня. После окончания работы у северобайкальских тунгусов Куфтин один направился на Дальний Восток, чтобы продолжить полевую работу. Он выехал из Иркутска 8 августа и прибыл в Хабаровск 15 августа, откуда отплыл на пароходе по Амуру до Николаевска-на-Амуре, а оттуда до Советской Гавани и Датты [АМАЭ РАН. Ф.12. Оп.1. Д. 51. Л. 76об.-77 и др.].

Катер высадил Куфтина на ближайшем мысе при заходе в Советскую Гавань: «Я <…> был оставлен среди скал на мысе “Мамача”, как он известен у местных туземцев. С большим трудом вскарабкавшись на отвесную стену мыса, я добрался наконец до Датты и нашёл там обоих сотрудников» [АМАЭ РАН. Ф.12. Оп.1. Д. 52. Л. 25]. Был выработан план, согласно которому А. Н. Покровский должен был ехать на реки Копи и Нельма для сбора антропологического материала, Б. А. Васильев – на заброшенное стойбище на р. Улье. Сам Борис Алексеевич 8 сентября отправился вверх по Тумнину с орочами. За короткий срок (14 дней) было сделано очень много. Куфтин записывает виденное в своём «эпизодическом» (путевом) дневнике, по которому можно восстановить контекст сбора материалов по дням. Куфтин работал с переводчиком. Останавливаясь в орочских стойбищах, он знакомился с шаманами, видел выращиваемых в клетках медвежат, свайные амбары с изображениями духов севоки, орочские лодки, шаманские святилища и многое другое. Он работал на стойбищах Хуту-Датта, Уська и др. Куфтин познакомился с четырьмя шаманами (Наталья, Марья, Купса (Борис) Намунка и Иннокентий). Трое из них жили в Хату-Датте. От них он получал пояснения по поводу шаманского облачения и предметов, используемых при камлании, записывал орочские термины и тексты на языке с последующим переводом. Он описал шаманскую атрибутику: юбку, головной убор из стружек, бубны (в т.ч. с рисунками), колотушку, посохи, погремушки, специальную подстилку, крючок для ловли души, гадательный камень и др. Учёный описал, сфотографировал и зарисовал несколько шаманских святилищ туу, где находятся изображения личных шаманских духов покровителей сево.

Полевые материалы в экспедиции собирались по народам (или племенам, как их называл Куфтин) – ульчам, орокам, удэгейцам, орочам, но в тематическом плане они практически идентичны, поскольку были собраны по единой программе, совместно обсуждённой всеми участниками экспедиции [АМАЭ. Ф.12. Оп.1. Д. 51. Л. 2]. Куфтина интересовала материальная культура, и верования, прежде всего шаманство, которые он изучал, отталкиваясь от конкретных предметов (некоторые из них удалось приобрести для музея). Учёный записывал также термины и шаманские тексты на языке информантов с помощью переводчиков, на наём которых в смете экспедиции изначально закладывались финансовые средства. Б. А. Куфтин вёл два дневника, словно по рекомендации Богораза [Арзютов, Кан, 2013, с. 56]. Первый тип представляет собой «краткий эпизодический дневник»

экспедиции, в котором имеются записи различных событий, встреч, маршрут движения, планы, короткие зарисовки от встреч в пути, соотнесённые с календарными датами. Именно из него можно узнать о методах работы и взаимоотношениях с информантами, рефлексии исследователя и прочем. Методы работы Б. А. Куфтина и Б. А. Васильева зависели от сложившихся обстоятельств и часто, с точки зрения сегодняшнего дня, балансировали на грани: осмотр святилищ без уведомления и разрешения их хозяев, сбор вещей в музей из заброшенных святилищ или с могил, покупка священных предметов, не легитимизированная большинством жителей. Орочи были мало знакомы с приезжими и неохотно отвечали на вопросы. Переводчики и помощники работали за денежное вознаграждение, так же покупались коллекции.

В тайге в окрестностях стойбища Уська Борис Алексеевич набрёл на амбарчик, крытый берестой: «отогнув бересту я увидел группу изображений из дерева, особенно поражал художественностью отделки медведь со всадником на нём. Я зарисовал и сфотографировал эти севоки и по-прежнему закрыл амбарчик куском берёзовой коры. Это оказались севоки Федора, сделанные от болезни и поставленные подальше от человеческих глаз. Орочи были видимо удивлены что я нашёл и зарисовал их. На возвратном пути уже близ самого стойбища наткнулся на шаманское святилище “ту”» [АМАЭ РАН. Ф.12. Оп.1. Д. 52. Л.31].

«12/IX. «Встал рано утром и отправился к “ту” Василия. Амбарчик оказался заперт на гвоздь. Я вырвал гвоздик, отворил дверку и сделал краткую опись всего что там находилось». Позже от хозяина он выяснил, что в амбаре хранились охотничьи божества Василия [Там же. Л. 31-32].

Куфтину и Васильеву удалось купить заброшенное шаманское место *му* (т. е. деревянные скульптурные изображения духов севонов) на Уське, принадлежавшее шаманке Марье [Там же. Л.36]. Вместе с 27-летним орочем Купсой, считавшим себя шаманом, он поехал забирать его. Недалеко от Уськи лодка опрокинулась, и Купса был уверен, что это нехорошее предзнаменование. На стойбище была тяжелая обстановка: умерла девочка, которую лечил вызванный с соседнего стойбища шаман Иннокентий, при смерти лежал мальчик, болела ещё одна девочка. Поэтому шаманы часто камлали. Они негативно относились к покупке Куфтиным шаманских предметов. Никто не стал помогать разбирать шаманское место, и ему даже не дали лопаты, так что пришлось вручную выворачивать столбы с *му* и переносить в *ульмагду*. «Я не стал оставаться дольше в Уське, так как настроение у всех было тяжёлое, да и проплыть надо назад 30 вёрст», – пишет Куфтин в дневнике [Там же. Л.39об.].

Другой тип дневника содержит только полевые материалы, причем уже классифицированные по темам. В первом таком «орочском» дневнике за 1927 г. имеются подзаголовки, по которым сгруппирован материал: самоназвания и названия соседей; жилище; одежда; рукоделие; орнамент; средства передвижения; охота и рыболовство; пища и утварь; обработка кожи; воспитание детей; семья, род; природа; верования; охотничий язык; предания; культ покойников; культ двойней; культ медведя; легенды о ти-

гре; шаманские божества-идолы. В дневниках обязательно дается рисованная от руки схематическая карта места проведения исследований. Второй дневник целиком посвящен шаманским верованиям. Сравнивая первый орочский дневник с дневниками по нивхам и удэгейцам, можно сделать вывод о стандартном наборе разрабатываемых научных вопросов. Можно предположить, что такое выстраивание материала соответствовало методологии учёного, позволяя проводить сравнительные культурные исследования, собирая и выстраивая материал по определённой матрице в условиях ограниченного экспедиционного времени. Так, у орочей Куфтин работал в 1927 г. три недели, со 2 по 23 сентября. За такой короткий срок ему удалось собрать уникальные этнографические материалы (общий объём записей 129 л.), причём соотносимые с записями по тем же темам у других, соседних с орочами народов – нивхов, ульчей, удэгейцев.

Оставляет вопросы метод ведения этих полевых дневников и даже возникает вопрос, были ли они действительно полевыми, потому что материал укладывается так, словно он был классифицирован, осмыслен и переписан позже. Дело в том, что в рабочих дневниках Куфтина не проставлены даты записи, как это обычно бывает в полевых дневниках, а сам материал строго структурирован, что в полевых условиях, как знает любой полевик, труднодостижимо. Это возможно, если изначально задать определённую матрицу и оставить определенное пространство для будущих записей: но как угадать их объём? Есть версия, что Куфтин делал сначала черновые записи, а затем оформлял их в виде отчёта. В пользу версии более позднего переписывания собранных ранее данных говорит тот факт, что Куфтин при записи терминов орочского языка постоянно ссылается на записи слов с тем же самым значением в словарях Леонтовича и Шренка, причём с указанием страниц. Можно, конечно, предположить, что Куфтин возил эти словари с собой, и постоянно работая с дневником, вносил туда нужные для него сведения. Во всяком случае, особенности этих полевых записей привлекают к себе внимание и требуют осмысления, что возможно только после расшифровки всех материалов экспедиции. В этой связи данную публикацию я рассматриваю как предварительный очерк, в который могут быть внесены изменения.

Почти на каждой странице дневника есть зарисовки предметов материальной культуры и религиозной жизни орочей: различных типов жилищ, орудий охоты, средств передвижения, шаманских мест, шаманов в процессе камлания и др. Во многих случаях Куфтин делал фотографии тех же предметов и указывал их выходные данные в дневнике рядом с рисунками (аббревиатура ПК, связанная с нумерацией фотографий, может быть расшифрована как «полевой каталог»).

Обработанные и введённые в научный оборот, эти материалы станут ценным источником по этнографии тунгусо-маньчжурских народов. После завершения обработки всех материалов Тунгусской экспедиции возможно будет сделать выводы относительно особенностей полевой работы представителей московской школы этнологов в 1920-е годы.

Источники

АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 48.
АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 49.
АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 51.
АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп.1. Д. 129.

Список литературы

Алымов, Решетов, 2003 – Алымов, С. С. Борис Алексеевич Куфтин: изломы жизненного пути / С. С. Алымов, А. М. Решетов // Репрессированные этнографы. М., 2003. Вып. 2. С. 227–268.

Арзютов, Кан, 2013 – Арзютов, Д. В. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии / Д. В. Арзютов , С. А. Кан // Этнографическое Обозрение. 2013. № 6. С. 45–68.

Березницкий, 1999 – Березницкий, С. В. Мифология и верования орочей / С.В. Березницкий. СПб. : Петербургское востоковедение, 1999.

Давыдов, Сирина, 2017 – Давыдов В.Н. Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. и её место в истории московской этнографической школы / В. Н. Давыдов, А. А. Сирина // Поле как жизнь / отв. ред. Е. А. Пивнева. М. : Нестор-история, 2017. С. 39–49.

Ефимова, Сухова, 2015 – Ефимова С.Г. Коллекция рисунков Я. Я. Рогинского в фондах музея антропологии МГУ имени М. В. Ломоносова / С. Г. Ефимова, А. В. Сухова // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2015. № 3. С. 105–114.

Ипполитова, 2001 – Ипполитова, А. Б. История музея народов СССР в Москве А. Б. Ипполитова // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 144–160.

Крупник, Михайлова, 2006 – Крупник, И. Пейзажи, лица и истории: эскимосские фотографии Александра Форштейна (1927–1929 гг.) / И. Крупник, Е. Михайлова // Антропологический форум, 2006. № 4. С. 188–219.

Смоляк, 2002 – Смоляк, А. В. Элементы верований и культов нивхов и орочей, связанные с погребением утонувших и близнецов / А. В. Смоляк // Расы и народы / отв. ред. З. П. Соколова, Д. А. Функ. М. : Наука, 2002. С. 214–225.

Сирина, 2002 – Сирина, А. А. Б. Э. Петри: забытые страницы сибирской этнографии / А. А. Сирина // Репрессированные этнографы. М. : Восточная литература, 2002. Вып. 1. С. 57–80.

References

Alymov, S. S., Reshetov, A. M. (2003). Boris Alekseevich Kuftin: izlomy zhiznennogo puti. In D. D. Tumarkin (Ed.), *Repressirovannye etnografy* (Vol. 2, pp. 227–268). Moscow : Vostochnaia literatura Press.

Arzyutov, D. V., Kan, S. A. (2013). Kontseptsiia polya i polevoi raboty v rannei sovetskoi etnografii. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 45–68.

Bereznitskiy, S. V. (1999). *Mifologia i verovania orochei*. Sain-Petersburg : Peterburgskoe vostokovedenie Press.

Davydov, V. N., Sirina, A. A. (2017). Tungusskaia ekspeditsia 1927–1928 godov i ee mesto v istorii moskovskoi etnograficheskoi shkoly. In E. A. Pivneva (Ed.), *Pole kak zhizn'* (pp. 39–49). Moscow : Nestor-istoria Press.

Efimova, S. G., Sukhova, A. V. (2015). Kollektsii risunkov Ia. Ia. Roginskogo v fondakh museia anthropologii MGU imeni M.V. Lomonosova. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seria XXIII. Antropologia*, 3, 105–114.

Ippolitova, A. B. (2001). Istoria museia narodov SSSR v Moskve. *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2, 144–160.

Krupnik, I., Mikhailova, E. (2006). Peizazhi, litsa I istorii: eskimosskie fotografii Aleksandra Forshteina (1927–1929). *Anthropologicheskii forum*, 4, 188–219.

Smolyak, A. V. (2002). Elementy verovanii i kul'tov nivkhov i orochei, svyazannye s pogrebeniem utonuvshikh i bliznetsov. In Z. P. Sokolova, D. A. Funk (Eds.), *Rasy i narody* (pp. 214–225.). Moscow: Nauka Press.,

Sirina, A. A. (2002). B. E. Petri: zabytye stranitsy sibirskoi etnografii. *Repressirovannye etnografy* (Vol. 1, pp. 57–80). Moscow : Vostochnaia literatura Press.

УДК 811.512.211
UDC 811.512.211

Шарина Сардана Ивановна
Институт гуманитарных исследований и проблем
малочисленных народов Севера СО РАН
Sardana I. Sharina
The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North
Russian Academy of Sciences Siberian Branch
sarshar@mail.ru

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ АСПЕКТУАЛЬНЫХ ФОРМ В ВЕРХНЕКОЛЫМСКОМ ГОВОРЕ ЭВЕНСКОГО ЯЗЫКА
ASPECT FORMS OF A VERB IN VERKHNEKOLYMSKIY DIALECT OF THE EVEN LANGUAGE

Аннотация
В статье рассматривается состав видовых форм глагола в не имеющем системного описания верхнеколымском говоре. В статье виды глагола, выражающие характер протекания действия, по семантическим и грамматическим характеристикам дифференцируются в аспектуальные группы. Образование и употребление разрядов категории вида и способов глагольного действия в верхнеколымском говоре обнаруживает некоторые особенности, отличаясь от говоров восточного наречия эвенского языка. Состав и употребление разрядов глагольного вида имеет схожие черты с западными диалектами. В верхнеколымском говоре выявляется отсутствие некоторых форм, относящихся к аспектуальным группам направления действия и интенсивности действия. Фиксируется употребление ранее не отмеченных в грамматических описаниях четырех видовых форм, относящихся к аспектуальным группам кратности действия и интенсивности действия.

Abstract
The paper studies the composition of aspect forms of the verb in Verkhnekolymskiy dialect, which not having a systematic description. Types of the verb expressing the nature of the action, according to the semantic and grammatical characteristics, are differentiated into aspect groups. The forming and use of type categories and methods of verbal actions in Verkhnekolymskiy dialect are revealed with some features, unlike the eastern dialects. The composition and use of categories of the verbal species has similar features to the western dialects of the Even language. The absence of some forms of actions aspectuality groups, the direction of action and the intensity of the action is revealed in dialect. The usage of not previously mentioned in the grammatical descriptions of the four aspect forms in groups multiplicity of action and intensity of action is fixed.

Ключевые слова: эвенский язык, верхнеколымский говор, виды глагола, аспектуальные группы.

---

* Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник [PhD in Historical Sciences, Senior Researcher].

Keywords: Even language, Verkhnekolymskiy dialect, aspect form of the verb, aspectual groups.

1. Введение

Видом глагола в эвенском языке принято считать категорию, которая выражается суффиксальным усложнением первичной глагольной основы, вследствие чего новая основа приобретает дополнительные оттенки протекания действия. Они отмечались во всех грамматических очерках, диалектологических работах, рассматривались в специальных монографических исследованиях. Но, несмотря на это, в отдельных диалектах и говорах можно обнаружить некоторые показатели характера протекания действия, не отмеченные в известных грамматических описаниях.

Верхнеколымский говор в существующих классификациях говоров и диалектов эвенского языка как отдельная единица был выделен сравнительно недавно [Бурыкин, 2004, с. 76]. Категория вида глагола в верхнеколымском говоре специально не рассматривалась. Статья написана на основе материала, собранного во время полевых экспедиций в Верхнеколымском районе Республики Саха (Якутия) в 2014 году.

Верхнеколымский говор значительно отличается от восточных говоров эвенского языка, поскольку обладает рядом особенностей на всех уровнях языка. В области глагольной морфологии говор так же обнаруживает отчетливые различия и от восточных, и от западных говоров в инвентаре показателей наклонения [Шарина, 2016].

Виды эвенского глагола, выражающие характер протекания действия, по семантическим и грамматическим характеристикам дифференцируются в шесть аспектуальных групп [Роббек, 2007, с. 359]. Арсенал видовых форм в верхнеколымском говоре в соответствии с данными аспектуальными группами представлен достаточно широко.

2. Видовые формы глагола в верхнеколымском говоре

Аспектуальная группа фазы действия включает видовые формы, выражающие различные этапы протекания действия.

Форма несовершенного вида, выражающая незавершенность действия на момент высказывания или длительность действия, образуется посредством суффикса *-д-/-д'-*: *утолдай* `понять, усвоить` – *утоладдай* `понимать, усваивать`, *тэлэŋдэй* `рассказать` – *тэлэŋдэддэй* `рассказывать`.

Примеры: *Бӣ миэрнэдʼи нʼокады төрэндун дʼугаддʼоттам болла, hурэлбу hойа, ол иhин энʼмʼу-дамар ачча орилаи истала нар дʼугани ахсын урэкчэндулэ hөргэрэн.* `Я, выйдя замуж, на якутской земле провожу лето, детей много, поэтому мама до самой своей кончины всегда ездила летом в горы`.

дʼугад=дʼ=ō=т=та=м

летовать=ASPimpf=VOW= ASPdur= PRS =1Sg

Өмнэкэн стадала орам көсчиддэп, нэŋни, тарит көсчиддэкэт букатын оралти эмискэ hинтамалла. `Однажды пасём оленей в стаде, вторая половина весны была, и когда так пасли, вдруг олени начали бегать`.

көсчи=д=дэ=п

пасти=ASPimpf=PRS=1 Pl

Форма продолженного вида, выражающая длительное состояние, сохраняемое на момент речи, образуется посредством суффикса *-т-/-ч-*: *дʼāв-дай* `схватить` – *дʼавуттай* `держать`, *илдай* `встать` – *илаттай* `стоять`.

Примеры: *Арылах бэйэн, урэкчэндулэ тэгэттин*. `Человек из Арылаха, в горах жил. `

тэг=э=т=ти=н

жить=VOW= ASPdur= PST=3 Sg

Эр гиаву эр тэгэттэн, эр энʼму, эр би нʼан hурэлти көчукэр биŋсивур, Люда эр илаттан. `Это мой муж сидит, это моя мать, это я и дети наши, когда маленькие были, это стоит Люда`.

ил=а=т=та=н

стоять= VOW= ASPdur= PRS =3 Sg

Форма начинательного вида имеет значение начала действия, образуется посредством суффикса *-л-*, например: *икэ̄дэй* `петь` – *икэ̄лдэй* `начать петь`, *дебдэй* `кушать` – *дебэлдэй* `начать кушать`. Например: *Тачин-да тар адʼит hэŋуннэрэм hоŋгарарам-да, өмэккэн битми hэŋунэлгэрэрэм*. `Так страшно было, и я плакала, оставшись одна, начинала бояться`.

hэŋун=э=л=гэрэ=рэ=м.

бояться= VOW=ASPinch=ASPitr1=PRS=1 Sg

Аспектуальная группа кратности действия включает специальные показатели разнообразных оттенков многократности, многообъектности действия, длительности и редкости.

Форма вида неоднократно совершаемого действия, выражающая многократно совершаемое действие, образуется посредством суффикса *-гра-/-грэ-//-гара-/-гэрэ-//-ура-/-урэ-*: *укчэндэй* `рассказать` – *укчэнгэрэдэй* `рассказывать`, *бактай* `найти` – *баккарадай* `находить`.

Примеры употребления вида неоднократно совершаемого действия: *Хэйэк улдэвэн эстэн дʼэбгэрэр*. `Медвежье мясо не кушают`.

эс=тэн.дʼэб=гэрэ=р

не=3Pl.кушать= ASPitr1=3Pl

Чукачан икэмутэн долчими, би hоч-hоч өрэŋчигрэрэм. `Слушая пение птиц, я очень-очень радуюсь`.

өрэŋчи=грэ=рэ=м

радоваться=ASPitr1= PRS=1Sg

Форма вида многократного действия обозначает многократное, часто наблюдаемое действие, образуется посредством суффикса *-кат/ч-//-кэт/ч-*, например: *чикидай* `отрубить` – *чикикаттай* `отрубать`, *туттэй* `бежать` – *туткэттэй* `бегать`, например: *Адит аич бэлэмнэткэчир, икэкэчир, hэдʼэкэчир*. `И вправду хорошо готовятся, часто поют и танцуют`.

бэлэмнэт=кэч=и=р

готовиться=ASPitr2=VOW=3Pl

икэ=кэч=и=р

петь=ASPitr2=VOW=3Pl

hэдʾэ=кэч=и=р

танцевать=ASPitr2=VOW=3Pl

Форма вида обычно совершаемого действия, выражающая относительную регулярность совершаемого действия безотносительно к моменту речи, образуется при помощи суффикса *-ват/ч-//-вэт/ч-*: *нюмариваттăм* `стыжусь (обычно)`, *төрэвэттэ* `говорят (обычно)`.

Примеры: *Төрэми, буг, урэкчэŋи hоч-hōч дʾоваттам, гэлэвэттэм тик-тэ*. `И сейчас очень сильно скучаю по родному языку, по горам, по своей родине`.

гэлэ=вэт=тэ=м

тосковать= ASPhab1= PRS =1 Sg

Өмэккэн бими hин икэвэттэм. `Обычно, когда бываю одна, пою.`

икэ=вэт=тэ=м

петь= ASPhab1= PRS =1 Sg

Форма вида многообъектного действия обозначает действие, направленное на множество объектов, или действие, разбиваемое на разные пространственные сферы. Образуется посредством суффикса *-н-/-нʾ-*: *хэдедэй* `танцевать` – *хэдендэй* `плясать без передышки`, *нулгэдэй* `кочевать` – *нулгэндэй* `кочевать и кочевать (неоднократно, в разных местах)`.

Примеры: *Тачин-да тар адʾит hэŋуннэрэм hоŋгарарам-да өмэккэн битми*. `Так страшно было, всего всегда боюсь и плачу, оставшись одна`.

hэŋун=н=э=рэ=м

бояться= ASPitr3= VOW= PRS=1Sg

Дʾăлбу биhиŋситэн нулгэниŋсит. `Когда были живы родители, мы кочевали`.

нулгэ=н=и=ŋси=т

кочевать=ASPitr3= VOW=CV=1Pl

Форма вида длительно-многократного действия, выражающая длящееся продолжительное время и многократно или постоянно совершаемое действие, образуется посредством суффикса *-с-*, например: *буюдэй* `пойти на охоту` – *буюстэй* `охотиться`, *эмдэй* `прийти` – *эмэстэй* `приходить` (многократно). В верхнеколымском говоре суффикс вида длительно-многократного действия *-с-* имеет вид *-h-*.

Например: *Тар hуŋунʾэкиэ бивэттэн hатарсиду көйэчэвми орам эрэли бадуhникан, көйэттэкэс тар-да бутунни hатарран, эдук-тэ эмэннэмдэстэкэн багар*. `Так страшно бывало в темноте пасти оленей, сидя верхом на олене, куда ни взглянешь, темным-темно, думаешь, а вдруг выскочит откуда-то`.

баду=h=никан

сидеть верхом на олене= ASPitr5=CV

Форма вида длительного ослабленного действия обозначает длительное или многократное действие, совершающееся с малой интенсивностью, скоростью. Образуется посредством суффикса *-дян-/-дянʾ-//-ден-/-денʾ-*: *тэгдэй* `сесть` – *тэгэдендэй* `сидеть и сидеть (продолжительно)`, *гөндэй* `сказать` – *гөндидендэй* `говорить (медленно, неторопливо)`. Примеры: *Энʾму эчикэн нʾулникэн hаŋанадʾаŋгаран*. `Мама моя, так выделав, шила долго`.

hаŋан=а=д'аŋ=гара=н

шить=VOW=ASPcont= ASPitr1=3Sg

Ћиэhэчэндулэ истала учакат н'ӯлгэд'эннэп. `До вечера долго едем верхом на олене`.

н'ӯлгэ=д'эн=нэ=п

кочевать=ASPcont=PRS=1 Pl

Форма вида редко совершаемого действия обозначает такое повторяющееся действие, которое мыслится говорящим как совершающееся относительно редко, отдельными актами. Образуется посредством суффикса *-ван-/-ван'*, *-вэн-/-вэн'-*, *-ин-/-ин'-*, например: *илбэдэй* `прогнать` – *илбэвэндэй* `изредка прогонять`, *хоŋдай* `плакать` – *хоŋиндай* `изредка плакать, всхлипывать`, *укчэндэй* `беседовать` – *укчэниндэй* `изредка беседовать`. Например: *Килебу, hакару, hөнтэ-дэ д'эплив гавандим*. `Изредка возьму хлеб, сахар, да и другие продукты`.

га=ван=ди=м

взять=ASPrar=FUT=1Sg

Аспектуальная группа направления действия объединяет виды глагола, которые выражают действие, совершение которого сопряжено с пространственным перемещением или смещением во времени относительно других действий.

Форма отправительного вида выражает действие, совершение которого сопряжено с пространственным перемещением или смещением во времени относительно других действий. Образуется посредством суффикса *-на-/-нэ-*: *чикидай* `рубить` – *чикинадай* `пойти рубить `, *эвидэй* `играть` – *эвинэдэй* `пойти играть`. Например: *Гэлэтнэми-дэ эчэл бакра биhитэн*. `Ходили искать, но не смогли найти`.

гэлэт=нэ=ми=дэ

искать=ASPdep=CV= PRTCL

Вид противоположного действия обозначает действие, противоположное по значению тому действию, которое обозначено исходной основой. Образуется посредством суффикса *-лга-/-лгэ-*, например: *ильчадай* `заплетать` – *ильчалгадай* `расплетать`. Пример употребления формы противоположного действия в говоре: *Амму учаки алалган*. `Отец распрягает своего ездового оленя`.

ала=лга=н

запрягать=ASPopp=3Sg

Аспектуальная группа интенсивности действия в говоре представлено видом моментального действия и видом ослабленного действия.

Форма вида моментального действия выражает однократный характер совершения действия, в эмоционально окрашенных контекстах имеет значение повышенной интенсивности действия. Образуется посредством суффикса *-сан-/-сэн-/-сн-*: *иттэй* `увидеть` – *ичисэндэй* `взглянуть`, *колдай* `пить` – *коласандай* `выпить залпом`.

Верхнеколымскому говору присущ вариант *-hан-/-hэн-/-hн-*. Например: *Би д'иктиргэдуŋу биhни таракам уŋэ тарав инэŋу мө эйэhнэн букатын эчин кадардук, ŋэлэму мөчэкэн эйэhнэн оровна эрэк аси куŋа оддакан,*

нʼан кэкучэн эмдэн. `Я удивляюсь тому, что именно в тот день вдруг быстро большая вода пришла со скал, страшное наводнение пришло, когда она рождалась, и кукушка прилетела`.

эйэ=hн=э=н

течь=ASPmom=VOW=3Sg

Форма вида ослабленного действия имеет значение действия, протекающего с ослабленной интенсивностью. Образуется посредством суффикса *-со-/сө-*: *дебдэй* `есть` – *депсодэй* `есть (не спеша)`, *гөндэй* `сказать` – *гөссөдэй* `говорить (тихо, не торопясь)`. Часто данные видовые формы выступают как средство выражения вежливости говорящего по отношению к адресату или предмету высказывания. В верхнеколымском говоре данная форма имеет также значение сомнения, нерешительности. Например: *Эрэк авум гассодим*. `Возьму ли я эту шапку`.

га=ссо=ди=м

взять= ASPdmn=FUT=1Sg

Аспектуальная группа дезидеративности действия включает виды глагола, которые выражают желание и стремление совершить действие.

Форма желательного вида имеет значение желания, намерения, склонности совершить то или иное действие. Образуется при помощи суффикса *-м* и показателей индикатива *-са-/-сэ-* для настоящего времени, *-си-* – для прошедшего времени, например: *гөндэй* `говорить` – *гөмдэй* `хотеть сказать`, *гөмсэн* `он хочет сказать`. Примеры: *Куҥа hоч hуклэмсэн*. `Ребёнок очень хочет спать.`

hуклэ=м=сэ=н

спать= ASPdez1= PRS=3Sg

Би коламсам, дʼэбэмсэм-да. `Я хочу пить и есть`.

кол=а=м=са=м

пить=VOW=ASPdez1=PRS=1Sg

дʼэб=э=м=сэ=м=да

кушать=VOW=ASPdez1=PRS=1Sg= PRTCL

Форма вида замедленного действия или стремления совершить действие с суффиксом *-счи-* указывает на попытку, стремление совершить действие. Эта форма обозначает и замедленное во времени протекание действия, имеющее ослабленную интенсивность, не достигающее результата или находящееся в начальной фазе, например: *хаҥāндай* `шить` – *хаҥанасчидай* `попытаться шить, шить (медленно, не спеша)`, *удандай* `идти (о дожде)` – *удасчидай* `идти, накрапывать (о небольшом дожде)`. В верхнеколымском говоре иногда произносится как *-сси-*. Например: *Би коhом дукассирив, тараҥи таҥдаку*. `Я попыталась написать стихотворение, прочту его`.

дук=а=сси=ри=в

писать=VOW=ASPdez2=PST=1Sg

В описываемом говоре обнаруживаются некоторые формы глагольного вида, выражающие характер протекания действия, которые ранее не были отмечены в имеющихся грамматических описаниях эвенского языка. К ним относятся: форма однократного интенсивного действия на *-нукан-*/*-нукэн-*;

форма постоянного действия на *-ŋна-/-ŋнэ-*; форма длительного ослабленного действия на *-тна-/-тнэ-*; форма с суффиксом *-йат-/-йэт-* с модальным оттенком. По нашим данным приведенные формы употребительны и в других говорах, как в восточных, так и западных.

Форма однократного интенсивного действия образуется при помощи суффикса *-нукан-/-нукэн-* и дает значение однократности и интенсивности действия. Форма однократного интенсивного действия используется как в восточных, так и в западных диалектах эвенского языка. Пример: *hоч игэч пэктэрэвун пасануканни*. `Очень громко выстрелило ружье`.

паса=нукан=ни

стрелять=ASPumo=3Sg

Форма постоянно совершаемого действия в верхнеколымском говоре обозначает обычно совершающееся действие и образуется посредством суффикса *-ŋна-/-ŋнэ-*. По значению данная форма соотносима с формой вида обычно совершаемого действия на *-ват/ч-//-вэт/ч-*, выражающей относительную регулярность совершаемого действия безотносительно к моменту речи.

Примеры: *Холобур акнилти, амму уйамкам маватта болла, тарит маракатан миррэн йаван hу эннэвэн чикир гөникэн мутту эстэн миррэндэ, чикивкаŋнар, нʼари-ткан эрэв чикиннан, аhи эннэн чикир гөникэн, эстэн чикивкаŋнар.* ` Например, если старшие братья, отец добывали горного барана, то запрещали нам резать плечи у добытого зверя, говорили, что только мужчина должен разделывать, запрещали резать.`

эс=тэн.чики=вка=ŋна=р

не=3Pl.резать=CAUS=ASPhab3=3Pl

Мину боллар осколала эмэŋнэр, интернатлэ. `А меня в школе оставляли, в интернате`.

эмэ=ŋнэ=р

оставить=ASPhab3=3Pl

Форма постоянно совершаемого действия с суффиксом *-ŋна/-ŋнэ* по нашим данным употребительна и в говорах западного наречия.

Форма многократного ослабленного действия, значение которой ещё предстоит уточнить, предварительно определяется нами как имеющая значение ослабленного действия с дополнительным оттенком самопроизвольного совершения. Образуется посредством суффикса *-тна-/-тнэ*. Например: *Куŋа тикэтнэникэн эвиддэн*. `Ребенок, падая, играет`.

тик=э=тнэ=никэн

упасть=VOW= ASPitr4= CV

Форма замедленного действия с модальным оттенком жалости образуется посредством суффикса *-йат-/-йэт-*. Обозначает, что действие или динамичный образ проявляются в замедленном темпе и характеризуется модальным оттенком определённой симпатии, ласки, жалости, сожаления по отношению к субъекту действия со стороны говорящего. Например: *Эŋэе, ай бэй оŋанни гөникэн hиргэчэл, гудʼэил, тарит hөрйатчал*. `Богатым, хорошим человеком будешь, говоря, благ пожелали, бедные, потом ушли`.

hөр=йат=ча=л
уйти=ASPdmn2= PfPr= Pl

3. Заключение

Приведённое даёт основание выявить следующие особенности в образовании и употреблении разрядов категории вида и способов глагольного действия в верхнеколымском говоре.

1. На основании морфологических критериев в говоре выделяются следующие формы вида глагола: форма несовершенного вида (суффикс *-д-/- д'-*), форма продолженного вида (суффикс *-т-/-ч-*), форма вида обычно совершаемого действия (*-ват/ч-//-вэт/ч-*), форма длительно-многократного действия (*-h-*), форма неоднократно совершаемого действия (суффикс *-гра-/-грэ-//-гара-//-гэрэ-//-ҥра-/-ҥрэ-*), форма многократного действия (суффикс *-кат/ч-//-кэт/ч-*), форма многообъектного действия (суффикс *-н-/-н'*), форма однократного действия (суффикс *-hан-//-hэн//-hн-*), форма длительного ослабленного действия (суффикс *-д'ан-/-д'эн-*), форма замедленного действия (суффикс *-счи-*); форма начинательности (суффикс *-л-*), форма желания совершить действие (суффикс *-м-*), форма отправления для совершения действия (суффикс *-на-/-нэ-*), форма противоположного действия (суффикс *-лга-/-лгэ-*), форма редко совершаемого действия (суффикс *-ван-/-ван'-, -вэн-/-вэн', -ин/-ин'*,), форма ослабленного действия (суффикс *-со-/-сө-*).

2. В говоре употребительны не отмеченные ранее в грамматических описаниях четыре формы глагольного вида: форма интенсивного однократного действия (суффикс *-нукан-//-нукэн-*), форма постоянного действия (суффикс *-ҥна-/-ҥнэ-*), форма длительного ослабленного действия (суффикс *-тна-//-тнэ-*), форма действия с модальной оценкой (суффикс *- йат/ч-//-йэт/ч-*).

3. В говоре отмечается отсутствие следующих глагольных видовых показателей: форма неоднократного отправления для совершения действия (суффикс *-ни-*), форма противоположно направленного действия (суффикс *-рга-/-ргэ-*), форма вида ускоренного действия (суффикс *-малчи-/-мэлчи-*).

4. В разговорной речи верхнеколымских эвенов отмечается наибольшая частотность употребления форм вида обычно совершаемого действия (*-ват/ч-//-вэт/ч-*), форм неоднократно совершаемого действия (суффикс *-гра-//-грэ-//-гара-//-гэрэ-//-ҥра-/ҥрэ-*).

Условные обозначения

ASPcont – вид длительного ослабленного действия; ASPdep – отправительный вид; ASPdez1 – желательный вид; ASPdez2 – вид стремления совершить действие; ASPdmn1 – вид ослабленного действия; ASPdmn2 – вид замедленного действия с модальным оттенком жалости; ASPdur – продолженный вид; ASPhab1 – вид обычного действия; ASPhab3 – вид постоянно совершаемого действия; ASPimpf – несовершенный вид; ASPinch – начинательный вид; ASPitr1 – вид неоднократного действия; ASPitr2 – вид многократного действия; ASPitr3 – вид многообъектного действия; ASPitr4 – вид многократного ослабленного действия; ASPitr5 – вид длительно-много-

кратного действия; ASPmom – вид моментального действия; ASPopp – вид противоположного действия; ASPrar – вид редко совершаемого действия; ASPumo – ультрамгновенный вид; CAUS – побудительный залог; CV – деепричастие; FUT – будущее время; PfPr – перфектное причастие; Pl – множественное число; PRS – настоящее время; PST – прошедшее время; PRTCL – частица; Sg – единственное число; VOW – соединительный гласный; 1 – 1 лицо; 2 – 2 лицо; 3 – 3 лицо.

Список литературы

Бурыкин, 2004 – Бурыкин, А. А. Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка) / А. А. Бурыкин. СПб : Петербургское Востоковедение, 2004. 384 с.

Роббек, 2004 – Роббек, В. А. Грамматические категории эвенского глагола в функционально-семантическом аспекте / В. А. Роббек. Новосибирск : Наука, 2007. 725 с.

Шарина, 2016 – Шарина, С. И. Наклонение глагола в верхнеколымском говоре эвенского языка / С. И. Шарина // Social Science. Общественные науки. Всероссийский научный журнал. 2016. № 1. С. 209-219.

УДК 930.85
UDC 930.85

Kaihe
Ritsumeikan University
Kyoto, Japan
gr0263sf@ed.ritsumei.ac.jp

THE GHOST AND GOD WORLDS STRUCTURE IN THE "NIŠAN SAMAN I BITHE[1]"

Abstract
This article argues that the ghost and god worlds of the Tungus Manchu in "Nišan Saman I Bithe" exist next to each other. They are situated in the same space and there is no clear boundary between them. Ghosts and God work together as one system managing the souls of humans. They work in partnership. As an agent / broker, Nišan Saman works in the "Human-Ghost-God" triangle community, seeking to adjust the balance of these three groups. In general, Nišan is not an almighty Saman, she has the ability to use the power of the wild animals, such as eagle, crane and bear etc., however, she never uses these power on negotiation with ghosts or God. When negotiating, she certainly thinks about resolving the situation, however, she pays much more attention to maintaining the balance of interests for each side of these three groups relationship.

Keywords: "Nišan Saman I Bithe", Niša, Nišan, ghost / Hotu, god / Omosi Mama, Monggoldai Nakcu, Dajara Nari Fiyanggu, Doholon Laihi.

1. Introduction

This Tungus Manchu shaman story "Nišan Saman I Bithe", which circulated among the many tribes of ancient Tunguska, is the story of a female shaman who went to the ghost town to find the soul of a young son who died on his way going hunting for a landowner. On her way to visit the ghost city (see the roadmap in fig. 2), she crosses two rivers and three ghost passes. Her first negotiation with Monggoldai Nakcu failed. So she snatches the young boy's soul with the help of a huge bird, and leaves the ghost area heading toward the human's world quickly. However, Nišan's dead husband's soul on her way out, asks her to save him. She refuses and uses the power of nature to throw her husband's soul back into the ghost city on the grounds where her husband's body had already decayed. After that she sings a song and hurries back. Monggoldai Nakcu catches her and forces her to a second negotiation, and they finally come to an agreement. Monggoldai Nakcu gets a rooster and a dog as compensation for Ilmun Han. In exchange, Monggoldai Nakcu gives the boy a life extension until he is ninety years old. On her way home, Nišan passes the

* Vladivostok version collected by the Institute of Oriental Manuscripts of Russian Academy of Sciences in Saint- Peterburg. (fig. 1).

God's palace, and visits the only God, who is called Omosi Mama. The God suggests looking at the judgment and punishment system, in order for her to warn humans that they should behave correctly. After leaving the domain of God, Nišan crosses the two rivers on the way back to the home of the landowner. She, kicks the soul into the boy's dead body who then resurrects.

After consulting a large number of specialized articles, I found that none addressed the issue of the structure of the ghost and god worlds in this tale. Therefore, my goal is to directly address this issue which I think will lead me to challenge the previous understanding of Tungus Shamanism and its view of spiritual life. First of all, it is necessary to reconsider the meaning of the word Nišan. It is the name of the lady Saman who is the main character of the tale. According to Heping Song, "Niša means to have skills gathered from all Samans. Moreover, she is heroic, tenacious and unbreakable" [Heping Song 1998]. Contrary to Song's claim, I argue that Nišan Saman is a smart lady who negotiate with both ghosts and gods. She is not very powerful and she experiences ordinary human emotions and the awe of nature. The power of the Saman is not divine, it is the identity of the spokesperson or intermediary at a particular moment given by nature. Nišan is a mortal widow. Her story inherits her ignorance and wit, her anger and her temperament. My argument re-defines the relationship of the ghosts and God by analyzing the order of geographical concepts and spatial descriptions of the original text.

Secondly, some questions arise concerning the article of the Prof. Tatyana Aleksandrovna Pang and Prof. Stary Giovani [Pang, Giovani. 2004][2] which focuses on the Buddhist elements in "Nišan Saman I Bithe". In their article, they do not mention the half moth and half boat[3] of the Doholon Laihi, the passer of the first river Nišan crosses on her way to save the boy's soul. This ugly[4] passer could be understood as the "former mercenary" of the ghost world. Nišan treats Doholon Laihi politely.

2. Translation and analysis of negotiation texts

Below I give the original text of the negotiation between Doholon Laihi and Nišan (first conversation).

1, Nišan's humming:

Hobage Yebage dogon doobure,	ferry man,
Hobage Yebage doholon age,	lame brother,
Hobage Yebage donjime gaisu,	please listen (to me),
Hobage Yebage nekeliyen šan be,	thin ears,
Hobage Yebage neifi donji,	open (your ears to) listen,

[2] "Buddhist elements in Manchu underworld as seen from the Manchu shamanic "Tale of the Nisan shamaness"(Nishan saman-I bithe/Nishan saman chuan 尼山萨满传)" (paper presented at the 7th International Conferenceof Shamanistic Studies, Beijing, June 2003 – the Conference was postponed to august 2004 due to SARS).

[3] Half moth: Hontoho Cuwan. half boat: Hontoho Selbi.

[4] "Yasa gakda, oforo waiku, šan kengcehe, uju kalja,bethe doholon, gala gafa." One-eyed, nose is awkward, ear shape is strange, bald, legs are awkward, hand is twisted.

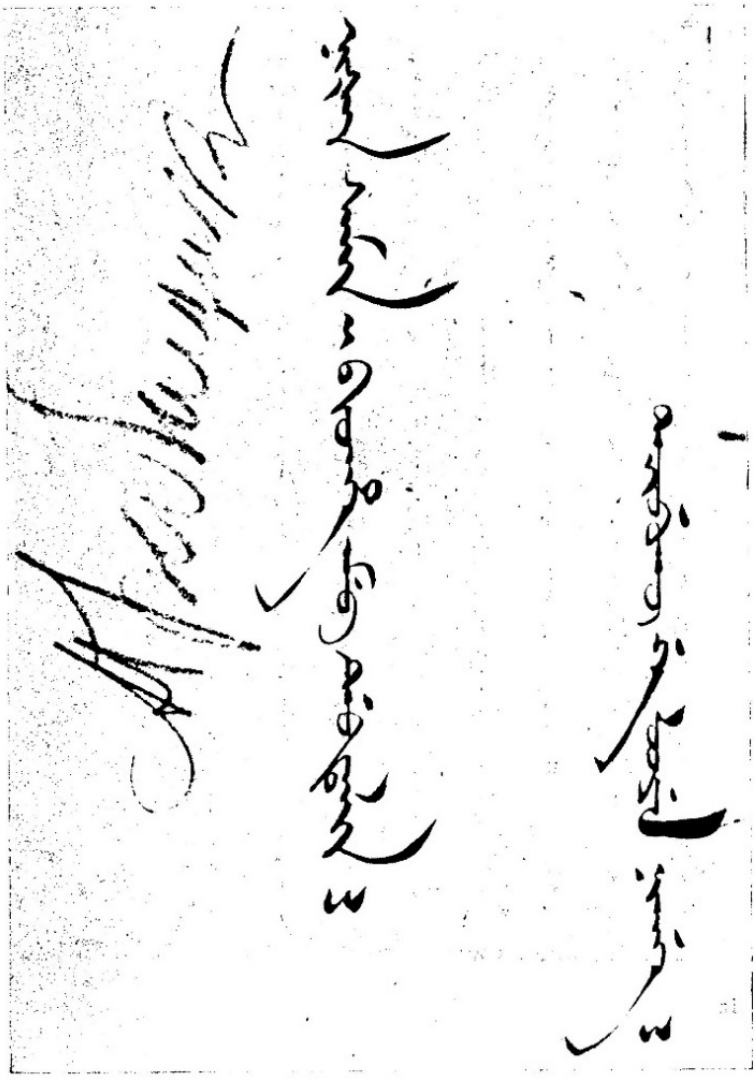
Hobage Yebage jiramin šan be, thick ears,
Hobage Yebage gidafi donjireo, look down and listen,
Hobage Yebage ersun Laihi, ugly Laihi,
Hobage Yebage ejeme donjireo, listen and remember (what I say),
Hobage Yebage wecen sain de, worship the gods seriously,
Hobage Yebage wesihun oho, so (you) can become a noble person.
Hobage Yebage jukten sain de, hold sacrifices seriously,
Hobage Yebage julesi oho, there will be a future.
Hobage Yebage ejen ilifi, as the owner,
Hobage Yebage erdemungge oho, there will be a virtue,
Hobage Yebage amai dancan de, father's relatives,
Hobage Yebage acame genembi, (have to) visit frequently,
Hobage Yebage eniyei dancan de, mother's family,
Hobage Yebage ergeneme yombi, should always come and go,
Hobage Yebage goro mafa boode, grandfather's (mother's father) family,
Hobage Yebage goidame genembi, (it's best to) go dancing often,
Hobage Yebage goro mama bade, (at) grandmother's (mother's mother) family,
Hobage Yebage maksime yumbi, dance to tune,
Hobage Yebage deherme boode, aunt's (mother's sister) family,
Hobage Yebage dekdešeme genembi, (have to) always visit.
Hobage Yebage ecike i boode, uncle's (father's brother) family,
Hobage Yebage ergen be ganambi, to take life,
Hobage Yebage mimbe doobuci, if (you) can help me cross the river,
Hobage Yebage misun bumbi, (I will) give (you) soybean paste,
Hobage Yebage hūdun doobuci, if (you) can (help me) cross (the river) quickly,
Hobage Yebage hoošan bumbi, (I will) give (you) paper,
Hobage Yebage bai dooburakū, you won't be unpaid,
Hobage Yebage basa bumbi, (I will) pay (you) the money, (note: the paper is money)
Hobage Yebage unenggi doobuci, if you really help me cross the river,
Hobage Yebage ulin bumbi, (I will) give (you) belongings,
Hobage Yebage hahilame doobuci, if you really help me cross the river immediately,
Hobage Yebage hatan arki, rich white spirit,
Hobage Yebage alibume bumbi, present to you,
Hobage Yebage ehe bade, (to go to a) sinister place,
Hobage Yebage ergen be jolinambi, to redeem (a) life,
Hobage Yebage farhūn bade, (to go to a) dim place,
Hobage Yebage fayangga be farganambi, go to chase (a) soul.

(*Hobage Yebage* is the special prefix and suffix in this humming)

According to the above lyrics, Nišan is not afraid to mention the physical features of the Doholon Laihi. After saying about the human's family relationship and the norms of people, she explained the motives for crossing the river, and stressed that if Laihi can help her, she will pay him.

This lyrics reflects the understanding of ghosts and god in Tungusic society. It is honest to say that the physical features is to show honesty. Describe people's social moral relationship is to show Nišan's way of doing things. Explain that the purpose of crossing the river and the promise to pay is to show sincerity.

She pays Doholon Laihi with soybean paste and paper twice after he helped her cross the river on the way to ghost world and again on the way back. According to Nišan's attitude to the Doholon Laihi, she certainly knows that the river passer is the passer between the human world to the ghost / God world. The half boat with the half moth suggests that mortal can not cross the river, only those like Nišan can cross the anonymous river.



F i g . 1. **The surface of the book "Nišan Saman I Bithe" [Нишань…, 1961, с. 15]**

The second river on the way to the ghost world is called Fulgiyan Bira (Red River). In this case there is no passer, Nišan uses a spell given below.

Original Text transcription and translation

Eikuli Yekuli abka de šurdere,	hovering in the sky,
Eikuli Yekuli amba damin,	the eagle,
Eikuli Yekuli mederi be šurdere,	hovering in the sky,
Eikuli Yekuli menggun inggali,	the wagtail,
Eikuli Yekuli bira cikin be šurdere,	hovering over the river cliff,
Eikuli Yekuli cecercuke meihe,	the furious snake,
Eikuli Yekuli jan bira be šurdere,	hovering the JAN river,
Eikuli Yekuli jakūn da jabjan,	the eight-foot python,
Eikuli Yekuli ajige ejen mini beye,	little master, me,
Eikuli Yekuli ere bira be,	this Red River,
Eikuli Yekuli dooki sembi,	want to cross,
Eikuli Yekuli geren wecen se,	ah! The Gods,
Eikuli Yekuli wehiyeme doobureo,	help me cross the river,
Eikuli Yekuli hūdun hasa,	come quickly,
Eikuli Yekuli erdemu be tucibureo,	please show your virtue,
Eikuli Yekuli.	

(Eikuli Yekuli is the special prefix and suffix in this humming)

She uses this spell to summon the beasts to help her cross the Red River. It is important to note here that although Nišan crossed the river with the help of the power of the wild animals, however she had to pay the owner of the Red River after crossing it.

Original Text:

Imcin be bira muke de maktafi,Saman I beye ninggudeilifi, Uthai edun su igese dartai andande bira be doofi bira ejen de ilan dalgan misan, ilan sefere hoošan basa werifi, uthai jurame,…

Translation:

(She) throws the hand-drum in the river, stands up on it, (the hand-drum wither standing) flew over the river like a whirlwind. Nišan leaves three pieces of soybean paste and three dozen paper to the owner of the Red River as a reward. And continues on her way…

According to the original text, we know that the Red River has an owner, however, and even though Nišan crosses the river relying on the power of the beast, she still has to pay the red river owner. That explains that Nišan is very respectful of nature, which is consistent with the beliefs of the Tungus. Later, she did the same way when she was returning. This must be an important part of the definition of the Tungusic ghost world. However, Pang and Giovani did not mention it.

Nišan crossed two rivers before she reached the first pass of the ghost world. There, she will pay the gatekeepers of the each three passes with soybean paste and papers as a bribe. When she leaves the ghost world, on the way back she passes the God world, Omosi Mama's palace. Nišan also pays a bribe to the gatekeepers of the three passes of God's world with soybean paste and papers. Not only in the ghost world but also in the god world's low level gatekeepers take bribe. In this tale, Monggoldai Nakcu negotiates with Nišan two times. The second time is when Nišan has already picked up the boy's soul and is on the way back. The Monggoldai Nakcu asks for a double set of soybean paste and double quantity of papers to let Nišan pass. Moreover, later when he negotiated about the boy Selgudai Fiyanggu's life with Nišan, Monggoldai Nakcu also asks double sets of soybean paste and papers, furthermore, he got Nišan's dog and rooster in exchange (note: rooster and dog as Nišan's followers). It seems that the ghosts and gods of Tungusic also like property. It is important to bribe the ghosts and gods if Saman wants to do something in their world.

When Nišan leaves Omosi Mama's palace, she crosses the Red River and the river without a name. Now, we see that there are two rivers between the human world and ghost / God world. The Ghost world is located just nearby the God world. At least, on the basis of the descriptions we can assume that the worlds of ghosts and gods are parts of one world – the Human-Ghost-God World of the Tungus. What is more, we could also inference that the three constituents of this world exist together in the parallel space.

This world is different from the concept of heaven, hell, human worlds found in East Asia, for example in China, Korea, Japan etc. Obviously, "the Tungus Manchu Shamanism was surrounded by and influenced by Han-Chinese Buddhism and Mongolian Buddhism" (Pang, Stary 2004), however, we can still see that its shape is significantly different from these others.

On the contrary, Nišan saw various trials and punishments in Omosi Mama's place. Below there are Omosi Mama's words to Nišan (before letting Nišan see the various trials and the law applied to criminals):

" …sain ehe be gemu ubaci toktobume unggimbi, ere gemu hesebun kai!"

Translation:

"... good (soul) and guilty (soul) are all judged here, this is the fate!"

According to the descriptions found in the tale, Nišan could see what was happening inside the ghost city. When the butler lady guides Nišan in Omosi Mama's palace, there they have two bridges on a boa pond next to the court[5] and village[6] inside the Ghost city, so called Fondu Hoton / Han I Hoton[7]. The original text proves that the boa pond and copper-iron bridge are a purgatory for guilty souls, guilty souls walk on the copper-iron bridge shackled by little devils and bit by evil dogs, and constantly attacked by the pythons in the pond. The

[5] Yamun: where judge all devil and ghosts.

[6] Gashan: inside the ghost city.

[7] Ghost city: also called Fondu Hoton (酆都城), or Han I Hoton (Ilmun Han I Hoton): the city of the King Ilmun.

Gold-silver bridges may connected to the passage to reincarnation only for those not guilty souls.

In the tale, things that happen in the domain of God on the death of the wicked and the criminal law process that punishes them are perfectly clear. Sinful souls are first tried and sentenced by the court, and then they are punished the same place, and later continue be punished on the pond. To the opposite, the merciful souls cross the silver-gold bridge to reincarnate. Unfortunately, the tale is not precise enough here.

When the Omosi Mama's butler guides Nišan (in the god's world), Nišan can view both the ghost world and the God's world at the same time, indicating that these two worlds are connected one by one. And all these buildings are connected and in a sense the same.

Original text of Nišan seeing ghost area under a lady guide:

…geli yabume tuwaci, emu amba hutu furdan duka be lakcan akū hutu fayangga

yabumbi, dolosi tuwaci, fungtu hoton i sahaliyan talman borhohobi. Donjici dolo

hutu songgoro jilgan ambula bi,…

Translation :

...go forward, (Nišan) sees a big ghost gate. There are lots of souls walking around the big gate. Have a look into the gate, ghost city is filled with black fog. The ghosts in the city are crying very much…

There is nothing in this tale that indicates that there is a clear boundary between ghost world and god world. Ghosts and God work together as one system, cooperatively just as two departments of a company. They work in partnership, as they have business of managing people's soul. For example, Omosi Mama (the God of all life) judges people's lives, punishes them or gives them a new life.

Original Text

Omosi Mama's words:

1, "…ere bade emu mudan isinjire be mini beye toktobufi, sain ehe yabure eiten erun be sabubufi, jalan de ulhibukini seme toktobuha, jai sirame jici ojorakū…"

2, "saman be gamafi, erun koro fafun be majige tuwabu!" sehede.

Translation

1, "...I decided you can only come here once, to see the retribution of good and evil, and all the punishments, in order to let human beings know. (you) cannot come again…"

2, "take saman to see (how) the criminal law (is applied)!"

The ghost world actually also has the right to punish guilty people and to give people a new life. The difference is that Omosi Mama rules everything in her domain, the God's world. While Mongguldai Nakcu, the butler of the Ilmon Han only has access to a part of the ghost world (note: There are ten Ilmon Han in Tungusic Manchu Shamanism system. Only one appears in "Nišan Saman I Bithe"). Mongguldai Nakcu also has the right to take people's lives or souls, and he can give a new life to a soul and appoint the duration of a natural life.

Original text on Monggoldai taking people's lives:

After Nišan crossed the Doholon Laihi's river, she asked him:

"ere dogon be yaka niyalma doome genehe akū?" seme fonjihade, Doholon Laihi alame: "umai gūwa niyalma dooho akū, damu han niyaman Monggoldai Nakcu baldu bayan i haha jui Sergudai Fiyanggu fayangga be gamane duleke."

Translation:

"anybody else passed this river before?" the Laihi answered: "no one has passed, except the relatives of the Ilmun Han, the uncle Monggoldai with the soul of Sergudai Fiyanggu."

Original text of Mongguldai Nakcu negotiate with Nišan, second time.

Sergudai Fiyanggu be bahara jakade ambula urgunjeme, gala be jafafi kutuleme asmasi marifi fe jugun be jafeme yaburede, Monggoldai amargici amcame hūlame:

"saman gege majige aliya! Muse giyan be majige gisureki! ekisaka gamara doro bio? Mini beye utala hūsun fayame, arkan seme gajime baha Sergudai Fiyanggu be si yargiyan i saman de ertufi bai gamaki sembio aise! Meni ilmun han fancafi minbe wakalahabi, te bi adarame jabumbi? Saman gege elhe i gūnime tuwafi, dade basa geli akū bai gamarangge elei giyan de acanarakū gese." sehede, Nišan saman hendume:" Monggoldai si ere gese sain angga baici hono sinde basa majige werimbi, si aika suweni han de ertufi etuhušeme yabuci we sinde gelembio? Muse emu amba babe acafi, da dube tucibuki." Sefi, ilan dalgan sisun, ilan sefere hoošan be buhe manggi, monggoldai geli baime hendume: "sini bure basa jaci komso kai, jai majige nonggime bureo." Sehe manggi, Nišan saman geli emu ubu nonggime buhe manggi, geli baime hendume: "ere majige basa be meni han de burede yargiyan I banjinarakū dade mini weile adarame sume mutembi? Bairengge saman gege sini gajiha coko indahūn be minde werifi, mini weile be sume, ilmun han de benefi, iniabalara indahūn akū, dobori hūlara coko akū de meni han urgunjefi oci, emude saman gege I baita muyahūn ombi, jaide mini weile be sumbi." serede, Nišan saman hendume: "tere inu, juwe ergi de tusa yohi ombi, damu sergudai de jalgan be nonggime buci ere indahūn coko be gemu werifi genembi." serede, monggoldai hendume: "saman gege si uttu gisureci sini derebe wuwame, orin se jalgan nonggiha." Saman hendume: "oforo niyaki olhoro unde de gamaha seme tusa akū".

“tutu oci gūsin se jalgan nonggire.”
“kemuni gūnin mujilen toktoro undede gamaha seme ai tusa.”
“tuttu oci dehi se jalgan nonggire. ”
“kemuni derengge wesihun alire undede gamaha seme tusa akū.”
“tuttu oci susai se jalgan nonggire.”
“kemuni srure mergen ojoro unde gamaha seme ai tusa.”
“tuttu oci ninju jalgan nonggire.”
“kemuni niru beri be urebume tacire unde de gamaha seme tusa akū.”
“tuttu oci nadanju se jalgan nonggire.”
“kemuni narhūn weile be tacire unde de gamaha seme ai tusa.”
“tuttu oci jakūnju se jalgan nonggire.”
“kemuni jalan baita be ulhire unde de gamaha seme tusa akū.”
“tuttu oci uyunju se jalgan be nonggiha, jai nonggici banjinarakū oho. Sergudai ereci amasi ninju aniya nimeku akū, tanggū aniya turga akū, ura šurdeme uyun juse ujikini, jalan aljame jakūn jūi sabukini, uju funiyehe šaratala angga weihe sorotolo, dara musetele, yasa ilhanaratala, bethe bekterere teile, umuhun desiteme, guye de hamtame banjikini.” sehede, Nišan saman baniha bume hendume: “monggoldai nakcu si ere gese gūnin tucime fungneci coko indahūn be gemu buhe. ...”

Translation:

... (Nišan) was very happy after she got the boy’s soul, while holding his hand and going back, Monggoldai Nakcu chased them from behind and shouted: “saman lady, wait a moment please. Let’s judge. Is there a reason to take the boy away secretly? Do you rely on magic to take away Sergudai Fiyanggu that I have tried hard to get? My Ilmun Han is angry and blames me, how can I reply to him now? saman lady, think by your conscience, you did not pay the remuneration as you said, even more you just take him away. It is unreasonable! ” Nišan said: “Monggoldai, as you ask me with good manner, I will give you some remuneration. If you rely on your Ilmun Han, rude and overbearing words to me, no one is afraid of you. (if you do so) let’s find a spacious place to compete.”. (Nišan) gave Monggoldai three pieces of soybean paste and three set of paper. Monggoldai begged again: “you are giving too little reward, add some more.” Nišan gave him one more set. But he still begged saying: “how can I give these rewards to my Ilmun Han? It is not enough to excuse my sins. I beg you to leave me the rooster and dog you brought. In order to excuse my sin, I will give them to the Ilmun Han. He needs a guide dog and a rooster that can cry at night. As long as my Ilmun Han will happy for these reward, on the one hand, it can fulfil your business, on the another hand, it can excuse my guilt”. Nišan said: “you are right, it is good for both sides. As long as you give Sergudai Fiyanggu more life, I will give you these rooster and dog.” Monggoldai said: “Saman lady if you say so, on your respect, give him life to 20 years.” Nišan said: “the snivel is not dry enough to be led away (to die), this ages are meaningless”. “Then I increase it to thirty years old”. “What is the meaning to take him away his mind is still not perfect”. “Then increase to forty

years old". "What is the significance of be take him away without inheriting the prosperity of wealth property". "Then I increase it to fifty years old". "Not yet to become a sage, it has no meaning". "Then I increase to sixty years old". "Still not well mastered in archery, it has no meaning". "Then I increase it to seventy years old". "Taking (him) away without his gaining subtlety, it has no meaning". "Then I increase it to eighty years old". "Take (him) away before he realized the world, it has no meaning". "Then I increase it to ninety years old. Can't add any more. Sergudai Fiyanggu will have no sickness for the coming sixty years, will no harm in a hundred year, he will have nine sons under his knee, he will be able to see eight of his sons when Sergudai Fiyanggu dies. He can urinate and discharge stool himself, even though he will have full white hair, his teeth turned yellow, his waist bends, and both legs are shaking". Nišan said: "Uncle Monggoldai Nakcu, thanks for your kindness, I give you my rooster and dog…".

They can easily bargain and both do not want to have a conflict. It seems that the interests are the consensus.

Nišan Saman works in the "Human-Ghost-God" triangle community as an agent, to adjust the balance of these three worlds. When she negotiates, she is quite serious about ghosts and god's attitude, she always gives a smart response to their demands. Nišan's skill is to use the power of the wild animals, order them to pick the boy's soul up from the ghost city and lift her dead husband, throw him into the ghost city. However, she never uses this skill to match ghosts or the God.

When Nišan came back to the human world, she told people God (Omosi Mama) gave Selgudai Fiyanggu 90 years of life. However, we knew that it was Monggoldai Nakcu who gave Selgudai Fiyanggu a 90-year life.

Consequently, the question is:

1, Does Omosi Mama and Monggoldai Nakcu have similar privileges? Or is Monggoldai Nakcu under Omosi Mama's rule?

2, Why does Nišan tell people that the Omosi Mama has given Selgudai Fiyanggu a new life of 90 years?

As Nišan saw in the Omosi Mama's palace, god's world has no clear border with the ghost world. These two worlds are in close contact with each other. I argue that Omosi Mama rules the judgment and reincarnation system by herself completely. The Ghost world shares the function of the punishment and prison. The Ghost city is the court and prison of God world.

Omosi Mama's butler lady shows Nišan not only what is under Omosi Mama's authority and work, but also the ghost's authority and works. The lady does not say that here is the god's world and there is the ghost world. The judgement system is set with the punishment system as two parts of the same system, connected divisions with different procedures.

My claim is that the Ghost world and the God world form one single system. They are not two independent systems. God and Ghosts work together and at same place.



F i g . 2. **Roadmap of “Nišan Saman I Bithe”. Kaihe edit**

As the answer to my questions: First, It is clear that, Omosi Mama rules all the life and judges the souls. At the opposite side, Monggoldai Nakcu (note: also the Ilmon Han) rules the guilty souls and prisons them. Ghosts also have a right to decide the details of the life when someone is allowed to go back to the human’s world. This demonstrates that both Ghost and God worlds have the authority to judge people’s soul on reincarnation process. However, Omosi Mama is sovereign not only of the god world but also of the ghost world.

Secondly, Nišan knows the truth and reality of the ghost and god worlds, however, she considers it improper to let other human beings know it. Letting people believe that Omosi Mama gave the boy a new long life will make people respect God.

Original text and translation:

…deyangku deyangku omosi mama de baiha,	prayed for Omosimama,
kerani kerani ereci amasi,	from then on,
kerani kerani nimeku yangšan,	no disease,
kerani kerani akū obume,	no disaster,
kerani kerani banjikini sehe,	can live to,
kerani kerani uyunju se jalgan,	90 years old,
kerani kerani urgun be tolome, ...	enjoy happiness...

(*deyangku deyangku* and *kerani kerani* are the special prefix and suffix in this humming.)

The authority of Omosi Mama will be enhanced. In the same way, to let mortals hold hell in awe to the hell is necessary to maintain the world of ghosts and to regulate the human's behavior. I suggest that Nišan chose to "lie" because she had an obligation to balance the interests of all the three groups.

In "Nišan Saman I Bithe", Omosi Mama decides who will be reincarned as a new life. A new life will include human beings or other creatures.

3. Conclusion

In conclusion, Nišan Saman's tour to the Ghost and God world was not just for saving the boy's soul. Nišan spent Misun (soybean paste) and Hoošan (paper money) when she met either ghosts or gods. She did not fight with ghosts, she negotiated with them, and proved to be quite an experienced negotiator. Nišan does treat ghosts as enemies and she appreciates the needs of the Human-Ghost-God world for a harmonious balance. It proved that the Tungusic Manchu Shamanism is not a religion, it is a belief. It is a group consensus on the relationship between nature and human being. This is the beauty of balance and harmony.

References

Laamann, L. P. (2013). *Critical Readings on the Manchus in Modern China* (1616–2012). Vol 3. Brill : Leiden.

Pang, G. (2004). "Buddhist elements in Manchu underworld as seen from the Manchu shamanic "Tale of the Nisan shamaness" (Nishan saman-I bithe / Nishan saman chuan 尼山萨满传)" (paper presented at the 7th International Conference of Shamanistic Studies, Beijing, June 2003 – the Conference was postponed to august 2004 due to SARS).

Elliott, M. C. (1999). Manchu Widowsand Ethnicity in Qing China. *Comparative Studies in Society and History*, 41 (1), 33–71.

Pozzi, A. (1992). *Manchu-Shamanica Illustrata*. Wiesbaden.

Nowak, M., Durrant, S. W. (1977). The Tale of the Nišan shamaness: a Manchu folk epic. *Asia of the institute for Comparative and Foreign Area Studies*, N 31. University of Washington Press, Seattle.

Stary. G. (1977). *Viaggio nell'oltretomba di una sciamana mancese*. Firenze.

Doerfer, G. (1957). *Der Nuwerus nach Zahlwortern in Mandschu, studia Altaica*. Wiesbaden.
Hauer, E. (1952). *Handwortrbuch der Mandschusprache*. 1.Lieferung.Wiesbaden.
Shirokogoroff, S. M. (1935). *Psychomental Complex of the Tungus*. London.
Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке) / издание текста, перевод и предисловие М. П. Волковой. М., 1961. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. VII).
宋和平 1998 「尼山薩滿傳説中人物論析」《民族文学研究》p60
荘吉發 1977 『尼山薩滿傳』台北
増井寛也 2017「清初の満洲人サマン saman とその変容 : シャマン shaman から祭司 priest へ」立命館文學 = The journal of cultural sciences (651), 1066-1035, 2017-03
立命館大学人文学会 王宏 1999 （楠木賢道、鈴木真 訳）「中国における満族シャマニズム研究の現状」(『満族史研究通信』８）
河内良弘 1987 「ニシャン・サマン伝訳注」(『京都大学文学部紀要』26)
津曲敏郎 1980 「NiSan Saman i Bithe における満州語詩の分析」北海道大学文学部紀要 28(1), p61-104, 1980-01

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

鄂温克民族社会变迁追述
——兼论人口较少民族自身发展道路

常乐
（齐齐哈尔大学，黑龙江 齐齐哈尔，161006）

摘要：作为我国东北古老民族之一鄂温克族，同样也是我国人口较少的民族之一。现如今解决人口数量不足的少数民族发展问题业已成为影响我国长久稳定发展的一大变因，而鄂温克族因其自身人口问题的受限，能否得以继续繁衍生息下去对其而言可谓意义非凡。本文以鄂温克族发展历史为线索，就鄂温克族未来选择的发展道路做以粗略探寻，以期理出人口较少民族发展的若干经验。

关键词：鄂温克族；社会变迁；人口较少民族；发展经验

Чан Лэ*
Цицикарский университет
Провинция Хэйлунцзян, Китайская Народная Республика
Chang Le
Qiqihar University
Qiqihar, Heilongjiang, China
mdm406@163.com

ОБЗОР СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ ЭВЕНКОВ: ПУТИ РАЗВИТИЯ МАЛОЧИСЛЕННОГО НАРОДА
A REVIEW OF THE SOCIAL TRANSITION OF THE EWENKI: THE DEVELOPMENT PATH OF THE MINORITY

Аннотация
Эвенки являются одной из древних этнических групп в Северо-Восточном Китае, а также являются одним из малочисленных народов в Китае. В настоящее время решение проблемы развития малочисленных народов стало одной из основных факторов, который влияет на долгосрочное и стабильное развитие Китая. Из-за внутренних проблем с воспроизводством населения существование эвенков как этноса имеет важность для эвенков. Статья, основываясь на истории развития эвенков, посвящена исследованию выбора эвенками возможных путей развития. Целью статья является прояснение некоторых аспектов опыта развития малочисленного народа.

Abstract
As one of the ancient ethnic groups in Northeast China, Ewenki is also one of the ethnic groups with less population. Nowadays, to solve the problem of minority development with

* Доктор филологических наук, лектор Института литературы и исторической культуры [Doctoral in Philology, lecturer, Literature and History College].

insufficient population has become a major factor affecting the long-term and stable development of our country. It is of great significance for Ewenki people to continue to multiply and survive because of the limitation of their own population problems. Based on the development history of the Ewenki people, this paper explores roughly the development path of the Ewenki people in the future, with a view to sorting out some experiences of the development of minorities with less population.

Ключевые слова: эвенки, социальное изменение, малочисленный народ, опыт развития.

Keywords: Ewenki; social transition; ethnic minorities with less population; development experience

常乐，男，1980 年 9 月生，吉林省吉林市人。现就职于齐齐哈尔大学文史学院历史系，讲师，世界史博士。主要研究方向为中朝古代关系史。

通讯地址：黑龙江省齐齐哈尔市建华区兴海花园 4 号楼 1 单元 402 室　161006

据相关统计，当今世界近两千个民族当中，不乏那些人口上千万乃至上亿的人口大族，如中国汉民族，也有人口几万、几千甚至几百的人口较少的民族，如缅甸布岛族。当今时代背景之下，各国政府都将本国少数民族的生存和发展问题列为一件大事来抓，并有上升为国家战略层面的趋势，单就学术范围而言同样也是当今世界民族问题研究领域的一个重要热门课题。在林林总总、蔚为大观的世界民族之林中，繁衍生息在俄罗斯西伯利亚以及中国内蒙古和黑龙江两省区的鄂温克族，以其自身极具特色的民族色彩和发展变迁，在我国民族政策的大力帮助扶持下自身发生了重大变化，而对于鄂温克族这样一个人口数量较少民族的未来发展这一问题的研究和实践，可以说提供了一些值得借鉴的宝贵经验。

一、建国前后鄂温克族生产生活方式的巨大变化

据 2010 年全国第六次人口普查的数据显示，鄂温克族在 55 个少数民族中以 30875 人的人口数量排名第 41 位，可见当之无愧是我国的“少数民族”。而上溯至解放初期，当时据考仅为数百。现今的我国鄂温克族主要以大兴安岭和呼伦贝尔草原、嫩江流域作为本民族的聚居地，在我国的北部边疆一带繁衍生存。同时，由于历史原因鄂温克民族又是跨中国、俄罗斯联邦等国的跨界民族。“通古斯人”是俄罗斯联邦曾对境内的鄂温克人的称呼，现在则正式定名为埃文克族。因此我国也有人将该名音译为“鄂温克族”或“埃文基族”。据俄罗斯的相关统计显示，现主要分布在西伯利亚地区的埃文克族有约 3 万人左右的人口数量。

（一）据考早期居住在山林中的狩猎民族是鄂温克族的祖先。其后伴随着历史发展的岁月变迁与时代更迭，一部分鄂温克族人逐渐走出莽莽林海，渐次迁居到草原和依山傍谷的河套地带。由于历史上的数度迁徙和其后散开式居住模式，民族内部间逐渐产生经济和生活上的差异，加之交通不便、彼此隔绝，慢慢形成了几大分支，这就是历史上曾被其他民族称作的“索伦”、“通古斯”、“雅库特”等，而事实上这三部分都自称是“鄂温克”，本就来源自同一个民族。解放后本着民族平等的原则，党和国家

充分听取各民族意愿，于 1958 年恢复了原来的统一族称——鄂温克族。其中，鄂温克族里早在 300 多年前就已迁居到额尔古纳河东部大兴安岭密林深处被称为“雅库特”的这支，一直以来从事原始狩猎并饲养驯鹿（俗称四不象），因此，“使鹿鄂温克”或“狩猎鄂温克”也被用来称呼这支鄂温克人。

游猎在密林深山之处的鄂温克猎民们，千百年来一直以是近似于原始状态的生活模式来过活，居无定址、游猎四方，荷甲披毛、住撮罗子。原始的狩猎经济决定生产力水平极端低下，社会进展极为缓慢，长期停留在原始公社末期的阶段，直至新中国成立前夕仍然如此。作为共同社会组织的“乌力楞”[“乌力楞”鄂温族游猎时期的社会组织形式（即有家族公社性质的组织），它是一个以血缘为联系的生产组织，是氏族的一个组成部分，“乌力楞”在组织生产上起着重要作用。平均分配与集体生产是“乌力楞”的根本原则。]全体成员在其内部共同生产、协同劳作、平均分配。即便后来慢慢出现了贫富差距的端倪，然而阶级分化却尚未形成，处在逐渐解体之中的家族公社，尚未最后解体消亡。此外生活条件的异常艰苦恶劣，导致各种疫病不断流行蔓延，直接导致鄂温克猎民人口的逐年下降，截至到解放时只剩下不到 200 余人。鄂温克猎民的濒危状况，引起党和国家及全国人民的高度关注，一系列有效措施相继出台，挽救了这个濒临消亡的民族继续得以保存，并在民族政策的惠及之下不断发展壮大起来。

（二）帮助鄂温克族实现定居是诸多利好政策中一项最具有重要意义的举措，而这一宏伟工程的最终实施，则经历了一条漫长曲折的探索道路。奇乾地区是此项定居工程最初的选点。1959 年起在奇乾地区就盖起了木头垛房，资金由国家拨给专款，到了 1960 年秋季已经有 18 户鄂温克猎民于此定居，到 1962 年绝大部分猎民当时都实现了定居。形式上虽然实现了，但实际上并没有起到预想的效果，即便这项在当时投入了大量的财力和人力的工程花费颇巨，然而“定居”并没有从完全意义上真正实现。究其原因，其时我们对民族发展规律还缺乏深层认识，简单以为由国家统一安置和调配即可改变以往的游猎民众的生活方式，而忽略了这种千百年来习以为常的生产生活方式的转变对其生存与发展的重大影响。房子虽然搭建了起来，但实际上还是定而不居。基于此，政府在重新考虑这种情况之后，审慎决定将定居安置点选设在了敖鲁古雅，因为此地靠近猎场、适应驯鹿生活。1965 年 9 月，有 35 户鄂温克猎民搬进了在此搭建的新房。进入八十年代后，国家又相继投资 30 多万元，把原有的“木刻楞”房屋全部翻盖成砖瓦结构的房舍。至此，定居狩猎才真正实现了对原始游猎的替代，可谓一次质的飞跃。

如何使鄂温克猎民的生产生活尽快步入正轨并发展起来是定居后的当务之急，为此当地政府深入民间充分调研，对定居点猎民们的生产方针进行调整和部署。经过多方面努力，鄂温克族整体经济面貌大为改观，生活水平日益提高，最终改变了长久以来人口呈逐年锐减的不良趋势。新世纪伊始，党和国家在进行充分研究论证后，再次对鄂温克猎民实行整体的生态移民，此举也是在广大鄂温克族人意愿的基础上推行的，于是在根河市郊一座猎民新村拔地而起。2003 年 8 月鄂温克猎民最终离开了生活几千年之久的森林，收起的猎枪也昭示着世代所从事的狩猎生产成为了历史的记忆，等待他们的将是一种全新生活的开启。

在党和国家对人口较少民族的帮助和扶持下，鄂温克族从最初的奇乾地区，到其后的敖鲁古雅，再到后来的根河，地理上的迁移同时也见证了鄂温克族从森林深处走向生态移民定居的历史进程，前后历时 40 多年，算得上是一部鄂温克人的发展史。郝时远先生在论述鄂温克群体于建国后发展的历史时指出“就鄂温克猎民这微型群体而言，建国以来国家给予的投入和扶持，如果以人均计算在全国范围应该属于最高之列”[郝时远，2006，2]。鄂温克这个一度濒临消亡的民族得以存续并不断发展起来正是得益于这一政策使然。当然，走出森林、放下猎枪的鄂温克人，其固有的生产生活方式已然发生了重大改变，那么在接下来一段时间里如何去适应新的生活方式，尽快地融汇进新生活，将是鄂温克民族面临的一次全新考验。

二、党和国家在政策层面对鄂温克族发展给予的大力帮扶

党和政府扶持人口较少民族的发展政策在鄂温克族的社会历史变迁的过程里得到了具体的运用和实践，是在民族不论大小均一律平等的原则下切实生成的。诚然，鄂温克族其自身发展的轨迹具有一定特殊性，但党和政府为帮助鄂温克族摆脱贫困而采取的各种政策措施，为我国乃至世界各国解决人口较少民族生存与发展提供了可借鉴的经验。

（一）保障人口较少民族在政治上的平等是其生存发展的先决条件。建国以后，鄂温克族被压迫受剥削没有政治地位的情况随着鄂温克族的翻身也发生了质的改变。首先，从社会制度上看，鄂温克实现了从原始社会直接进入社会主义社会的跨越，这是最为重要的变革。其次作为一个少数民族加入了民族大家庭的怀抱，得到了新中国的承认。第三，在居住区域内享受和行使民族区域自治权。1958 年鄂温克民族自治旗得以创立。随后，包括奇乾鄂温克民族乡在内的其它 9 个民族乡（苏木）相继建立。鄂温克族人在十五个乡人民委员中任乡长、副乡长，也是鄂温克族第一次享受管理本民族内部事务以及参与管理国家事务的权利。如何真正实现“民族平等”是党和政府实行民族政策的归宿，各种切实的平等权利的最终实现才是对少数民族的最为切实的惠及。

（二）人口较少民族大力发展本民族经济是走向发展繁荣的不二法门。民族发展的基础应根植于经济的发展，同样，民族矛盾的根源也可追溯到经济的落后，进而少数民族在享受法律赋予的平等权利的道路上也会阻碍查重。发展才是硬道理，同样适合于世界上人口较少的民族。解放后党和国家在帮助少数民族摆脱贫困上可谓下了大气力，工作的重心也向发展经济上倾斜，同时对于保持民族的传统与文化也没顾此失彼。因为一个民族在其长期历史发展过程中，民族的传统特征是经过长期积累而渐次形成的，每个民族都要求自己的文化和传统在生产方面也好还是文化方面也罢都能得到保持和发展，并得到彰显，每一个民族都概莫能外。

长久以来鄂温克人的经济状况可以说并不是很乐观，一直徘徊在较低水平。究其原因，原始狩猎经济的生产模式导致了鄂温克人经济发展的贫穷滞后。那么，发展现代经济与保持传统二者间是否可以兼顾呢？传统习俗与现代发展间并非泾渭分明。这就需要引入一种全新的经济生产模式来将传统狩猎与现代有机地结合起来。既不割裂历史传承，也不继续落后。在对传统饲养驯鹿上面，国家采取一系列措施努力保持和发展这一传统的经济生产方式，在注资投入、专家指导、科学管理、选种选配、提纯复化、驯化放牧等方面献计献策。

为了使鄂温克转变传统单一的狩猎经济模式，努力发展多种经济也是帮助鄂温克走上富裕之路的重要手段。定居后的鄂温克人，在上世纪 70 年代起已然实现了农业机械化，随着农业水平不断提高，牧副业也因之带动了起来，1992 年农业总产值 19 万元，牧副业总收入达 28 万元。改革开放之初以木材加工为代表的乡镇企业也方兴未艾。单一经济结构的改变，使得鄂温克人自身经济发展水平显著提高，综合创造经济能力丰富立体，在生活方式、思想观念都发生了很大变化的前提下，他们参与现代生活的能力也愈加提高。在发展经济的同时，传统的经济文化并没有断裂。例如驯鹿经济的保存和发展，对于传统文化的保存和传统手工艺制作等技术的传承以及作为一种旅游资源的开发利用上都起了重要的作用。怎样将传统与现代完美结合，并使之服务于现代经济社会，这是人口较少民族能够发展起来的一个诀窍。

（三） 尊重民族发展规和人口较少民族的意愿，是人口较少民族发展过程中必须遵循的原则。民族从产生发展到消亡是一个漫长的历史发展过程，本身属于一个历史范畴，遵循着一定的规律。人口较少民族其自身发展沿革也一样符合这个命题。那么我们在制定一些重大决策的时候，必须谨慎理性，努力调研，使我们的各项决议能既符合民族发展的规律，同时又反映人口较少民族的意愿。鄂温克从解放初期原有的原始社会阶段直接过渡到社会主义，跨越了几个社会阶段。几经努力后得以最终定居下来，开启了农耕生活。最初也是发生了传统社会经济生产与现代经济社会的矛盾相悖，源自于没有更多的研究生产生活的关系。其后在总结经验的基础上，在靠近猎场的敖鲁古雅对已有的生产生活方式加以积极的利用和改革，使得鄂温克猎户在实现定居同时还可以继续保留传统狩猎经济和饲养驯鹿，并进行其它的一些副业生产。一直到整体生态移民，都体现了对民族发展规律不断加深认识的过程，尊重民族的历史与传统、保持传统生产的连续性和文化基因，是在整体实现鄂温克族渐进式变迁的内在动因。

在制定少数民族发展方针政策的时候，更要注重人口较少民族自身的意见和愿望。假若忽略或无视这一点，不仅会影响到决策自身的科学性，而且对人口较少民族自我发展的积极性也会产生消极影响，发展归根到底要契合人口较少民族自身的长远发展。以对鄂温克人就生态移民的民意调查为例，244 人中有 243 人次同意生态移民，说明鄂温克人民对于国家生态移民的决定是拥护的。此外在新乡址的选定问题上也是经过多方调研，又经当地代表的实地勘察才最后确定的。

三、鄂温克族发展规划带给人数较少民族的启示

通过历史实践可以证明，在人口较少民族现代化发展的大路上，我们一路走来决非易事，要尊重民族发展的客观规律不能偏差，人口较少民族的意愿更要充分考虑，制定的政策也需及时更新和调整并不断总结教训。

（一） 人口较少民族自身发展离不开民族之间的相互交往，民族间联系是无时无刻的。社会存在的诸多形式中，民族是其中一种，这种社会群体呈现极大稳定性。一个民族发展进程当中，绝非孤立的个案事件，它离不开特定的民族文化背景，而这也恰恰是不同民族间文化交流、彼此受融乃至凝结升华的结果。金炳镐教授认为民族不论大小，在其自身历史发展进程中不可避免地要和其他民族相互交往、交流和交融，民族文化的真正发展，历来都是在保持民族特点，吸收其它民族文化的基础上实现的[金炳镐，1994,123-124]。解放前鄂温克人为躲避阶级压迫和奴役，远

遁深山老林几乎与世隔绝，长期处于原始社会生产阶段，极度落后与贫困。然而，历史上的鄂温克人早就与我国满族、达斡尔族、蒙古族、鄂伦春等北方各民族以及汉族有过交往联系。回顾历史，历代统治者出于统治需要，不断在民族间制造事端引起矛盾，使得民族间的冲突和争斗此起彼伏，隔阂日深。但是在鄂温克族与其他民族毗邻而居的地方,长久以来可以说相安无事，互相攻讦构陷、攻伐争斗的事情不曾发生过。可以这样讲，外部的相对和平安定的生存环境使得鄂温克能够顽强地生存下来的一个重要因素。

（二） 鄂温克人告别相对孤立的境地而能够接触汉族和其他民族得益于大力推行的定居政策。随着定居生活的步入正轨，鄂温克与汉族、蒙古族、满族、达斡尔族通婚现象比较普遍。据统计 1992 年时由鄂温克族与其他民族通婚组成的家庭达 49 户，占家庭总数的 78.43%。正是因为像这样民族通婚家庭数量的增加，才搭建了一条促进民族关系融洽的“鹊桥”，同时鄂温克人固有的单一狩猎和饲养驯鹿的生产结构也因之发生了变化，较之以往更加立体和多元，并且在耕作劳动生产生活中对先进的生产方式接受度与思想观念转变的节奏上都大为提高。

（三） 民族间事实上的平等归根结底要落在共同的经济繁荣上面，反之则是空谈。任何民族的落后与贫困都是有悖于各民族的共同繁荣这一大原则的。从根本上改善民生的有力举措即是把民族自治地方的经济抓上去，民族区域自治的优越性也顺理成章的发挥并起到积极作用。稳定为发展提供外部支撑，发展又为稳定创造能动条件，民族自治地方安定团结的保障须臾离不开稳定和发展这两大法宝。紧紧围绕经济建设并把发展经济作为加快民族自治地方的社会发展的重头戏，才会逐渐将民族自治地方与发达地区的发展差距拉小乃至最终救平，实现共同富裕。

通过鄂温克族自身发展的历史进程我们不难看出，人口较少民族的良性繁衍生息与国家正确、持续贯彻切实可行的民族政策是息息相关的，少数民族人民发挥聪明才智才有了可以施展的广阔空间和外部条件。周恩来同志讲过:“所有的民族都是优秀的、勤劳的、有智慧的,只要给他们发展的机会。”立足经济发展大势，从鄂温克族实际着眼，依势而定谋划在先，合理科学调整民族政策，科学引导，大力帮扶，不仅符合加速社会主义各民族共同繁荣发展的客观需要，更是多民族国家长治久安的需要。

参考文献

[1]郝时远.追寻使鹿部引起的思考[J]人与生物圈，2006,(2).

[2]金炳镐.民族理论通论[M].北京:中央民族大学出版社，1994:123- 124

常乐，男，1980 年 9 月生，吉林省吉林市人。现就职于齐齐哈尔大学文史学院历史系，讲师，世界史博士。主要研究方向为中朝古代关系史。

通讯地址：黑龙江省齐齐哈尔市建华区兴海花园 4 号楼 1 单元 402 室 161006

电话：13284520033

УДК 81
UDC 81

齐齐哈尔地区活态满语的研究、问题与思考
——以富裕县三家子村为中心的考察
黄志强

摘要：黑龙江省三家子村的活态满语遗存极为丰富、典型，引起了国内外学者的广泛关注。本文结合中国知网公开出版的文章，对齐齐哈尔市富裕县三家子村活态满语研究涉及的研究开端、濒危情况、传承人、保护方法、民间习俗等问题的研究进行简单综述，并对近年来学界关注的重点问题、研究导向、数字化技术、口述史调查等新的研究领域进行梳理述评。对富裕县三家子村满语资源整合利用、保护传承等问题进行一些探讨和分析。

关键词：富裕县、三家子村、满语、研究

Хуан Чжицян*
Цицикарский университет
Провинция Хэйлунцзян, Китайская Народная Республика
Huang Zhiqiang
Qiqihar University
Qiqihar, Heilongjiang, China

ИССЛЕДОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО МАНЬЧЖУРСКОГО ЯЗЫКА В РАЙОНЕ ЦИЦИКАР (ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗУЧЕНИЯ САНЬЦЗЯЦЗЫ УЕЗДА ФУЮЙ ПРОВИНЦИИ ХЭЙЛУНЦЗЯН) STUDIES, PROBLEMS AND REFLECTIONS ON ACTIVE MANCHU LANGUAGE IN QIQIHAR AREA (SANJIAZI VILLAGE FUYU COUNTY)

Аннотация
Живые останки маньчжурского языка у деревни Саньцзяцзы в провинции Хэйлунцзян чрезвычайно богаты и типичны, что привлекло большое внимание учёных из Китая и зарубежья. Статья, в сочетании с опубликованными статьями в Китае, посвящена краткому обзору исследований о происхождении языка, находящимся под угрозой исчезновения, языковой ситуации, преемстве, методах сохранения, народных обычаях и других проблемах, связанных с изучением маньчжурского языка в его живой форме в деревне Саньцзяцзы округа Фуюй в городе Цицикар. Рассматриваются новые области исследований, такие ключевые вопросы, как ориентация на исследования, цифровые технологии и изучение устной речи, которые сейчас актуальны в науке. Обсуждается интеграция языковых ресурсов маньчжурского языка в деревне Саньцзяцзы округа Фуюй, сохранившей древнее наследие.

* Доцент Института литературы и исторической культуры [Associate Professor, Literature and History College].

Abstract
The remains of active Manchu language in Sanjiazi village Heilongjiang province are very abundant and typical, and this fact has attracted extensive attentions of scholars at home and abroad. Based on the articles published on CNKI, this paper gives a brief overview of the study that focused on the language origin, its endangered status, the successors, the protecting methods and folk customs and other issues connected with studies on active Manchu language in Sanjiazi village Fuyu county Qiqihar city. New research perspectives including such key problems as research-oriented approach, information technologies and oral speech investigations that have been most popular in academic circles in recent years are viewed. The article raises some discussion and presents the analysis on the integrated use, protection and inheritance of Sanjiazi village Fuyu county Manchu language resources.

Ключевые слова: д. Саньцзяцзы, уезд Фуюй, маньчжурский язык, исследование.

Keywords: Fuyu county; Sanjiazi village; Manchu language; study.

作者简介：黄志强（1978-），男，齐齐哈尔市人，齐齐哈尔大学历史系副教授，系主任，主要从事东北地方史的教学和研究。

三家子村自 20 世纪 60 年代起，就已经进入国内外满语研究者及满语爱好者研究和关注的视野。三家子作为阿尔泰语系一种古老语言的遗存地，三家子满语因其语言的原生态性而驰名中外。三家子俨然成为中外语言学者田野调查和研究样本采集的“乐土”。从 20 世纪 60 年代以来，学者们从历史学、语言学、民族学、甚至解刨学多个角度对富裕县三家子村满语及相关问题进行了综合性的多角度研究，形成了多篇有代表性的学术调研报告、研究论文和学术专著。在满学研究领域，三家子满语研究占有极为重要的地位。根据中国知网检索数据统计，中国学者发表了将近 60 篇直接以“三家子满语”命名的学术论文，还有若干篇研究论文的内容涉及三家子村满语。濒危语言保护、满语教育、传承人现状、村落变迁、家谱族史、萨满遗存、口语演变、语音词汇以及传承发展等多个领域成为三家子村活态满语研究的热点、重点课题。

（一）富裕县三家子村满语传承与满语研究

齐齐哈尔市富裕县三家子村之所以能够蜚声海内外，在于其保留了最原生态的满语口语。而三家子满语研究的首倡之功在内蒙古大学金启孮教授，金启孮教授在 1961 年来到三家子村进行满族语言调查，对保存现代满语的三家子村满洲老屋的结构、生产、生活和祭祀用具、地理位置、历史现状、经济生活、风俗习惯、满文满语、传说故事、族谱资料等满语存续状况、满族特征遗存情况进行系统调查研究，根据调查结果撰述完成的《满族的历史与生活——三家子屯调查报告》一书。在 1984 年翻译成德文出版，在世界满学研究领域产生了巨大的国际影响。这本有关满族历史与生活的调查报告，内容详实、涵盖面广，所彰显出的学术价值和国际影响力，堪称是三家子满语研究的奠基之作。

该书出版发行后，三家子村的满语“活化石”地位得到国内外的广泛的、长时段的密切关注。媒体甚至用“追寻满语的最后圣地”来命名这一村落在满语传承上的特殊地位。调查始于 1961，也可以说，关注和研究也始于 1961。

自 20 世纪 60 年代以来，学者们把学术研究的目光聚焦在富裕县三家子村后，半个多世纪以来，从政府到民间；从高校科研院所到民间群团组织；从权威的研究学者到普通的满族同胞，以及其他民族群众；对这样一个北方民族村落的历史起源、社会经济状况、满语存续状况、以及传承人现状的关注热情从未消退。不仅国内的满语研究机构纷纷派出专家学者赴三家子进行田野调查考察，而且国外的专家学者也蜂拥而至；三家子满语研究人群更是薪火相传，以老带新，新秀锋起；研究成果更是继承传统、与时俱进。新思路、新视角不断出现。

随着满语“国语”地位的丧失，满语文的衰落成为一种不可避免的历史趋势。但作为一种少数民族语言，满语文在有清一朝不仅历史意义自不待言，而且现实中的历史价值和影响也不容忽视。由此，满语文的抢救与研究早已成为学界所关注的“显学”，国内很多满学研究机构纷纷成立，开展满语文和满语言的研究。

东北地区很多高校相继设立满语研究所，开展满学学术研究，使得东北地区成为满学研究重镇。例如黑龙江省、吉林省多所高校相继成立了满语的科研机构。例如，黑龙江大学满族语言文化研究中心作为国际满族语言文化研究的中心阵地，在满学人才培养体系建构、满语文文献翻译、满语言抢救调查、满族文化开发利用、满族文化遗产保护等方面形成自己的区位优势和学科优势。黑龙江大学满族语言文化研究中心的《满语研究》，创刊于 1985 年，以“目前世界上惟一的专门研究满—通古斯语言文化学术期刊”著称。在满学界一直拥有良好的声誉与较高的学术地位。在中国知网能够检索到的有关富裕县三家子村满语研究的文章 60 余篇，其中很多重量级的调研报告和学术文章都刊载在这本刊物上。

吉林省东北师范大学、吉林师范大学、北华大学、长春师范大学等高校相继成立满族文化研究所，这些高校的满学机构也相继开展满族历史、文化、语言的综合性研究。2016 年 11 月 13 日，东北大学秦皇岛分校设立中国满学研究院。该研究机构面向东北三省和京津冀地区，把满族族群历史、文化传统、风俗习惯、文学艺术作为研究重点。现辖 4 个研究所，并且创立了中国满学博物馆和中国满学资料馆。研究院以秦皇岛为中心，利用毗连六省市满族区的优势，做广泛的满学田野调查和文物搜集，积极开展东北发祥地和关内兴盛地的满语口语、满文档案及当代满族经济文化研究。此外，河北民族师范学院也成立了满语研究所。

曾江，郝欣认为“直接基于三家子调查的研究成果颇为丰厚，而其他间接涉及的论著更不胜枚举，可以说，三家子这个小村落对于全国满语研究、满族历史文化研究乃至满通古斯研究是有一份特殊的学术贡献的。”[曾江，郝欣，2014，2-45] 20 世纪 60 年代以来，中国学界出版了多部三家子满语研究的学术论著。例如，季永海，赵志忠，白立元所著《现代满语 800 句》；季永海所著《从辉煌走向濒危——季永海满学论文自选集》；戴光宇所著的《三家子满语语音研究》；恩和巴图所著《满语口语研究》；赵阿平所著的《濒危语言—满语、赫哲语共时研究》、《满族语言与历史文化》；刘景宪、赵阿平、 赵金纯所著《满语研究通论》；赵阿平、朝克所著《黑龙江现代满语研究》；关利，黎刚所著《现代满语 1200 句》。此外，富裕县政府先后编撰了《满语通论》、《三家子满族风情录》、《富裕县民歌集成》、《富裕县民间舞蹈集成》和《富裕县民间文学三集成》等一批以三家子满语研究为主或研究内容涉及三家子满语的学术著作。

（二）三家子村满语研究涵盖的重点问题

基于历史原因，黑龙江、辽宁、吉林三省是满族文化资源、历史遗存遗迹丰富的地区。所以，地利之便、历史之因、亦或是兴趣使然，东北的学者对满族历史文化研究历来高度重视。对东北地区的满族语言文化、历史文化、文献档案、宗教文化、非物质文化、以及满族文化资源的开发保护进行了综合性研究。并对满族历史文化研究中呈现出的区域性特点及未来发展的趋势进行多角度阐释。学者们围绕黑龙江省富裕县三家子村的满语开展了如下方向的调查和研究。

1、满语濒危程度调查

联合国教科文组织对世界范围内的濒危语言给予了极大的关注。自 20 世纪 90 年代以来，濒危语言研究成果日益丰硕，水平逐年提高。黑龙江地区作为少数民族聚居区和民族文化的富集地。黑龙江省一些少数民族的语言濒危情况较为严重，形式不容乐观。学界对黑龙江富裕县三家子村的满语濒危状况非常关注。如果从 20 世纪 60 年代算起，到现今，持续了半个世纪之久。关注的热度激情不减，媒体呼吁的力度持久不衰。很多学者从少数民族濒危语言的角度，从满语作为濒危语言的濒危界定、濒危表现、濒危过程、濒危原因、不同民族语言的濒危比较、满汉语言接触与融合、濒危状态下满语存续现状等方面对三家子满语进行了深入调查和研究。赵杰认为“满族东北老家为我们提供的残存的活满语正处在衰变、汉化、和逐渐消亡的过程中，这种正在进行中的演变为我们探索满语的历时演变提供了一些重要线索”［赵杰，1993，2］。

相继有《濒危的三家子满语》、《黑龙江满语濒危过程探析》、《三家子满汉语言文化接触与融合浅析》、《中国濒危少数民族语言调查研究——满语现存情况调查报告》、《满语、赫哲语濒危原因对比探析》、满—通古斯语族语言文化抢救调查——富裕县三家子满族语言文化调查报告》、《论濒危语言——满语》、《三家子村濒危满语调查分析》等多篇调查报告和学术文章论述了三家子满语的濒危情况。上述文章以详实的调查数据为基础，并以不同时期的调查结果进行比较研究，运用翔实的数据和例证从语言环境变化、交际功能衰退、语言本体变化等方面呈现满语的衰退和变化。着重分析了三家子满语汉化，以及由于汉族移民迁入、满汉文化接触、政治运动、满汉通婚、外界接触、电视普及使用、学校汉语教学、民族自我认同意识滞后等导致满语濒危的原因、濒危的过程轨迹进行分析；对黑龙江省满语和赫哲语濒危的共性原因和差异原因进行深入的分析论述；开阔了研究视野，拓展了研究思路，形成了新的研究论断。

2、传承人的调查访谈

三家子村历史上因特殊的村落形成历史，在相当长的历史时期。满语是三家子村的日常交流用语。但随着历史发展，外来汉族移民的迁入，语言环境的变迁，能够用满语熟练讲话交流的老人越来越少。满语的濒危程度越来越严重。50 余年的持续关注下，学者们通过比对发现满语的濒危趋势能否逆转的、满语的语言会话环境能否再造，满语言能否继续传承。抢救性保护成为一个必要的选项，各地的学者们从各自的角度，进行数字化录音、录像。

富裕县政府认定的三家子村满语传承人有 16 位，但随着有些老人相继去世，目前还有 9 位老人健在。三家子村的满语传承人和母语会话者是生活在和曾经生活在三家子村的普通民众，他们是满族口语的留存者和传播者，很少能读懂满文，但他们口耳相传的满语口语是其民族语言的瑰宝。

三家子满语传承人和母语会话者虽然从小生活在满语的氛围中，在童年和少年阶段有良好的家庭氛围的熏陶和影响，但后来因为各种原因离开三家子到外地求学、参军、务工、外嫁或工作，多年不用满语交流。遗忘、生疏，虽然能勉强说一些词语和句子。但凌乱、支离破碎，很难。

但在学者们实地采访中，经常会遇到一些热衷保护满族语言文化的民间人士。他们虽然文化程度和水平不高，没有经过系统的文化教育，但他们对于自己民族文化遗产价值的认识是朴实的，是发自内心的，更是真诚的，他们凭着对民族历史、对国家、对子孙后世负责的态度积极投身于满语文的拯救保护工作中来，不顾年事已高、不管辛劳报酬、为民族语言的存续和文化的传承奔走呼吁，不辞辛苦。令采访的专家学者感动不已。

不同时期，不同角度的满语现状调查报告，为三家子满语的变迁、演变研究提供详实数据和资料。刘景宪，吴包柱《抢救满语，迫在眉睫——三家子满族村满语现状调查》一文对 1997 年黑龙江省满语研究所赴三家子考察，根据 1961 年，1986 年的历史调查状况进行对比，对三家子村民的满语熟识程度进行分类统计分析，综述了满语存续现状，抢救的现实意义、举措和重大的学术价值。高荷红，石君广《黑龙江省三家子村满语传承人调查研究》一文写于 2013 年，用 10 个版面详述了满语研究机构、满语教育、政府举措、三家子满语传承人的亲缘关系、历史和现状。内容翔实具体，为开展三家子满语传承比对研究提供详实的资料来源。

2008 年 4 月，富裕县三家子村满语被纳入齐齐哈尔市第一批非物质文化遗产名录。2013 年 6 月，富裕三家子满语口述民间故事被黑龙江省人民政府确定为省级非物质文化遗产名录。可参照国内外非物质文化遗产保护与传承的经验和做法，以及国内外对传承人认定标准、奖励政策、扶持举措、技艺传承、旅游开发等内容进行借鉴。进行富裕县三家子满语传承人的保护工作。

3、满语教育传承开展

三家子村被誉为“满语最后的精神家园”，这个坐落在黑龙江省齐齐哈尔市富裕县，自清朝康熙年间建村，有 300 多年历史的民族村，满语教育的传承吸引了世界的目光。在这个满语口语的原生态留存地。来自于政府、学界和民间的力量一直在努力，暂缓满语言消亡的速度、挽救满语言消失的速度，在与时间赛跑。学校教育传承，家庭教育传承成为挽救满语言的重要手段。

魏宇巍，赵鹤龄在 2008 年第 6 期《教育评论》上发表《从一位农村小学满语教师的成长经历看满语的传承》，从富裕县三家子村小学满语教师石君广的成长经历，解读满语的家庭教育传承和民族文化的认同感所激发的兴趣和热情，记述了石君广老师学习传承满语所做出的不懈努力及取得的成就。

中央民族大学关欣的硕士论文以《满族婴幼儿家庭教育传统的嬗变研究——以黑龙江富裕县三家子村为个案》为题，对三家子村满族婴幼儿家庭教育情况进行分析。此外，根据报刊杂志及网络公开信息查阅，关于三家子村满语小学教育教学情况的总结和报告，涉及历史沿革、年制设定、教学计划、学习人群、满语初级课本编撰、师资培养等内容。

满语教育传承既有来自满族传统家庭以民族文化复兴为动力的积极努力，也有来自学校教育的培养训练为载体的不懈追求。通过三家子村民日常生活中的满语原生态传承、三家村小学的学校教育开展、满族语言文化论坛举办、富裕县满族语言文化学会努力，富裕县三家子村满语传承取

得了很好的实效。但不容否认的是，满语教育传承任重而道远，形势依然是严峻的，教育传承中还存在例如师资资质问题、教材编撰及选用问题、课程标准问题、传承动力问题、办学实效问题、以及小学满语教学与中高考脱节问题等拯待解决的问题。

4、满语的抢救性保护

富裕县三家子满语的抢救性保护工作中，学术界对如何保护？谁来保护、怎么保护？保护什么？传承什么？一系列问题都有相关的思考和论述。学界有《充分利用电视文化载体传承满族语言文化》、《对满族文化传承与保护的思考—以伊通满族自治县开设满语课程为例》、《黑龙江省满族文化旅游开发探析》、《论社会主义新农村建设中满族非物质文化遗产的开发与保护》、《满族文化保护现状及存在问题分析》、《满族文化现代样态刍议》 、《现代语境下满语保护与传承的反思》《网络传媒对当代满族文化传承的影响》、《文化生态学视野下的三家子地区满族文化变迁》、《语势理论视角下满语的保护与传承》等理论文章对满语，特别是富裕县三家子村满语的抢救性保护和传承进行了多角度的系统分析论述。关注了电视文化、网络传播、旅游开发、保护意识培育、传统民俗活动、民族文化节庆、地方性立法、设立语言保护区、扶助满语传承人、满语教育传承政策、出版相关资料、编撰满语教材、加强宣传力度、组建满语兴趣班等途径和手段传承保护满语，对富裕县三家子村满语实施保护性抢救的举措。

满族语言文化的保护传承具有长期性、艰巨性和系统性的特点。不是政府部门或满语传承人、母语会话者、学界研究者能够单独完成保护传承的。更不能将政府和民间割裂开来，片面强调某一方面的责任和作用。必须在政府部门主导下，学术力量参与下，民族文化传承人的积极努力下，有识之士的热心的推动下，社会各界力量的调动下，整合资源力量，相互配合，形成保护合力，形成制度化的保护举措，才能取得更好的保护和传承成效。

5、民族语言及对比研究

语言文字是打开文明宝藏的密码，满族是有语言有文字的民族，有清一代，“国语骑射”的推行，满语作为官方语言，曾具有非常显赫的历史地位。但随着历史发展，政治因素、经济原因、社会变迁、满汉交融、代际传承等因素的影响。恩和巴图《三家子满语词汇》一文根据 60 年代的实地调查,对三家子满语口语与书面语词汇的异同、语音的增减换位进行比较，探讨了一些发展变化的规律；同时指出，三家子满语口语中出现的一些词与达斡尔语、蒙古语有关系，并有日趋增多的汉语借词。

中央民族大学胡彦霞，贾瑞光《三家子满语中的汉语借词类型及其特点研究》，戴光宇的博士论文《三家子满语辅音研究》及论文《三家子满语口语集合数词词缀一 Viel 考》；黑龙江大学满族语言文化研究中心郭孟秀《伦三家子满语口语使用的演变》，王敌非《三家子满语口语 kiakh 来源探析》；北京大学外国语学院赵杰《富裕县三家子满语与泰来县依布气满语及其音变的时间序列》等学界学者的论文对三家子满语进行语言学视角的研究。

6、家族族谱史料解析

族谱也称家谱、祖谱，以表谱形式，把家族世系繁衍和重要人物事迹记载下来。族谱也是姓氏文化的重要组成部分，能够呈现一个家族的生命、繁衍、发展、传承和迁徙的历史。并把家庭伦理、道德规范、教育原则、迁徙轨迹、社会变迁等历史文化内容渗透其中，系统完整的记载了家

族成员血缘关系、亲疏远近的关系，使遗传关系、支系脉络有据可查。作为区别于正史的历史文献，近年来备受历史研究者青睐。研究三家子村落历史源头，居民结构、人群来源，借鉴族谱资料，可以与民间传说相互印证。为研究计姓、孟姓、富姓、陶姓等家族沿革提供了完善的研究依据，也为三家子村落史的研究起到了不可或缺的辅助作用。所以，三家子满语研究中，有《清初瓦尔喀部安楚拉库、内河二路考异——三家子屯《他塔喇氏家谱》剖析》、《三家子陶氏家族史料》、《三家子陶氏族属考》、《满族家谱调查与研究》等文章，从族谱入手，与正史历史文献相结合，对三家子陶氏祖属、满族家谱的内容、保存、新修家谱的经费、家族认同感、以及对修家谱的时间、续修中的变化、家谱的史学研究价值等进行了论述。

（三）近年来三家子满语研究的特点

20 世纪 60 年代以来，随着学界对三家子满语语言样本作用的重视。三家子村成为满语界重点关注的语言文化样本采集地。对富裕县三家子村的满语遗存孤岛现象的研究，满语在三家子村存续使用的原因，满语濒危过程、程度、原因研究，满语及其他濒危语言的比较研究等相继开展，学者们利用不同历史时期采集的数据，进行了长时段的研究及对比，研究成果较为丰硕。近些年，对齐齐哈尔地区的三家子满语的研究继续深入，呈现出一些新的特点，学者们的研究视野更为广阔，采用的研究手段更为先进，研究的切入点也较为新颖。

第一，参与走访调查的人群来源更为广泛，参与的机构日益增多，调查走访的频次日益增加。涵盖国外美、德、日等国，也有国内中国社科院、北京大学、中央民族大学、黑龙江大学、东北师范大学、齐齐哈尔大学、长春大学、北华大学等高校院系及满语研究机构。

第二，调查的深度更为深入、广度更为拓展，内容更为具体细化。涉及三家子村满语濒危问题、传承人现状、生产、生活、祭祀习俗、萨满信仰、家谱史料、经济模式、村落历史、甚至体貌特征等多个方面。

第三，采用的手段和设备更为先进。由早期的耳听手记、手写笔录的状态，发展到运用录音机、录音笔、录像机、手机等新的声音、影像数字记录手段。并以此收集整理、保存了大量的影音资料和素材。在濒危语言的保护上，新的技术手段的应用，为满语濒危语言音像资料库、语音数据库的建立奠定了基础。国内外学界对富裕县三家子满语的关注和研究，各个满语研究机构和高校科研院所都在田野调查调查、实地访谈中留存大量数据、影音素材。把这些分散于各研究机构的资料素材加以整合，交流、综合利用，完整呈现富裕县三家子村满语濒危过程及满语研究成果，应是重要的研究课题。

第四，对三家子村满语研究视角的多元化。在综合运用学界对三家子满语研究成果及不同角度的田野调查基础上，利用新的数据分析，及与原来调研数据的对比。对三家子满语濒危过程、原因、挽救举措等有了新的分析和认知。近年来，三家子村满语研究中呈现的一些新视角和新思路值得关注。例如，三家子满语语音语义研究、村民体貌特征研究，萨满习俗及其遗存研究，满语数字化保护研究，满语口述史资料采集与调查研究、民间育儿习俗演变、家庭教育变迁研究、民间故事及民俗谚语研究、满族非物质文化遗产研究，新媒体手段与满语保护研究等。

二、富裕县三家子满语保护与传承存在的问题

满语教育传承既有来自满族传统家庭以民族文化复兴为动力的积极努力，也有来自学校教育的培养训练为载体的不懈追求。通过三家子村民日常生活中的满语原生态传承、三家村小学的学校教育开展、满族语言文化论坛举办、富裕县满族语言文化学会努力，富裕县三家子村满语传承取得了很好的实效。但不容否认的是，满语教育传承任重而道远，形势依然是严峻的，满语濒危程度在日益加深。教育传承中还存在例如师资队伍建设问题、教材编撰及选用问题、课程标准问题、传承动力问题、办学实效问题、学校教育与家庭教育结合路径问题、以及小学满语教学与中高考脱节问题等诸多拯待解决的问题。

1、三家子满语国际研究情况缺乏信息反馈问题

三家子满语蜚声海内外，在满语学界的国内外影响力，引起了教科文组织和国际社会的关注和重视，来自于俄罗斯、美国、日本、韩国、丹麦、德国、加拿大等国家的学者，以及中国台湾、香港等地的语言学、历史学学者、民间团体、满族同胞的到访，进行学术考察、资料收录、访亲探友、寻根祭祖等活动。但对这样一个庞大的人群研究考察情况缺乏明确、清晰的记录和记载；对这些学者的到访情况也缺乏系统的梳理和音像资料的留存。而且对这些外国学者的三家子满语研究情况，研究成果的发表，国际影响等情况还缺乏有效的跟踪和反馈。沃岭生在首届三家子满语论坛上发言指出：“小泉宝教授在日本用详实的考察报告对中国三家子满语进行介绍，但关于日本学者小泉宝教授及众多外国学者的研究著述考察研究成果的反馈情况，国内的公开资料中却鲜有报道。”[沃岭生，2010，2]这也说明三家子满语研究中存在的缺失问题，就是对国外学界三家子满语研究学术动态把握的滞后，以及在金启孮教授之后，中国的满学研究者用高质量的研究成果在世界范围传播，呈现话语权，学术影响力的问题。

2、国内三家子满语影音资料的保护与交流问题

20 世纪 60 年代以来，外国学者到访三家子村拍摄的照片、录制的磁带、以及被采访过但现在已经去世的村民的原始声音、影像资料的追寻、收集、共享问题，国内的满语研究机构及高校介入及重视的程度还不够。大量的最原始的、最原生态的满语口语音频、视频资料或流散于国外；或留存在满语研究机构和科研院所；或保存在个人手中，在三家子村没有完整的记录和留存。从满语口语研究、利用和传播角度，如何进行满语国内外资源的整合，学术资源的共享，学术成果的交流；如何打破国界、地域、院所、学校、专业、个人的壁垒；如何解决所属、版权问题；如何进行满语录音、录像资料的网络传播共享，对这些问题的深入思考及现实解决，必将有利于推进三家子满语研究及满语遗存的保护。

3、满语学校教育的生源问题

社会的变迁发展，城镇化进程的加速，以及生活水平的提高，家长对孩子教育的投入和重视，三家子村很多人把孩子直接送到了友谊乡和富裕县县城读书，导致三家子小学生源匮乏、生源流失现象比较严重。根据课题组 2018 年 7 月 19 日最新调查数据显示，三家子村小学的满语教育覆盖了二年级到六年级。学校现有 5 个教学班，现有学籍注册在校生 62 人，实际就读 54 人，六年级 10 人，满族 5 人，达斡尔族 1 人，汉族 4 人；五年级 19 人，其中满族 10 人，达斡尔族 1 人，鄂温克族 1 人，汉族 4 人；四年级 15 人，其中满族 9 人，达斡尔族 3 人，鄂温克族 1 人，蒙古族 1 人，汉族 1 人；三年级 8 人，其中满族 1 人，达斡尔族 3 人，汉族 4 人；二年级 10 人，其中满族 5 人，达斡尔族 1 人，汉族 4 人。根据

最新调查数据显示，2017 年和 2018 年该校连续两年一年级都没有生源，很多家长把孩子直接送到乡里和县里读书了，生源问题、学生流失问题已经成为制约学校发展和满语教育传承的主要问题。

4、传承学习满语的动力问题

当全国各地的满语口语消失殆尽，能熟练说满语口语的人凤毛麟角、传承乏力、难以为继的时候，三家子以原生态的满语口语遗存地备受世人瞩目。三家子村小学的满语学校教育也因此成为各界重点关注的对象。三家子小学在校生人数较少；以及从小学、初中到高中阶段外语学习的压力、课业负担的沉重；特别是中考和高考学习民族语言没有加分，没有相应的奖励政策；学习满族语言的积极性难以调动和长久激发。导致家长和学生对学习满语缺乏动力，认为学习满语言并不能带来现实的好处，甚至认为满语课程多了，还会冲击学生数学、语文等主科的学习。无论是富裕县政府的相关工作人员，三家子小学满语教师，还是三家子村的满语口语传承人及散居在各地的母语会话者，他们在与赴三家子进行社会调查的专家、学者及媒体记者接触交流中，都一再提及激发民族语言学习热情的政策及鼓励机制问题。可见，激励政策不到位，单凭朴素的民族情感，是无法使满语教育传承的重任接续下去的。

5、满语传承人保护与认定问题

富裕县政府认定的满语传承人大部分都是常年居住在三家子村的。这些健在的这些传承人的社会活动范围较窄，还主要以三家子村为主，因年事已高、身体原因、以及经济原因，也无法去外地进行语言交流活动，也无法承担一些满语培训班的讲课任务。而活跃在研究机构、学者的调查视野中的还有一个特殊的群体。就是那些从小在富裕县三家子村生活，在满语交流环境中生活、成长，后因读书升学、工作提干、征兵就业等原因外出，现居住在祖国各地的满语母语会话者，他们对民族语言有深厚的感情和执着的追求，致力于满语言的传承和传播活动。他们也是满语言的“活的载体”。如何发挥这一群体的作用，给予他们以明确的身份及满语言水平、能力的科学认定。紧密的以三家子村为中心，基于同根同祖、同乡同土的家乡情怀，民族情感，开展互动交流活动。扩大满语言学习、研究、传承、交流的人群。是满语传承人传承与保护工作中一个值得重视的大问题。

6、完整的满语教学体系构建问题

满语教育传承需要构建完整的课程教育体系，根据不同的学习阶段，制定不同的满语教学内容和课程目标。形成幼儿教育、小学、初中、高中、大学、硕士、博士阶段的完整衔接和联通。但在中国各地满语教学中，这一体系还不健全，各个教育阶段的环节还不能有效衔接。满语人才培养的链条还存在脱节的现象。这也是涉及满语学习者的学习动力及出口、出路问题。就全国范围来说，在公立学校中开设满语的学校较少。根据调查数据显示，在齐齐哈尔地区，富裕县友谊乡三家子村满族小学、铁锋区扎龙满族小学设置满语课程，开展满语教育。齐齐哈尔市昂昂溪区水师营满族镇是齐齐哈尔市唯一的满族镇，水师营镇小学在 2017 年满语班也开课，学生们主要学习满语口语，但是阶段性授课，没有长久坚持。此外，黑龙江省还有哈尔滨市香坊区向阳乡东平满族小学、哈尔滨南岗区红旗乡中心小学、哈尔滨五常市拉林镇满族小学、五常市营城子满族乡中心学校等四所学校进行满语教学。一般都是三至六年级开设满语课，每周每班 1 次课至 2 次课。

从全国范围来看，黑龙江省 6 所、吉林省 4 所小学和一个自治县开设满语课程：辽宁省有 2 所学校和 5 个满族自治县开设满语课程；河北省有 2 所学校，内蒙古自治区有 1 所学校开设满语课程。从满语小学的分布范围来看，主要集中分布于东北地区，辐射河北及内蒙古两地。开展小学满语教育的学校相对较多，开设满语教育的初中、高中学校较少，这就涉及满语教学链的有效衔接，满汉双语教学的互动协同、满语教育教学体系的构建等问题。所以，从培养满语人才的长效机制上看，建立完善的满语教学体系问题至关重要。

7、满语师资培养问题

富裕县三家子村满族学校现有教师 9 人，其中特岗教师的流动性较大，其中专职满语教师 2 人。分别是石君广和赵莹老师，石君广的奶奶孟淑静，和赵莹的奶奶陶云都是富裕县三家子村第一代满语传承人。石君广和赵莹老师的工资福利待遇和同龄的外出务工人员相比还有差距，但他们在农村坚守民族教育阵地，自发收集录制满语口语音频资料，承担满语教学任务，接待国内外专家学者的调研；虽然在身份上还是事业单位中的工勤编制，但坚守满语教学岗位，为民族语言的传承、传播不懈努力。从整个齐齐哈尔地区乃至全国范围来看，满语基础教育的师资匮乏问题比较严重。在开设满语课程的中小学，现有的满语教师很多都不是科班出身，还存在学历提升问题，福利待遇问题、编制问题，职称晋升，行业培训，以及积极性激发诸多问题。特别是精通满语口语和满语书面语的双料满语人才更是奇缺。

三、富裕县三家子满语传承与保护的思考

少数民族语言濒危问题不仅仅是民族问题、地区现象，而是随着历史进程的演进、经济社会发展和城镇化进程的加速，少数民族语言的濒危、衰退、消亡成为一种世界现象。联合国教科文组织所公布的“全球语言濒危地图”中，设定了已灭绝、极度濒危、严重濒危、明显濒危、有危险等五级濒危等级制度，满语已经成为濒危语言被列为极度濒危级别。可见，一方面满语进入教科文组织的视野说明满语的价值性，保护的重要性，另一方面也说明满语的濒危程度，对满语保护的紧迫性。但就目前齐齐哈尔满语文存续状态来说，因为历史上受到政治因素、社会经济文化因素、地理因素、移民迁入、观念变化以及现实中语言环境的缺失等诸多因素的影响，齐齐哈尔地区满语传承状况令人堪忧，满语言的濒危程度越来越严重，保护工作更是任重而道远。

近些年来，无论是科学研究的力度，还是媒体舆论的热度，都热力不减。但对富裕县三家子村活态满语关注的热度与现实保护力度的反差，外在的高度重视与自我传承乏力的对比，开放的交际交流环境与相对的封闭闭塞的村落生态的现实。还在制约着满族语言文化的传承和发展。是新的历史时期需要关注和破解的核心问题。同时也需要运用新的手段和技术进行持续性的保护。特别是在数字化保护等问题上还有待于深入的探索和研究。

1、数字化保护的现实意义

虽然齐齐哈尔市政府和富裕县政府出台了一系列政策推动满语文的传承和保护。齐齐哈尔地方学者、满语文研究者、满语文教育工作者、满语文传承人及满语母语会话者做了大量工作，积极推进满语文的研究、记录和传播，取得了一系列工作成效。但对富裕县三家子村活态满语进行数

字化保护。通过保护理念的创新、保护方式的探索、数字化保护的运用，推进保护工作进程，开展相关研究，是当前及今后一个时期，满语遗存情况调查及活态满语传承工作中需要重点思考的问题。

利用数字化技术对濒危语言进行保护,通过录音、录像，保留原生态的语音和音像资料，为研究者提供最原始的资料素材，建立濒危语言口语语料库或活态语言音像资料库、或濒危语言数据库，成为国内语言研究和历史研究中采用的重要途径和方法。就齐齐哈尔市富裕县三家子村的活态满语遗存来说，国内外学者对其的认识和评价较高，认为这是“满语活化石”、“即将失去的天书”、“满语活化石的最后圣地”。所以，对富裕县三家子村的满语遗存进行数字化保护意义重大。

2、数字化保护需要涵盖的地域

对齐齐哈尔地区的满语遗存进行数字化保护，可以涵盖的区域，不仅有国内外学者广泛关注的富裕县三家子村，齐齐哈尔市泰来县大兴镇依布气村，昂昂溪区水师营满族镇等地。还要涵盖分散于整个齐齐哈尔地区各城镇的三家子满语母语会话者。把这些聚居和分散的掌握满语口语的传承人和母语会话者数据信息统计起来。着手进行满语口述历史信息的采集和整理工作。采集范围以富裕县三家子村为中心，扩展到全市。准备录音录像设备，对这些地区的满语传承人和母语会话者进行口述历史信息采集。并设计调查问卷，把需要了解和采集的信息反映在问卷上，通过发放调查问卷，进行信息采集和数据分析，对齐齐哈尔地区的满语遗存情况有系统的调查和掌握。

3、数字化保护需要关注的内容

从数字化保护角度进行研究是当前中国国内学界对濒危语言保护的主要手段之一。实施数字化保护。选取数字化保护的全新视角，使得数字化保护不仅关注满语文及满语口语的本身，还能关注到满语言产生、传承、使用的历史性的原生态语境和环境，以及现实变迁变化的状况，未来持续健康发展的可行性等等。所以，对富裕县三家子村满语遗存进行数字化保护需要关注如下内容。

一是对富裕县三家子村村落进行整体拍摄，通过航拍保留其现在的村落图景和状态。结合学术界对濒危语言保护与传承的研究成果，以数字化保护的实施为视角，富裕县三家子村的老物件，老家具、老习俗、老习惯，老照片，老建筑，老围墙，老用具等生活化历史文化资源进行信息整理和采集。并选取好数字化信息采集的切入点，利用录音、录像、拍照等多种手段，进行信息采集。例如查阅收集有关三家子村的老照片。这些老照片可以作为图像史料，研究三家子村的村落变迁。也可作为可视史料或影像史料，记载、反映村落的发展和变迁。

二是富裕县三家子村，茶余饭后，掌握满语的老人们聚集在田间地头、村头巷尾、队部或某位老人的家里，以类似“乡村沙龙”的形式，进行民间传承活动。规定彼此说话必须用满语口语交谈对话，聊家长理短，彼此回忆老辈人的说法，相互纠正错误、纠正发音。如果谁违背了，制定一些“惩罚”措施，如，用满语口语将一个故事，唱一首满语歌谣，或者中午或晚上要请大家吃饭等等。这类民间传承活动虽是把语言传承限定在一定的小圈子里，但基于现在满语传承及濒危的现状，会熟练说满语口语的人越来越少的状况，还是具有积极的示范意义和实践效果的。对这些民间自发的，富于生活化场景的满语口语交流会话活动，应该尽快采取措施，通过数字化记录手段，保护留存下来。对满语传承人和满语母语会话

者进行口述历史信息采集，编撰满语口语句子，并进行录音录像 。涵盖满语口语句子、单词、民间故事、民间习俗、生活习惯以及老人们对自己父辈祖辈的回忆。谈话、访谈话题的设计要多元化和生活化。

三是对满语研究者进行访谈。中国的一批满语研究者集毕生精力，从事满语文研究，国内外很多专家学者的研究涉及到齐齐哈尔市富裕县三家子村，他们对富裕县三家子村的活态满语遗存情况进行了多年的调查和研究。他们的研究涉及三家子村小学满语教学情况调查、教学内容概况、濒危的过程梳理、传承人现状调查、村落发展变迁、语言文化抢救、满语谚语的收集整理、满语中反映的生活习俗、满汉语言文化的接触与融合、家族史料解读分析等方面，对这些研究者要进行数字化信息的采集和保护。

四是对富裕县三家子村建国以来的历任村长、村支书和其他村干部的个人信息进行档案整理和信息采集，对这些管理并亲历村庄沿革发展的见证者进行口述历史信息采集。对富裕县委县政府、富裕县文广新局、富裕县等政府部门的保护举措，保护设想、存在的急需破解的难题等进行数字化信息采集。

五是利用微信群进行的交流传承活动。手机的普及，微信应用群体的扩大，使得跨区域的交流越来越便利。微信群作为现代媒介特有的一种交流方式，突破空间地域的限制，使得交流越来越方便，可以随时随地交流。利用微信群进行满语口语教学和民族文化传承，效果较好。齐齐哈尔市满语母语会话者关利老师，陶淑琴老师都建立了满语口语的微信群，在群内，教授热爱满语的人学习满语口语，并通过微信群与国内外的研究者交流问题。

总之，三家子满语学术史的梳理，自20世界60年代以来，将近一个甲子时间，三家子满语研究积累了大量的音像素材、论文、著作及新闻报道，对三家子满语进行历时性研究具备基础，编撰《三家子满语研究论集》的条件具备了，可以从三家子满语文献资料的搜集整理方面开展课题研究和相关工作。

参考文献：

[1]曾江，郝欣. 探访满语“活化石”：黑龙江三家子村考察记[J]. 中国社会科学报，2014年10月30日。

[2] 赵杰. 现代满语与汉语[M] .辽宁民族出版社，1993年版，第2页。

[3] 沃岭生. 在“中国·三家子满族语言文化论坛”上的讲话[J] . 黑龙江民族丛刊，2010年第4期。

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Jin Jie*,
Academy of Social Sciences
Inner Mongolia, China

Mariya Dyakonova**
The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North

Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
Yakutsk, Russian Federation

中俄鄂温克族文化传承教育比较研究
A CONTRASTIVE STUDY BETWEEN CHINA AND RUSSIA ABOUT TRADITIONAL EWENKI CULTURE EDUCATION OF EWENKI PEOPLE

内容摘要
本文以中国和俄罗斯的鄂温克族文化传承教育现状为研究基础，对两国鄂温克族文化传承教育情况进行对比，借鉴俄罗斯开展鄂温克族文化传承教育有效经验，提出目前中国开展鄂温克族文化传承教育存在问题及建议。

Abstract
This article takes the current situation of traditional Ewenki culture education in China and Russia as a study basis, finishes a contrastive study between China and Russia about traditional Ewenki culture education. We point out the problems and give suggestions about traditional Ewenki culture education in China according to Russian effective experiences.

关键词：鄂温克族；文化传承教育；中俄；比较

Keywords: Ewenki, traditional Ewenki culture education, China and Russia, contrast.

作者姓名、单位：
第一作者：金洁，研究员，内蒙古社会科学院民族研究所
第二作者：吉雅科诺娃·玛利亚，研究员，俄罗斯联邦科学院西伯利亚分院北方少数民族问题研究与人文学院

中俄鄂温克族文化传承教育比较研究 1

内容摘要：本文以中国和俄罗斯的鄂温克族文化传承教育现状为研究基础，对两国鄂温克族文化传承教育情况进行对比，借鉴俄罗斯开展鄂温克族文化传承教育有效经验，提出目前中国开展鄂温克族文化传承教育存在问题及建议。

* Researcher at Nationalities Research Institute.
** PhD in Philology, Researcher.

关键词：鄂温克族；文化传承教育；中俄；比较

作者简介：第一作者，金洁（1983 年—），女，鄂温克族，内蒙古呼伦贝尔人，硕士，在内蒙古社会科学院民族研究所工作，副研究员。研究方向：鄂温克族研究。联系电话：15804882416，电子邮箱：30054553@qq.com，详细地址：内蒙古自治区呼和浩特市赛罕区大学东路 129 号内蒙古社会科学院，邮编：010010；第二作者，吉雅科诺娃·玛利亚（1976 年—），女，鄂温克族，俄罗斯萨哈（雅库特）共和国出生，在萨哈（雅库特）共和国雅库茨克市俄罗斯联邦科学院西伯利亚分院北方少数民族问题研究与人文学院工作，硕士，副研究员。研究方向：满通古斯语族研究。联系电话：79644218775，电子邮箱：dmp76@bk.ru，详细地址：俄罗斯萨哈（雅库特）共和国雅库茨克市彼得洛夫斯基大街 1 号楼西伯利亚分院北方少数民族问题研究与人文学院，邮编：677027。

民族文化传承教育是指学校以民族的语言、历史、民俗、体育、音乐、美术等为内容的教学活动。开展民族文化传承教育，目的是要将各民族优秀文化移植到学校教育中，为多样化人才的培养提供更多的教材和教育选择的可能性，从而进一步发展我国的人才培养和教育。因此，民族文化传承教育的研究有着重要的学术价值和现实意义。

鄂温克族是主要分布在中国、俄罗斯和蒙古的跨境民族，有着悠久的历史。鄂温克族传统文化内容丰富、内涵深厚，是中华民族优秀文化的组成部分，应注重保护和传承。随着外来文化的冲击和经济社会生活环境的变化，鄂温克族传统文化面临着逐步流失和缺少传承的危机，当今鄂温克族中小学生对本民族历史文化了解甚少。鄂温克族地区的学校应当开展鄂温克族文化传承教育。开展鄂温克族文化传承教育，对于鄂温克族中小学生掌握本民族语言、了解本民族文化、热爱本民族、弘扬发展民族文化，增强民族自信心、自豪感，都是十分必要的。

本文从中俄两国对鄂温克族传统文化传承教育的现状调查入手，通过田野调查呈现了两国开展鄂温克族文化传承教育的基本现状，对比分析了我国在此方面教育中存在的问题，并提出相应的对策建议。该研究力求为民族学、文化人类学中少数民族文化传承教育、文化适应等研究提供个案研究。

一、中国鄂温克族文化传承教育状况

2010 年 3 月、9 月和 2014 年 9 月，我们在鄂温克族自治旗做了鄂温克族文化传承教育的调查和追踪调查。本部分主要论述在鄂温克族自治旗所调查到的开展鄂温克族文化传承教育的情况。

（一）有关民族文化传承教育的政策

2003 年颁布的《鄂温克族自治旗民族教育条例》第二十七条规定：“民族学校可以使用民族语言辅助教学。使用民族语言辅助教学的民族学校，提倡利用活动课学习本民族语言会话。”第二十八条规定：“民族学校应当重视对学生进行民族优秀文化和民族历史教育，开展具有少数民族特色的文化和体育等各种活动，促进少数民族语言、文化、艺术和体育事业的发展。”

（二）编写鄂温克族语言文化教材

2007 年，鄂温克族自治旗教育科技局编写了《中国鄂温克——一个被世界传唱的地方》乡土教材，该课本介绍了居住在鄂温克族自治旗的鄂温克、达斡尔、蒙古等民族的历史文化。2011 年 1 月，《鄂温克语教

程（试用）》由达·斯仁巴图主编出版，该教程包括鄂温克语注音符号、元音、辅音、常用名称、常用术语、常用短句、对话、谜语、谚语、传说故事歌曲等教学内容。2012 年 6 月，鄂温克族自治旗民族宗教事务局发行了《看动漫学鄂温克语》光盘，光盘以动画片形式教授鄂温克语中的常用名称、短句、对话、民间故事等内容，共 12 集。以上两本教材和一张教学光盘在鄂温克中学、辉苏木中心校、鄂温克旗第二实验小学开展的鄂温克族文化传承教育工作中使用过。2011 年 12 月，《敖鲁古雅鄂温克语读本》由古香莲、斯仁巴图主编出版。2015 年 1 月，《鄂温克语言（试用）》由涂继承主编出版，该教材在黑龙江省讷河市兴旺鄂温克民族乡小学试用。

（三）学校开展鄂温克族文化传承教育工作

在鄂温克族自治旗，我们调查了鄂温克中学、鄂温克族自治旗第二实验小学、辉苏木中心校，在调查中访问了学校的领导和教师。

1.鄂温克中学

鄂温克中学建立于 1984 年 9 月。2010 年，全校有在校学生 909 人，其中，鄂温克族学生 315 人，占学校学生总数的 34.65%。近几年，鄂温克中学开展了不同内容、多种形式的鄂温克族文化传承教育。从 2008 年 9 月开始，学校专门为鄂温克族学生开设了《鄂温克语》教学课程，教师图雅、巴德玛苏荣为初中一年级、二年级的学生教授鄂温克语，每周上一节课，每节课 45 分钟。据赛娜老师介绍，鄂温克中学里蒙语授课的鄂温克族学生多数都能听懂、会说鄂温克语。近两年，学校又为初中一年级的学生开设了《鄂温克族发展史》课程，每两周一节课。

学校开展了鄂温克族传统体育教学，被鄂温克族自治旗教育科技局授予“鄂温克民族体育特色学校”的称号。1996 年至 1997 年，鄂温克中学将鄂温克族传统体育竞技项目抢枢列入学校体育课堂，每周上一节训练课，由韩景军、齐大力担任教师。学校组建了抢枢队，配备了比赛器材，该队自组建以来，多次参加各类表演、比赛活动。鄂温克族传统游戏鹿棋也被列入学校第二课堂教学，由韩景军任鹿棋课教师，每周上一节课。

学校重视民族歌曲、舞蹈、手工艺制作教学。近两年，音乐教师们做了大量搜集、整理和编排达斡尔、鄂温克、鄂伦春三少民族民歌工作，已整理出 60 首歌曲。其中，整理出 34 首鄂温克族歌曲，包括《歌唱海兰察》、《鄂呼兰、德呼兰》、《啊，敖鲁古雅》、《南达汗》、《毛敖吉坎》、《彩虹》、《我们的故乡莫和尔图》等。学校师生在校园文化节等文艺活动表演中，经常演唱鄂温克族歌曲。在该校的美术课上，教师教学生桦树皮手工艺制作、缝纫技术、剪纸等。在学校的展览厅里，展出了许多学生制作的具有鄂温克族特色的手工艺品。

2.鄂温克族自治旗第二实验小学

2010 年 9 月 1 日，鄂温克族自治旗第二小学（成立于 1965 年）与鄂温克族自治旗第四小学（成立于 1979 年）合并为一所汉语授课小学，即鄂温克族自治旗第二实验小学。目前，学校有学生 1000 多人，其中，鄂温克族学生 254 人，占学生总数的 25.4%。

2008 年，学校专门给三、四、五年级的学生开设了《乡土教材》课，每两周上一节课，金芬等教师讲授《中国鄂温克——一个被世界传唱的地方》乡土教材。2010 年学校将《乡土教材》课程改为《鄂温克族歌曲》教学课程。2010 年 9 月，学校音乐组的涂秀梅等教师对三、四、五年级的学生进行鄂温克族歌曲教学。在音乐课上教授学生唱《喜鹊》、《我们

是山里的人》、《驯鹿》等 25 首鄂温克族歌曲。2012 年 9 月编写了《鄂温克歌曲校本教材》。学校经常举办各类活动，表演鄂温克族舞蹈、歌曲、服饰展示。

3. 辉苏木中心校

辉苏木中心校始建于 1927 年。2010 年，学校有教师 37 人，其中，鄂温克族教师 23 人，占教师总数的 62.16%。有学生 98 人，其中，鄂温克族学生 72 人，占学生总数的 73.46%。辉苏木中心校多数教师和学生都会讲鄂温克语，学校开展汉语、蒙古语双语教学。

学校开设了《鄂温克语》课程，由校长阳光负责教授，讲授教材《鄂温克语教程》和《看动漫学鄂温克语》中的内容。每周一节课，每节课 45 分钟，各年级的学生一同听课。2015 年，鄂温克族自治旗鄂温克族研究会在该校组织举办了鄂温克语演讲比赛，学校鄂温克、蒙古等民族的教师、学生参加了比赛。

2012 年 3 月，学校开设了每周一节的《鄂温克民族特色教育》课程，在课堂上开展鄂温克族音乐、体育、美术教学活动。音乐方面，学校编出民族音乐课教材，教授学生唱鄂温克族歌曲。体育以抢枢、鹿棋教学为主。美术课包括兽皮贴画、芦苇编织等鄂温克族手工艺品制作教学内容。学校专门为一、二年级的学生开设了每周一节的校本课，教授学生鄂温克族舞蹈。每年年底，学校开展音体美学科展示活动，包括学生表演鄂温克族歌舞、鄂温克族手工艺品学生作品展、抢枢比赛、鹿棋比赛等活动内容。

二、俄罗斯鄂温克族文化传承教育状况

2018 年 5 月，我们在萨哈（雅库特）共和国的雅库茨克市、涅留恩格里市、安格拉村等城市乡村开展了鄂温克族文化传承教育的调查。本部分主要论述在这三个地方所调查到的俄罗斯开展鄂温克族文化传承教育的情况。

（一）有关民族文化传承教育的政策

据调查访问了解，目前俄罗斯还没有出台专门的关于鄂温克族教育、鄂温克族文化传承教育的政策条例。2004 年 2 月，萨哈（雅库特）共和国颁布实施了《北方本土少数民族语言使用条例》，《条例》中提到要在民族学校开展民族语言教育。

（二）编写出版教材情况

据访问了解，在俄罗斯有关鄂温克语和鄂温克族文化的教材很多，据不完全统计，大约有各类教材、练习册、教参等上百本。我们在调查中发现的实物书籍有《俄鄂会话课本》、《让我们一起了解鄂温克语吧》、《原始森林的字母课本》、《文学阅读的教学练习册》、《听写和叙述汇编》、《鄂温克语语法表》、《鄂温克语表格》、《小学鄂温克语专题词典》、《我想学母语》等。鄂温克语教科书有很多版本。在俄罗斯过去二、三十年中，各地中小学生较多使用的鄂温克语教材（一至九年级全套）是由俄罗斯鄂温克语语言学者娜杰日达·布拉托娃·雅卡夫列夫娜所编辑。2013 年，为适应新的语言生活发展现状，鄂温克语语言学者、鄂温克语教师列哈诺娃·费尼亚·马特维耶夫娜和古列朔娃·玛尔卡丽塔·马特维耶夫娜凭借多年教学经验又编辑了新的鄂温克语教科书。新版本的教科书主要教授俄罗斯鄂温克语中的东方方言 2，主要适用于萨哈（雅库特）共和国、布利亚特共和国、后贝加尔边疆区、阿穆尔州境内的鄂温克族学生。2016 年，

该教科书已编辑出版7本，供一至四年级小学生使用，其中，一年级有一本教科书，从零起点开始教学；二至四年级各有两本教科书，分别是语言教科书和文学教科书。语言教科书中包含大量图画，有很多场景教学、主题教学、语言游戏等教学内容，学生在学习字母、词汇、句式、对话的过程中，能了解到方方面面的鄂温克族文化。教科书在安格拉学校试推行的几年中，取得了很好的教学效果，受到了教师、学生们的欢迎。该教科书已被俄罗斯多地学校订购。列哈诺娃·费尼亚·马特维耶夫娜还在继续编辑五至九年级的教科书。

（三）学校开展鄂温克族文化传承教育工作

在萨哈（雅库特）共和国，我们调查了雅库茨克国立大学、阿尔科吉卡民族学校、安格拉学校。在调查中访问了学校的领导和教师。

1.雅库茨克国立大学

雅库茨克国立大学建于1956年，位于俄罗斯萨哈（雅库特）共和国的首府雅库茨克市。该校主要培养本科、硕士、博士学历的学生。该所大学自1991年成立北方语言教研室以来，已经培养了300多名会说当地少数民族语、研究少数民族语言的学生。近几年。学校每年招收10名学生学习鄂温克语，甚至有挪威、波兰、韩国等国家的学生也专门来学鄂温克语。学校有东北少数民族语言学院，学院设有鄂温克语专业，目前有3名鄂温克族大学教师负责教授该专业的学生。该专业的学生毕业后可从事中小学鄂温克语教师、科研文化工作者、新闻工作者、教育管理部门职员等职业。学院每年2月份组织鄂温克语听写考试，面向全社会招收考生，考试通过者获得相应资格证书。在每年的2月21日国际母语日，学院开展鄂温克族语言文化活动，有鄂温克语短文比赛、鄂温克族文化语言知识竞赛、鄂温克族手工艺品制作比赛、鄂温克族民间文学创作评比、传承保护鄂温克语研讨会等。学院还经常在鄂温克语教学方法、鄂温克族学生互派、鄂温克语研究等方面与相关大学、中小学校进行文化交流合作。

2.阿尔科吉卡民族学校

阿尔科吉卡民族学校位于俄罗斯萨哈（雅库特）共和国涅留恩格里市，建于1999年2月。该民族学校只招收鄂温克、埃文、尤卡吉尔、楚克奇、多尔甘等五个北方少数民族的中学生（8-11年级）。该校的教学内容包括教育培养五个民族的学生学习俄罗斯中学规定的所有课程，教授学生习得本民族语言和文化，为学生建立积极有效的母语交流环境，培养学生树立民族意识、民族自信，促进五个民族学生相互学习交流交融，力求为五个北方民族、为国家培养出更多的优秀人才。

目前，学校有鄂温克族教师12人，其中有5名教师会讲鄂温克语。该校重视民族语言教育，开设了《鄂温克语》课程，每周4节课，每节课45分钟。每年级的《鄂温克语》课都分有“初学班”和“熟练班”，教师根据学生掌握语言程度进行分班教学。该课程是鄂温克族学生的必修课，有学期期末考试。学校教师带领鄂温克族学生参加每两年举办一次的国际奥林匹克鄂温克语竞赛。学校还开设了《萨哈共和国少数民族文化》课程和《北方少数民族民间文学》课程。通过课程教育，学生能够学习北方民族的文化、文学等知识内容。该校施行寄宿制管理，同一个民族的学生住在同一个宿舍楼层。在宿舍楼道和宿舍内，学生们以民族手工艺品、民族艺术图案、诗歌、谚语、作文等内容宣传、展示本民族文化。学校设有民族歌舞团，团内成员能够演绎五个北方民族的歌曲舞蹈。学校每年举办“见面日”（9月1日）、“迎接夏天”（5月末）等节日活动，教师学

生们在森林里搭建帐篷，开展民族竞技比赛、民族游戏、民族服饰展示、民族歌舞表演、民族语言演讲比赛、民族手工艺品展示、民族传统生产生活器具展示等活动庆祝节日。

3.安格拉学校

安格拉学校是俄罗斯萨哈（雅库特）共和国涅留恩格里市安格拉村的一所学校，学校有小学、初中和高中。学校共有学生 144 人，其中，鄂温克族学生有 130 人，占学生总数的 90.28%，共有教师 37 人，其中，鄂温克族教师有 30 人，占教师总数的 81.08%。有 25 名教师会说鄂温克语。

该校从 1972 年开始就有教授鄂温克语、鄂温克族文化的课程。该校学生从入学一年级开始一直到高中毕业，一直有《鄂温克语》、《鄂温克族文学》两门课程的教学。学校所有学生每周要上两个小时的《鄂温克语》课程和一个小时的《鄂温克族文学》课程。在初中生的《鄂温克族文学》课程中，教师还会专门教授萨满文化的内容。教授萨满文化的教学理念是：萨满是鄂温克族传统生产生活中通晓天文、地理、医药、狩猎等知识的智者，萨满文化并不仅仅是宗教文化，而是包含了鄂温克族的生存智慧，是支撑鄂温克族文化传承和延续的重要精神力量，需要传承和发扬萨满文化内容。这两门课程是必修课，具有系统的教学体系，并被列入每学期期末考试范围内。学校每年开展的鄂温克族语言文化活动很多，有讲神话故事比赛、鄂温克语写作文比赛、鄂温克语演讲比赛等。学校还经常带领学生参加其他地区的鄂温克族比赛活动。鄂温克族舞蹈、音乐、绘画、传统手工艺等都是学校民族文化教育的内容。学校多数教室、学生会边唱边跳安格拉村特有的鄂温克族圆环舞。学校的走廊墙壁上贴有很多俄鄂双语的鄂温克族谚语、诗歌、学生用桦树皮和兽皮粘贴制作的手工绘画作品。2015 年，学校成立了“驯鹿青年组织”，成员包括小学到高中的很多鄂温克族学生。组织要求成员间尽可能用鄂温克语交流，教师多次带领成员去原始森林体验鄂温克族传统生产生活。学校学生每年还会参加安格拉村举办的鄂温克族节日新年（6 月 7 日）、狩猎节（9 月至 10 月）、驯鹿节（3 月初），节日包括鄂温克语演讲、鄂温克族手工艺制作展示、鄂温克族服饰制作展示、鄂温克族歌舞表演、鄂温克族游戏、坐雪橇驯鹿比赛、搬帆船比赛、划船比赛、鄂温克族传统菜肴制作比赛等多项活动。

三、中俄鄂温克族文化传承教育情况对比

根据上述田野调查资料，中俄两国都不同程度地开展了鄂温克族文化传承教育。本部分从编写出版教材情况、学校开展鄂温克族文化传承教育工作情况、师资配备情况等三个方面入手，对中俄两国鄂温克族文化传承教育情况进行对比研究。

中俄两国在开展鄂温克族文化传承教育情况上，具体存在的不同特征主要包括以下几方面内容。

一是编写出版教材情况不同。从教材的数量看，据不完全统计，在俄罗斯有关鄂温克语、鄂温克族文化、鄂温克族民间文学的教材有上百本；在中国相关的教材不到十本。从教材的种类上看，俄罗斯的教材分为教科书、教参、练习册、阅读读物、表格、汇编、词典等多种；中国的教材分为教科书、学习光盘、校本教材。从教材的内容上看，俄罗斯的教材主要分为语言、文化、文学三大类，其中，有关语言的教材又有字母、会话、听写、语法、叙述等多种；中国的教材主要分为语言、文化、音乐三种。

从教材面对学生掌握鄂温克语程度上看，俄罗斯有各层级专门的语言教材，在小学、中学、大学不同年级都有不同的教科书；中国没有按语言掌握程度编写教材。从教材的版本看，俄罗斯有关鄂温克语、鄂温克族文化的教科书有多种版本，随着教材版本的老化又不断重新修订、编辑新版本教材；中国由于出版该类教材时间不长，目前还没有修订、编辑新版本教材。

二是学校开展鄂温克族文化传承教育的程度不同。从开展此项工作的系统性上看，在俄罗斯鄂温克族聚居区的小学、初中、高中、大学，都有相关的民族学校开展鄂温克族文化传承教育，鄂温克族学生能够获得系统的、专业的鄂温克语、鄂温克族文化传承教育；而在中国的学校，目前没有系统的鄂温克族文化传统教育。从学校课程设置上看，在俄罗斯中小学校开设的《鄂温克语》、《鄂温克族文化》课程是必修课，每周四节课，每学期该课程需要进行期末考试；在中国，中小学开设的《鄂温克语》、《鄂温克族文化》课程是选修课，每周一节课，没有考试。从学校发展鄂温克族语言文化研究人才情况看，据调查了解，在俄罗斯的雅库茨克国立大学、阿穆尔国立大学、乌兰乌德国立大学都有鄂温克族语言文化专业、鄂温克族研究室，尽管每年招收的学生不多，但是还能够培养出一些相关研究人才；而在中国的大学里，目前还没有专门设置鄂温克族语言文化相关专业。

三是师资配备情况不同。在俄罗斯，安格拉学校从建校以来教授过鄂温克语、鄂温克族文化的鄂温克族老师至少有几十名；阿尔科吉卡民族学校目前有 5 名教师教授过鄂温克语、鄂温克族文化；在雅库茨克国立大学和阿穆尔国立大学，负责教授鄂温克语、鄂温克族文化的教师也有 3、4 名。在中国，据调查了解，每个学校能够教授鄂温克语、鄂温克族文化的鄂温克族教师很少，甚至有的学校只有 1 名教师。

分析其存在不同之处的原因，主要包括三方面内容。

从两个国家开展鄂温克族文化传承教育的时间长短来看，在一些早期出版的鄂温克语教科书日期和访问中了解到，早在 1920 年至 1930 年间，俄罗斯就已经开始开展鄂温克族文化传承教育，很多学校在开展鄂温克族文化传承教育过程中不断汲取教学经验，总结了更多科学的教学方法。相比较而言，中国是从 20 世纪末、21 世纪初开始才开展鄂温克族文化传承教育，教学经验、教学方法少，出版的教材不多。

从两个国家重视民族文化传承教育的程度来看，目前，在俄罗斯我们调查的学校很重视鄂温克族民族文化传承教育，很多鄂温克族教师认为学校是传承和发展优秀民族语言文化的重要场所，需要不断适应当前社会的教育环境，努力创新发展鄂温克族语言文化教学方法，让更多新一代鄂温克族学生掌握鄂温克语、了解鄂温克族文化。而在中国我们调查的学校与俄罗斯相比，重视民族文化传承教育的程度还不够。

从两个国家的鄂温克语语言本身来看，在俄罗斯，鄂温克语有文字，开展鄂温克族文化传承教育更系统、科学、便利；在中国，鄂温克语没有文字，开展鄂温克族文化传承教育难度更大。

四、开展中国鄂温克族文化传承教育存在问题及发展对策

为保护和传承鄂温克族语言文化、鄂温克族学生习得更多本民族语言文化知识、提高文化自觉意识，十分有必要开展鄂温克族文化传承教育。基于在中俄两国的学校进行实地调查和访问，与俄罗斯开展鄂温克族文化传承教育情况进行对比，从总体上看，中国目前的鄂温克族文化传承教育

工作仍处于初始阶段，存在缺乏有力的政策指导、各级政府和相关部门对鄂温克族传承教育工作重视程度不够、学校开展鄂温克语和鄂温克族历史文化传承教育力度不够、鄂温克族文化传承教育师资紧缺等问题。因此，针对以上存在问题，就中国鄂温克族地区中小学校如何深入开展鄂温克族文化传承教育，借鉴俄罗斯开展鄂温克族文化传承教育工作的经验，提出如下对策建议。

（一）制定有利于鄂温克族文化传承教育发展的政策

近年来，鄂温克族文化传承教育逐渐引起关注，鄂温克族自治旗教育局、中小学校等单位做了许多积极有效的工作。但是，鄂温克族文化传承教育还缺乏有力的政策指导，没有相关政策明确提出鄂温克族文化传承教育是鄂温克族地区中小学校教学工作的内容和职责。由于必修科目教学压力大，各中小学校对开展民族文化传承教育缺少积极性。各级政府及相关部门应加强对当地鄂温克族文化传承教育工作的重视。鄂温克族自治旗人大可考虑再修订《鄂温克族自治旗民族教育条例》，补充鄂温克族文化传承教育的重要性和具体开展内容。鄂温克族自治旗教育局应当在每年的教育工作规划中提出具体开展工作的规定要求和指导性意见，为鄂温克族文化传承教育工作提供政策保障。

（二）重新修订出版鄂温克族语言文化教科书

借鉴俄罗斯编写鄂温克族语言文化教材的经验，聘请俄罗斯编写教科书的学者来中国进行指导，重新修订出版鄂温克族语言文化教科书。针对不同程度掌握鄂温克语、鄂温克族文化的学生和不同地区使用不同方言的情况，出版供幼儿园、小学、初中、高中学生使用的多版本、多种类、多数量、多地区方言文化的鄂温克族语言文化教材。

（三）设立《鄂温克语》、《鄂温克族文化》课程为必修课

据访问了解，鄂温克族自治旗三所学校在鄂温克语文化传承教育方面开展力度不够。在 2014 年的访问中得知，鄂温克中学和鄂温克族自治旗第二实验小学近两年没有开设专门的鄂温克语教学课程。被访问的学校教师表示，当前学校的教学任务繁重，开设鄂温克语教学课程将会占用语文、数学、外语等主要科目的教学时间。

通过学校开展鄂温克语、鄂温克族历史文化教学活动，使鄂温克族学生掌握民族语言和历史文化知识，是鄂温克族文化传承教育的重要内容。鄂温克族自治旗教育局应重视和指导当地中小学校开展鄂温克语、鄂温克族历史文化教学工作。学校应专门对鄂温克族学生开设《鄂温克语》、《鄂温克族历史文化》必修课程，并纳入学生的期中、期末考试范围内，不应仅停留在选修课或兴趣课的教学内容中。根据学生掌握鄂温克语的水平开设不同的鄂温克语教学班级。中俄两国各地的鄂温克族民族学校应经常交流鄂温克族文化传承教育的教学经验，中国的鄂温克族民族学校应多借鉴俄罗斯鄂温克族文化传承教育经验，及时改进教学方法。多以民族博物馆、民族节日、民族生活场景等形式作为教学载体，使鄂温克族学生在学习的过程中真正了解民族文化、热爱民族语言。

（四）培养鄂温克族文化传承教育专职教师

具备开展鄂温克族文化传承教育的师资力量，是开展鄂温克族文化传承教育的重要前提。各地鄂温克族民族学校应培养专职教师负责鄂温克族文化传承教育。传授鄂温克族语言文化的教师，要具备以下几点教学能力与素质：热爱鄂温克民族；具备合格中小学教师教学能力；能够熟练听、

说鄂温克语；对鄂温克族历史文化具有较为深厚的学识；具备鄂温克族传统歌舞、体育游戏、手工艺制作等方面的技艺；擅于培养学生对鄂温克族文化的认知和学习兴趣；关注鄂温克族文化事业的发展。地方教育部门和民族学校应邀请鄂温克语专家、鄂温克族文化学者、民间艺人，定期组织安排集中培训各地中小学校的鄂温克族文化传承教育专职教师。

（五）在大学里开设鄂温克族语言文化专业

鄂温克族文化传承教育，是一项长期而艰巨的教育工作任务。在大学里开设鄂温克族语言文化专业，也是鄂温克族文化传承教育工作的重要内容。内蒙古大学、内蒙古师范大学、呼伦贝尔学院等一些内蒙古自治区的高校，应考虑开设鄂温克族语言文化专业，教授鄂温克族大学生和其他民族大学生鄂温克族的语言、历史文化、民间文学和当代文学、民歌舞蹈、民族问题、民族教育等学科的专业文化知识，从而为国家、社会培养出一些鄂温克族语言文化专业人才。鄂温克族文化传承教育研究、鄂温克族语言文化专业研究人才的培养，能够促进鄂温克族文化传承教育工作科学、有序、深入地开展下去。

（六）建立达斡尔、鄂温克、鄂伦春、俄罗斯等四个民族的少数民族学校

应考虑在呼伦贝尔地区，建立市级达斡尔、鄂温克、鄂伦春、俄罗斯等四个民族的少数民族学校。学校招收全国各地四个民族学生，开展初中、高中六年的教育工作。学校除开展初高中学生必修科目教学工作外，还要把开展四个民族的民族文化传承教育工作作为学校的特色教学、重点教学工作来抓。学校可施行寄宿制管理，促进四个民族的学生相互学习、交流交融。

参考文献：

【1】王军，董艳主编.民族文化传承与教育【M】.北京：中央民族大学出版社，2007 年 10 月出版.

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

土族《思不吾拉》的萨满崇拜原型

李秀莲
齐齐哈尔大学文学与历史文化学院

摘要：传唱于土族民间的《思不吾拉》，自以文本形式出现后，作为土族民间文学的重要内容走入学术研究视野。《思不吾拉》是不是神话，引来学者的争论。土族历史记忆的残缺，导致族群认同的迷失，民族文化成了无本之木，《思不吾拉》的定性和阐释需要正本清源。本文揭示土族的族源是来自中亚的粟特人，“思不”即是粟特人政教首领萨保的同音异写，具有宗教职能的萨保又被译写作“珊蛮”（萨满），《思不吾拉》既是赞美英雄的史诗，也是赞美珊蛮的神歌。

关键词：《思不吾拉》；土族；吐谷浑；粟特；萨保

Ли Сюлянь*
Харбинский педагогический университет
г. Харбин, Китайская Народная Республика
xiulianli2003@163.com

ПЕРВООБРАЗ ШАМАНСКОГО КУЛЬТА В ФОЛЬКЛОРЕ «СЫ ПУ У ЛА» НАРОДНОСТИ ТУ (ПРОВ. ЦИНХАЙ)

Аннотация

После появления бумажного текста «Сы Пу У Ла», который пели в народности ту, он попал в поле зрения научных исследований в качестве важной части туской народной литературы. «Сы Пу У Ла» поставил перед исследователями вопрос о том, относится ли его содержание к мифологическим повествованиям или не относится, что породило серьёзную дискуссию между учёными. Незавершённость исторической памяти народа ту приводит к утрате этнической идентичности, а народная культура к настоящему времени стала безродным деревом. Характер и толкование «Сы Пу У Ла» требует первоисточника. Статья излагает концепцию, согласно которой, этническое происхождение ту берёт начало от согдийцев в Центральной Азии. «Сы Пу У Ла» – это транслитерация с одинаковым звуком «Сабао» имени политического и религиозного лидера согдийцев. «Сабао», который выполняет религиозные функции, был в тексте определён и описан как «шаман». «Сы Пу У Ла» – это и эпопея, восхваляющая героев, и священная песня, восхваляющая шамана.

Ключевые слова: «Сы Пу У Ла», народность ту, Туюйхунь (Тогон), согдийцы, Сабао, шаманизм.

---

* Заместитель директора Института истории и культуры, профессор.

作者简介：
李秀莲（1964——）黑龙江省哈尔滨人，女，汉族，教授，历史学博士，研究方向：北方民族史。
工作单位：哈尔滨师范大学金源历史文化研究中心，齐齐哈尔大学特聘教授
通信地址：哈尔滨市利民经济技术开发区师大南路一号人文楼
邮　　编：150025
电　　话：0451—88060532；13019711596

《思不吾拉》长期传唱在土族民间的喜庆聚会场合，马光星先生在三川土族中搜集并从土语转译出《思不吾拉》文本，1982 年发表在《青海湖》上。后来，马星光撰写《土族文学史》，又称之为《苏贝尔吾拉》[马光星，1994，24]，思不、苏贝尔是近音异写。《思不吾拉》以文本的形式出现在土族文学中，或视其为“神话”，或说成“婚礼曲”、民歌等。《思不吾拉》的学术研究刚刚起步，很多问题还需要深入探讨。

一、《思不吾拉》“神话”辨正

马光星先生提出《思不吾拉》是土族民间神话、诗体神话，得到很多学者的附和[兴金成，1983]。但也有反对者，王殿先生从土族形成于十三世纪的时代背景出发，质疑《思不吾拉》的神话定位[王殿，1981]。马星光又撰文驳斥王殿先生的观点[马光星，1986，566-567]，《思不吾啦》是不是神话成了学术研究的焦点问题之一。

就流传形式而言，《思不吾拉》常常演唱在民间婚礼上，可以说它是民间戏曲的说唱类；就其内容而言，很难说是神话。是不是神话不是王殿先生所言的土族产生的时代所能决定的，也不是由马光星所言的内容的“荒古”所决定。神话的产生是氏族社会阶段的产物，在社会生产力发展水平低下，人类认识自然与自身的水平有限，认识水平决定认识对象的蒙昧，“天命玄鸟降而生商”，表明人们的认识水平是知母不知父，这样的认识水平是神话产生的前提。

从《思不吾拉》叙事逻辑和内容看，是产生在文明程度很高的社会。对“思不”的称赞从头到脚，叙事内容有五谷，有弓箭，有笔墨，有金银等，这些足以表明社会生产力的发展水平。再有，《思不吾拉》缺少故事核与情节，不是为了叙事，而是极尽赞美，字里行间看不出“神话”的属性。

二、从《思不吾啦》到《鲜卑山之歌》

在马光星搜集并转译《思不吾拉》的基础上，2004 年，吕建福著《土族史》，再整理出《鲜卑山之歌》，15 组唱词，二者歌词大意相同，叙事形式、词句有一些变化。

《思不吾拉》
思不吾拉哟，头上顶着蓝蓝的青天；
思不吾拉哟，额眉上有好多神灵在盘旋；
思不吾拉哟，鼻子里有五谷的馨香弥漫；
思不吾拉哟，嘴里十二样五谷衔满；
思不吾拉哟，耳朵上吊着银子的耳环；
思不吾拉哟，眼睛象亮明星一般；
思不吾拉哟，左肩上担着北斗七星；

思不吾拉哟，右肩上担着南斗六郎；
思不吾拉哟，胸脯里怀着金碗；
思不吾拉哟，左手握着松木弓箭；
思不吾拉哟，右手拿着笔墨银砚；
思不吾拉哟，膝下镇住四周的群山；
思不吾拉哟，脚下踩着天下的地面。[马光星，1982，94]

《鲜卑山》之歌

哎，鲜卑之山哟，鲜卑山头上顶的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山头上顶的是威严的天帝；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山额上供奉的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山额上供奉的是众多的神灵；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山眼里见的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山眼里见的是阳世的光明；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山鼻中嗅的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山鼻中嗅的是五谷的味道；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山嘴里嚼的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山嘴里嚼的是十二样五谷；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山耳中听的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山耳中听的是宇宙的声息；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山颈上戴的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山颈上戴的是藏布汗的念珠；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山左肩扛的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山左肩扛的是北斗七星；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山右肩扛的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山右肩扛的是南斗六郎；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山左手拿的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山左手拿的是角骨的弯弓；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山右手拿的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山右手拿的是锋利的箭；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山背上背的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山背上背的是温暖的太阳；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山怀里揣的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山怀里揣的是皎洁的月亮；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山膝上镶的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山膝上镶的是银子的盖骨；
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山脚下踩的是什么？
哎，鲜卑之山哟，鲜卑山脚下踩的是藏布汗的土地。[吕建福，2002，10-11]

马光星翻译的《思不吾拉》，语言古朴，保留了比较原始的信息，但不够完整。吕建福搜集、翻译、整理的《鲜卑山》之歌，相对来说更完整，词语润色工整，一问一答，排比对仗。关于“思不”“苏贝尔”“鲜卑”的解释多种观点并存，马星光等多数学者认为“思不”“苏贝尔”是土族语言，汉译为塔，或额头。吕建福先生在土族源于吐谷浑的基础上，把“思不”与鲜卑、犀比、犀毗、西比、胥纰、师比、奢比、私纰等对音，鲜卑为“瑞兽”“神兽”之意，因名《鲜卑山》之歌。桑吉仁谦认为“苏贝

尔”是准确的译音，“苏贝尔”“鲜卑尔”为“青稞”[桑吉仁谦，2008，188]。吾拉，译作大山。研究者一致认为《思不吾拉》是土族人圣山崇拜的反映，把大山拟人化、神圣化。

“鲜卑”作为山名、族名的来历、含义是个颇有争议的问题，所谓的“神兽”山、“青稞”山、“宝塔”山崇拜不能与土族，或其先民的文化联系起来，也就是说，《思不吾拉》还没有与民族文化的根脉相连接，《思不吾拉》的阐释带有浓厚的主观倾向，诸如学者解释“苏贝尔吾拉”为“宝塔山”，“不外乎有三种可能：第一，此山曾经有过佛塔，故而得名；第二，现在有塔在那里；第三，山体似塔，故以形起名”[李克郁、李美玲，2005，48]。山在哪里？塔在哪里？不能确指，遑论崇拜。承载着民族文化积淀的《思不吾拉》的阐释僵死而玄虚，民族民间文学的价值埋没在苍白的阐释中。

三、土族与鲜卑山

在土族与《思不吾拉》之间，还需要论证“鲜卑”作为山名、族名的来历与含义。在土族诸种族源说（吐谷浑说、沙陀突厥说、察罕蒙古说、匈奴遨濮说）中，土族出于吐谷浑的学术论证比较充分，又由于吐谷浑出于慕容鲜卑，土族与鲜卑的文化联系被构建起来。但是，同样与鲜卑有联系的蒙古语族的其他成员却鲜见《鲜卑山之歌》的痕迹，吟唱《鲜卑山之歌》的土族的历史经历、族源需要进一步探索。

吐谷浑作为土族近源已得到学术界认同，问题是吐谷浑又出于诸多族群联合的鲜卑，已知有东胡人，匈奴残部十万余落等，未知的可能还有很多。土族本称土人，渤海国、辽金之交，土族先民迁出的东北地区仍有称“土人”者。《类聚国史》载：“渤海国者，……其国延袤二千里，无州县馆驿，处处有村里，皆靺鞨部落。其百姓者，靺鞨多，土人少，皆以土人为村长。大村曰都督，次曰刺史，其下百姓皆曰首领。”[菅原道真，1990，571、590]

渤海国“土人”的族源颇有争议。日本学者铃木靖民撰文《关于渤海首领的基础性研究》，朝鲜学者朴时亨撰长文《为了渤海史的研究》主张“土人”就是高丽人[李东源、刘凤翥，1986，345、7]i。中国学者极力在高句丽之外寻找土人的族源，或曰“土人”即土著，即是发人（女魃）直接后裔[傅朗云，1999，76]。“土人”可能是“士人”的误写[张博泉、程妮娜，1982，110]。“土人”指新形成的渤海族(指粟末靺鞨与高句丽人)[孙进已，1994，304]。“土人”是以粟末靺鞨为主的徙居户[王承礼，2000，43]。很可能源自粟末人的自称“涑沫”，即“土人”[杨军，2006，76]。“土人”是肃慎人[李德山，1996，372]。“土人”是率宾人[刘振华，1985，50；王承礼、刘振华，1991，354]。

在渤海国范围内,记载土人的资料有限,中外学者只能推测土人的族源，很难成为定论。辽金时期仍有土人的记载：“欢都，完颜部人。祖石鲁，与昭祖同时同部同名，交相得，誓曰：‘生则同川居，死则同谷葬。’土人呼昭祖为勇石鲁，呼石鲁为贤石鲁。”[脱脱，1975，1591]

“谩都诃在米里迷石罕城下，石土门未到，土人欲执谩都诃以与敌，使来告急，遇太祖于斜堆甸。”[脱脱，1975，23]

“宗干择土人之材干者，以诏书谕之。于是女固、脾室四部及渤海人皆降。”[脱脱，1975，1742]

渤海、辽金时期，出现在东北的这些被称为“土人”的人应该属于同一族群，不会是所谓“土著”，“土著”不会独立存在四百余年（从

渤海建国到女真建国 698—1115），“土人”是特指，指特定的民族，或族群。贤石鲁、欢都即是土人，欢都子完颜希尹容貌很特别。《大金国志》记载：完颜希尹“为人深密多智，目睛黄而夜有光，顾视如虎。”[宇文懋昭，1986，385]《三朝北盟会编》也记载“长而身长七尺余，音如巨钟，面貌长而黄色，少须髯，常闭目坐，怒睁如环。”[徐梦莘，1987，2]希尹的容貌透露出他的族属，“目睛黄而夜有光” “面貌长而黄色”是胡人重要的容貌特征。据《旧五代史》记载：“张彦泽，其先出于突厥，……目睛黄而夜有光色，顾视若鸷兽焉。”[薛居正,1976，1305]张彦泽的先人是出于突厥汗国的胡人，他还保留胡人的容貌特征,希尹也属于这样的杂种胡，又称九姓胡、西域胡、粟特胡等。九姓胡，又称 Toguz（九姓乌古斯读作 Toguzoguz），突厥语，汉译为“九”，即通古斯。“雅库特语的 h 与其他亲族语言中的š 相对应”[提甫·托乎提，2004，108]，据此，通古斯又可读作通古浑，即吐谷浑。由此看来，土人与吐谷浑的族源同是粟特胡。沙陀突厥是沙陀（粟特）在政治上认同突厥，称沙陀突厥，与土族的先民同源于粟特。土族先民称霍尔，即“胡儿”，指的是西域胡、粟特胡。

既然吐谷浑出于粟特胡，那么，鲜卑与东胡、粟特胡的关系需要进一步澄清。据《后汉书·乌桓鲜卑列传》记载：“鲜卑者，亦东胡之支也。别依鲜卑山，故因号焉。”[范晔，1965 年，第 2986 页]《三国志》也记载：“鲜卑自为冒顿所破，远窜辽东塞外，不与余国争衡，未有名通于汉。”[陈寿，1982，832]梳理资料发现，为匈奴冒顿所破的不是鲜卑，是东胡。被匈奴所破的东胡，一部分加入匈奴大联盟，一部分北窜辽东塞外，他们是“东胡之支也”，迁徙到鲜卑山脚下，始称鲜卑。显然，给予鲜卑山命名的人不是东胡，东胡来到来前，已有人给鲜卑山命名。

给鲜卑山命名的人群不见有相关的记载，但与鲜卑山关系密切的乌洛候的来历或可以佐证鲜卑山的命名者。据载：乌洛候“其俗绳发，皮服，以珠为饰。民尚勇，不为奸窃，故漫藏野积而无寇盗。好猎射。乐有箜篌，木槽革面而施九弦”[魏收，1974，2224]。“箜篌乐”源自波斯，在新疆且末扎滚鲁克墓地（公元前 2000 年——公元 600 年）已有箜篌实物出土[王子初，2003，259]。而且，绳发，皮服，珠饰在且末考古文化中也有出土。再有 2014 年 8 月，黑龙江省考古队在大兴安岭北山旧石器至东汉鲜卑时期的遗址中，发现古玻璃，古玻璃可能来自波斯，或西域。考古文化和文献都印证大鲜卑山有来自西域“丝路”的族群，与前面论证的土人、吐谷浑的族源粟特人相衔接，可知先于东胡居于鲜卑山，且命名鲜卑山的是粟特人。粟特人因政教首领称萨保，以萨保（读音）之名名山，被译写成鲜卑。

萨保在粟特人中享有崇高的地位，土族先民——古老的粟特商队在萨保的带领下，翻山越岭，抱布贸丝。有一支粟特人放弃西域“丝路”，穿过蒙古高原，转辗到今大兴安岭，因粟特人与其萨保居于山中，以“萨保”命名“鲜卑”山，鲜卑是萨保的变音异写，在西域还有萨毗城，为胡人所居。居于鲜卑山的土族先民与逃窜到辽东塞外的东胡支裔联合，再南迁。吐谷浑所出的慕容鲜卑是其中的一部分，曾蛰居辽东。吐谷浑西迁曾驻牧阴山，留落一支察汗部，后称察汗蒙古（白蒙古）。察汗蒙古转徙今青海，繁衍成土族。

四、在土族先民粟特文化中解读《思不吾拉》

粟特胡政教首领称萨保（萨宝），有学者指出：“由于大多数早期东来的粟特人信奉的是粟特传统的琐罗亚斯德教(祆教、拜火教)，所以聚落中往往立有祆祠，萨保也就成为粟特聚落中的政教大首领。”[荣新江，2008，68]粟特人的政教大首领，在东北“土人”中读成了“珊蛮”。完颜希尹是可见历史文献中第一个称“珊蛮”（萨满）的人，《三朝北盟会编》记载：“兀室（完颜希尹）奸滑而有才，自制女真法律，文字，成其一国，国人号珊蛮。珊蛮者，女真语巫妪也，以其变通如神。”[徐梦莘,1987，12]

辽金之后，只见珊蛮，不见萨保。萨保音变为珊蛮的关键是 b 辅音与 m 辅音的转换问题，在土族语言、满语中，有 b 辅音转为 m 辅音现象[清格尔泰，1988，192；爱新觉罗瀛生，2004，225]，“珊蛮”是由萨保音变而来，土语译作“思不”的原始读音应该近于萨保，“思不”“萨保”是来自中亚的粟特语言，同样，吾拉也不能释作“山”，要还原到中亚的语言中，还原到歌颂萨保的语境，是表达强烈情感的语气词，可译为“万岁”，《思不吾拉》即译为“萨保万岁！”

“思不”头顶“天帝”，额头有“神灵”，北斗七星、南斗六郎环绕。尤其是“背上背的是温暖的太阳”，“怀里揣的是皎洁的月亮”。“背日抱月”在萨满文化中有比较合理的诠释，萨满神谕中，唱赞鹰神有“遮雪盖地的金翅膀，怀抱两个银爪子，白天背着日头来，晚上驭着日头走”[富育光，1990，61]。刘政先生指出：“在原始先民看来，双头鸟其中一个头背负着太阳，另一个头背负着月亮。……于是原始人便用双头连体鸟这种特殊的形式来表达自己对太阳、月亮交替的理解，由于这种特殊的形象和寓意，双头鸟成为萨满的象征，与萨满教紧密联系在一起。”[刘政，2015，70]鹰神，或者说鸟神是沟通人间萨满与天神之间的桥梁，具有背日抱月的神力，这种神力转移到人间萨满的身上，则出现萨满神衣前后缀饰铜镜，寓意“背日抱月”。

“思不”是土族先民的政教领袖，在土族先民的心目中是顶天立地的英雄，智慧超群，神灵庇护，收获五谷，运载日月星辰，能文能武，威震四方。土族先民歌颂、崇拜思不（萨保、萨宝），是源于思不对民族的贡献。据学者研究，在西域、丝路范围内，佛家经典记载的萨薄与佛窟壁画中的萨薄的原型都是粟特商队的首领萨保。萨薄燃臂引路本生或见于佛典，或见龟兹、敦煌的壁画中，这个萨薄完全是粟特商队中的引路人，萨保在粟特人的商队中享有神圣的地位。萨保被异写成“思不”“鲜卑”等，萨保在世俗的功绩也流转到“思不”“鲜卑”身上，奠定了他在萨满教神坛上的地位，也获得了传唱千年的神圣。《思不吾拉》不是土族的神话，更不是婚礼乐曲，是赞颂粟特人政教首领萨保的神歌，是通古斯人萨满崇拜的活化石。

参考文献：

马光星：《土族文学史》，青海民族出版社，1999 年，第 24 页。

兴金成：《也谈土族是否有神话的问题》，《青海民族学院学报》1983 年第 3 期。

王殿：《试谈土族民间故事》，《民族文学研究》1981 年第 1-2 期合刊。

马光星：《略论土族的神话史诗<混沌周末>》，中国少数民族文学学

会编：《神话新探》，贵州人民出版社,1986 年，第 566-567 页。

马光星搜集、翻译：《思不吾拉》,《青海湖》1982 年第 8 期，第 94 页。

吕建福：《土族史》，中国社会科学出版社，2002 年，第 10-11 页。

桑吉仁谦：《土族的融合与形成》，甘肃人族出版社，2008 年，第 188 页。

李克郁、李美玲：《河湟蒙古尔人》，青海人民出版社，2005 年，48 页。

[日]菅原道真：《类聚国史》卷 193《殊俗・渤海上》，“后以天之真宗丰祖火天皇二年”；［日]《日本逸史》卷 5《康王致日本桓武天皇报嗣位书（正历元年 795 年)》“后以天之真宗丰祖父天皇二年”。李彦新孙泓等编：《东北古史资料丛编》（三） 唐卷，沈阳市：辽宁古籍出版社，1990 年，第 571 页；第 590 页。

李东源译，刘凤翥校：《渤海史译文集》，黑龙江省社会科学院历史所，1986 年。

傅朗云：《渤海“土人”新释》,《黑龙江社会科学》，1999 年第 3 期第 76 页。

张博泉、程妮娜：《论渤海国的社会性质》,《学习与探索》，1982 年第 5 期第 110 页。

孙进已：《东北亚研究——东北民族史研究（一)》郑州：中州古籍出版社，1994 年，第 304 页。

王承礼：《中国东北的渤法国与东北亚》长春：吉林文史出版社，2000 年，第 43 页。

杨　军：《渤海“土人”新解》,《北方文物》，2006 年第 2 期第 76 页。

李德山：《东北古民族与东夷渊源关系考论》，东北师范大学出版社，1996 年，第 372 页。

刘振华：《关于渤海史的三个问题》,《博物馆研究》1985 年第 3 期第 50 页；另王承礼 刘振华：《渤海的历史与文化》，延边人民出版社，1991 年，第 354 页。

（元）脱脱：《金史》，卷 68《欢都传》，中华书局，1975 年。

（宋）宇文懋昭撰，崔文印校证：《大金国志》卷 27《兀室传》，中华书局，1986 年。

（宋）徐梦莘：《三朝北盟会编》卷 197 绍兴九年七月《引神麓记》，上海古籍出版社，1987 年。

（宋）薛居正：《旧五代史》卷 98《晋书》，中华书局，1976 年。

提甫・托乎提主编：《阿尔泰语言学导论》，山西教育出版社，2004 年，第 108 页。

（南朝宋）范晔：《后汉书》卷 90《乌桓鲜卑列传》，中华书局，1965 年。

（晋）陈寿：《三国志》卷 30《乌桓鲜卑传》，中华书局，1982 年。

（北齐）魏收：《魏书》卷 100《乌洛侯传》，中华书局，1974 年。

王子初：《中国音乐考古学》，福建教育出版社，2003 年，第 259 页。

荣新江：《华戎交汇：敦煌民族与中西交通》，甘肃教育出版社，

2008 年，第 68 页。
清格尔泰：《土族语中 b 辅音的演变》，《西北民族研究》，1988 年第 2 期，第 192 页；爱新觉罗瀛生：《满语杂识》，学苑出版社，2004 年，第 225 页。
富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1990 年，第 61 页。
刘政：《双头鸟与萨满崇拜》，《渭南师范学院学报》2015 年第 13 期，第 70 页。

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Си Жэнь Ба Ту*
Институт округа Хулун-Буир
Внутренняя Монголия, Китайская Народная республика

中国鄂温克族三个部落及其语言概述
ОЧЕРК О ТРЁХ ПЛЕМЕНАХ ЭВЕНКОВ И ИХ ЯЗЫКЕ В КИТАЕ

Аннотация
В настоящей статье автор поднимает вопрос изменения понятия «эвенки» и объединения под ним трёх племён: племени солонов, тунгусов и якутов. Автор представляет их географическое расположение и описывает языковую ситуацию эвенков в общем. Большинство эвенков разговаривают на своём родном эвенкийском языке, однако ввиду отсутствия эвенкийской письменности, эвенкам приходится использовать монгольскую письменность, китайскую и даже японскую и русскую. Автор указывает, что со временем эвенки освоили китайский и монгольский языки, некоторые слова были из них заимствованы в эвенкийский. В статье подробно описаны диалекты эвенкийского языка, в котором выделяются три большие диалектные группы – диалект тунгусов, якутов и солонов. Последний, в виду обширного территориального распространения и количества говорящих на нём, является самым распространённым. Понятие наследования языка также является одним из поднятых автором вопросом. Он указывает на преемственность языковых традиций, незначительные притеснения, а также на влияние других языков. Однако вследствие развития общества, множество эвенков по разным причинам расселяются по миру, что приводит к отсутствию практики на родном языке. Это может стать проблемой для сохранения языкового наследия.

Ключевые слова: эвенки, солоны, тунгусы, якуты, язык, диалект, письменность, преемственность, наследие/

论文提要）
鄂温克族是中国 30 多个跨境民族之一。据最近统计数字，鄂温克族人口已经 3 多万人（30875 人）。由于历史上的迁徙而形成，不同地区的鄂温克人曾被其他民族分别称为“索伦”，“通古斯”和“雅库特”。1956 年恢复并统一了“鄂温克”族称，“鄂温克”是鄂温克族的民族自称，有的还称呼自己为“鄂斡地”人（EWODI BEYE）。
“索伦”，也叫索伦鄂温克，被称为“索伦部”的不仅包括索伦鄂温克人，而且也包括达斡尔，鄂伦春族和部分巴尔虎蒙古人，之后，其他民族逐渐从“索伦部”中分别出来，“索伦”便成为仅对索伦鄂温克人的称呼，是指居住在今鄂温克族自治旗、阿荣旗、扎兰屯市、莫力达瓦达斡尔族自治旗，鄂伦春自治旗和黑龙江省讷河市，嫩江市等地区的鄂温克人，他们占鄂温克族总人口的大多数（90 %以上）。

* --中国内蒙古呼伦贝尔学院教授、博士 斯仁巴图（sirenbatu）[Профессор, доктор наук].

“通古斯”，也叫“哈穆尼干”鄂温克，主要是对居住在陈巴尔虎旗和鄂温克族自治旗的锡尼河流域的鄂温克人的称呼。在也有一部分被称为″通古斯″的鄂温克人。

“雅库特”，是对额尔古纳旗敖鲁古雅鄂温克民族乡的使鹿鄂温克人的称呼。这部分鄂温克人因曾在勒拿河流域与讲突厥语的雅库特人相邻而居，而被误称为“雅库特”。

鄂温克语言的现状鄂温克语属阿尔泰语系满-通古斯语族，通古斯语支。在日常生活中，鄂温克人多数使用本民族语言，使用人口约近一半左右。没有本民族的文字，牧区通用蒙古文、汉文，农业区和林区通用汉文。历史上，鄂温克人曾学习使用过满文，近代有些人学习和掌握了日语和俄语 。

随着时代的发展，在现代社会生活中，鄂温克人普遍掌握了汉语、蒙语，有很多汉语和蒙语的词汇进入鄂温克语中 。

中国鄂温克语言有索伦（辉河）方言，通古斯（哈穆尼堪或莫尔格乐）方言和雅库特（使鹿鄂温克或敖鲁古雅）方言等三大方言区。辉河方言历史上被称作为“索伦语”或“索伦鄂温克语”，使用该方言的鄂温克人分布在内蒙古自治区呼伦贝尔市、黑龙江省纳河县和嫩江县等地区。使用人口占中国鄂温克人的 90%左右。莫日格乐方言，历史上被称为“卡穆尼堪鄂温克语语”或“通古斯鄂温克语”。使用该语言的鄂温克人主要分布在内蒙古呼伦贝尔市陈巴尔虎旗鄂温克苏木、鄂温克旗锡尼河镇等地区。使用人口占中国鄂温克人的 8%左右。敖鲁古雅方言，曾被称作为“雅库特语”或“雅库特鄂温克语”。该方言分布在呼伦贝尔市根河市敖鲁古雅鄂温克民族乡。使用人口只占中国鄂温克人的 1.2%左右。中国鄂温克语三大方言间的差别主要在语音方面，但是在词汇和语法方面也存在一些差异。

在鄂温克三种方言中由于使用人口多地区分布相对广泛，所以辉河言相对其他两种方言使用情况是最好的，在鄂温克族自治旗各个鄂温克族聚居的苏木和嘎查鄂温克人日常交流都在使用鄂温克语，尤其是在鄂温克族家庭内部成员间的交流大都以鄂温克语为主，传承情况也很乐观，在鄂温克语言使用的年龄结构上看也比较合理。比较典型的就是辉河流域。但也存在着一些问题：如城镇里居住的鄂温克族年轻人或孩子由于与其他民族共同杂居且受到强势语言的冲击在日常交流方面正在用其他语言代替鄂温克语来互相交流，进而使城镇中鄂温克语言的交流环境逐渐缩小。还有一个影响语言发展传承的现实原因就是鄂温克族与外族通婚造成鄂温克语言使用的减少甚至流失，或由于经济的发展鄂温克本土文化受外来文化的冲击使得一些孩子的民族意识形态发生变化，加之鄂温克语的新词汇的更新普及速度跟不上时代的脚步，诸因素统加影响了鄂温克语在鄂温克人中的适用范围，这也是三个部落方言和各地鄂温克语言交流障碍的共同问题。在鄂温克族聚居的嘎查，由于生活地域交通和人们的思想相对于城市更加传统，所以鄂温克语使用情况很好且受到外来强势语言冲击较小，传承情况很少出现断代现象，儿童大都使用鄂温克语交流，语言环境也很好。

我们说语言的传承必须需要显著的文化和人口上的潜能为依托的，也就是通常说的传承载体。因历史等种种因素，只有语言却无文字传承的鄂温克民族，在这个地球村概念日益明晰化的新时代，语言的传承发扬更要经受严峻的考验。时代的进步经济文化的发展，地域间的坚冰早已经被

打破，已然有越来越多的鄂温克民族人口，因为求学、就业、婚姻等等因素散居在全国各地，本来在语言传播和继承方面因缺少文字先天失调的鄂温克民族语言，随着散居人口范围的逐渐扩大，不懂本民族语言的人口必将越来越多，如何使远离聚居地区的鄂温克民族后代能够听到和使用自己的民族语言，在鄂温克族语言今后的传播中将成为重要的课题。下面笔者按照自身的了解及鄂温克语使用人口的数量来介绍一下三种方言的使用和传承情况及其存在的一些问题。

希望我们共同努力，肩负起鄂温克语言文化的保护传承工作，采取有效的方法和途径保留传承我们的语言文化，使鄂温克民族通过学习发扬民族语言而增加民族凝聚力，进而为更好的弘扬民族文化，发杨和各民族的和谐团结和共同进步事业做出应有的贡献。

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Су Фужун, Мэн Ли, Ба Цзижэ

ИЗУЧЕНИЕ ДАУРСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ ЗА РУБЕЖОМ И ОБМЕН ОПЫТОМ

Аннотация
В настоящей статье представлен комплексный обзор исследования дауров как национального меньшинства. Автор статьи, как даур по национальности, считал своим долгом ознакомить читателя с даурской культурой. В статье рассматриваются первые шаги исследования, которые были предприняты в конце 20 в. во время поездки в Россию. Затем представлены результаты первого экспедиционного исследования в России, в результате которого был осуществлён исследовательский визит в даурскую деревню, выявлены новые места проживания даур, проведены полевые исследования в Иркутской и Амурской областях. Кроме того, в статье рассмотрены проблемы, поднятые на даурском симпозиуме, проведённом Сибирским отделением РАН. Автор подробно описывает мероприятия по международному научного и культурному обмену, которые были проведены в России в 2018 г. Данные мероприятия коснулись перспектив научных исследований, обработки имеющейся информации, исследования источников национальных меньшинств северовосточного Азиатского региона, обсуждения настоящего положения исследований современной народной литературы и т. п. Автором подробно описаны направления научных исследований даурской культуры – локальные исследования, посещение музеев и университетов, контакты и обмен опытом с учёными, сбор исторических материалов, общение с носителями культуры. Помимо уже достигнутых результатов, автор приводит перспективы развития исследований, которые будут касаться русификации даурской культуры, влияния православия, повышения научного и культурного взаимодействия.

Ключевые слова: дауры, экспедиция, симпозиум, культура, взаимодействие, обмен, локальные исследования.

苏福荣（达斡尔族）孟丽（达斡尔族）巴吉热（布里亚特族）

关于对境外达斡尔历史文化研究与交流情况

对境外达斡尔研究的初衷

关于在俄罗斯境内有达斡尔，这是小时候就时常听到的话题，同时，在我们苏都日哈拉家谱上就记载着上辈居住黑龙江以北、苏都日河，托格日勒津城堡。1996 年，呼伦贝尔盟当时提出了北开南联的对外开放战略，当时提倡到俄罗斯搞贸易，我随团到俄罗斯。在那儿认识了一位叫柳芭的女士。她告诉我，她就是达斡尔人，说她母亲出生在离赤塔 55 公里的叫玛嘎维娃的小镇，就是当地的达斡尔人。当时，她跟我们唠了很多，我们走时特意来送我们。1997 年，我和旗领导玉林，朝伦巴图等同志再次到俄罗斯进行经贸洽谈，在一个景区，遇见了一位 80 多岁的俄罗斯老人，她问我是什么民族我说是达斡尔，她当时非常激动，她说是在 12 月革命党

时期，因反对沙皇被流放到这儿的，那时是非常年代，这里天气寒冷，没有吃穿的，是住在这里的达斡尔人帮她们渡过了难关。这里达斡尔人很多，他们开煤矿，是达斡尔人帮她们、照顾她们，没有他们的帮助，我们可能都生存不了。她说，达斡尔人善良、直爽、开朗，愿意帮助人。说着都要哭了，她儿子看到这情景，把伏尔加小车的指南针卸下来给我们做礼物，她说，这个煤矿离博尔加以北 60 公里，还有离博尔加 90 公里叫“敖乐博亚尼”钨矿，也是当时达斡尔人开采的。

2012 年 6 月，我和家族人去俄罗斯阿金斯克参加为反法西斯英雄额尔登毕力格立碑竣工仪式，我特意去赤塔郊外别墅看望了柳芭老人，她见到我非常激动，她当时 72 岁了，并患有疾病，我们足足谈了一个下午有关达斡尔的情况。她当时找了俄罗斯远东地区的地图，她说，从达古利亚开始往北，赤塔、乌兰乌德、贝加尔湖、伊尔库茨克、雅库茨克等地，往东北的尼尔金斯克、阿穆尔、布拉嘎维申什克、腾达、洽拉、乌达干、巴达干、西乌其干、库乌日干都有达斡尔人；

她还说在红石市有个纪念碑有达斡尔头像，写的就是达斡尔人。

另外，我本家姑姑玛尼小时候到俄罗斯探亲，她父亲额尔登毕力格领她到达斡尔家串门，是穿长袍有烟袋的达斡尔人家里。

在内蒙古鄂温克族自治旗的布里亚特人和很多朋友都说，在伊尔库茨克的布里亚特就是达斡尔，有些在俄罗斯的布里亚特朋友说在上个世纪 80 年代在贝加尔湖附近，见过烟囱在外面像莫力达瓦自治旗达斡尔人住房一样的村落。

还有在俄罗斯很多动物、植物、地名冠以达斡尔语称谓，比如“达斡尔阿切克参”，地名有，达古利亚、达古日尼若、尼克达依、达古日高勒、巴特干、西乌特干、库乌日干、洽拉、阿穆尔、乌图盖等等。特别是联合国就蒙国东方省、肯特省在内的俄罗斯远东地区。西伯利亚划为世界级达斡尔自然保护区，以达斡尔冠名，有位资深的俄罗斯学者跟我说过，如果没有达斡尔人在历史上或现在在这里生活，他们是绝对不会以民族称谓冠名的。

还有莫德尔图老人多次跟我说过，要求我必须弄清在俄罗斯的达斡尔人。

根据上述情况，还不止这些，我总觉得作为一名达斡尔人，必须走进俄罗斯境内，实地考察在俄罗斯境内的达斡尔人的历史沿革，融入其他民族，现分布情况，以及文化、民俗、宗教、服饰等方面的情况。我想这是一个民族使命，是一个责任，也是一个担当。所以就开始策划，做一些前期准备工作，开始进入俄罗斯的考察、调研工作。

二、 在俄罗斯境内的调研、交流活动的情况

第一次出境考察是在 2013 年 11 月份进行的，组织了一个考察小组，共三人，我和孟丽、巴特尔，巴特尔是居住在俄罗斯的达斡尔人，情况比较熟悉。我们在海拉尔做了一些准备工作，于 2013 年 11 月 8 日出境，先到俄罗斯靠近满洲里的后贝加尔斯克，由巴特尔的朋友叫张国丰开车接我们，然后我们一路向北，先后到达古利亚、哈日诺日、博尔加市、哈敦础鲁、毛盖图、阿金斯克布里利特区、赤塔市（博物馆）、后贝加尔国立大学、蒙古语言佛教学院的拉力萨·甘娜杰叶夫娜教授进行座谈交流；在乌兰乌德和俄罗斯社科院西伯利亚分院举行了达斡尔学术研讨会；在伊尔库茨同国立大学历史系教授进行了座谈交流；到伊尔库茨克洲乌西热尔达区观看当地民俗表演和参观博物馆；到安嘎、嘎秋卡、阿其嘎卡、吾龙、玛

拉维纳等地考察走访，和当地民族、研究学者、专家进行广泛接触、座谈、交流，参观了当地博物馆，收集了相关历史资料，取得了初步成果。



阿金斯克布里亚特牧民家访谈

一是在达古利亚走访调研，知道了这个镇就是达斡尔居、住的地方，所以叫达古利亚。我们在这个镇走访了近十人，包括自称是达古日布里利特人巴特，他说他奶奶就是达斡尔人，他还说去年在达古利亚一个老人去世，他也是达斡尔人，过去这里有很多达斡尔人；采访俄罗斯人时，他们说有达古日斯克，以前这里有。还有叫果立亚的自称就是达斡尔，还参观了学校。



达古利亚镇遇到达古日布里亚特人



达古利亚镇

二是采访了后贝加尔国立大学蒙古语言佛教学院拉力萨·甘娜杰叶夫娜教授时，她说，在黑洛可、石由可到尼布楚肯定有相对聚居的达斡尔人；在赤塔会见学者时说，当时赤塔商会会长是钢·特木尔的后代，叫博杰夫。他说他们家有家谱，并在 70 年代初有 400 多名达斡尔人迁至乌特盖地区，是在赤塔州和雅库茨克边界地区。



采访后贝加尔国立大学蒙古语言佛教学院拉力萨·甘娜杰叶夫娜教授

三是在俄罗斯社科院西伯利亚分院召开专题达斡尔研讨会。这个研讨会是在 2013 年 11 月 15 日在乌兰乌德举行的。社科院分院副院长谢尔

盖·乌拉来诺维奇·达宁诺夫；社科院分院秘书长贡格斯玛；语言学博士巴达玛·拉日依萨；专题研究达斡尔、布里亚特、通古斯历史的副博士白乙拉；民族博物馆馆长副博士巴义热；布里亚特国立大学教授伊万·巴图叶夫等各类、各学科学者、专家参加。座谈会由专题研究达斡尔的博士巴吉热主持。我方参加的有我和孟丽、巴特尔，布里亚特共和国华联华侨主席宝日呼，还有居住当地的同胞，热格吉德玛、阿尤拉、诺马及翻译阿尤娜等。研讨会围绕达斡尔历史、文化、语言、民俗、宗教、服饰、生产生活等诸多方面进行发言，研讨会气氛热烈，各位学者、专家以严谨的科学态度，从不同学科、不同视角阐述了达斡尔历史文化等诸多问题。



与俄罗斯社科院西伯利亚分院巴吉热博士进行交流



俄罗斯社科院西伯利亚分院召开专题达斡尔研讨会
在发言中，社科院巴乙拉博士讲，俄罗斯学者很重视

对达斡尔的研究，外国人包括芬兰人、德国人也在研究。巴乙拉说，俄罗斯在早些时期，有专门标记达古尔和索伦的地图，1915 年前，不写达古尔，只写通古斯，把达古尔包括在通古斯之列；在 1915 年后，有亚洲俄罗斯地图，就出现在蒙古、达古尔、通古斯，当时达古尔在乌日拉嘎草原居住；通古斯州的人也是从满洲里来的。他还讲，在苏联文献和权威书刊里明确说明钢特木热就是达斡尔人，家乡是乌日力嘎，在尼布楚附近地区。他说，通古斯有三分之一信仰佛教，三分之一是萨满教，三分之一已入东征教；他还拿出研究的地图给说明，达古尔、索伦标记为红色，达古尔从事畜牧业人口之多，同时也是狩猎民族；现在伊尔库茨克、铁林巴小镇、伊热讷区；在夏乌日金斯克有很多达古尔，在两个小镇叫门图布拉克、库熟木内两个镇。

社会学、历史学博士尼玛达瓦耶夫讲，在后贝加尔地区，俄罗斯人来时，就有说达古尔人，在之前也有。达古尔来的时间有待研究；在 1890 年德国学者出版的书里记载，在阿富汗战争中有达古尔部落，应该是 13 世纪蒙古部落的一部。他还讲，在伊尔库茨克的库达河、白音岱，萨满求雨的方式与达古尔很相似。离乌素达约 60 公里，哈日嘎那，查干哈铁都。并说俄罗斯考古学研究的墓地，达古尔跟匈奴有关系。



参会人员合影

语言学博士巴达玛·拉日依萨讲，布里亚特和达斡尔在语言有较多相同的语句，他说达斡尔语言是蒙古最古代的蒙语；同时，达斡尔与阿列日布里亚特语更为相似，她列举了如那吉日、敖吉呗、米那，嘎其热、花日娃日扎呗、考图格、差础格、哈勒格、奥勒高恩等等几十个词句，说明与阿列日布里亚特有关系。他说在牛津斯克、阿拉斯克·讷库特，都有这样的语言。还有位历史学家说，俄罗斯出版的历史书里有这样的阐述，达斡尔约在 1602 年左右居住在贝加尔湖一带，是斯楞格得达古尔和哈布切肯达古尔两大部落，哥萨克进来时，在叶如乃发生了较大规模战役，持续数十年，斯楞格得达古尔人不敌哥萨克的进攻，迁至阿穆尔河一带，后迁入嫩江流域的；其他达古尔迁至雅库茨克一带。



参观乌兰乌德民族博物馆

四是在伊尔库茨克州进行了田野调查。首先，我们与伊尔库茨克州国立大学历史系教授座谈两个半天，第一个半天，他非常认真热情，谈了很多达古尔迁徙等情况，特别提到了后贝加尔边疆区包括达古利亚、阿穆尔州都有达斡尔人居住地区，并答应与我们共同前往阿穆尔州，有他的同事是搞考古历史研究的专家；第二天，他因公务上的急事外出，中断后续工作，甚是遗憾。



伊尔库茨克州国立大学历史系教授

接着我们到乌休热达区，参观博物馆，观看该区的民族文艺表演，萨满的表演，在这里无论是博物馆的展品，还有表演，穿戴的服饰跟乌兰乌德有着明显的区别。跟这里达斡尔有很多相似之处。

我们于 11 月 20 日驱车前往离伊尔库茨克 300 公里的安嘎、嘎秋卡、阿其嘎卡、乌龙等地进行了田野调查。在阿其嘎卡林场直接到了叫谢日盖、维嘎夫妇家里，他们见到我们非常热情，煮手把肉和布里亚特包子，拿出沃特格酒招待我们，交谈中他们了解到我们是达斡尔，是了解达古尔布里亚特情况的，非常高兴，执意让我们去见她妈妈，（女方）离他们居住的还有三十多公里。这样我们同意第二天见。第二天他们早早的在家门口等我们。我们上车特意去拜见了阿日布嘎伊娃、哈日提尼娃、瓦西里叶娜老人（89 岁）和她几个姑娘，她们热情的摆席接待我们。孟莉、丽特意给她们剪哈尼卡，老人们非常激动，说她小时候也有这样的剪纸，我唱了达斡尔的扎那勒，她大姑娘说，小时候听过这样的曲调，我们感觉到从性格、容貌都和我们达斡尔人一样，只是语言上有差别。



在谢廖沙家采访



在乌龙谢廖沙母亲家合影

返途中，我们路过一个叫玛拉维讷的小镇，是 1850 年建的，我们问这里有没有博物馆，他们说学校里就有。我们就到学校，学校的有四、五位女老师接待了我们，领我们参观学校及博物馆，其实就是一个历史的陈列馆，这几名老师除了一名俄罗斯人以外，其他都是说布里亚特人。在之前，有位布里亚特老人告诉过我，在布里亚特有两个姓，一个绰奴特，一个则任，是达斡尔人。我就问了一位女老师，姓什么，她说绰奴特，我就知道她跟达斡尔有关系。在这个陈列馆，除了学校发展史以外，其他展品、图片、文字都是这个小镇历史；我看到了达斡尔的摇篮，抓住吊摇篮的皮绳问这位女老师，这叫什么，她说奥勒高恩，跟达斡尔说的一样的；看到一个很旧的图片，是照得跟咱们过去一模一样的达斡尔老太太坐着拿着很长杆的烟袋，我就问她们这里还种烟吗？她说过去种，先是育苗、栽种、采收、亮晒、蒸热、压型等生产工序跟过去达斡尔种烟程序一模一样的，使我们万分惊喜，我想晚上请她们坐坐或者去拜访这个小镇的老人，进一步深入了解。但是巴特尔在伊尔库茨克有事赶回，所以很遗憾的返回，但是还是觉得有很大收获，特别是 89 岁老人和几位女老师，她们的热情、朴实、一见就感觉见到族人。



在马拉郭那小学博物馆遇到民族同胞

通过这次田野调查，收获满满的。对伊尔库、阿列热布里特有了进一步了解，无论从语言、服饰、信仰、民歌、生产方式都与达斡尔较为相似；居住的区域包括尼热尼夏，乌金斯克小镇，在列讷河一带，有个部落叫萨都勒他们说这个部落就是达斡尔；还有在卡热斯诺雅里斯克的叫达古日河一带，以及嘎秋卡、玛拉维纳等地区。

五是到俄罗斯阿穆尔州调研。

2014 年 7 月，我和鄂温克族自治旗伊兰工作室孟丽，呼伦贝尔学院俄语学院党总支书记李萍等到俄罗斯阿穆尔洲调研。阿穆尔洲是达斡尔故

乡，是我多年想去的愿望，我们终于成行。先到黑河，得到黑河达斡尔学会领导的精心安排，第二天就坐船，横渡黑龙江到对面城市就是阿穆尔洲所在地，布拉浅维申什克市。我们到博物馆参观。在这里展示着很多达斡尔历史文化方面物品、展品、图片、书刊等，有很多是国内找不到的。我和博物馆工作人员交谈，他说这里原住民族就是达斡尔，我问现在还有没有，他说，哥萨克人进来时，达斡尔一部分被满洲人强迫迁到现在中国，一部分人去了北方，他说哥萨克是乌克兰的少数民族，跟我们俄罗斯没关系的。我问，现在达斡尔在那些地区，他说往北一直到雅库茨克都有。



在恰日阿文化馆和伊娜合影

我们乘坐火车到腾达，这是外兴安岭铁路枢纽城市，在 70 年代时苏联动员全国青年修建这条贯穿外兴安岭，连接欧亚与东北亚的铁路干线，是非常宏伟的工程。我们在腾达参观了修建铁路博物馆。在与小区居民闲聊中了解到，区长非常关注鄂温克人，通过联系并取得了腾达区的女区长达玛热·亚历山大罗芙娜的支持，她非常热情，专程带我们驱车前往去了“五一”村和两个鄂温克村落。村里给我们介绍了村里原住民发展情况，民俗、及文化传承等情况。我们乘火车，继续北上，到恰拉，下了火车遇到了当地的鄂温克人候车，他介绍当地的原住民协会、文化专员伊娜；我们在这里接触了一些鄂温克人，介绍了当地原住民文化传承情况和布局。这次阿穆尔洲考察、调研，收集到相关资料，了解了当地少数民族，受益匪浅。



在恰日阿火车站遇到鄂温克人

三、在俄罗斯参加国际学术交流和文化交流活动

一是参加国际学术会议。应俄罗斯社科院西伯利亚分院邀请，我和呼伦贝尔学院蒙古语分院玉山教授于 2018 年 6 月 14 日参加了在俄罗斯布里亚特共和国乌兰乌德召开的“国际语言文化研讨会”。来自俄罗斯、蒙古、韩国、中国社会科学院、内蒙古社科院的专家学者参加会议，重点探讨当代民间文艺、文学研究成果现状及前景科学信息，东北亚地区少数民族族源等热点问题。俄罗斯社科院西伯利亚分院院长巴扎洛夫主持会议。



与俄罗斯社科院西伯利亚分院巴扎洛夫院长合影



与中国社科院，内蒙社科院和蒙古国、俄罗斯学者专家合影

大会安排了大会发言，又进行分组发言讨论，我和玉山分别就达斡尔历史文化等相关问题做了发言和阐述，引起与会学者的关注。根据社科院西伯利亚分院的安排，我们驱车经美丽的贝加尔湖前往巴日古津参加伊尔库茨克布里亚特语言文化研讨会。中午在贝加尔湖畔安排了丰盛的午宴，我和俄罗斯、蒙古、韩国和中科院的专家学者做了直接对话交流；特别上车后和俄社科院的巴布桑博士，新西伯利亚大学维卡教授，俄社科院西伯利亚分院玛拉诺娃·塔切亚·米哈洛娜教授，对伊尔库茨克布里亚特做了进一步深入的研讨，有了进一步的了解。



巴日古津的学术会上的发言



呼伦贝尔学院玉山教授在巴日古津的学术会上的专题发言

在巴日古津的学术会上，我主要介绍了达斡尔进入嫩江流域，总体分布情况，语言文化和非遗保护的情况；玉山教授从人类学、语言学、历史学、民族学、经济学等角度，阐述了达斡尔族与伊尔库茨克布里亚特之间的关系。这次我们还是首次参加国际学术研讨会，利用国际学术平台，把达斡尔介绍给世界，将达斡尔在历史语言文化等领域研究，加强与国际合作交流，将达斡尔各方面推向更高的层级，获取更多的研究成果，无疑创造了良好的开端。



与会议组织者进行交流



与当地民族和学者进行交流

二是，组团赴俄罗斯进行文化交流活动。2018 年 7 月 1 日至 11 日，研究会（学会）应俄罗斯伊尔库茨克州“阿拉塔日嘎纳”那达慕组委会邀请，由我带队，由内蒙古民族艺术剧院直属乌兰牧骑国家一级演员郭丽茹、自治区社科院助理研究员郭晶晶和莫旗、鄂温克旗敖伦等一行 17 人组成的文化交流团，赴俄罗斯伊尔库斯克州参加第十三届国际布里亚特“阿尔塔日嘎纳”那达慕文化节。交流团参加了开幕式，并由“歌恩—兰达斡尔族非遗传承基地”表演的舞春《古老的达斡尔》参加了“布里亚特生活一天”比赛，获优秀表演奖；三位歌手参加了“民歌”比赛，均获“优秀演唱奖”。2018 年 7 月 8 日晚，在伊尔库茨克市体育馆举行了由贝加尔艺术团以及其它俄联邦各州、布里亚特共和国、蒙古国各省艺术家参加的“名人演唱会”。郭丽茹应邀现场演唱“忠实的心想念你”，博得热烈欢迎和反响。



俄罗斯联邦各洲、共和国、蒙古等政要出席开幕式



呼伦贝尔达斡尔文化研究会率队参加那达慕开幕式



达斡尔族国家一级演员郭丽茹在那达慕名人演唱会演唱达斡尔歌曲



参加那达慕全体合影



部分演职人员合影



俄罗斯达古日布里亚特表演



在那达慕上演古老的达斡尔

2018 年 7 月 9 日，我和几位在伊尔库茨克州华联华侨协会副主席巴特尔陪同下，与中国驻伊尔库茨克总领事馆张英梅副领事会面。就这次文化交流活动情况向张副领事进行了介绍，收到了张副领事的赞许和肯定。



苏福荣会见中国外交部驻伊尔库茨克张英梅副领事



与张英梅副领事合影

2018 年 7 月 10 日，俄社科院西伯利亚分院巴兹日博士受院长巴扎洛夫委托，对郭丽茹主编出版的《达斡尔乌春》专辑作为俄社科院西伯利亚分院永久收藏，并颁发了收藏证书。

此次交流团赴俄伊尔库茨克洲进行的十天文化交流活动，一是参加了有关比赛项目获得可喜成绩，展示了达斡尔民族传统文化的魅力；二是通过达斡尔族歌唱家的演唱，扩大了达斡尔族传统文化的影响；三是通过与俄伊尔库茨克州方方面面人员以及伊尔库茨克州州长等官员（包括达古日布里亚特），的接触、交流、访谈、考证进一步加深了对达斡尔族历史、

活动区域的了解，对下一步进行达斡尔族历史文化的研究，打下了较好的基础。

四、 对境外达斡尔历史文化研究工作有了进展

通过几年来，到俄罗斯境内考查、田野调查，参加学术研讨会、文化交流等活动，和专家、学者沟通交流；和当地原住民族接触交流；通过收集相关历史资料，实地参观博物馆，观看民间展演出，以及大型的贝加尔艺术团演出等等活动，对生活在俄罗斯境内的伊尔库布里亚特，他们所说的达古日布里亚特进一步了解；关于对达斡尔在历史上生活的区域和分布情况有所了解；对于近代历史上达斡尔变迁、分布、融合为其他民族也有所了解。

一是走出去，实地考察，这是研究的基本方针。正如毛主席所说，“你要知道梨子的滋味就要亲口来尝一尝”。只有到实地和他们不断的接触，才对事物从感性认识升华为理性认识飞跃，这就是唯物辩证法、实践第一的精髓。

现在对民族的认定，是个高度敏感的政治问题，从分类标准上就有很大的复杂性和多样性，而且这也不是一个完全科学的概念。现俄罗斯和中国的民族认定划分，是基于 1912 年苏联成立之初受列宁委派的斯大林定立的“马克思主义的民族”定义：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。依据这个定义：

一是从有一个共同的语言角度对比研究，在 2013 年 11 月 15 日，在俄罗斯社科院西伯利亚分院的达斡尔研讨会上，语言学博士巴达玛·拉日依萨作专题发言，对达斡尔语言和伊尔库阿列日布里亚特语言和浩日布里亚特语言提出了几十条单词对比。她列举了阿烈日布里亚特语言单词，如那吉日、敖吉呗、米那、嘎其热、花日娃日扎呗、考图格、差础格、哈勒格、敖勒高恩、特日古勒、巴日肯、毛德、嘎力、吾位、花可日肯、吉日高、奥吉热、克库、哈日格勒、洪都日、何日给依、胡其太依、胡踏等等。她说这些词句，是跟浩日布里亚特完全不一样的，而跟达斡尔语言是相同的，这些语言是伊尔库的吾根高勒、巴拉干斯克、西日特克等几个部落使用这样的语言。是部分达斡尔西迁，融入到布里亚特，变成阿列日、铜库尼语的分支，是巴勒干斯克语调，阿列日、铜克尼语支的分支。特别是在今年我们组团应邀参加在伊尔库茨克举办“阿拉塔日嘎讷”那达慕，在参加布里亚特生活一天的节目里，看到了伊尔库茨克布里亚特节目里，不时地可以听到达斡尔语，塔吾杰突额仁雅么日赛肯也么，在舞蹈里还有时传出“赛赛、赛肯可”等。海燕及莫旗来的几位跟他们进行接触和交流，特别是和当地萨满人接触能说“巴日肯”等，有些能进行简单交流；还有他们提到萨阳布里亚特还基本保留着达斡尔语。

二是从有一个共同地域角度对比，从历史以来，无论是俄罗斯学者、德国学者、日本学者以及国内学者对达斡尔人居住于贝加尔湖地区、蒙古的色楞河和外兴安岭，黑龙江以北的广袤地区都有明确记载。在俄罗斯历史文献，由普米杨扎布、奥昆著的《布里亚特历史文献 17 世纪第一卷》中写道，在 1641 年 9 月份，由哥萨人玛克希姆·匹列夫率领远征军由列那河下游，进入叶如乃地区，有通古斯人考贝克·匹科叶夫说，从考特玛热河到比奇河需要一个月时间路程，在比奇木、奇比日等河和石鲁可河都有达斡尔人。他们在比奇河急流的卡日嘎那河岸，看到有达斡尔居住的村落，都是用木头建筑的房屋，头领叫布托嘎，这里资源丰富，有很多牛马羊，

生活富裕。布托嘎头人是和石鲁可流域的拉布凯做生意的，从比奇河至叶如乃湖都有达斡尔人的村落，是骑马的达斡尔人，还有弓箭，语言和雅库特语、鄂温克人不一样。布托嘎头人说，叶如乃和石鲁可需要几天时间的路程，石鲁可有耕种的达斡尔人，而比奇河的达斡尔是骑马的达斡尔人。

还有俄罗斯的历史学家宝力斯·奥其巴维奇·道给斯著的《黑龙江 17 世纪各民族情况》，于 1958 年在莫斯科出版，并获全俄历史学论文金奖。在论文 128 页写到；俄罗斯哥萨克人第一次遇见达斡尔是在 1730 年，在阿尔登河，阿木嘎河流域。最近获悉有位雅库特女历史学家叫阿日扎利亚·巴拉维娜，于 2018 年撰书并出版发行。她在书中提到，雅库特人与达斡尔有密切联系，达斡尔人于 17 世纪从精奇里江北上，到达了雅库特阿勒登河岸，生活在那里。到目前，他们所使用的烟袋杆，就叫“达古日”烟袋杆，还有地图，在阿勒登河左岸，明确标记着“达古日”的记标。特别是十七世纪中叶由于哥萨克入侵黑龙江精奇里江流域，和当时的清政府对策，使靠近黑龙江北岸的二十几姓氏的达斡尔人，迁徙至嫩江流域。还有远离黑龙江居住的达斡尔人留在故居，或迁徙到赤塔，贝加尔湖一带。往贝加尔湖附近迁徙的达斡尔人有阿尔丹氏、达斡尔氏、扎拉日氏、掛尔佳氏、祁布祁日氏的族人。还有少部分敖拉氏、莫日登氏、何音氏、鄂嫩氏、郭布勒氏的族人。

我与俄罗斯社科院西伯利亚分院专题研究达斡尔历史学家，巴吉热博士交流中，让他专题介绍了在伊尔库茨布里亚特的构成部落、姓氏的等情况，他说，在伊尔库茨克的布里亚特有四大部落，是宝力格德、额和地德、洪格德勒、赫仁这四个部落体。他们在历史文化等方面差别很大，都是相对独立体。在宝力格德部落中就有四十多个姓氏，其中有阿拉贵、阿巴格讷特、阿特、阿啥巴格特跟达斡尔阿日丹姓氏很相似；还有敖来、敖尔杰依、敖和太依、敖斯格日、敖腾海等跟咱们达斡尔敖拉氏很相似；还有敖恩盖跟咱们达斡尔鄂嫩姓氏很相似。这些姓氏只是历史时间较长，发音上的稍微差别。在俄罗斯历史语言学家拉力萨·巴达玛叶夫说，有达古日耶夫、莫德给耶夫、青刻日耶夫，莫德给耶夫是莫日登氏，青刻日耶夫是精克日氏，阿尔登是阿尔丹氏、赫日拉夫是何苏日氏、巴利达依夫是毕力杨氏。

三是从有共同体的经济生活角度对比，在十六、十七世纪时期，在贝加尔湖一带和外兴安岭、黑龙江以北居住生活的少数民族中除达斡尔族以外，其他民族都是狩猎和游牧民族，唯独达斡尔是种植业、狩猎、渔业、采集业从事多种经济的民族。俄罗斯历史学家 EB 冈索维奇在他著的《阿穆尔边区史》史中写道：从波雅尔科夫的报告看来，在哥萨克第一次出现在阿穆尔河上时，他们遇到了沿勃梁塔河流的使鹿通古斯人；接着到了乌尔河上的通古斯人，这些通古斯人已经饲养家畜；在乌姆列坎河流入结雅河的地方，他们第一次遇到了从事耕作的居民，哥萨克称他们为达古日。我在 2013 年考查时到伊尔库茨州很远叫玛拉维讷小镇，是 1850 年建的，在博物馆里了解到她们过去种烟。先是育苗、栽种、采收、晾晒、蒸热、压型等生产工具，工艺跟过去达斡尔种烟的程序是一模一样的。2018 年 6 月份和玉山参加国际研讨会，到巴日古津时，看到巴日古津河，巴吉热博士跟我介绍说，在巴日古津河畔有大面积开垦的土地，据考证是 17 世纪时种过地的痕迹，很显然，17 世纪在那里种地只有当地的达古尔，其他部落是不可能的。

在 2018 年 7 月份，我率团参加“阿拉塔日嘎讷那达慕”， 到贝加尔湖的“敖里汗岛”，在那个博物馆里，看到了种地犁等各种农业农具，还看到了捕鱼的各种网，还有狩猎用具，特别是捕沙半鸡的网，跟达斡尔捕沙半鸡的一模一样。当时，其他布里亚特人是不捕鱼的。



奥利洪岛博物馆拍摄生产用具



奥利洪岛博物馆拍摄渔猎用具



奥利洪岛博物馆拍摄原住民服饰

四是从表现于共同文化上，共同心里素质角度对比。在参加“阿尔塔日嘎讷”那达慕，观看贝加尔艺术团的一个古老的歌舞剧，名字叫森林里的人们。把北方民族古老历史文化展现的淋漓尽致，有祭拜“白那查”的，有鹰舞，与达斡尔原始文化很相似；特别是在名人演出表演的各地布里亚特舞里，突然能出现达斡尔“鲁日格勒”的舞蹈动作和阿很拜的唱词；还有服饰表演，类似达斡尔较早时期有很多服饰，例如，穿的长袍前后左右开襟，男人扎腰带的两头别在腰部的两侧，其两头稍稍往下搭拉；妇女的发式也有相似之处，妇女穿的服饰上刺绣的图案与中国达斡尔的有相同之处。从宗教信仰，他们信萨满，他们也把萨满称“雅德根”且“雅德根”的服饰中的帽顶缝有一只雄鹰，帽子周围还有一些毛絮儿，这些与在中国境内的达斡尔族“雅德根”很像。听当地学者说，有部分达古日布里亚特不愿加入东征教，从伊尔库茨克迁至巴日古津。他们还崇尚的图腾是鹰，在奥里洪岛，有一个较早时期立的鹰的图腾，高度达二十多米，浩日布里亚特人说，他们崇尚的图腾是“洪嘎洛”（天鹅）。这很可能就是达斡尔人的。



奥里洪岛鹰的图腾

中国境内的各哈勒都有祖传近四百年的家谱，除因一些原因遭到损失外，现很多哈拉在续家谱，伊尔库茨克达古尔布里亚特也有较完整的家谱。

通过上述认定民族定义几个方面的要素对比，生活在俄

罗斯伊尔库茨克部分布里亚特和在中国境内的达斡尔族有渊源和相近、相似之处，还需要进一步的研究考证。不过有很多乌兰乌德和锡尼河的布里亚特人和在俄罗斯的鄂温克人认为，在伊尔库茨克、雅库茨克、赤塔等地有达斡尔人居住。

五、 对境外达斡尔研究下一步研究的初步意见

一是俄罗斯强化文化渗透，加剧了俄罗斯化的进程。因达古日、布里亚特、鄂温克等少数民族，与俄罗斯族混居几百年，故其文化、语言、生产方式、生活方式习惯皆俄罗斯化比较严重，尤其是中青年人对其几百年前的民族历史了解甚少，语言、风俗习俗等基本不复存在了。

二是强化宗教信仰的渗透。由于宗教方面的侵蚀，使部分少数民族加入了东征教。虽然达斡尔研究工作存在诸多困难，但我们坚持不懈，和在俄罗斯的族人和布里亚特人及相关研究机构，特别是俄罗斯社科院西伯利亚分院建立了良好的研究互助关系，和他们院长巴扎洛夫，都相互有了接触和互访。我相信，这项工作会逐步推进和进展。

下一步，还要有目的，有指向的深入俄罗斯境内，去实地了解、接触，特别是认定的地区和相对达古日布里亚特聚居的区域做进一步的考证。自俄罗斯社科院西伯利亚分院巴吉热博士建议过，在俄罗斯伊尔库的叶如乃地区立个碑，因达斡尔和哥萨克在这个地区发生过战役，这是认可的，在俄罗斯历史书里有记载。

其次要翻译相关历史资料，包括伊尔库布里利的家谱、姓氏；还有论文集，关于拉博、巴德玛耶娃的《亚洲内陆东北一带蒙古语系各民族的语言交融》等书籍、历史资料。

三是要继续搞好学术交流和文化交流，要积极参加俄罗斯相关研究机构、学术团体的各种研讨会，相关学术交流会议；同时也邀请他们研究学术机构参加我方的研究达斡尔历史文化的相关会议。还要开展文化交流活动，我们准备组团参加 2020 年在后贝加尔边疆区举办的第十四届国际布里亚特“阿拉塔日嘎讷”那达慕，并邀请他们也来参加我们举办的各项文化活动。

作者简介

苏福荣，达斡尔族，1952 年 9 月出生于鄂温克旗。曾多年在鄂温克旗乡镇、旗委、旗纪检委，牙克石市政府、纪委、市委工作，后调任呼伦贝尔市直工作，现任呼伦贝尔市老年体协执行副主席、呼伦贝尔达斡尔民族文化研究会理事长

孟丽，达斡尔族，1963 年 11 月出生在鄂温克旗。曾在鄂温克旗农牧业局、科协工作。2017 年 11 月创办伊兰工作室，从事达斡尔服饰非遗抢救和传承研究十一年；现任鄂温克族自治旗达斡尔学会副会长兼秘书长。

巴吉热，布里亚特族，1975 年 9 月出生于俄罗斯布里亚特共和国叶如乃地区。现任俄罗斯社科院西伯利亚分院，专题研究“达斡尔民族”历史学家、博士生导师、博士。

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

Тан Гэ

СЕВЕРНЫЕ ТУНГУСЫ В ПРЕДЕЛАХ КИТАЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ИХ КУЛЬТУРЫ

Аннотация
В статье рассматривается национальное меньшинство – северные тунгусы. Автор поясняет, что охватывает данное название на современном этапе изучения и как оно изменялось в процессе исторического развития. Представлены плоды первого экспедиционного исследования, проведённого в 1855 г. в провинции Хэйлунцзян. Затем рассмотрены результаты исследований С. М. Широкогорова, который впервые в истории провёл классификацию северных тунгусов в границах Китая. Автор также приводит имена зарубежных исследователей, занимающихся вопросами тунгусской культуры. Затем автор переходит к описанию статуса тунгусов до и после 1949 г., описывает территории их размещения, изменения, произошедшие с течение исторического развития. Автор делает вывод о том, что трансформацию культуры северных тунгусов со времён образования династия Цин до настоящего времени можно разделить на 2 вида: трансформация под влиянием правительственной власти и аккультурация под влиянием контактов с главной нацией. Описывает причины, следствия и настоящее положения культурной трансформации.

Ключевые слова: тунгусы, классификация, эвенки, орочоны, национальные меньшинства, правительство, влияние.

唐 戈

中国境内北方通古斯人的分类和文化变迁

一、中国境内北方通古斯人的分类

“北方通古斯”是一个为国际学术界所广泛使用的族群分类概念，这个概念早在苏联、中国和蒙古等国进行民族识别之前即已为学术界提出并使用，并因俄罗斯人类学和民族学家史禄国率先在中国使用而为中国学术界所熟知。北方通古斯人作为一个族群包括后来因为民族识别而被官方承认的三个民族，即鄂温克（埃文基）、埃文和鄂伦春。其中鄂温克（埃文基）是跨俄罗斯、中国和蒙古的跨界民族，埃文是俄罗斯独有的民族，鄂伦春是中国独有的民族。

清代有索伦一族。索伦有广义、狭义之分。狭义的索伦指今鄂温克族的一支；广义的索伦除了鄂温克族的这一支，还包括今鄂伦春族及达斡尔族。达斡尔族说一种近似蒙古语的语言，不属于北方通古斯人的范围。清代还有鄂伦春一族。“鄂伦春”最初写作“俄尔吞”，以后又写作“俄

* Доктор филологических наук, лектор Института литературы и исторической культуры [Doctoral in Philology, lecturer, Literature and History College].

罗春”、“俄乐春”、“俄伦春”等，最后固定为“鄂伦春”。[1] 清代的鄂伦春族与今天的鄂伦春族大体一致。

1855 年俄国地理学家马克带领考察队沿黑龙江进行考察，1859 年以日记体的形式出版了《阿穆尔河旅行记》，对生活在黑龙江南岸的两个北方通古斯人的族群——玛涅格尔人和毕拉尔人有较为详尽的记录。[2] 这两个族群均包含在今鄂伦春族内。

1908 年（清光绪三十四年）中国地方官赵春芳一行 5 人奉命调查额尔古纳河边务，写成《珠尔干河总卡伦边务报告书》，其中第八门为“调查鄂伦春记”。[3] 这里所说的鄂伦春并非后来官方承认的鄂伦春族，而是鄂温克族的一支。

第一个对中国境内北方通古斯人进行详细分类的是史禄国。史禄国 1912-1913 年在俄罗斯后贝加尔地区调查当地的北方通古斯人，1915-1917 年在中国（包括外蒙古）调查北方通古斯人，写成《北方通古斯的社会组织》（1933 年）、《通古斯人的心智丛 [4]》（1935 年）等著作。在《北方通古斯的社会组织》一书中，史禄国按照其地理分布，对中国境内北方通古斯人进行了详细的分类。按照史禄国的分类，中国境内的北方通古斯人包括如下地方集团或族群：索伦、兴安通古斯、墨尔根通古斯、满洲驯鹿通古斯、库玛尔千和毕拉尔千等。[5] 其中索伦指狭义的索伦，即今鄂温克族的一支。兴安通古斯和墨尔根通古斯包含在今鄂伦春族中。满洲驯鹿通古斯即赵春芳所说的“鄂伦春”，即今鄂温克族的一支。库玛尔千和毕拉尔千也包含在今鄂伦春族中，其中库玛尔千即马克笔下的玛涅格尔人，毕拉尔千与马克笔下的毕拉尔人相同。另外，在有关俄罗斯后贝加尔地区的北方通古斯人的分类中，史禄国还提到“后贝加尔的游牧通古斯人”，他把这部分北方通古斯人分为两个集团，其中第一个集团为“仍讲通古斯语并自称鄂温克的”，第二个集团为“已忘掉通古斯语现在讲借自布里亚特人的方言，自称哈玛纳干的”。又其中，在第一个集团中有三个小单位，分别是曼科瓦通古斯、博尔集亚通古斯和吉林达集团。[6]1917 年俄国革命后，第一个集团中的一部分人，特别是博尔集亚通古斯中的一部分人移民中国。

史禄国之后，俄罗斯和西方学界大体沿用了他的分类。1928-1932 年，英国人类学家林德格尔在中国呼伦贝尔地区从事田野工作，其所调查的民族包括一部分北方通古斯人，并且沿用了史禄国的分类，如索伦、兴安通古斯、满洲驯鹿通古斯等。林德格尔另提到一个北方通古斯人的小分支“诺敏千”，[7] 该族群系兴安通古斯之下一个更小的分支。

继俄国学者和西方学者之后，对中国境内北方通古斯人进行调查的是日本学者。日本学者对中国境内北方通古斯人曾普遍使用“鄂伦春”一词，但日本学者所说的鄂伦春不仅指今天的鄂伦春族，还包括今鄂温克族的一支，即史禄国和林德格尔笔下的满洲驯鹿通古斯，这与赵春芳的分类

[1] 赵复兴：《鄂伦春族名称考》，《北方文物》，1987 年第 2 期。

[2]（俄）P. 马克著，吉林省哲学社会科学研究所翻译组译：《黑龙江旅行记》，商务印书馆 1977 年版。

[3]（清）赵春芳：《珠尔干河总卡伦边务报告书》，黑龙江省革命委员会外事办公室边境处 1973 年版。

[4]“心智丛”英文原文作“psychomental complex”，过去通常译作“心理情结”。

[5]（俄）史禄国著，吴有刚等译：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社 1984 年版，第 93-115 页。

[6]（俄）史禄国著，吴有刚等译：《北方通古斯的社会组织》，内蒙古人民出版社 1984 年版，第 91 页。

[7] E. J. Lindgern, “The Shaman Dress of the Dagurs,Solons and Numinchens in N.W.Manchuria”, Geografiska Annaler. Vol.17,Supplement:Hyllningsskrift Tillagnad Sven Hedin (1935).

是一致的。并且日本学者根据其所使用的交通工具，将“鄂伦春族”分为骑马鄂伦春族（或使马鄂伦春族）和使鹿鄂伦春族（或驯鹿鄂伦春族），其中骑马鄂伦春族即今鄂伦春族，使鹿鄂伦春族则指今鄂温克族的一支，即满洲驯鹿通古斯。如永田珍馨曾在 20 世纪 30 年代调查中国境内北方通古斯人，写成《使马鄂伦春族》和《驯鹿鄂伦春族》两部著作。

1953 年中国政府对其境内的民族开始进行划分，称“民族识别”。1953 年中国政府开展了第一次全国人口普查，对于民族，当时确定的原则是“自报族称”。截止到 1953 年底的统计，上报上去的族称共有 400 余种，其中属于北方通古斯人的包括“鄂伦春”、“索伦”、“通古斯”和“雅库特”等。当年国务院就确认了 38 个民族，其中就包括鄂伦春族。1957 年（一说 1958 年）索伦、通古斯和雅库特合成鄂温克族。

总之，中国境内的北方通古斯人包括官方承认的两个民族：鄂温克和鄂伦春，其中鄂温克族的内部差别较大，鄂伦春族的内部差别较小。

鄂温克族包括索伦、通古斯和雅库特三个分支，其中索伦一般称“索伦鄂温克人”，通古斯一般称“通古斯鄂温克人”，雅库特因其饲养驯鹿一般称“驯鹿鄂温克人”或“鄂温克族使鹿部”等，或根据其民族乡的名称——敖鲁古雅鄂温克民族乡称“敖鲁古雅鄂温克族”。

鄂伦春族可以按照清代—民国所实行的路佐制度和史禄国的分类分为 4 大分支（相当于清代—民国的“路”），即阿里—多布库尔千[8]（墨尔根通古斯）、托千（兴安通古斯）、库玛尔千（玛涅格尔）和毕拉尔千。而每一个大的分支之下又可划分出若干小的分支（相当于清代—民国的“佐”或“佐领”），比如库玛尔千就包括库玛千、魏勒千、宽千、那温千和盘古千等 5 个小的分支。[9] 佐之下是“乌力楞”。乌力楞是鄂伦春族和驯鹿鄂温克人传统的游猎单位，与官方没有关系。

鄂伦春族和索伦鄂温克人是清朝早期从黑龙江北岸迁到大、小兴安岭和嫩江流域的；驯鹿鄂温克人是 1825 年前后从俄罗斯东西伯利亚勒拿河上游右岸地区迁到大兴安岭西北坡的；通古斯鄂温克人是 1917 年受俄国革命的影响从俄罗斯后贝加尔地区迁到呼伦贝尔草原的。

另外，根据生计方式，中国境内的北方通古斯人还可以分为狩猎、游牧和农耕等不同的群体，其中全体鄂伦春族和驯鹿鄂温克人是游猎的群体，通古斯鄂温克人是游牧的群体，索伦鄂温克人的情况比较复杂，有游猎和游牧的，也有农耕的。游猎的群体可以看作是原生形态的，游牧和农耕的群体可以看作是次生形态的。游猎的群体根据所使用的交通工具，分为骑马和使鹿（驯鹿）两个部分，其中骑马的部分包括全体鄂伦春族和一部分索伦鄂温克人，使鹿的部分只有驯鹿鄂温克人。

二、中国境内北方通古斯人的文化变迁

以 1949 年中华人民共和国的成立为临界点，中国境内北方通古斯人的文化变迁可分为前后两个阶段。

---

8 “千”是一个所属名词，通常放在另外一个名词的后面，表示“……的人（们）”，并与它前面的那个名词一起构成某个集团或某个群体的名称，而它前面的那个名词则对它起修饰和限定作用，表示这个集团或这个群体的特征、居住地或活动地等，通常是一条河的名称。

9 以上所有“千”前面那个词都是河名。

（一）1949 年之前中国境内北方通古斯人的文化变迁

清初，鄂伦春族和索伦鄂温克人被编入八旗组织。其中鄂伦春族分为摩凌阿和雅发罕两部分。摩凌阿鄂伦春指被编入八旗组织而分散到各地驻防的鄂伦春族，这部分人后来随着清朝社会的变迁而融入到了其他民族中。雅发罕鄂伦春实行的是八旗制度的一种变体，称“路佐制度”，这种制度对鄂伦春族的社会组织和族群结构产生了深远的影响，直到 20 世纪 50 年代他们定居时都是以“佐（佐领）”为单位建立村庄的。

清代一共在鄂伦春族中设有 5 个路，每个路下面又设有若干佐，一共是 18 个佐，称“五路十八佐”。这五路分别是托河路、阿里路、多布库尔路、库玛尔路和毕拉尔路。后来阿里路和多布库尔路合为一路，称“阿里—多布库尔路”。路下面是佐，以库玛尔路为例，它下面共包括 6 个佐，分别是正蓝旗头佐、正黄旗头佐、二佐和三佐、镶黄旗二佐和镶白旗头佐。但这些名称只对官方有意义，鄂伦春族内部则根据每个佐所在的河流，称“某某千”，其中正蓝旗头佐为库玛千，正黄旗二佐为倭勒千，镶黄旗二佐为宽千，镶白旗头佐为那温千，正黄旗头佐盘古千。[10]

清代，索伦鄂温克人的氏族组织受到满族氏族组织的影响，分哈拉、莫昆两级，并且这两个词也是从满语中采借的。满族的莫昆就其规模来说有点像汉族的宗族。索伦鄂温克人莫昆的规模小，我们姑且称之为“父系大家庭”。我们以阿伦河流域的索伦人，即阿伦千为例，这部分索伦人共有 7 个莫昆，其中属于杜拉尔哈拉的有三个莫昆，即大杜拉尔（14 户）、西阿盘杜拉尔（7 户）和小杜拉尔，属于涂克冬哈拉的有两个莫昆，即大涂克冬（33 户）和小涂克冬，属于那哈他哈拉的有两个莫昆，即大那哈他和小那哈他（10 余户）。[11]

索伦鄂温克人最初从黑龙江北岸迁到大兴安岭东麓和嫩江流域时，只有游猎和农耕两部分，其中居于嫩江两岸的从事农耕，居于大兴安岭东麓的从事游猎。1732 年一部分索伦鄂温克人被官方迁到呼伦贝尔草原，驻守呼伦贝尔城（今海拉尔），这部分人遂转而从事游牧，从当地蒙古族的文化中采借了相当多的元素。

此外，索伦鄂温克人还总是与达斡尔族毗邻而居，特别是农耕的群体，受达斡尔文化影响较深，普遍与达斡尔族通婚，会讲达斡尔语。索伦鄂温克人和达斡尔族的空间分布格局是，达斡尔族总是住在河的下游或河的冲积扇上，即平原地区，从事农业，而索伦鄂温克人总是住在河的上游，从事狩猎。早在黑龙江北岸时，这两个族群的空间分布格局就是这样。那时达斡尔族住在精奇里江（结雅河）下游和黑龙江谷地，索伦鄂温克人住在精奇里江上游。当他们一同迁到大兴安岭东麓、嫩江流域时，达斡尔族和一小部分索伦鄂温克人住在嫩江两岸，索伦鄂温克人之大部住在大兴安岭东麓嫩江各支流的中上游。1732 年一部分达斡尔族和一部分索伦鄂温克人被清政府迁到呼伦贝尔草原，其中达斡尔族住在位于呼伦贝尔城南部不远的南屯及其附近地区，而索伦鄂温克人则住在更往南的草原的深处。

驯鹿鄂温克人早在俄罗斯境内时，就受到俄罗斯文化的影响。迁到中国境内后，依然受俄罗斯文化的影响。直到 1917 年俄国革命前，驯鹿鄂温克人一直向俄国纳税，直到 1923 年都拥有俄国国籍。[12] 他们把人头

[10] 李文波整理：《塔河县十八站一带鄂族在伪满时期的分布情况》，《塔河文史资料》，第一辑，1987 年。

[11] 《鄂温克族简史》编写组：《鄂温克族简史》，内蒙古人民出版社 1983 年版，第 98–99 页。

[12] 李玉琛：《奇乾县知事李玉琛具报调查县境山里鄂伦春人户口及收抚首领发给执照事呈》，黑龙江省档案馆、黑龙江省民族研究所编：《黑龙江少数民族（1903–1931）》，1985 年版，第 115 页。

税交到对岸俄罗斯的三个村庄，并与这三个村庄的俄罗斯人进行贸易，在这三个村庄的东正教堂举行洗礼、婚配和葬礼等圣事。这三个村庄有两个位于黑龙江对岸，即波克罗夫卡和伊格纳西诺，有一个村庄位于额尔古纳河对岸，即乌启罗夫。

1917 年俄国革命后，驯鹿鄂温克人与俄罗斯人的关系转为与移民到中国境内的俄侨的关系。1917 年乌启罗夫村的俄罗斯人移民到了对岸中国的珠尔干村，于是驯鹿鄂温克人与俄罗斯人的贸易地点由乌启罗夫村改为珠尔干村（奇乾）。1929 年中东路事件之后，一部分驯鹿鄂温克人从激流河一带迁移到了得耳布尔河上游，于是他们就到位于得耳布尔河中游南岸的杜博维村与这里的俄侨进行交易，而杜博维是在俄国革命后形成的一个俄侨村庄。

据说当年驯鹿鄂温克人迁来中国时是一个统一的部落，有一个统一的酋长。后来统一的酋长去世，驯鹿鄂温克人分化为三部分。再后来，由于一部分鄂温克人从漠河境内迁移到了激流河流域，驯鹿鄂温克人自然就分成了两部分，其中生活在漠河境内的称“阿穆尔千”或“漠河千”，生活在激流河流域的称“贝斯特拉千”。“阿穆尔”是俄罗斯人对黑龙江的称呼。俄罗斯人称激流河为贝尔茨河，贝斯特拉千指的就是居住在贝尔茨河的人们。俄国革命后，奇乾成为贝斯特拉千与俄罗斯安达的主要交易地点，因此这个部落又被称作“奇乾千”。1929 年之后，在得耳布尔河地区又形成一个新的地域集团，称“杜博维千”。

在与俄罗斯人的接触过程中，驯鹿鄂温克人从其文化中采借了太多的元素，其中除了物质上的元素，也包括精神上的元素。采借在宗教上表现为一种叠加的二重性，即萨满教和东正教的二重性。

（二）1949 年之后中国境内北方通古斯人的文化变迁

1949 年之后，中国境内的北方通古斯人在官方的干预下，其文化都不同程度发生了变迁。相比较而言，农耕的群体变迁最小，其次是游牧的群体，变迁最为剧烈的是游猎的群体。

20 世纪 50 年代，从 1949 年到 1958 年，鄂伦春族陆续在大、小兴安岭十几个地点“定居”下来。其中最早定居的是内蒙古扎兰屯境内的鄂伦春族（1949 年），最晚定居的是内蒙古鄂伦春旗古里地区的鄂伦春族（1958 年），黑龙江省境内的鄂伦春族于 1953 年统一实现了定居。定居以清代—民国时期的佐为单位，一个佐建议一个村庄，佐之下各乌力楞的界限被打破。

集体化时代，鄂伦春族和游猎的索伦鄂温克人在保持游猎的同时，开始尝试农耕。那个时候每一个生产队都设有猎业队和农业队两个队。

与此同时，大大小小数以千计的汉族林业工人的定居点自 20 世纪 50 年代到 70 年代遍布大、小兴安岭，北方通古斯人的村落在它们中间成了一座座孤岛。这些定居点分镇、村两级，其中镇是林业局所在地，村是林业局下属的林场的所在地。

20 世纪 90 年代中期到 21 世纪初，鄂伦春族和游猎的索伦鄂温克人从制度和法律层面停止游猎，全面转向农耕。1996 年内蒙古鄂伦春旗境内的鄂伦春族率先禁猎，之后黑龙江省境内的鄂伦春族和游猎的索伦鄂温克人也先后禁猎。

驯鹿鄂温克人是 2003 年从制度和法律层面停止游猎的。同为游猎的群体，与鄂伦春和索伦不同，驯鹿鄂温克人在放弃游猎时，不是转向农耕

而是牧放驯鹿。驯鹿过去仅仅是他们的交通和运输工具，现在成了主要甚至唯一的经济来源。最初他们是靠出售驯鹿茸生活，现在一部分人靠旅游生活，夏季他们主要靠驯鹿吸引来自中国南方的游客。

驯鹿鄂温克人试割驯鹿茸是在 1961 年。[13] 随着大兴安岭生态环境的恶化，到 20 世纪八九十年代，驯鹿茸经济在他们的经济中占据了绝对的优势。其后，由于中国从国外大量进口驯鹿茸，导致国内驯鹿茸大幅度下跌。在此情形之下，驯鹿鄂温克人开始寻求新的经济来源，就是旅游。从最初的一个旅游点，到现在的六七个旅游点，终于旅游业压倒了驯鹿茸经济。但仍有少数猎民点没有搞旅游，仍然坚持驯鹿茸经济。

通古斯鄂温克人和游牧的索伦鄂温克人在经历了集体化之后，1995 年，原来公共的牧场被官方按户分割成小块，不久他们就在属于自己的草场内建起了砖房。不过在分割牧场的同时，地方政府（旗）还保留了一大片公共的夏牧场，通古斯鄂温克人所在的莫勒格尔河地区拥有呼伦贝尔草原最大的夏牧场。

除此之外，农耕和游猎的群体在 1949 年之后受汉族文化的影响较深，与汉族普遍通婚，其民族语言和传统文化在很大程度上已衰落，日常交际语言普遍使用汉语，而游牧的群体受汉文化的影响很小，其民族语言被完整地保留了下来。从社会语言学的角度分析，目前中国境内的北方通古斯语的保留程度可分为三级，保存最好的是游牧的群体，包括通古斯鄂温克人和游牧的索伦鄂温克人，其次是狩猎的群体，包括鄂伦春族、驯鹿鄂温克人和游猎的索伦鄂温克人，最后是农耕的群体，即农耕的索伦鄂温克人。从语言本体的角度分析，可以根据其保留和濒危的程度将中国境内北方通古斯语各方言划分为两个等级。第一级的是尚未濒危的语言，包括鄂温克语的索伦方言和通古斯方言。第二级的是已经濒危的语言，包括鄂伦春语和鄂温克语的雅库特（敖鲁古雅）方言。

（三）比较和讨论

总之，中国境内的北方通古斯人自清朝建立到现在，其文化变迁大体可以概括为两种类型：来自官方的指导性变迁和因与主体民族接触而产生的涵化（acculturation）。清朝政府对北方通古斯人的指导性变迁主要是出于管理的需要而施行的一套行政组织。这套行政组织在很大程度上是建立在北方通古斯人原有社会组织基础之上的，因此对其文化的改变不是很大。而驯鹿鄂温克人，除了纳税，即每个成年男子（20-50 岁）每年交 3 卢布的人头税，俄国官方并没有对其实施太多的指导性的变迁。

1949 年之后，来自官方的指导性变迁对游猎的群体改变可谓是“釜底抽薪”式的。先是 20 世纪 50 年代的“定居”，继之以 20 世纪 90 年代中期到 21 世纪初的“禁猎”，北方通古斯人的传统被彻底击碎。只有驯鹿鄂温克这个小集群在与官方反反复复的“讨价还价”之后，从原来的“一元论”——游猎变为现在的“二元论”——定居与森林游牧的交替进行。单就游动而言，过去和现在也很不一样，过去是游猎，游动的频率相当大，现在是游牧——牧放驯鹿，一年只搬几次家。这样看来，只有这个小集群在某种程度上还保有北方通古斯人原生的文化：生活在泰加林里，饲养驯鹿，住帐篷，每隔一段时间搬一次家。但由于他们自 20 世纪 70 年代开始与汉族普遍通婚，到最后北方通古斯语在他们中间却成了一种濒危语言。

13 孟和：《使用驯鹿的鄂温克人》，内蒙古出版集团、内蒙古人民出版社 2010 年版，第 237 页。

УДК 930.85; 904
UDC 930.85; 904

中国黑河市西沟古城的发现与研究

黑河学院远东研究院名誉院长，
俄罗斯阿穆尔国立大学荣誉博士　特聘教授　王禹浪

摘要：西沟古城位于黑龙江省黑河市爱辉区西沟村附近、公别拉河左岸的小兴安岭高山台地上。西沟古城的建筑年代可能始于北魏时期的失韦国，古城亦是隋唐时期的北室韦九部之一、辽代室韦国王府管辖下室韦部族之一、金代蒲峪路所辖区域和金末设置的经略使司治所。这座古城应该是黑河市城史纪元的开端，是黑龙江上、中游地区通往中原的历史地理的枢纽。该古城的发现不仅深化了黑龙江右岸城市文明史的研究，还将提高对黑龙江左岸俄罗斯境内古代筑城的文化属性的认识。

关键词：西沟古城、室韦、靺鞨、辽金、黑龙江

Ван Юйлан*
Хэйхэский университет
г Хейхэ, Китайская Народная Республика
wyulang1956@163.com

ОТКРЫТИЕ И ИССЛЕДОВАНИЕ ГОРОДИЩА СИГОУ Г. ХЭЙХЭ КИТАЯ**

Аннотация
Городище Сигоу расположено в окрестности деревни Сигоу района Айгун г. Хэйхэ провинции Хэйлунцзян, на высокой горной террасе Малого Хингана левобережья р. Гунбел. Возможно, эпоха возведения городища Сигоу датирована династией Бэйвэй (Северный Вэй) и связана с государством шивэй. Городище принадлежало одному из девяти племен бэй шивэй в эпоху династий Суй и Тан, группе шивэй под названием «Княжеского дворца шивэй» династии Ляо; позднее оно относилось к управлению округа Пуюй-лу и администрации «Департамента Управления» династии Цзинь. Это городище является началом истории городской культуры территории, прилегающей к г. Хэйхэ. Оно является также историко-географическим центром региона от верховьев и среднего течения р. Амур (Хэйлунцзян) до Центральной равнины. Открытие городища Сигоу не только углубило изучение истории городской цивилизации на правом берегу Амура (Хэйлунцзяна), но и подняло понимание культурного значения средневековых укреплений левобережья Амура (Хэйлунцзяна) в России.

Ключевые слова: городища Сигоу, шивэй, мохэ, династии Ляо и Цзинь, Хэйлунцзян.

---

* Почётный директор Института Дальнего Востока, профессор.

** Исследование выполнено при поддержке Китайского фонда общественных наук, проект «Исследование хэйшуй мохэ династий Суй-Тан и соотнесенных историко-географических проблем», No. 18BZS122.

作者简介：
王禹浪（1956- ），男，黑龙江方正人，俄罗斯阿穆尔国立大学荣誉博士，黑河学院远东研究院名誉院长、特聘教授，主要从事东北流域史研究。

一、西沟古城的称谓及其地理位置

西沟古城的地理位置与地理环境

西沟古城分为南北二城，分别位于黑龙江省黑河市爱辉区西沟村迤西 3.5 公里，西南 7.5 公里公别拉河左岸的小兴安岭高山台地上，西沟古城俗称老羌城、老枪城、或西沟古城，依据考古学遗址命名的规律，现统称为西沟古城南北二城。由于西沟古城南城较大周长 2.7 千米，习惯称之为大西沟古城，而西沟古城北城周长 2.1 千米故称小西沟古城。（以下均称西沟古城）西沟古城濒临黑龙江上游右岸支流公别拉河的中、下游左岸之地，是黑龙江流域右岸上游发现的重要古代民族筑城。

西沟古城地势险要，形制复杂，规模宏大，并由大、小两座山城组成，扼守着公别拉河通往黑龙江右岸的水陆要冲之地。尤其是小西沟古城更是坐落在通往肥沃的瑷珲盆地的隘口，站在小西沟古城的山口可以眺望开阔的瑷珲平原。由大、小西沟古城沿公别拉河上溯，可以直达黑河地区的山地最高峰大黑山，并沿着山谷川地直达嫩江上游。应该说这里是我国东北腹地松嫩、松辽大平原通往黑龙江中上游地区左右两岸，结雅-布列亚河盆地与黑龙江中下游地区的交通枢纽和战略要地。西沟古城历经多次文物工作者实地调查，积累了一定的成果，但学术界始终未能从黑龙江流域古代筑城与族群关系、历史地理的空间分布、迁徙路线和古代行政建置、道路交通的角度对该古城给予必要的关注和深入研究。本文在梳理地方志文献和历次考古调查收获的基础上，拟对西沟古城及与之相关的一系列学术问题进行综合研究，进而深化学术界对黑龙江流域古代筑城史研究及其对西沟古城的认识。不仅如此，揭示西沟古城历史之谜，还能够对黑河市的城史纪元以及古代民族在黑河地区建城的起源等问题具有十分重要的现实意义。

西沟古城的称谓

西沟古城又有“老羌城”、“大老羌城”、“小老羌城”、“大西沟古城”、“小西沟古城”“老枪城”等称谓。

其一，对入侵黑龙江的俄罗斯哥萨克人的称谓。因哥萨克凶残狡猾，清初之际的文献及其民间常称其为罗刹、逻车、罗禅、罗察、老羌、老枪等，即将其视为中国佛教中食人肉的恶鬼。清初编纂的《平定罗刹方略》记载：“罗刹者，鄂罗斯国人也，鄂罗斯僻处西北绝域，自古不通中国。其人则犷悍贪鄙，冥顽无知。所属有居界上者，与黑龙江诸处密迩。我达斡尔、索伦之人，因呼之为罗刹。”“老羌”可能就是“罗刹”的音转。

其二，因俄罗斯人善用枪炮而得名。清初宁古塔流人吴兆骞的《秋茄集》载：“逻车国人，深眼高鼻、绿眼红发，其猛如虎，善放鸟枪”。“逻车一种，近为边患，其国与西洋相邻，碧眼黄发，善用火枪，酣战不用衣甲，此去二三万里。”“逻车”即“罗刹”的音转。来自西方的火枪技术通过黑龙江流域传入清朝，也使黑龙江流域的土著民族首次获得了这种在当时较为先进的火器认识。当地居民便称呼俄罗斯人为“老枪”，后衍化为“老羌”。

其三，清人徐宗亮等撰《黑龙江述略》载：“中俄在大黑河屯通商，多以俄帖交易，谓之羌帖，以银易帖，与中国帖价略同，冰合则贱，冰泮则昂，以行销畅滞之故，而中帖则不行也。俄本羌种之遗，各城有老羌瓜、老羌菜、老羌斗诸名，皆自俄境来者，讹羌为枪，不知何时。羌帖上具俄文，纸亦坚韧耐久，无作伪者，黑龙江城境悉通用之。”

其四，可能与原活动于此的古代民族有关。中国古代多用“蛮夷戎狄羌”等泛指华夏文明周边的四夷族群，“羌”主要用于泛指中原以西或西北的游牧族群，故有“西羌牧羊人”之说。以炎帝为首领的炎族集团是中国历史上较早出现的羌人部落，但不排除在历史演变过程中，有西部羌人族群通过中国“边地半月形传播地带”进入黑龙江流域。也存在以“羌”泛指黑龙江流域土著族群的可能性，但目前这种推论尚未找到实质性证据。

其五，清初评定三藩之乱后，吴三桂所属的云贵地区的部众被强迁至黑龙江流域，专门从事管理驿站的站丁，被俗称为站人。黑龙江的地方称这些这些云贵迁来的部众为站丁或羌人。

笔者认为“老羌（枪）”与俄罗斯人有关的可能性较大，即与“罗刹”系同音异写的关系。“老羌”与“罗刹”的确存在音同字不同的关系。清代将许多与俄罗斯有关的事物均冠以“老羌”或“老枪”，如清代道光年间流人英和在《龙沙物产十六咏》中有《老羌瓜》一篇，《龙沙纪略》中还有老枪菜、老枪谷、老枪雀的记载等。但是大西沟古城的老羌城之地名的来历当与大、小西沟古城建筑年代有着截然不同的关系，大、小西沟古城的建筑年代显然远远早于明清之际俄罗斯人进入黑龙江流域的时间，“老羌”一词可能也与黑龙江流域古代民族的活动有关，抑或清代黑龙江流域尤其是黑河地区专门称呼罗刹人所使用的物品为“老羌”的流行语。大小西沟古城之所以被称之为“老羌城”则是来之于民国年间编撰的《瑷珲县志》，“地方人民俗称老羌城”之语，则是民国年间编撰者在《瑷珲县志》编写过程中对西沟古城做了详实的调查，因为编者搞不懂这老羌城为何年何月，故有“想系康熙以前俄人占据之地”的推测。为了疏证老羌城的真实地名，我们将目前的老羌城按照临近的村庄地名命名为大、小西沟古城。有关大、小西沟古城的的历史地名尚需进一步研究。

二、地方志文献所见西沟古城的著录

1、对于西沟古城的记载，最早见于民国九年（1920）《瑷珲县志·卷一》记载：“西沟屯迤西，山中有古围一处，四门、周墙土迹确在，四面，均在十余里，地方人民俗称老羌城。想系康熙以前俄人占据之地。”自二十世纪七十年代以来，经多次考古调查只发现大西沟古城，即老羌城只有北部城墙，其它东、西、南三面均濒临陡峭的山崖或深沟。北部城墙呈东西走向，全长为 350 余米。城墙的东端与公别拉河左岸的悬崖紧邻，并辟有一门，其余三面均未见城墙与城门。东、西、南三面均依山势濒河流或沟壑凭险而设，民国九年（1920 年）《瑷珲县志》所说的“四门，周墙土迹确在，四面，均在十余里”目前虽不能确认，但是在我们最近的调查与航拍记录中，可见濒临陡崖处实有人工修筑的痕迹，但城门及所谓土围已经很难辨认。根据卫星定位地图测量，大西沟古城距离西沟村西南 5.5 公里，此与《瑷珲县志》的上述记载的方位虽有偏差，但是大致不误。最后，民国期间的《瑷珲县志》在叙述了西沟村古城之后，又加注

了“想系康熙以前俄人占据之地”的字样，“想系”当然就是一种推测，且无依据，就系何人所筑之城后文将有详细说明。

2、时隔 66 年之后，1986 年由爱辉县修志办公室编撰的《爱辉县志·文物古迹篇》记载：“1981 年文物普查，大西沟古城，西沟大队西南 20 里，待考。小西沟古城，西沟大队西南 16 里，待考。”[爱辉县修志办公室，1986]这里所谓的“大西沟古城”与“小西沟古城”即老羌城、小羌城。大西沟古城位于黑龙江省黑河市爱辉区西岗镇西沟达斡尔民族村南 16 里的数字不够准确，编者在新《瑷珲县志》中没有表述清楚。这里指的究竟是公里数还是华里数，尚不清晰。根据刘中堂比对谷歌地图地形图的实际测量，西沟村距离大西沟古城的直线距离为 5.5 公里。需要说明的是这只是直线距离，而不是绕行大西沟古城的距离。因为，要想从西沟村进入大西沟古城就必须穿过公别拉河，从该河右岸绕行至左岸再沿山中防火通道进入山谷，到达大西沟古城北部城墙的城下，这个距离远不止 16 华里，且与 16 公里数也不相合。值得高兴的是在新《瑷珲县志》中纠正了老《瑷珲县志》中大西沟古城在“西沟屯迤西”的方位，确定其位置在西沟村之西南，这是正确的。因为我们根据谷歌地形图的测量结果，大西沟古城处在西沟村偏西 50 度的位置上。在考证和处理大西沟古城或小西沟古城的断代问题上，新《瑷珲县志》的作者显然持较为谨慎的态度，没有沿用老《瑷珲县志》的“想系康熙以前俄人占据之地”的推测的观点，而只是在大西沟古城与小西沟古城的后面加上了“待考”的字样。此外，1986 年出版的新《瑷珲县志》较比民国期间修撰的《瑷珲县志》中最大的功绩在于增加了小西沟古城的记述，这是填补和充实了民国时期只记录大西沟古城的不足及历史空白，说明了编者积极的采用了上个世纪七十年代末期到八十年代，第一次全国文物普查的成果，这是非常值得后人学习的地方。

3、比较遗憾的是，郝思德与已故张鹏先生在 1991 年发表在《北方文物》上的《黑龙江省黑河地区发现的古城址》一文，根本没有把大、小西沟古城列入其中。说明了他们还不了解西沟古城的重要性。更没有注意到民国《瑷珲县志》与 1986 年编辑的《瑷珲县志》中对老羌城或西沟古城的记载。是因为他们没有查阅瑷珲县志，抑或忽视了瑷珲县志的古迹条对西沟古城的著录［郝思德、张鹏，1991］。

4、2015 年，由中国文物出版社出版的《中国文物地图集·黑龙江分册》正式出版，在该书中的黑河地区文物地图中，明确标注了西沟大古城和西沟小古城的位置。说明在编撰过程中瑷珲区西岗子镇大、小西沟古城的位置及其信息已经由地方文物部门准确的提供给地图编撰者。特别值得一提的是，本书已经将原有的老羌城和小羌城的地名修改为西沟大古城和西沟小古城。在该书的第 590 页黑河市区文物的文字著录部分，还附有详细的说明（西沟大古城（西岗子镇西沟村西南 7.5 公里·汉-南北朝）平面呈不规则型，东、西、南三面为峭壁，西北面为缓坡，呈东北—西南方向筑有一道城墙，长约 390 米，残高 2-3 米，基宽 13 米。墙外有壕，深约 0.5 米。城内分布有圆形地表坑多处，直径为 5-8 米。）。显然《中国文物地图集·黑龙江分册》一书，对西沟古城的著录较之民国《瑷珲县志》、新中国编辑的《瑷珲县志》都甚为详实准确。说明编著者针对西沟古城进行了认真的测量与记录。当然，对于西沟古城的记录还存在着漏记细节部分，如对大西沟古城的瓮门、马面没有记录，这是非常遗憾的。其次，对于西沟小古城的特殊的地理形势如该城坐落在青春河与公别拉河交汇处。

三、西沟古城的特点及其结构与断代

西沟古城南城的特点：

1、古城依山势而筑，平面呈不规则型。

2、城墙为阻断式，东北起于断崖，西南至于小窟窿沟。

3、城垣为弧形并非垂直线。

4、城垣上敷设有马面 3 个、瓮门 1 个设置在东北城垣起始处，为狭长角城形状。

5、马面与城墙距离约 3 米，马面与城墙之间有沟壑并与护城壕相通。

6、护城壕遗迹明显，随马面的弯曲而形成壕脊。

7、马面的特点是中央部有穴居坑，这是西沟古城马面较为奇特的现象。

8、西沟古城南城偏东处有穴居坑。

9、偏西南临公别拉河的断崖上有人工砌筑的瞭望台。

10、在辽金古城的外围又发现了人工堆砌的城垣与城壕，经过实地勘察这是一道掘土筑墙的城壕，其建筑年代可能早于辽金时期。

11、西沟古城南北二城均处在公别拉河中、下游左岸、地势险峻，筑城者充分考虑了军事防御的特点。

12、西沟古城的北城面积较大，几乎把青春河与公别拉河汇合处的山脊用阻断式城墙闭合起来，城内的遍地穴居坑，说明是主要的居住区。

13、西沟古城附近出土了许多历史遗物，其中包括金代官印、铜镜、铜镯、银簪、铜钱、瓷片、陶片等。其中的金代经略使司之印的出土尤为重要，这是目前所知国内出土金代经略使司之印的第五方官印。

总之，从目前西沟古城的城墙特点、马面、瓮门等特征上看，西沟古城的建筑年代可能早于辽金，但是其下限可能在金元之际。这一点，从黑龙江流域分布的古代民族筑城的同一类型上观察，古城所表现出的性格多以靺鞨、女真文化为主。金代经略使司之印的发现为西沟古城的金末黑龙江流域建置提供了重要的佐证。如果，西沟古城能够被确定为金朝末年的经略使司的所在地，那么元代的失宝赤万户府沿用的可能性很大。也就是印证了谭其骧、王钟翰、张博泉等先生的早年推断元代失宝赤万户府很可能就在瑷珲区的观点。

四、西沟古城课题调查与研究启动的主要过程

1、2016 年 7 月黑河学院成立项目课题组，课题组在党委书记曹伯英博士的积极推动下正式成立。课题组组长：黑河学院副校长丛喜权、副组长：远东研究院院长谢春河教授，首席专家：远东研究院名誉院长，王禹浪教授。

2016 年 9 月 18 日，由王禹浪、吴边疆、刘东龙、赵久、张晓刚、王文轶等人组织科考队首次对西沟古城南城进行了考察，利用四个小时的时间对古城城墙、分布的地形进行了考察。（配图考察照片与行走路线）在黑河学院党委书记曹伯英的支持下，成立了以丛喜权副校长为领导的黑龙江流域古代筑城研究项目课题组，首席专家王禹浪，主要成员有谢春河教授，并选择以西岗子镇西沟古城为突破点，同时市校共建的黑河地区自然与文明千里行项目科考首选项目也确定在西沟古城。

2、2016 年 11 月初冬，黑河学院党委书记曹佰瑛博士率领科考队第二次考察西沟古城，主要成员有曹福全、谢春河等人。

3、2017 年 3 月，首届西沟古城学术研讨会在瑷珲区政府召开

2017 年 3 月，在爱辉区政府由岗子镇组织召开首届西沟古城学术研讨会，王禹浪、谢春河教授代表黑河学院参加，王禹浪教授根据掌握的西沟古城的基本情况，做了初步断代，认为西沟古城的年代的下限应该是辽金时期所建。

4、2017 年 4 月，黑河市委书记秦恩亭书记、谢宝禄市长对王禹浪、谢春河教授写给市委市政府的《决策参考》关于在黑河市进行自然与文明千里行考察活动的建议，进行了肯定性批示，并决定由市政府与学院合作组建科考队。

5、2017 年 4 月，黑河市马春波副市长一行来到黑河学院，第一次召开千里行市校对接会议，曹伯英书记、丛喜权副校长、远东研究院院长谢春河、名誉院长王禹浪教授参加，并由王禹浪教授播放了由刘忠堂拍摄的西沟古城航拍画面。

6、2017 年 4 月，千里行科考队队员、黑河学院客座研究员吴边疆、刘忠堂等人终于重新发现了西沟古城的北城。

7、4 月，黑河学院远东研究院组织召开首届黑龙江流域古代文明与筑城学术研讨会，邀请了内蒙古大学历史文化旅游学院院长张久河教授、大连民族大学黑龙教授等针对公别拉河的西沟古城又进行了研讨，并一同前往西沟古城考察。

8、5 月 30 日，在黑河自然与文明千里行启动仪式上，黑河学院先期公布了在瑷珲历史陈列馆展出的金代“经略史司之印”展览标示牌上明确表明在西岗子镇西沟古城附近征集。此为，西沟古城的下限建于辽金时期提供了重要佐证。

9、9 月 2 日，由王禹浪、谢春河、曹福全带领科考队在调查岩画的同时再次考察了西沟古城，并进行补充拍摄城墙，发现了辽金城墙之外还有城墙。

五、西沟古城的研究现状主要依据及其价值

1、摸清了黑河地区共分布着 14 座古城，其中西沟古城的地理位置的特殊性与重要性。

2、全面梳理了从上个世纪 70 年代至今的针对西沟古城的调查与科学考察，据不完全共计十四次，其中黑河学院项目组成立以来已经进行了九次考察。

3、认真整理了有关西沟古城的地方文献的记载。

4、发现了瑷珲历史陈列馆中陈列了长达十年之久的金代官印“经略使司之印”，并首次与西沟古城进行链接，开展了有效的深入研究，得出了金末在黑龙江流域上游地区曾参照宣宗的谕旨设立经略使的结论。

5、截止目前为共撰写出研究文章 4 篇，尚有 6 篇将陆续发表在公开出版的国内外刊物上。（文章名称图片）《西沟古城发现金代经略使司之印初步研究》、《西沟古城的地理位置与室韦的地理分布研究》、《地方文献所建的西沟古城记载与研究》、《室韦的考古学文化及其西沟古城》、《西沟古城的修筑年代及其建置沿革研究》、《从室韦的朝贡道看西沟古城的重要学术价值》。

6、2017 年 9 月 2 日，科考队再次在西沟古城考察中确定和发现了早于辽金时期的城墙，根据其筑城的特点分析新发现的城墙时间要早于隋唐时期，可能与北室韦有关。证明古城的始筑年代早于辽金时期。其上限可能建于隋唐或许更早。

7、西沟古城的发现证明了白鸟库吉、谭其骧、张博泉、干志耿、孙进己等学者的考证是正确，学者们的推断与考古发现相吻合。

8、西沟古城所处的地理环境与历史文献记载的风俗习惯相合，北室韦的记载见《隋书·室韦传》：“南室韦北行十一日至北室韦，分为九部落，绕吐纥山而居。……气候最寒，雪深没马。冬则入山，居土穴中，牛畜多冻死。饶獐鹿，射猎为务，食肉衣皮。凿冰，没水中而网射鱼鳖。地多积雪，惧陷坑阱，骑木而行。俗皆捕貂为业，冠以狐狢，衣以鱼皮。”

9、西沟古城附近发现了数量可观的辽金元明清的遗物，说明了这一地区一直是交通要道和商业往来的重要地区。（铜镜、箭头、铜钱、铜手镯、银簪、瓷器、陶器等照片）

10、从科学考察到校雠文献，西沟古城具有较复杂的历史编年的谱系。对于西沟古城的研究深入，可能会揭示出更多的历史的真实。目前我们推测，西沟古城的建筑年代可能始于北魏时期的室韦王府；西沟古城是隋唐时期的北室韦九部之一；西沟古城是辽代室韦国王府管辖下室韦部族之一；西沟古城是金代蒲峪路所辖区域，金末设经略使司管理黑龙江中上游流域；西沟古城是元代失宝赤万户府的所在地。

学术与应用价值及其意义：

1、西沟古城是目前所知黑河市近郊及爱辉区内所辖之内的唯一发现的具有千年历史的大、小两座古城，科考队与项目组对西沟古城的复查、在发现及其研究室填补学术空白之作。因为这两座古城还不被东北筑城史学界所注意，因此本次公布西沟古城的详细资料，以及对其研究君尚属首次。具有填补学术研究领域空白的意义。

2、本次科考在近 100 年以来，属于首次完成了航拍，让我们从空中俯瞰到古城垣完整的分布结构和布局。对古城进行航拍完全是一种筑城史研究的最新手段，是原创性的工作。特别是配合航拍核对卫星地图所显示的数据，是较为科学和准确的定位与实际测量。具有原创性和开创性的意义

3、从历史地理的空间观察，可以得出这座古城应该是黑河市爱辉区的城市纪元的开端，说明黑河市的的古代城市始于西沟古城，至少在金代就具有了城的功能。由此，我们可以清晰地看到瑷珲的历史乃至黑河的历史及其古代文明将会得到广阔的延伸。进而对瑷珲 17 世纪以后的历史的惯性思维与传统观念有所冲击，并且渐渐的习惯于瑷珲乃至黑河历史的古代近代与现代，具有那种历史的连续性和不可怀疑的链条有所新的认识。这一点是至关重要的。对改变我们的观念和视角具有新的重新诞生的意义。

4、西沟古城证明了黑龙江流域古代文明的线索依然是在依托黑龙江干流的支流末梢，或山地与开阔的平原结合部地区修筑城市或堡垒，表明了城市的主要功能与作用是军事防御和守护一方。黑龙江流域的城市文明与军事堡垒作用的关系具有地理环境特征的意义。

5、从西沟古城所处的地理位置及其生存的地理环境的角度观察，西沟古城作为城池的文明标志的诞生特点，则是表现为以森林的狩猎渔捞为特征的一种文明形态，并非是以农耕民族为特征的文明。这一点在张忠培

先生《白金宝文化发掘报告书》中所提出的松嫩平原的文化与文明是以渔捞和狩猎为主要特征的观点相一致。也印证了我国著名的考古学家张忠培先生的这一创新理论。印证新的文明形态的意义。

6、西沟古城的发现与研究，为探索北魏、隋唐、辽金、及金朝末年的黑龙江流域上游地区的经略使司的设置，以及元代失宝赤万户府通往征东元帅府的交通驿站都提供了极为珍贵的第一手资料。特别是对于提升和提高黑河地区的人们对热爱家乡、建设家乡的热情的提高得到充分的发挥和提高自信、自尊、自强的信心。

7、通过对西沟古城的研究和历史的延伸我们会清晰的看到黑河市或者说瑷珲区，是黑龙江上、中游地区通往中原的历史地理的枢纽。当今的中俄蒙经济大走廊的建设，还是黑龙江与俄罗斯远东的关系，无论是地缘还是历史都具有深刻的现实意义。

六、结论及今后的研究课题

1、西沟古城的绝对年代尚有待于考古发掘最终确定，我们目前所能够认定的只是西沟古城下限的相对年代，但是这并不妨碍我们利用历史文献学、考据学、历史地理学的类比及其量化比较的方法确定西沟古城的下限。

2、根据文献记载西沟古城的位置正处在北室韦的活动地域范围，在辽金古城附近又发现了早于辽金古城遗迹的城垣遗址则是非常重要，说明了古城修筑时间可能是隋唐或者北魏时期。新发现的这道古城墙遗迹属于掘土筑墙。其砌筑方法属于黑龙江流域隋唐或北魏时期的筑城方式。那么这座古城的历史与学术价值是不容小视，最近有些学者在探讨蒙古族源时涉及到蒙兀室韦，而蒙兀室韦的发源地就是北室韦这一点是我毋庸置疑的，因此探讨北室韦九部的居住地“吐纥山”的地理位置则成为下一步研究西沟古城的重点。

3、西沟古城大量的穴居坑发现表明；古城的文化特征表现出室韦文化与黑水靺鞨文化的融合特征，这种二元文化的形成恰恰是黑水靺鞨人沿着黑龙江西进；接近大、小兴安岭地区的北室韦的居地二者融合，从而证明了外蒙古地区靠近黑龙江上游地区发现的唐代“东击靺鞨”的碑文记载的正确性。“大唐金/微都督/仆固府/君墓志”，墓志首题为“大唐故右骁卫大将军金微州都督上柱国林中县开国公仆固府君墓志铭并序”。碑文中刻有“东击靺鞨”的字样。说明黑水靺鞨在强盛时期已经进入小兴安岭一带。西沟古城的发现对于探索靺鞨西进的路线是非常重要的。西沟古城的发现证明了杨富学先生与魏国忠先生的考证具有前瞻性（此时的靺鞨已经不是靺鞨七部时期的靺鞨，而是在靺鞨七部彻底的分化以后形成的南北二大部落，即南部粟末靺鞨建立了渤海国。北部黑水靺鞨强盛时吞并周边诸部，如安车骨、伯咄等部均被黑水靺鞨并合，建立了强大的十六部落联盟。唐朝为了分化黑水靺鞨与渤海的关系，在黑水靺鞨中设立了黑水军、黑水州与黑水都督府。黑水靺鞨向松花江以南发展的势头被渤海国于唐朝所阻。于是，黑水靺鞨则开始沿着黑龙江流域向中上游地区发展。由此，黑水靺鞨就势必与黑龙江流域中、上游地区的室韦、达末娄、乌洛侯等族发生了冲突。在这样的历史背景下，这些居住在黑龙江上、中游地区、包括嫩江上游地区的大、小兴安岭地域的室韦等族；在唐朝的带领下联合多部开始了东击黑水靺鞨的战争。于是，在仆固乙突的墓志铭中所出现的“东

征靺羯”实际上就是东征黑水靺鞨。仆固乙突是铁勒部人，亦即铁丽，又写成丁零，也是辽金时期的敌烈部。仆固乙突死后被埋葬在自己的故乡即唐代的金徽州之地。碑文记载了仆固乙突是死于高宗仪凤三年（678 年），由此可以推断他所率领的东征靺羯大军的时间只能在此前而不会在其死后，我们推断当在高句丽被灭亡后（668 年）之后。也就是说，仆固乙突率众征伐黑水靺鞨的时间不超出 668 至 678 年这十年间。因为，高句丽被灭亡后，东北南部、中部出现短暂的真空。黑水靺鞨人趁机西扩、南扩，并占有了松花江流域中游和下游，以及黑龙江流域的中游地区，甚至包括了嫩江上游地区，而黑河地区所属的西沟古城、四方山古城、河西古城、西石砬子古城、库尔滨河古城等等可能就是黑水靺鞨沿着黑龙江逆流而上时所建立重要军事据点。黑水靺鞨势力的做大不仅使得周边其他部族受到了威胁，更为重要的是对于唐朝在嫩江、松花江、黑龙江流域上游都受到了严重的冲击）。

4、西沟古城的发现对于探讨室韦开辟的黑龙江上、中游地区通往黑龙江下游，及其嫩江下游直达古祥州及龙城的室韦朝贡道，以及后来的交通驿站都具有开辟黑龙江流域史具有创新的学术意义。

5、对于深入理解和探讨唐在东北设置忽汗州都督府、黑水都督府、室韦都督府的经略意图目的，以及实行的羁縻政策的相互制约的策略有着更深刻的理解，特别是探讨唐时期上述三个都督府的地理位置的布局都具有特殊的意义。

6、尤其是对于北魏时期的室韦国王府、唐代室韦都督府、辽代室韦大王府的地望所在，一直是个不解之谜，孙文政先生提出嫩江伊拉哈古城为唐代室韦都督府、辽代室韦国王府的考证与西沟古城的对应关系，以及处在历史上同一条交通路线的事实更加清晰。西沟古城与伊拉哈古城之间的互为佐证的关系是十分明显的。

7、西沟古城的发现与进一步确认和研究，还将突破对俄罗斯境内黑龙江左岸上、中游地区的古代筑城，特别是对于俄罗斯境内的黑龙江左岸地区发现的一系列古代筑城的文化属性提高新的认识。

参考文献：

爱辉县修志办公室：《爱辉县志》，哈尔滨：北方文物杂志社，1986 年。

郝思德、张鹏：《黑龙江省黑河地区发现的古城》，《北方文物》1991 年第 1 期。

УДК 930.85; 397
UDC 930.85; 397

И Ланьци

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТОТЕМА «ЗМЕЯ» В ЭВЕНКИЙСКИХ МИФАХ

Аннотация
В данной статье рассматривается процесс изменения представлений о змее как о тотеме в эвенкийских мифах. За основу взят миф, в котором змея выступает как прародительница эвенскийского рода. Автор описывает историю изменения поклонения змее как к главному тотему в поклонение как к духу предков, что произошло в последствии контактов людей с внешним мировом и углублению их знаний о нём. Кроме того, автор поднимает вопрос о том, что помимо эвенкийской культуры, змея также является одним из главных божеств в шаманизме и занимает особое место у национальностей тунгусской языковой семьи.

Ключевые слова: змея, тотем, предки, верования, поклонения, миф, шамаизм.

各位老师、领导、鄂温克族同胞好，我叫伊兰琪，我是中央民族大学民族学与社会学学的一名博士研究生，今天很高兴来到莫旗巴彦鄂温克乡参加鄂温克族戍边历史文化研讨会，在鄂温克族历史文化研究方面，我还是一个学生，今天主要是和各位同胞、领导和专家交流学习，发言有所不对的地方，恳请大家给予指正和批评。

我今天报告的题目是：鄂温克神话中蛇图腾的变迁。

我的研究缘起是一则鄂温克族族源神话《拉玛湖》，主要内容是有一个莲花盛开，有八条河流注入的大湖，拉玛湖（拉姆就是湖的意思），湖里有一条巨大的蛇，这个蛇不能和人通话，但是能和萨满说话，这条蛇就是鄂温克人的祖先，舍卧可神。

蛇身是鄂温克人的祖先神，可见蛇在鄂温克人的信仰体系中是非常重要的。在和俄罗斯人交流时，他们也曾给我讲过，世界上的河流和湖泊是由蛇创造的。

蛇曾经是鄂温克族重要的图腾物，在神话中鄂温克人的祖先神舍卧克神就是一条长有犄角的巨蛇，随着人们对自然界认知的加强，鄂温克人对蛇的崇拜从蛇图腾崇拜逐渐转变为祖先神崇拜。蛇不仅是鄂温克人的祖先神，也是萨满教中的重要神灵，它与萨满有着密切的关系，被当做是萨满的化身。

图腾信仰是人类最古老也是最为复杂的信仰文化之一，世界上大多数民族都曾存在过图腾信仰。图腾（totem）为印第安语，意为“我的亲属”。

蛇图腾信仰分布十分广泛，我国闽南地区就有悠久的蛇图腾崇拜习俗。蛇不仅是南方民族中重要的图腾物，在北方民族尤其是信奉萨满教的满——通古斯语系的民族中也有重要的地位。在鄂温克族神话和民间信仰体系中，有诸多蛇图腾崇拜的现象和遗迹，蛇不仅是鄂温克族祖先神的化身，在萨满教信仰中，蛇同样占有重要的位置。

一、从蛇图腾到祖先神

“舍卧克神”是鄂温克族的重要神灵，舍卧克的鄂温克语为 Sewenki，该词由词根 Sewen 和构成词尾的 ŋkj 组成，词根 Sewen 是指萨满的神灵。

舍卧克神在鄂温克神话中的形象是一条张有犄角的巨蛇，很早以前，一个有辫子的鄂温克人在一个大湖边遇到了一条有两个大角的蛇， 这条蛇是从天上来的，它不能与人通话，但能和萨满说话，这条蛇就是鄂温克人供奉的祖先神——舍卧刻神。

另一篇神话《舍卧克的传说》中，通过讲述舍卧克神对年轻人古尔丹的帮助：古尔丹为了给生病的母亲找药，来到一个不知名的大湖前，到了半夜，他看到了一丈多长，一搂多粗，一副人脸模样，头上长着犄角的大蛇，这条大蛇告诉古尔丹，如果他能找到一个萨满，大蛇就会把肚子里的药吐出来给他。第二天古尔丹找来了一个萨满，大蛇与萨满说了他听不懂的话，然后吐出来一块箭头大小闪闪发光的东西。古尔丹的母亲得救了，为了表示感谢，古尔丹用桦树皮按照大蛇的样子雕刻出一个神偶，并用狍子皮包起来，每次打猎回来都用获得的兽肉祭祀它，后来这就成了鄂温克人供奉的祖先神舍卧克神。

舍卧克神的形象经历了从兽到半人半兽的变化，这与人们对图腾的认识不断深入有关。图腾的涵义随着人类文化的发展而不断变化，最初，人类把图腾物当成自己的亲属，用“父母”、“祖父母”或者“兄弟姐妹”称呼其图腾，把自己装扮成图腾的模样，并把图腾作为群体的标志。到了后来，随着社会和理性思维的发展，人们逐渐开始思考和寻找自己的祖先。由于思维的落后，他们误以为图腾就是自己的祖先，自己是由图腾繁衍而来的，于是产生了图腾祖先崇拜。直到原始社会后期，人类终于开始意识到自己与周围动植物之间的差别，图腾物与他们并无血缘和亲属关系，但是由于对图腾祖先的信仰已经深入其生活和精神信仰体系，图腾就演逐渐变为氏族或部落的守护神。

生活在大兴安岭密林中的鄂温克人，与自然中的各种动物为伴，这些动物既是他们的生产生活资料的来源，也是鄂温克人思想创作的灵感原型。蛇具有一定的毒性和攻击性，它行动迅速，还能在水中自由游走，蛇皮的花纹丰富多变充满神秘，蛇还有重生般的蜕皮能力。这些特点使得人们对蛇十分敬畏，人们既希望避免蛇对自己的伤害，又想要获得蛇那样的神奇能力，因此将蛇作为自己的图腾，以祈求获得蛇的保佑。

三、蛇图腾与萨满教

蛇是鄂温克人最早的萨满精灵，萨满是蛇的化身，也是蛇和人之间的媒介，在鄂温克人崇拜的诸多动物中，蛇是最厉害的一种。不同部落的鄂温克人中都有崇蛇的习俗。

蛇做为萨满的辅助精灵不仅出现在信奉萨满教的满——通古斯语系民族中，在我国其他地方的考古发现中，也有蛇作为巫师精灵的存在：甘肃马家窑文化的陶器中有一件人首陶器盖，人首上塑有双角，头后雕有一条蛇，这是当时巫祭活动的真实记录，陶器所塑造的人就是正在举行巫术仪式的巫师，人首上雕塑的蛇被称为“戴蛇”，巫士在主持巫术仪式时的戴蛇装扮表现了蛇在巫祭活动中的重要地位。

舍卧克神主要掌管着人们的健康，奥罗奇人相信，在大蛇的体内有萨满存在，如果有人生病，他们就去找一条大蛇，对它说：“如果你是萨

满，你就爬进筐里去。”于是，蛇就顺从地爬进筐里，人们把它隆重地抬进屋里，蛇在病人身边游来游去，他们认为这是蛇在诊断病情，如果蛇能够治疗病人，它就会爬到病人身上，如果不能，蛇就会回到筐里，人们再将其抬走。奥罗奇人有时会吃掉这种蛇，并认为它的油和心脏能够治病。

在萨满教中，人之所以会生病，是因为他们受到了恶灵的侵扰或是他们的灵魂脱离了身体。舍卧克神既可以帮助萨满为人治疗疾病，也能够害人生病，所以人们对舍卧克神非常敬畏。在奥罗奇人的日常生活中，只有当人生病时，他们才会根据萨满的要求制作舍卧克神像。舍卧克神分为两种，一种能使人生病，一种能治愈疾病。萨满在进行治疗时，首先要让第一种舍卧克神把人体内的恶灵吸引出来，然后将其远远地扔掉；为了表示感谢，人们再将第二种好的舍卧克神供奉一段时间以祈求其保佑，最后也将其扔掉。通古斯鄂温克人用布做成蛇的形状，使鹿鄂温克人则用铁片制作蛇的模型，公蛇有三个角，母蛇有两个角，它一生气，人们就会得病。

作为一个氏族部落的守护神，图腾不仅是该氏族区别于其他氏族的标志，而且是氏族内部精神信仰的寄托，人们崇拜图腾，希望通过对图腾的供奉和祭拜得到其保佑和庇护。图腾信仰的表现遍及氏族部落生活的方方面面，从衣食住行到歌舞艺术都能找到图腾崇拜的遗迹，图腾信仰在民族服装上表现得尤为明显。

蛇崇拜在信奉萨满教的其他民族中都具有重要的地位。满族许多姓氏的野祭中，萨满服饰上都要有蟒蛇皮，神帽上有蛇骨串成的骨穗，在满族史诗《乌布西奔妈妈》中乌布西奔萨满的神裙就是由九百九十九根蛇皮缝制而成的；达斡尔族萨满神偶中，专门有木雕蛇神偶；日本列岛上的阿依努人也崇拜蛇，并称其为“太阳神”，他们不杀蛇也不吃蛇肉，在其他信奉萨满教的民族中，蛇也多为光明的象征。

蛇是萨满教中重要的神灵和文化意象，蛇不仅外表奇特行动敏捷，还具有神奇的蜕皮能力以及医疗效果，随着鄂温克人对自我和自然界认识的不断发展，蛇经历了从图腾物到祖先神再到萨满神灵的变化，这些对蛇的认识都是人们在生产生活中对自然界的反应，通过对蛇信仰变迁的研究我们能够追溯鄂温克族信仰文化的发展过程，同时也是研究萨满文化的一个切入口。

时间有限，我的发言就到这里，请各位专家和同胞予以指正，谢谢大家！

СОДЕРЖАНИЕ

Алексеева С. А.	Интеллектуальные традиции первых исследователей-североведов: об авторской рукописи В. Н. Васильева «Тунгусы Алдано-майского и Аяно-охотского районов» (материалы тунгусского этнографического подотряда КЯР 1926–1928 гг.)	6
Андросова С. В., Андросов Е. Ю., Морозова О. Н.	Автоматический транскриптор для эвенкийского языка: сложности и решения	21
Белолюбская В. Г.	К вопросу об этнической истории эвенов	28
Беломестнова Н. В.	Этническая история эвенкийских шаманов в Забайкальском крае. Прошлое. Настоящее. Будущее	35
Булатова Н. Я.	Предварительные итоги экспедиций к тунгусским народам северо-востока Китая	48
Булгакова Т. Д.	Нанайский родовой культ за пределами шаманской практики	61
Бурыкин А. А.	Краткий обзор материалов по языкам и фольклору тунгусо-маньчжурских народов в коллекциях фонограммархива ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН	70
Ван Цзюньчжэн	Дорожно-транспортные системы северной пограничной территории империи Цзинь (по материалам Чжурчжэньских городищ Приамурья)	81
Дэн Голун	Образ эвенков в произведении Г. А. Федосеева «Смерть меня подождет»	99
Захарова Н. Е.	Архетип человека и человека-эвенка в языковом сознании эвенков	105
Карачева О. Б.	Сравнение интонационных контуров повествовательных предложений в русском и эвенкийском языках	110
Кравец Т. В.	Итоги социолингвистической экспедиции в село Бомнак Зейского района Амурской области	120
Кривошапкина Е. К., Быкова Г. В.	Встречи эвенских родов	128
Кудрина Н. Е.	Роль СМИ в жизни коренных малочисленных народов севера Якутии (из опыта работы телепрограммы «Геван» национальной вещательной компании «Саха»)	133
Кузьмина Р. П.	Специфика диалектной лексики эвенского языка как результат языковых взаимодействий	138
Малакшанова В. Б.	Сохранение элементов традиционной культуры охотских эвенков (материалы экспедиций 2017–2018 в Тугуро-Чумиканский район Хабаровского края)	146

Марфусалов Д. Д.	Территории традиционного природопользования в местах компактного проживания эвенков в республике Саха (Якутия)	153
Марфусалова А. Д.	О роли депутатского корпуса в решении вопросов этнического возрождения коренных малочисленных народов севера: практика республики Саха (Якутия)	162
Осипова М. В.	Орнамент айнов как историко-культурный источник этнических контактов с тунгусо-маньчжурами Дальнего Востока	168
Панова А. Б.	Предметы материальной и духовной культуры быстринских эвенов	178
Певнов А. М.	Работа над рукописью С. М. Широкогорова «Ороченско-русский словарь (1912–1913)»	187
Рагулина М. В., Сирина А. А.	Повседневность эвенков верховьев Лены и Киренги в 1940-е годы	197
Сирина А. А.	Орочи в полевых дневниках Б. А. Куфтина (по материалам тунгусской экспедиции 1928–29 гг.)	205
Шарина С. И.	Функционирование аспектуальных форм в Верхнеколымском говоре эвенского языка	213
Kaihe	The Ghost and God Worlds structure in the “Nišan Saman i Bithe”	222
Чан Лэ	Обзор социальных изменений эвенков: пути развития малочисленного народа	235
Хуан Чжицян	Исследование современного маньчжурского языка в районе Цицикар (по материалам изучения Саньцзяцзы уезда Фуюй провинции Хэйлунцзян)	241
Jin Jie, Dyakonova M.	A contrastive study between China and Russia about traditional Ewenki culture education of Ewenki people	253
Ли Сюлянь	Первообраз шаманского культа в фольклоре «Сы Пу У Ла» народности Ту (пров. Цинхай)	262
Си Жэнь Ба Ту	Очерк о трёх племенах эвенков и их языке в Китае	270
Су Фужун, Мэн Ли, Ба Цзижэ	Изучение даурской культуры и истории за рубежом и обмен опытом	273
Тан Гэ	Северные тунгусы в пределах Китая и трансформация их культуры	297
Ван Юйлан	Открытие и исследование городища Сигоу г. Хэйхэ Китая	303
И Ланьци	Трансформация тотема «змея» в эвенкийских мифах	312

Научное издание

Труды третьей международной междисциплинарной Тунгусской конференции «Социальные взаимодействия, языки и ландшафты в Сибири и Китае (эвенки, эвены, орочоны и другие группы)»

Подписано к печати 26.07.2019
Компьютерная вёрстка – С.В.Андросова.
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 36,73. Тираж _____. Заказ_____.

Отпечатано в ООО "ИПК "ОДЕОН",
675000, г.Благовещенск, ул.Вокзальная, 75.