

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ
ИНСТИТУТА НАРОДОВ СЕВЕРА ЦИК СССР
им. П. Г. СМИДОВИЧА

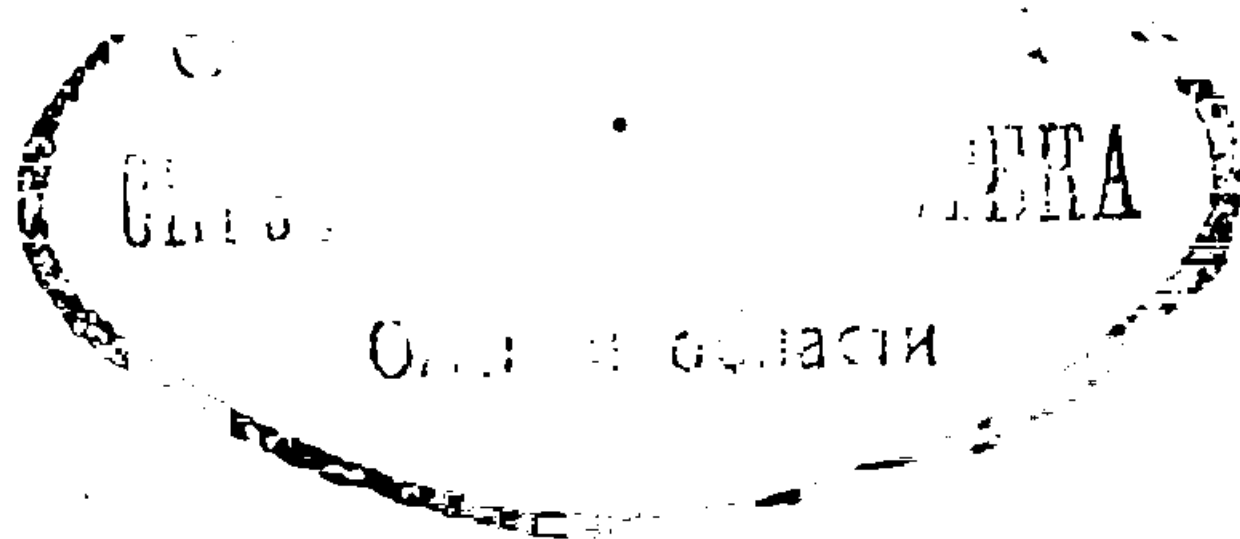
ТРУДЫ ПО ЭТНОГРАФИИ

Т. I

СЦК
А-67
635 v
А67

А. Ф. АНИСИМОВ

РОДОВОЕ ОБЩЕСТВО ЭВЕНКОВ (ТУНГУСОВ)



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА НАРОДОВ СЕВЕРА ЦИК СССР
им. П. Г. СМИДОВИЧА

ЛЕНИНГРАД

1936

Ханты-Мансийская
государственная
окружная библиотека

РФ

- 750A60 -

215

A. F. ANISIMOV

THE GENS OF THE EVENKEES (TUNGUS)

Leningrad
1936

Ответств. редактор *Я. П. Алькор*

Технический редактор *Д. И. Кологради*

Сдана в произв. 26/I 1936. Подписана к печати 1/VII 1935 г. Ст.-ф. 62×94 Зак. № 211.
Тир. 2.000. Печ. л. 12. Бум. л. 6 Кол. зн. в 1 п. л. 46.000 Ленгорлит № 19267.

Типография „Коминтерн“ и школа ФЗУ им. КИМа, Ленинград, Красная улица, д. № 1.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учение о первобытном коммунизме составляет неразрывную часть учения Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина о социально-экономических формациях.

Марксистская история доклассового общества лишний раз подтверждает исторический переходящий характер классового общества с его институтом частной собственности, классовым неравенством и эксплуатацией; она показывает, что в первобытном обществе люди жили коммунистическим домохозяйством и что их общественный строй был построен на началах широкой первобытной демократии.

Теория первобытного коммунизма стоит ныне в центре внимания буржуазной доисторической науки и всех ревизионистов марксизма, стремящихся всячески оспаривать и опровергать положения марксизма и в этой области.

В своей борьбе буржуазная историческая, этнологическая и археологическая науки, особенно фашиствующие и клерикальные ее представители применяют все средства, до самой грубой фальсификации включительно. Уже этот факт ожесточенной борьбы как буржуазной науки во главе с Допшем, Ферле, патерами Шмидтом, Копперсом и др., так и таких ренегатов и фальсификаторов марксизма, как Каутский, Каунов и др., доказывает убедительно, насколько велико значение теории марксизма о первобытном коммунизме.

Отсюда ясно, что марксистское исследование вопросов первобытного коммунизма на материалах конкретного общества не только представляет большой теоретический интерес, но и актуально для самой практики революционной борьбы пролетариата.

История народов Севера СССР, которая по существу только начинает разрабатываться, является исключительно богатым источником для исследования вопросов доклассового общества: исследование экономики и социального строя этих народов вскрывает громадное количество фактов, опровергающих в корне измышления буржуазных ученых по вопросам первобытного общества.

Не менее велико значение исследования пережитков первобытно-коммунистических отношений народов Севера и для практики социалистического строительства. Народы Севера на наших глазах совершают путь некапиталистического развития, переходя с различных ступеней разложившегося родового строя непосредственно в социалистическое общество. Само собой разумеется, что интересы быстрого и максимально безболезненного осуществления этого перехода требует, в свою очередь, глубокого изучения специфики хозяйства и социального строя этих народов.

Предлагаемая работа посвящена родовому строю эвенков (тунгусов). Имеющиеся в настоящее время материалы и степень их научной разработанности недостаточны для исследования проблемы в отношении всех эвенкийских племен, и работа автора относится лишь к западным эвенкам, обитающим в бассейне Подкаменной Тунгуски, вошедшим в результате национального районирования в Байкитский и Чунский районы Эвенкийского национального округа Красноярского края.

Автор поставил задачей дать на основе личной полевой работы с привлечением имеющихся в литературе этнографических, исторических и экономических материалов, а также собранных им материалов, фольклора и языка общий анализ родового строя эвенков и его разложения.

Этнографический материал, лежащий в основе настоящей работы, собран автором в бассейне Подкаменной Тунгуски в 1929—1931 гг. Еще студентом этнографического отделения географического факультета Ленинградского государственного университета автор был командирован на двухлетнюю полевую исследовательскую работу в Туруханский край для изучения эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски. Исследовательская работа автора протекала параллельно с его педагогической работой, выполнявшейся им в качестве учителя в эвенкийской школе-интернате. В дальнейшем автор не имел, к сожалению, возможности организовать вторичную поездку в бассейн реки Подкаменной Тунгуски. Вследствие указанного, за отсутствием материала не удалось надлежаще детально и исчерпывающе исследовать некоторые вопросы, затронутые в предлагаемой работе. В частности, например, автор был вынужден лишь затронуть частично вопрос о „большой семье“ у эвенков, отложив его детальное исследование до получения дополнительных полевых материалов.

Настоящая работа является диссертацией, представленной автором по окончании аспирантуры на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

Для облегчения чтения эвенкийских терминов уместно дать краткое описание эвенкийских звуков. В эвенкийском языке звуки: а, в, с, d, е, g, i, k, m, n, o, p, r, t, и почти соответствуют произношению русских а, б, ч, д, э, г, и, к, м, н, о, п, р, т, у. Звук j соответствует латинскому j; звук э среди русских звуков не имеет себе подобного, э — нелабиализованный гласный, среднего ряда, среднего подъема; звук h — сходный с латинским h; звук l несколько мягче, чем русское л; звук њ в русских звуках не имеет себе подобного и равен слитному произношению нг; звук ʄ — близкий к украинскому г; звук s произносится как средний между русскими с и ш; звук w приближается к произношению русского в. Встречающийся в тексте знак „·“ под графемой означает смягчение; знак „˘“ над графемой означает ударение, знак же „—“ над графемой означает долготу.

Глава I

ГРУППОВОЙ БРАК И ПРОБЛЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЭВЕНКИЙСКОГО РОДА

„Непосредственно из семьи „пуналуа“, — говорит Ф. Энгельс, — повидимому, возник в громадном большинстве случаев институт рода. Впрочем, исходным пунктом для него могла послужить также и австралийская система классов: австралийцы имеют роды, но у них еще нет семьи „пуналуа“, они знают лишь более грубую форму группового брака“¹. „Брак целыми классами, как он господствует в Австралии, — говорит далее Ф. Энгельс, — представляет собою, во всяком случае, весьма низкую и первоначальную форму группового брака, тогда как семья „пуналуа“, насколько нам известно, является высшей ступенью его развития... Между обеими этими формами брака мы, без сомнения, обнаружим еще не мало промежуточных ступеней; здесь перед нами еще только открытая, едва затронутая область исследования“².

Эти промежуточные формы группового брака могли, в свою очередь, так же как австралийские классы и семья „пуналуа“, послужить исходным пунктом для возникновения рода. Проблема возникновения рода и групповой брак находятся таким образом в тесной и неразрывной связи. Поэтому исследование вопроса мы начинаем с изучения пережитков группового брака эвенков.

При поверхностном рассмотрении семью эвенков можно легко принять за моногамную. Мужчина у них имеет обычно одну жену, которая всеми признается его женою, точно так же, как он — ее мужем. Родившиеся от этого брака дети считаются его родными детьми и после смерти своего отца наследуют имущество. Словом, его отцовство — вполне общественно-признанное явление. Муж считается отцом своего семейства и кормильцем семьи, он охотится, пасет оленей, ловит рыбу и выполняет ряд других работ; жена ведет все домашнее хозяйство: готовит пищу, ставит чум, выделывает шкуры, шьет одежду и обувь, вьючит оленей и ведет олений караван (аргиш), воспитывает детей и частично помогает мужу в охотничьем промысле

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства. Изд. ИМЭЛ, 1934, стр. 47. (Разрядка Ф. Энгельса — А. А.)

² Там же, стр. 50.

(добывает мелкого пушного зверя). Ее труд считается у эвенков столь же общественно-необходимым трудом, как и труд мужчины; поэтому, как правило, женщины пользуются большой свободой и большим влиянием в семье.

В тех случаях, когда такая брачная пара не может почему-либо ужиться, супруги расходятся и поселяются каждый в чуме своих родителей. И, что примечательней всего, женщина, уходя от своего мужа, берет при этом все свое приданое: оленей, приплод от этих оленей, утварь и т. д., а равно и все то имущество, которое является результатом ее труда и составляет поэтому ее личную собственность. Муж, в свою очередь, получает от родителей жены уплаченный ранее калым. Дети в этом случае, поскольку у эвенков род агнатный, остаются в роде своего отца и поселяются в его чуме.

Семья у эвенков не является экономической единицей общества.

К мужчине не переходит имущество жены после ее смерти, так же как она не наследует своему мужу. Муж и жена принадлежат к различным родам; естественно поэтому, что после смерти мужа имущество наследуют только его сородичи — сыновья и братья, а не жена. Словом, господствующей у эвенков мы находим ту легко расторгимую по воле одной из сторон форму брака, которую в литературе вопроса (вслед за Л. Морганом) принято называть парной семьей.

Таким образом исследование строя эвенкийской семьи приводит нас к выводу, что семья эта не моногамная, как это может казаться на первый взгляд, а парная, осложненная рядом элементов патриархальной семьи, в настоящее время совершающая свой переход к моногамной семье. Кроме того, исследование семейно-брачных отношений эвенков обнаруживает, что среди них сохранилось еще не мало пережитков и более ранней формы брака — группового.

При господствующей среди эвенков форме брака, как указано, не может быть сомнений в том, кто является мужем и женой. Муж прекрасно знает, кто его жена, так же как последняя знает не менее точно, кто является ее мужем. Следовательно, потомство любой супружеской пары может быть установлено легко и точно. Тем самым не может быть сомнений в том, кого эвенки должны называть терминами: сын, дочь, брат, сестра, внук, внучка, дед, бабка.

Присматриваясь, однако, более внимательно к быту эвенков, мы убеждаемся, что действительность не соответствует нашему предположению, что последнее противоречит фактическому употреблению эвенками данной терминологии родства. Так, у эвенков, если 'я' — мужчина, то сыновья и дочери 'моих' старших братьев, родных и коллатеральных¹, являются также и 'моими' сыновьями

¹ Везде в дальнейшем под терминами 'брат', 'сестра' мы, как и в данном случае, будем подразумевать не только родных, но и коллатеральных братьев и сестер.

и дочерями; они — ‘мои’ дети, как и ‘моих’ братьев, и ‘я’ их называю *hutə-w*, что значит ‘мой сын’, ‘моя дочь’ (для обозначения пола употребляются слова: *bəje* — мужчина, *asī*, *asatkan* — женщина, девушка)¹, т. е. тем же термином, которым ‘я’ пользуюсь для обозначения своего родного сына и дочери. Дети ‘моих’ братьев называют ‘меня’, если ‘я’ старше их отца, *atākā-w*, так же, как и отца своего отца (деда); если ‘я’ младше их отца, то — *akā-w*.

Детей младших братьев ‘я’ называю *пококо-w*, т. е. тем же термином, которым ‘я’ пользуюсь для обозначения внука и внучки. Внуки и внучки ‘моих’ братьев — ‘мои’ внуки и внучки; ‘я’ их называю *пококо-w*, т. е. так же, как и родных внуков и внучек; в свою очередь, они ‘меня’ называют *atākā-w* — дед. Далее, сыновья и дочери ‘моих’ сестер — ‘мои’ племянники и племянницы (*ina-pi-l-we*); они называют ‘меня’ *a-tākā-w*, если ‘я’ старше их матери, и *akā-w*, если ‘я’ младше их матери. Дети этих племянников и племянниц — ‘мои’ внуки и внучки; ‘я’ их называю *пококо-w*, а они меня — *atākā-w*.

Если ‘я’ — женщина, то сыновья и дочери ‘моих’ сестер — ‘мои’ сыновья и дочери, и ‘я’ их называю *hutə-w*, т. е. так же, как и родного сына и дочь. Дети ‘моих’ сестер называют ‘меня’, если ‘я’ старше их матери, *əpəkə-w*, т. е. так же, как и мать своей матери; если ‘я’ младше их матери, то — *əkī-w*, так же, как и своих старших сестер. Сыновья и дочери детей ‘моих’ сестер — ‘мои’ внуки и внучки, и ‘я’ их называю *пококо-w*, так же, как и родных внука и внучку, а они ‘меня’ — *əpəkə-w*, т. е. тем же термином, которым они пользуются для обозначения своей родной бабушки. Сыновья и дочери ‘моих’ братьев — ‘мои’ племянники и племянницы — *ina-pi-l-we* и называют ‘меня’, если ‘я’ старше их отца, *əpəkə-w*, так же, как и мать своего отца; если ‘я’ младше их отца, то — *əkī-w*, т. е. так же, как и своих старших сестер. Дети этих племянников и племянниц — ‘мои’ внуки и внучки; ‘я’ их называю *пококо-w*, а они ‘меня’ — *əpəkə-w*.

Старших братьев отца ‘я’ (мужчина) называю *atākā-w*, т. е. так же, как и отца своего отца; младших же братьев отца — *akā-w*.

Термин *atī* — ‘отец’ — в настоящее время у эвенков индивидуальный и применяется только по отношению к своему родному отцу. Однако этот термин был классовый. Так, в работе К. М. Рычкова мы встречаем следующее указание: „Группа мужчин зовет группу женщин своими матерями (*epinilve*) и группу мужчин — отцами (*aminilve*), а эти первых — своими детьми (*hutekilve*). Отцом тунгус называет и братьев своего отца, родных и агнатных“².

¹ Например: *bəje hutə-w* — ‘мой сын’, *asi hutə-w*, *asatka(n) hutə-w* — ‘моя дочь’. Слово *hutə-w* дословно означает ‘мой ребенок’ и употребляется как для обозначения ‘моего сына’, так и ‘моей дочери’; *-w* — притяжательный суффикс первого лица единственного числа.

² К. М. Рычков, Енисейские тунгусы. Журнал „Землеведение“, 1922, Москва, кн. III — IV, стр. 135. *Aminilve* состоит из слова *atīp* — ‘отец’, соединит. гласного *i*, суффикса множеств. числа *l* и безличного притяжательного суффикса *ve*.

Таким образом, судя по этим данным, еще не так давно термин *amī* — ‘отец’ (по транскрипции Рычкова *omni*) имел у эвенков классовый характер. Эвенки до сих пор еще употребляют для обозначения понятия ‘родители’ термины *amtīl*, *əntīl*, что значит дословно ‘отцы’, ‘матери’.

Детей старших братьев отца эвенки называют братьями и сестрами: *akī-w* — ‘мой старший брат’, *pəki-w* — ‘мой младший брат’, *əkī-w* — ‘моя старшая сестра’, *pəki-w* — ‘моя младшая сестра’ (для обозначения пола употребляются слова *bəje* — ‘мужчина’, *asī*, *āsātka* — ‘женщина’; например, *bəje pəkip-i-p* — ‘младший брат’, *asī pəkip-i-p* — ‘младшая сестра’), т. е. теми же терминами, которые они применяют для обозначения родных братьев и сестер. Дети этих братьев, если ‘я’ — мужчина, — ‘мои’ сыновья и дочери, их дети — ‘мои’ внуки и внучки; наоборот, если ‘я’ — женщина, то дети этих братьев — ‘мои’ племянники и племянницы, дети же сестер — ‘мои’ сыновья и дочери, дети же тех и других — ‘мои’ внуки.

Старших сестер отца эвенки называют *əpəkə-w*, т. е. так же, как и мать своего отца (бабушку), младших сестер отца — *əkī-w*, т. е. так же, как и своих старших сестер. Детей сестер своего отца называют двоюродными братьями и сестрами — *juḏek-ə-l-wə*. Дети двоюродных сестер, если ‘я’ — мужчина, — ‘мои’ сыновья и дочери, и ‘я’ их называю *hutə-w*, так же, как и родного сына и дочь; наоборот, дети моих двоюродных братьев — для меня племянники и племянницы. Если ‘я’ — женщина, то дети ‘моих’ двоюродных братьев — ‘мои’ сыновья и дочери, и ‘я’ их называю *hutə-w*, т. е. так же, как и родных сыновей и дочерей. Дети же моих двоюродных сестер — ‘мои’ племянники и племянницы, и ‘я’ их называю соответствующим этому термином.

Старших братьев матери эвенки называют *amāka-w*, младших братьев матери — *akā-w*. Детей братьев матери эвенки называют двоюродными братьями и сестрами (*juḏek-ə-l-we*).

Дети ‘моих’ двоюродных братьев, если ‘я’ — женщина, — ‘мои’ сыновья и дочери, и ‘я’ их называю *hutə-w*; дети же двоюродных сестер — ‘мои’ племянники и племянницы. Если ‘я’ — мужчина, то дети ‘моих’ двоюродных сестер — ‘мои’ сыновья и дочери, а дети ‘моих’ двоюродных братьев — ‘мои’ племянники и племянницы; дети тех и других — ‘мои’ внуки и внучки.

Старших сестер матери эвенки называют *əpəkə-p*, т. е. тем же термином, которым они пользуются для обозначения матери своей матери (бабушки); младших сестер матери эвенки называют *əkī-w*, т. е. так же, как и своих старших сестер. Дети сестер ‘моей’ матери — ‘мои’ братья и сестры, и ‘я’ их называю: *akī-w* — ‘мой старший брат’, *pəki-w* — ‘мой младший брат’, *əkī-w* — ‘моя старшая сестра’, *pəki-w* — ‘моя младшая сестра’, т. е. теми же терминами, как родного брата и сестру. Если ‘я’ — мужчина, то дети этих братьев (имея в виду старших братьев, родных и коллатеральных) — ‘мои’ сыновья и дочери, и ‘я’ их называю *hutə-w*, так же, как и родных сына и дочь; дети же сестер —

‘мои’ племянники и племянницы. Если ‘я’ — женщина, то дети этих братьев — ‘мои’ племянницы и племянники, а дети сестер — ‘мои’ сыновья и дочери.

Термин э́рї — ‘мать’ — в настоящее время у эвенков индивидуальный и применяется только по отношению к родной матери. Между тем, еще сравнительно недавно, судя по указаниям К. М. Рычкова, термином э́рї — ‘мать’ — эвенки называли не только свою мать, но и всех жен братьев своего отца, а также и сестер этих жен.

„Матерью, — пишет указанный автор, — тунгус зовет всех жен братьев своего отца, родных и агнатных, и сестер этих жен, а они его зовут сыном“¹. Однако у эвенков мужчина называет жен младших братьев своего отца и́рї-w и тем же термином он называет и жен своих старших братьев; по отношению к данной категории женщин, согласно брачным нормам эвенков, он имеет право на половые сношения и право на вступление в брак со вдовою после смерти ее мужа (вплоть до последнего времени разрешалось жениться на вдове младшего брата отца). Следовательно, жены младших братьев отца являлись также и его женами, они — его и́рї-w, его групповые жены, а тем самым они не могли быть его матерями. В класс его матерей входили, очевидно, не вообще все жены братьев его отца, как пишет указанный автор, а лишь жены старших братьев отца, которые являлись групповыми женами отца и его старших братьев; жены же младших братьев отца в этот класс не входили.

Термины: аsї-w — ‘моя жена’ (аsї означает ‘женщина вообще’) и э́рї-w — ‘мой муж’ — в настоящее время также индивидуальные. Термином аsї-w мужчина называет лишь свою жену, точно так же термином э́рї-w женщина называет только своего индивидуального мужа. Вместе с тем, судя по указаниям К. М. Рычкова, еще не так давно и тот и другой термины имели у эвенков классовый характер: мужчина называл целый класс женщин аsї, в свою очередь женщина называла целый класс мужчин э́рї. „Прежде всего, — пишет указанный автор, — у тунгусов одна группа женщин зовет целую группу мужчин мужьями (eбъj), а последние зовут их женами (asal). Дальше, тунгус зовет женами и жен своих старших братьев всех степеней родства, как и сестер своей жены всех степеней родства“².

Из всего сказанного с полной убедительностью следует, что мы имеем в данном случае дело с классификационной системой родства. Термины: сын, дочь, брат, сестра, внук, внучка, дед, бабушка — у эвенков не индивидуальные, а классовые.

Как мы видели, всех детей своих старших братьев, родных и коллатеральных, мужчина-эвенки называет сыновьями и доче-

¹ К. М. Рычков, Енисейские тунгусы. Журнал „Землеведение“, 1922, кн. III—IV, стр. 135.

² Там же, стр. 135.

рями, они — дети его, точно так же, как и этих братьев; наоборот, детей своих сестер он называет своими племянниками и племянницами; следовательно, 'я' — мужчина, и 'мои' старшие братья имели в прошлом общих жен, из числа которых исключались 'наши' родные сестры. При этом положении, естественно, дети 'мои' и дети 'моих' старших братьев попадают в одну и ту же категорию; они — дети 'мои', как и этих братьев, ибо жены 'моих' старших братьев — 'мои' жены; наоборот, дети 'моих' сестер — 'мои' племянники и племянницы, так как 'мои' сестры из брака со 'мною' исключались. При ином толковании становится непонятной сама система.

Таким образом классификационная система родства эвенков подтверждает несомненный факт существования в прошлом у эвенков группового брака.

Непосредственное исследование семейно-брачных отношений эвенков также подтверждает это положение: мы находим среди них бытующими еще и до сих пор значительные пережитки группового брака.

Присматриваясь более внимательно к быту эвенков, мы обнаруживаем, что мужчина-эвенки своих старших братьев называет акі-w, а их жен — цүі-w и, согласно действующему обычаю, в отношении к данной категории женщин имеет право на половые сношения и право на брак после смерти их мужа. Наоборот, своих младших братьев мужчина называет пэки-w, а их жен — кики-w и, согласно брачным нормам, по отношению к данной категории женщин он не имеет права на половые сношения, равно как и права на брак после смерти их мужа. Эти отношения бытуют среди эвенков частично и до сих пор.

В недавнем прошлом групповой брак практиковался у эвенков довольно широко, и осуществление права на этот брак, как это подтверждают имеющиеся материалы, не вызывало протестов со стороны „законного мужа“.

Во всяком случае еще сравнительно недавно можно было наблюдать среди эвенков не мало случаев совместного проживания групповых мужей в одном чуме. Автору известен, например, следующий факт. Эвенки по имени Юмкара, из рода Мотол, жил в чуме своего старшего брата и кочевал с его семьей по притокам реки Подкаменной Тунгуски. Старший брат был женат и имел двоих детей, Юмкара же был холост и в отсутствии своего брата широко пользовался супружескими правами в отношении его жены Инмокчон. Об этой связи Юмкара с Инмокчон знало большинство окружающих, знал об этом и муж Инмокчон, старший брат Юмкара, но отношения между братьями были хорошие. Старший брат не выражал протестов против того, что Юмкара живет с его женою, а общественное мнение не находило в этом ничего предосудительного. После того как старший брат умер, Инмокчон стала женою Юмкара, так как, согласно действующему обычаю, мужчина у эвенков имеет право (а в недавнем прошлом

был обязан) жениться на вдове умершего старшего брата. Несколько лет тому назад Юмкара умер, оставив Инмокчон с четырьмя детьми, из которых двое были детьми его старшего брата (вернее, считались таковыми), а двое других считались потомством Юмкара. Вдова Инмокчон кочует в бассейне реки Подкаменной Тунгуски в Байкитском районе, и описанный выше случай хорошо известен эвенкам этого района.

В том же районе имел место также и следующий случай. Эвенки по имени Дядюшка, из рода Јатојаl, имел, кроме своей жены, связь с женою своего старшего брата. Когда умер его старший брат, вдова перешла со своим семейством в чум к Дядюшке и стала его второй женой.

Следует отметить, что вообще брак на вдове старшего брата — далеко не редкость среди эвенков. Автору неоднократно приходилось лично слышать и наблюдать факты подобного рода среди эвенков Байкитского района. Переход вдовы к брату умершего — широко распространенное явление, известное в литературе под названием левирата. Мы потому обращаем на него внимание, что обычай эвенков, по которому мужчина имеет право и даже обязан вступить в брак со вдовой старшего брата, указывает, в свою очередь, на то, что жены старших братьев являлись для мужчины-эвенки действительно групповыми супругами и по отношению к ним он имел право на половое общение и право на брак.

Не менее убедительным свидетельством служат также следующие два факта, имевшие место среди эвенков того же Байкитского района. Эвенки по имени Погъемо, как рассказывали автору, кочует вместе со своим старшим братом; они живут в одном чуме, и Погъемо, когда представляется случай, свободно осуществляет супружеские права по отношению к жене брата Гекаля. „Когда старшего брата в чуме нет, — сообщал рассказчик, — Погъемо с нею половую связь имеет. Ночью, когда старшего брата нет, с нею в одном hullə (меховое одеяло, мешок) спит“. Об этой связи Погъемо с Гекаля, женой его старшего брата, было хорошо известно населению стойбища, знал об этом и муж Гекаля, старший брат Погъемо, однако это не вносило раздора в отношения между братьями, и они продолжали жить в одном чуме.

Аналогичный случай рассказывали автору про эвенки Черонча, который имел связь с Лаваля, женою своего старшего брата. Черонча время от времени поселялся к своему старшему брату и подолгу проживал в его чуме, пользуясь правами группового супруга по отношению к его жене.

Однако правами группового супруга мужчина-эвенки пользовался не только в отношении жен своих старших братьев. Мужчина-эвенки называет сестер своей жены, сестер жен всех своих старших братьев, а также дочерей братьев матери — uŋi-w, т. е. так же, как и жен старших братьев, и в отношении их, согласно

брачным нормам, имеет право на половое сношение и право на брак. Эти права признаются не только номинально, но и частично осуществляются и до сих пор. Свидетельством служат следующие факты, имевшие место среди эвенков того же Байкитского района.

Эвенки по имени Люпчудо, из рода Kordujal, был женат, но одновременно имел связь с незамужней сестрой своей жены. Эта связь продолжалась довольно долго; наконец девушка забеременела, и это обстоятельство несколько беспокоило родителей (последние намеревались выдать дочь за более богатого жениха). Отец неоднократно спрашивал девушку о том, кто является отцом ребенка, но та не называла его имени. Наконец кто-то из окружающих проговорился, что отцом ребенка является, очевидно, Люпчудо. Говорят, что старик очень горячился и даже грозил побить своего зятя, но кончилось все тем, что он отдал Люпчудо и вторую дочь, так как Люпчудо, как говорили эвенки, все же был прав: девушка для него была иұі, а в отношении этого класса женщин он, как и всякий другой, имел право на половое общение и право на брак.

„Сестер своих жен, — говорил автору старик-эвенки, — раньше как жен считали; сестер жен старших братьев также как жен считали; жен старших братьев также как жен своих считали; их всех называли иұі-w. Теперь старый обычай забывать стали“.

В другом случае произошло следующее. Эвенки Дялюнча имел, помимо своей жены, связь с ее сестрой. Случилось то же самое, что и в первом случае: девушка забеременела. Отец девушки, узнав, кто является отцом ребенка, пошел в чум к Дялюнча и сильно побил его. Сообщая автору об этом факте, рассказчик добавил: „Иметь половую связь с сестрой жены, по обычаю эвенков, можно, таков эвенков старый обычай. Дялюнча был бедноват, калым платить не мог, вот старик и поколотил его. Я так думаю“.

Следовательно, пользоваться правом на групповой брак удавалось в ближайшем прошлом все же далеко не всегда и далеко не без протеста со стороны заинтересованных лиц; но эти „протесты“, как это видно, — новейшего происхождения и вызывались посторонними причинами. Самый факт „протеста“ свидетельствует только о том, что групповой брак вытеснен у эвенков парной семьей и сохраняется в настоящее время лишь в форме пережитков, но пережитков еще очень значительных и имеющих весьма существенное значение в семейно-брачных отношениях. Последнее подтверждается тем, что осуществление в том или ином случае этого права не вызывает общественного порицания.

Не менее убедительно свидетельствуют о том же отношении полов среди молодежи. Право на групповой брак практикуется здесь значительно шире. Эвенкийская молодежь в свободное от

работ время — летом, весной, а равно и зимой, в период перерыва промысла — совершает очень часто поездки на соседние стойбища — повеселиться, „погостевать“, как говорят эвенки. При этом мужская молодежь предпочитает обычно ездить на стойбища к своим dā — в род тестя. Не говоря уже о том, что у своих dā, в роде тестя, они находят самый радушный прием и пользуются всеобщим вниманием, в этих поездках играют роль и другие соображения, о которых знают и взрослые. В роду dā живут дочери братьев матери, ‘мои’ кузины, а они — ‘мои’ иҹи-w, и в отношении их ‘я’ имею право на половые сношения и право на брак (перекрестный кузенный брак считается у эвенков наиболее удобной формой брака), а также сестры жен ‘моих’ братьев, которых ‘я’ также называю иҹи-w и по отношению к которым тоже имею право на половое общение и право на брак. Словом, подобного рода поездки, помимо того, что приносят не мало веселья и разнообразия и гостям и хозяевам, имеют подчас и несколько иное значение. Вечер проходит обычно шумно и весело. При наступлении глубокой ночи шум смолкает. Гости и хозяйка ложатся спать. И тогда молодой эвенки тихонько вылезает из своего мехового мешка, залезает в мешок своей иҹи-w и при наличии ее предварительного согласия осуществляет свои права группового супруга. Согласие это имеет массу условных форм: общее расположение, подмигивание, иногда весьма прозрачный намек, иногда девушка дает своему возлюбленному кольцо, иногда, с лукаво прищуренными глазами, незаметно для окружающих бросает в него комочком снега и т. д. Один хорошо известный автору юноша Хавако Кайначенок, из района Вановара (верхнее течение реки Подкаменной Тунгуски), подробно рассказывал о любовных похождениях молодежи. Когда взрослые засыпают, молодежь (гости и хозяйка) начинают флирт. Вот обычный вариант последнего: „Я протянул руку к ее меховому мешку, — рассказывал Хавако, — она руку не оттолкнула, я прикоснулся к ее груди, она не стала ругать, сняла с руки кольцо и передала мне“. То был условный знак, после чего он тихонько перебрался в ее меховой мешок.

На заданный рассказчику вопрос — а если бы проснулись кто-нибудь из спящих? — последовал уверенный ответ: „Ничего, она же была иҹи-w!“

В 1931 г. на стойбище реки Юдукон (левый приток реки Подкаменной Тунгуски) имело место следующее происшествие. Один молодой человек из рода Korđujal затеял ночью флирт с девушкой, приехавшей на стойбище. Последняя не была расположена к нему и не отвечала согласием, но юноша все-таки решил перебраться в ее спальня́й мешок. Случилось то, чего не ожидал пылкий любовник: девушка хотела ударить его меховым сапогом, сапог вырвался и упал на спавшую вблизи старуху, мать этого юноши. В чуме проснулись, раздался смех. Старуха схватила палку и ударила сына. Тот в одних замшевых трусах убежал в другой чум, но второпях захватил с собой не свои, а чужие

kəpətə (штанины, расшитые ниже колен цветным бисером). Наутро он пришел в чум и возвратил чужие kəpətə. Ночное происшествие доставило не мало смеха всему стойбищу. Некоторые слегка ругали юношу, другие просто весело смеялись, но никто не видел в этом ничего зазорного, так как девушка была из класса тех женщин (uḡi), на половое общение с которыми он имел право.

Весна и лето — время игр и забав молодежи. Вблизи стойбища, в хорошем бору, молодежь расчищает большую площадку и организует игры и хороводы. До глубокой темноты иногда продолжаются песни, коллективные танцы-хороводы (яхорье), прыжки и другие спортивные упражнения и забавы. Здесь же в большинстве случаев сходятся молодые пары, после чего уже начинается формальная процедура сватания. Нередко девушка беременеет, но это не вызывает особых нареканий со стороны родителей. Так, например, в 1929 году в Байкитском районе был следующий случай. Молодой эвенки по имени Дечая, из рода Kurkaḡiḡ, имел связь с девушкой Которок, из рода Korḡuḡaḡ. Девушка забеременела и родила, но это не вызвало упреков со стороны ее родителей, которые, наоборот, были очень рады родившемуся ребенку. Дечая и Которок не женаты и живут каждый в семье своих родителей. Отец не торопится выдавать свою дочь замуж, говоря: „Пусть поживет пока у меня в чуму, а внучек останется мне помощником“.

По данным наиболее ранних исследователей, групповой брак имел в недавнем прошлом широкое распространение среди эвенков. Очень ценные указания по этому вопросу мы находим, например, у И. Г. Георги, работа которого основана преимущественно на непосредственных наблюдениях автора во время путешествия его по Сибири в 1772—1774 гг. „Приводимых, — пишет указанный автор, — женами мужчин у них (эвенков — А. А.) довольно, да это им и не в диковину. Бабы сидят обыкновенно дома одни; их посещают мимоходом странствующие звериные промышленники; варят у них пищу; едят оную вместе; и как те и другие в выборе не щекотливы, то скоро соглашаются между собою и о другом. Ежели мужу станет уже невтерпещ, то поступается он женою ее дружку и берет за себя другую из его рода. Такой нарочито часто производящийся у них обмен называется на их языке Данира“¹ (термин ‘данира’, danillaḡ означает дословно ‘жениться’, ‘вступить в брак’). Затем, судя по данным К. М. Рычкова, групповой брак имел у эвенков еще и в начале XX века довольно широкое распространение. „Группы мужей и жен, — пишет этот автор, — не только имеют право вступать в регулярный брак или иметь половое общение до брака, а сохраняют право общения и в индивидуальном браке. Каждая женщина поль-

¹ И. Г. Георги, Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб. 1799, ч. 3, стр. 38.

зуются правом в отсутствие мужа негласно иметь половое общение с группой мужчин, которых она называет едь. Обычно этим правом пользуются младшие братья мужа¹. И далее: „Нарушение супружеской верности для лиц разрешенных категорий не влечет никакого возмездия, тогда как то же нарушение лицами, не входящими в группу разрешенных категорий, влечет за собою кровавую расправу и штраф... В общем, однако, следует отметить, что отношение тунгусов к вопросам целомудрия довольно легкое. Найти мужчину или женщину, не нарушающих взаимной верности, довольно трудно. Не дорожат целомудрием и девушки“².

Аналогичные эвенкийским нормы брака были обнаружены у орочей, принадлежащих к группе тунгусо-манчжурских народов.

„Каждый ороч,—пишет Л. Я. Штернберг,—зовет своих братьев, родных, двоюродных, троюродных и т. д., но старших себя, а также всех степеней родства братьев отца, но младших его — ага, и с женами этого класса лиц, которых он называет ьхь, а они его—пики, он имеет право на половое сношение, то есть не несет никакой ответственности за это перед их мужьями, и имеет право и обязанность вступать со вдовою в брак после смерти ее мужа. Всех братьев моложе себя он зовет пики и их жен —ошале, а они его —ьярага, и половое сношение с этими женщинами ему запрещено, равно как и брак после смерти мужа. Таков режим половых сношений со стороны родственников с мужской стороны.

Со стороны сестер мы видим, что дочерей старших сестер я зову гата, а дочерей младших —ошале, и это различие в классификации сейчас же обнаруживает различие и в половых отношениях. На дочерях своих старших сестер я могу жениться и имею вообще право на половое сношение с ними, а с дочерьми младших—нет. Тем же термином гата ороч зовет свою двоюродную сестру, дочь сестры своего отца, и тоже беспрепятственно имеет те же права“³.

Изучая в 1896 году орочей Татарского пролива, Л. Я. Штернберг наблюдал лично широкое осуществление орочами права на групповой брак. „В своей семье,—пишет этот выдающийся исследователь,—жена является нежной матерью, усердной труженицей, преданной своему мужу и дому, и тем не менее, по словам самих орочей, уже не говоря о моих личных наблюдениях, даже по исключению нельзя найти безусловно верную супругу или верного супруга. Во всяком случае сами орочи отдают предпочтение женщине: „Женщину еще одну — одну можно найти вер-

¹ К. М. Рычков, Енисейские тунгусы, „Землеведение“, 1922, кн. III—IV, стр. 135.

² Там же, стр. 136.

³ Л. Я. Штернберг, Семья и род у орочей Татарского пролива. Сб. „Семья и род у народов северо-восточной Азии“. Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Материалы по этнографии, т. III, 1933, стр. 16.

ную, а мужчину — нет“. Конечно, нарушения супружеской верности не могут происходить на глазах супруга¹. И далее: „Если виновником (нарушения супружеской верности — А. А.) является лицо из категории лиц, которым это дозволено, то за это никакого штрафа не полагается, и самое большое — если пострадавший супруг будет дуться несколько дней“².

„Вообще же орочи, — пишет далее этот исследователь, — не видят никакого греха в половой фривольности. Наоборот, считается грехом выдавать чью-либо фривольность в этом отношении. Особенно меня поразили женщины — матери женатых сыновей. Она нисколько не в претензии, если ее сородич станет „любить“ жену ее сына. Мы, конечно, такой психологии не поймем“³.

В другом месте Л. Я. Штернберг рассказывает следующее: „Однажды мне пришлось ночевать в палатке самого уважаемого и богатого ороча, Ивана Кузнецова. В палатке, кроме Ивана и его жены, случайно ночевал очень дальний родственник Ивана, юноша Тимошка, очень бедный и нехозяйственный парень, но большой любитель женщин, предпочитавший хождение по гостям и ловеласничество всяким хозяйственным заботам. С вечера хозяин ушел сторожить лосей, и Тимошка без всяких церемоний забрался под одеяло молодой хозяйки. Старика ждали только к утру, между тем неблагоприятный ветер помешал охоте, и Иван вернулся раньше, чем этого можно было ожидать. Вошедши в балаган, Иван зажег лучину и увидел Тимошку, заменяющего его на супружеском ложе. От вспыльчивого и гордого Ивана можно было ожидать, особенно против бедного Тимошки, самого бешеного взрыва ревности, тем более, что его жена считалась первой красавицей, а он был уже в летах, когда ревность особенно сильно проявляется. И тем не менее Иван ограничился тем, что выругался крепким русским ругательным словом, после чего Тимошка, смущенно улыбаясь, перешел на свое место, а Иван, кряхтя, улегся рядом со своей фривольной женой“⁴.

Есть полное основание предполагать, что пережитки группового брака — при этом, как мы видим, необычайно сильные — были широко распространены еще в конце XIX и даже в начале XX столетия, если не у всех, то во всяком случае у большинства эвенкийских племен. Это обстоятельство, надо полагать, и послужило причиной тех ошибок в описании семьи и брака эвенков, которые встречаются в большинстве работ старых исследователей.

Подходя к изучению семейно-брачных отношений эвенков с мериллом современной им буржуазной семьи, одни из исследователей находили у эвенков беспорядочное половое общение и приходили к выводу, что у последних не было вообще никаких

¹ Л. Я. Штернберг, Сборн. „Семья и род у орочей Татарского пролива“, стр. 18.

² Там же, стр. 18.

³ Там же, стр. 19.

⁴ Там же, стр. 92.

норм, регулирующих половые сношения; другие находили распутство, свободное и произвольное нарушение как мужчинами, так и женщинами супружеской верности. В работах феодально-дворянской и буржуазной этнографии эвенкам часто приписывали разврат, прелюбодеяние и многие другие пороки, так хорошо знакомые дворянству и буржуазии в их житейской практике.

„Увозят и жен, — пишет Степанов, — иногда похититель не остается без наказания со стороны мужа, а иногда случается, как и у нас, благоразумный муж уступает беспутную жену, расчетливый продает ее, хотя и за безделицу“¹.

В том же духе трактовало групповой брак и большинство последующих исследователей. Так, например, С. К. Патканов квалифицировал групповой брак эвенков как „незаконные связи“, а В. Н. Васильев видел в нем „легкость нравов“.

„На кратковременные, — пишет Патканов, — незаконные связи своих жен, которые часто имеют место после празднеств и попоек, они (эвенки — А. А.) смотрят сквозь пальцы, так как и сами чувствуют за собою ту же вину. В этом отношении тунгусы, христиане и язычники, ничем не отличаются друг от друга. Последние, живущие в Енисейской губернии, еще поныне имеют по нескольку жен, с которыми живут мирно“².

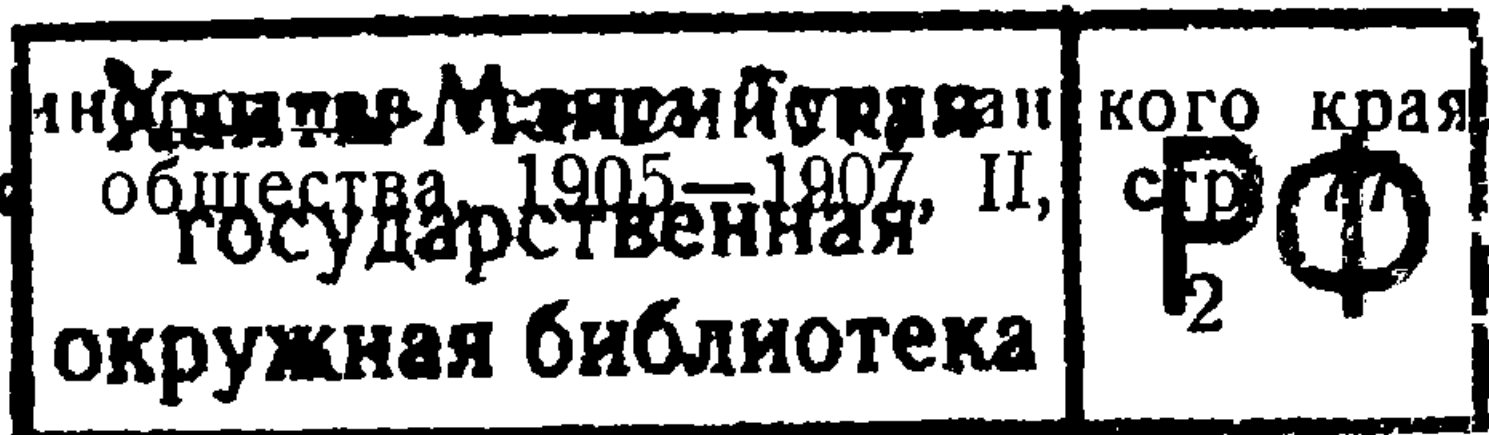
„Вообще инородцы, — пишет Васильев, — в семейной жизни отличаются некоторой легкостью нравов и смотрят сквозь пальцы на мимолетную измену мужей и жен своим супружеским обязанностям. Однако эту относительную свободу отношений ни в коем случае нельзя смешивать с развращенностью. При всей этой свободе бывают, конечно, и случаи семейных сцен и потасовок между супругами, но они легко и скоро забываются“³.

В действительности не имеют места ни беспорядочное половое общение, ни произвольная измена супружеской верности, которые приписывались эвенкам. Женщина-эвенки имеет половую связь лишь с теми лицами, с которыми это разрешено нормами группового брака; наоборот, по отношению к лицам запрещенных категорий как женщины, так и девушки строго целомудренны. Точно так же мужчина-эвенки, как мы видели выше, имеет половую связь только с тем классом женщин, которые являются в отношении его *иҥи*. Лица, между которыми половые сношения не разрешены, подвергаются у эвенков целой системе запретов, регламентирующих их внешнее поведение. Так, с классом сестер, даже самых отдаленных степеней родства, мужчине не разрешается шутить и разговаривать на скользкие темы и вообще обращаться с ними фривольно. В свою очередь, женщинам запрещено показывать обнаженные части ног, некоторые принадлеж-

¹ Л. П. Степанов, Енисейская губерния. СПб, 1835, ч. II, стр. 74.

² С. Патканов, Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. 1906, ч. I, в. 2, стр. 281.

³ В. Н. Васильев, Краткий очерк инородцев Красноярского края. Ежегодник Русского антропологического общества, 1905—1907, II, стр. 17.



ности женского туалета и т. п.; словом, запрещены всякого рода действия, которые могут вызывать эротические чувства.

„... Групповой брак, — говорит Ф. Энгельс, — выглядит далеко не так ужасно, как его рисует себе привыкшая к проституции и домам терпимости фантазия наших филистеров; живущие в групповом браке отнюдь не ведут той развратной жизни, которую эти филистеры ведут под покровом тайны. Эта форма брака, по крайней мере в встречающихся еще теперь случаях, на практике отличается от непрочного парного брака или многоженства только тем, что обычай позволяет половые сношения в ряде таких случаев, которые при других условиях влекут за собой строгое наказание. То обстоятельство, что действительное использование этих прав постепенно вымирает, доказывает только, что сама эта форма брака давно осуждена на вымирание, как это подтверждается и редкостью следов ее существования“¹.

Вышеприведенные факты не позволяют сомневаться в существовании в прошлом у эвенков, как и других тунгусо-манчжурских народов, группового брака; более того, эти факты показывают, что еще сравнительно недавно групповой брак был широко распространенным среди них явлением. Наконец, эти факты убеждают нас в том, что среди эвенков до сих пор еще бытуют весьма значительные пережитки группового брака, что пережитки эти еще далеко не вытеснены полностью парным браком и продолжают, следовательно, существовать параллельно с последним. Отсюда видно, что классификационная система родства эвенков, которая при поверхностном взгляде с точки зрения их парной семьи казалась противоречащей, поскольку она не соответствовала фактическим семейным отношениям, находит исчерпывающее объяснение и бесспорное обоснование в нормах эвенкийского группового брака. Приведенные данные убедительно показывают, что в основе этой классификации родства лежит право на групповой брак и что эта система — не фикция, а выражение действительных семейно-брачных отношений, имевших место при определенной форме группового брака, что тем самым термины родства — не просто словесные обозначения, почетные названия, обозначения поколений и т. п., как это утверждают буржуазные ученые, а „выражения действительно господствующих взглядов на близость и дальность, одинаковость и неодинаковость кровного родства“ (Энгельс).

I. Мужчина-эвенки, как мы видели, называет всех детей своих старших братьев своими сыновьями и дочерьми. И это понятно. Для него жены его старших братьев — его *цү-w*, и в отношении их он имеет право на половые сношения и право на брак. Они — его жены, так же как и его братьев. Из этого следует, что дети его старших братьев являются также и его детьми, ибо он с такой же достоверностью является их отцом, как и его

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи... , стр. 155—156.

старшие братья. Следовательно, дети последних с такой же достоверностью могут быть его детьми, как и его родные сын и дочь.

II. Всех детей этих сыновей и дочерей он называет своими внуками и внучками, так как они — дети его сыновей и дочерей.

III. Всех детей своих сестер, родных и коллатеральных, он называет своими племянницами и племянниками. Основание: его сестры, родные и коллатеральные, из брака с ним исключены, следовательно, их дети не могут быть его детьми, они — его племянники и племянницы.

IV. Детей этих племянников и племянниц он называет внуками и внучками. Это вытекает из того, что они — дети его сыновей и дочерей. У эвенков существует двухсторонний кузенный брак: согласно их брачным нормам, мужчина имеет право на половые сношения и право на брак с дочерьми сестер своего отца, они для него — кузины по отцовской линии (они же — дочери братьев его матери, его кузины по материнской линии). А это, в свою очередь, означает, если рассматривать вопрос по отношению к женщинам, что каждая женщина имеет право на половое общение и право на брак с сыновьями сестер своего отца, а равно и с сыновьями сестер братьев ее отца, ибо они для нее — кузены по отцовской линии. Таким образом для 'я'-мужчины его сыновья женятся на дочерях его сестер (его племянницах), а дочери выходят замуж за сыновей его сестер (его племянников), что по отношению к женщине будет означать, что ее сыновья женятся на дочерях ее братьев (они для нее — племянницы), а дочери выходят замуж за сыновей ее братьев (они для нее — племянники). Следовательно, дети 'моих' племянников и племянниц будут являться 'моими' внуками и внучками, так как они — дети 'моих' сыновей и дочерей.

V. Женщина-эвенки всех детей своих сестер называет своими сыновьями и дочерьми, так как мужья ее сестер являются в то же время и ее мужьями.

VI. Детей этих сыновей и дочерей она называет внуками и внучками, так как они — дети ее сыновей и дочерей.

VII. Наоборот, детей своих братьев женщина называет племянниками и племянницами. Основание: ее братья из брака с нею исключены; тем самым дети их не могут быть ее детьми, они для нее — племянники и племянницы.

VIII. Детей этих племянников и племянниц женщина-эвенки называет своими внуками и внучками. Основание то же самое, что и в пункте IV.

IX. Всех братьев отца, но старших, чем его отец, эвенки называют атака-w, т. е. так же, как отца своего отца (деда); всех младших братьев отца — акā-w (на некоторых диалектах — акī-w), т. е. так же, как и своих старших братьев. И это различие в классификации точно соответствует различиями в нормах брака. По отношению к женам младших братьев отца, согласно брачным нормам эвенков, мужчина имеет право на половые сношения

и право на брак после смерти их мужа; наоборот, по отношению к женам старших братьев отца и то и другое категорически запрещено.

X. Детей старших братьев отца эвенки называют старшими и младшими братьями и сестрами. Последнее вытекает, естественно, из следующего обстоятельства: 'мой' отец имеет право на половые сношения и право на брак со всеми женами старших братьев, как родных, так и коллатеральных; они для него — групповые жены, так же как и для этих братьев; следовательно, дети старших братьев 'моего' отца являются также и его детьми, они — его сыновья и дочери, а тем самым по отношению ко 'мне' они — 'мои' старшие и младшие братья и сестры.

XI. Детей сестер своего отца эвенки называют двоюродными братьями и сестрами; тем же термином они называют и детей братьев матери. Основание: сестры 'моего' отца ('мои' тетки) из брака с 'моим' отцом исключены, а тем самым их дети не могут быть также и его детьми; следовательно, они не могли быть 'моими' братьями и сестрами; они для 'моего' отца являются племянниками и племянницами, а для 'меня' — двоюродными братьями и сестрами. Точно так же братья 'моей' матери ('мои' дяди) из брака с 'моей' матерью исключены, их дети тем самым не могут быть детьми 'моей' матери, поэтому для 'меня' они не могут быть 'моими' братьями и сестрами; для 'моей' матери они племянники и племянницы, а для 'меня' — двоюродные братья и сестры.

XII. Детей двоюродных братьев, как мы видели, эвенки-женщина называет сыновьями и дочерьми; наоборот, детей двоюродных сестер она называет племянниками и племянницами. В свою очередь, мужчина называет детей своих двоюродных братьев племянниками и племянницами; наоборот, детей двоюродных сестер он называет своими сыновьями и дочерьми. Основание: кузены и кузины являлись мужьями и женами.

Как указано выше, групповой брак эвенков носил форму перекрестного кузенного брака: мужчина вступал в брак с дочерьми брата матери, т. е. кузинами по материнской линии (они же — дочери сестры отца, его кузины по отцовской линии); в свою очередь, женщина вступала в брак с сыновьями братьев матери, т. е. кузенами по материнской линии (они — сыновья сестры отца, ее кузены по отцовской линии). Таким образом дети братьев и сестер были уже от рождения мужьями и женами друг другу. Мужчина-эвенки своих кузен называет *uŋ-w* и в отношении их имеет право на половые сношения и право на брак. Следовательно, дети его кузин — его дети, они являются его сыновьями и дочерьми; наоборот, дети его кузенов являются для него племянниками и племянницами, так как жены кузенов — его родные сестры, которые из брака с ним исключались, и тем самым дети его кузенов не могли быть его детьми, они ему — племянники и племянницы. Если 'я' — женщина, то данные родственные отношения следуют в обратном порядке.

Перекрестный кузенный брак имел широкое распространение среди эвенков еще в недавнем прошлом. До сих пор еще не редки факты подобного рода¹. Автором, например, неоднократно были констатированы случаи перекрестного кузенного брака среди эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски. В 1930 году во время поездки к эвенкам реки Юдукон (левый приток реки Подкаменной Тунгуски) автору довелось провести несколько дней в чуме старика-эвенки Василия Тунальчина. В этом чуме автор встретил знакомого молодого эвенки Якова Мушея, сына сестры Василия, который, как выяснилось позднее, женился весной того же года на дочери Василия Тунальчина Лебгорик и в данный момент, следуя обычаям эвенков, проживал в чуме своей жены, помогая в работе тестю (по обычаю эвенков, мужчина после вступления в брак переселяется в чум своей жены и живет там от нескольких месяцев до полугода, после чего берет свою жену и поселяется в чуме своих родителей или ставит свой чум подле чума последних. Об этом обычае более подробно см. гл. II). В разговоре старик Василий сообщил:

— Яков теперь мой зять, моя дочь Лебгорик теперь его жена.

— А как смотрят на это эвенки? — был задан ему вопрос. — Ведь Лебгорик является двоюродной сестрой Якова, она — дочь брата его матери, в свою очередь Яков является двоюродным братом Лебгорик, он — сын сестры ее отца. Разве на дочери брата матери можно жениться?

— Почему нельзя? — ответил, недоумевая, Василий. — Мужчине жениться на дочери брата матери, женщине выходить замуж за сына сестры отца у эвенков разрешается. Раньше, — продолжал он, — эвенки всегда так женились, таков обычай эвенков. Теперь

¹ Рядом исследователей существование перекрестного кузенного брака обнаружено также и у других тунгусо-манчжурских народов: „... У орочей, — писал в свое время Л. Я. Штернберг, — меняются сестрами, и это составляет даже излюбленную форму приобретения жены. Во время сговора ороч спрашивает тестя, чего он просит: калым или бабу“. (Л. Я. Штернберг, сб. „Семья и род у орочей Татарского пролива“, стр. 17). В другом месте Л. Я. Штернберг пишет: „Оказалось, что у орочей есть классификационная система родства, термины которой соответствуют нормам половых отношений; что у них существует групповой брак того же типа, что и у восточных гиялков, т. е. все младшие представители класса братьев имеют маритальные права на жен своих старших братьев (родных и коллатеральных), и что они сохранили явные следы кузенного брака“. И далее: „Другую особенность брачного института тунгусов, в отличие от гиялков, составляет разрешение жениться на сестрах друг друга, и это, наиболее распространенная форма брака, ибо в таких случаях не требуется калыма. Если принять во внимание, что тунгусы, подобно гиялкам, предпочтительно берут жен из рода матери, то отсюда вытекает двухсторонний кузенный брак, как в Австралии и среди дравидов Индии“ (Л. Я. Штернберг, Турано-гаванская система и народы северо-восточной Азии, сб. „Семья и род у народов северо-восточной Азии“, стр. 151—152). „Кузенный брак у гольдов, — пишет Н. К. Каргер, — двухсторонний, причем очень часто мы встречаем его в форме обменной, т. е. взаимного брака двоюродных братьев и сестер“ (Н. К. Каргер, „Классификационная система родства у гольдов“. Сборник этнографических материалов изд. Географического факультета ЛГУ, 1927, стр. 34).

этот обычай забывать стали, по-другому жениться стали. Раньше двоюродные братья обменивались друг с другом своими сестрами, так в брак раньше вступали. Эвенки и сейчас так делают, только забывать этот обычай стали.

Имеющие место в настоящее время случаи кузенного брака наблюдаются обычно в форме перекрестного, обменного брака между детьми брата и сестры, т. е. взаимного брака между двоюродными братьями и сестрами. У эвенков не только разрешается, но даже рекомендуется жениться на сестре своего шурина, и брак путем взаимного обмена сестрами является наиболее распространенной среди них формой брака. Кузенный брак при этом положении вещей является, естественно, перекрестным кузенным браком.

Как об этом свидетельствуют разные материалы, перекрестный кузенный брак существовал в прошлом среди эвенков в качестве обязательной формы брака; дети братьев и сестер являлись уже от рождения мужьями и женами. У эвенков в прошлом каждый род брал себе жен только из рода своей матери и отдавал, в свою очередь, женщин своего рода в род последней. Следовательно, каждые два рода были связаны взаимными брачными отношениями; женщины одного рода являлись женами для мужчин второго рода и, наоборот, женщины второго рода являлись женами для мужчин первого рода. Дети братьев и сестер уже от рождения должны были, следовательно, взаимно являться мужьями и женами.

В настоящее время эти отношения взаимной матримониальности сильно нарушены; теперь у эвенков мужчине разрешается брать жену из любого рода, однако и до сих пор брак на женщине из рода своей матери считается наиболее предпочтительным, а брак путем взаимного обмена сестрами, т. е. брак на сестре своего шурина, составляет и до сих пор наиболее распространенную и наиболее излюбленную форму заключения брака.

Восстанавливая схему брачных взаимоотношений эвенкийских родов, проиллюстрируем ее на примере этих отношений в одном из племен эвенков — Kurkagir. Племя Kurkagir, как и два других племени эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски, делится на две фратрии:

Фратрия Kurkagir

Роды: 1) Kurkagir 2) Lupal 3) Duro 4) Jatojal

Фратрия Celkol

Роды: 1) Celkol 2) Momosar 3) Horbol 4) Kicel 5) Saḡagir

Род Kurkagir в прошлом брал себе жен из рода Celkol, род Celkol — из рода Kurkagir; род Lupal брал жен из рода Momosar и, в свою очередь, женщин своего рода отдавал в род Momosar;

род *Ḍurḡo* брал себе жен из рода *Horbol*, а *Horbol* — из рода *Ḍurḡo*; род *Jatojal* брал себе жен из рода *Kicel*, а род *Kicel* — из рода *Jatojal*. Наконец, род *Saṇagir* брал себе жен из рода *Jatojal* и отдавал своих женщин в тот же род. Последний был связан брачными отношениями с двумя родами: родом *Kicel* и родом *Saṇagir*. Таким образом устанавливается следующая схема брачных отношений родов племени *Kurkagir*:

Фратрия *Kurkagir*

Роды: 1) <i>Kurkagir</i>	2) <i>Lupal</i>	3) <i>Ḍurḡo</i>	4) <i>Jatojal</i>
↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓	↗ ↘ ↙ ↚
Роды: 1) <i>Celkol</i>	2) <i>Momocar</i>	3) <i>Kicel</i>	4) <i>Horbol</i> 5) <i>Saṇagir</i>

Фратрия *Celkol*

(Стрелки показывают роды, откуда данный род брал себе жен)

Таким образом каждые два рода отдавали в прошлом друг другу взаимно по поколениям своих женщин: род *Kurkagir*, как мы видели, брал себе жен из рода *Celkol*; в свою очередь, род *Celkol* брал себе жен из рода *Kurkagir*; женщины одного рода являлись женами для мужчин другого рода и наоборот. Следовательно, сыновья сородичей-братьев женились на дочерях сестер; в свою очередь, сыновья сестер женились на дочерях братьев. Групповые супруги являлись таким образом кузенами и кузинами первой степени: если 'я' — мужчина, то 'мои' жены с одной стороны — дочери брата 'моей' матери, с другой — дочери сестры 'моего' отца, так как 'наши' отцы, так же как и 'мы', женаты на сестрах друг друга (своих кузинах первой степени).

Мужчина-эвенки, как мы видели, жен всех своих старших братьев, сестер этих жен, а также дочерей братьев матери называет *uḡi-w* и по отношению к данному классу женщин, принадлежащих, как это видно, к его поколению, он имеет право на половые сношения и право на брак; они для него — его групповые жены. Но при наличии взаимной брачной связи двух родов, при которой каждый род берет себе жен только в роде своей матери и, в свою очередь, женщин своего рода отдает тоже только в род своей матери, при наличии такой постоянной и обязательной матримониальной связи двух родов, эти женщины должны быть обязательно друг другу сестрами, а в отношении своих мужей — их кузинами; в свою очередь, их мужья должны быть обязательно друг другу братьями, а в отношении своих жен — их кузенами. Таким образом в прошлом каждое поколение братьев, родных и коллатеральных, одного рода состояло в групповом браке с целым поколением женщин другого рода, причём эти женщины являлись всегда друг другу сестрами и обязательно

кузинами своих мужей, а их мужья являлись братьями и обязательно кузинами своих жен.

Словом, перед нами классический пример семьи пуналуа¹. Однако групповая семья эвенков имеет одну существенную особенность, которая отличает ее от семьи пуналуа.

¹ Л. Я. Штернберг, обстоятельно доказавший родовой характер группового брака гиляков, указывал в свое время, что первоначальная семья пуналуа представляла собой родовой групповой брак, где мужья должны быть обязательно 'братьями' а их жены должны быть обязательно 'сестрами'. „Строй гиляцкой семьи, — пишет Л. Я. Штернберг, — дает нам таким образом возможность констатировать самый генезис гавайской семьи, из которой Морган вывел семью пуналуальную. Семья эта первоначально состояла не из группы нескольких братьев, состоящих в групповом браке со своими женами, или, обратно, из нескольких сестер в групповом браке с их мужьями, которые могли быть не родственны между собой. Такая семья не могла бы создать туранской классификационной системы родства, ибо она предполагает возможность нескольких групп братьев или сестер, из которых каждая совершенно самостоятельно состоит в групповом браке, к которому не причастны другие группы; следовательно, общих названий для всех братьев по их брачным отношениям не могло и образоваться“.

„Гиляцкая семья, — пишет далее тот же автор, — в ее чистой, первоначальной форме дает настоящую картину этой семьи. Семья — это внутривидовая организация. Поэтому каждая групповая семья представляет поколение всех братьев данного рода (родных и коллатеральных), состоящих в групповом браке с целым поколением женщин другого рода. Эти женщины — обязательно сестры, ибо дочери сородичей-братьев, как мы видели, являются обязательно женами сыновей сестер их отцов. Когда же, как мы видели, в силу причин, нами указанных, эта обязанность брака ослабла и братья стали брать жен из разных родов и женщины стали выходить замуж в разные роды, сестры могли оказаться в групповом браке за неродственными между собой мужьями, и братья в таком же браке за неродственными между собой женами, с той разницей, что коллектив сестер с выходом замуж в разные роды разбивался, как в пуналуальной семье, на несколько групп, между тем как коллектив братьев, всегда остающихся в роде, сохранился в целости“ (Л. Я. Штернберг. Социальная организация гиляков. Сб. „Семья и род народов северо-восточной Азии“, стр. 118). „Анализ классификаторской терминологии и брачных норм гиляков, — пишет в другой своей работе Л. Я. Штернберг, — вскрывает и другой факт чрезвычайной важности для моргановской схемы. Оказывается, что так называемая семья рипалуа, на основании которой Морган построил свою туранскую систему, не является настоящей первичной формой, из которой эта система развилась. Согласно определению Моргана, система рипалуа — это групповой брак либо нескольких сестер (родных и коллатеральных) с их мужьями, причем эти последние могут и не быть в родстве друг с другом, либо брак нескольких братьев (родных и коллатеральных) со своими женами, которые также не должны обязательно состоять в родстве. По закону же гиляцкого ортодоксального брака, мужчины добывают себе жен обязательно среди поколений одного и того же рода, и самыми характерными терминами для родства жен 'братьев' служат термины 'младшая' и 'старшая' сестра. Эти два факта с очевидностью говорят за то, что первоначальная семья рипалуа представляет собою родовой групповой брак, где мужья должны быть обязательно 'братьями' (сюда входит весь класс братьев данного рода, относящихся к одному и тому же поколению), а жены должны быть обязательно 'сестрами' (весь класс родовых сестер, принадлежащих к одному поколению) и обязательно кузинами своих мужей (у гиляков односторонний кузенный брак — А. А.), т. е. дочерями братьев матерей их мужей. Таким образом первоначальная ортодоксальная гиляцкая семья является, повидимому, идеальной формой семьи рипалуа, а их классификаторская система — самой совершенной формой туранской классификаторской системы. И интересно

У эвенков младшие братья 'моего' отца включаются в один класс с 'моими' старшими братьями, так что 'я'-мужчина имею право на половые сношения не только с женами всех 'моих' старших братьев, но также и с женами всех младших братьев отца. Мужчина-эвенки, как мы видели, жен своих старших братьев, а также жен младших братьев отца называет *uŋi-w* и, согласно нормам эвенкийского брака, по отношению к данному классу женщин он имеет право на половые сношения и право вступать в брак со вдовой после смерти ее мужа. Это находится в полном противоречии с нормами турано-ганованской системы, при которой половые сношения между лицами восходящих и нисходящих поколений, как известно, категорически воспрещены. Указанные различия в нормах группового брака эвенков, по сравнению с нормами турано-ганованской системы, повлекли за собой, в свою очередь, соответственные изменения и в системе родства. Право на групповой брак, как мы видели, лежит в основании классификации родства; естественно поэтому, что различие в нормах брака влечет за собою соответственные изменения в терминологии родства. В отличие от системы турано-ганованской, в классификационной системе родства эвенков лица одного и того же поколения относятся, как мы видели, к различным классам и, наоборот, лица различных поколений относятся к одному и тому же классу. Аналогичную картину дает классификационная система родства орочей; то же мы обнаруживаем и в системе родства гольдов. Классификационная система родства орочей и гольдов совпадает в основном с системой эвенков, так что указанные различия свойственны не только эвенкийской классификационной системе, а составляют характерную особенность классификационных систем родства тунгусо-манчжурских народов¹.

Эти отличия в нормах группового брака эвенков и — соответственно — в их терминологии родства (по сравнению с системой турано-ганованской) отмечены нами выше, при описании системы родства эвенков, здесь же мы проиллюстрируем это на нескольких примерах.

отметить, что среди современных гиляков мы находим описанную Морганом гавайскую форму семьи *ripaiua*, т. е. группу братьев, женатых на женщинах не родственных между собою, или группу сестер, мужья которых не находятся в родстве между собою. Но такие случаи не представляют собой ортодоксальную форму семьи и только показывают, что старый закон, по которому мужчины данного рода должны брать себе жен из одного и того же рода, начинает нарушаться" (Л. Я. Штернберг, Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии, Сб. „Семья и род у народов северо-восточной Азии“, стр. 149 — 150).

¹ Эта особенность классификационной системы родства тунгусо-манчжурских народов впервые была отмечена Л. Я. Штернбергом у орочей (Л. Я. Штернберг, Семья и род у орочей Татарского пролива, Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии, Сб. „Семья и род у народов северо-восточной Азии“, стр. 15 — 20 и 151—152); позднее подробнее описана у гольдов в уже цитированной работе Н. К. Каргера.

Эвенки - мужчина старших братьев своего отца называет атакá-в, т. е. точно так же, как и отца своего отца (деда), а их жен — эрэкэ-в, т. е. так же, как и мать своего отца (бабушку), и, согласно нормам группового брака эвенков, половые сношения с данной категорией женщин для него категорически запрещены. Наоборот, младших братьев отца он называет ака-в (по некоторым диалектам — акі-в), т. е. так же, как своих старших братьев, а их жен — иҫі-в, т. е. так же, как и жен своих старших братьев, родных и коллатеральных, и в отношении данного класса женщин, согласно нормам эвенкийского брака, он имеет право на половые сношения и право на брак.

Те же нормы группового брака и та же терминология, как было указано выше, существуют у орочей¹.

Аналогичную картину дают терминология родства и нормы брака гольдов. „Всех старших братьев отца (родных и не родных), — пишет Н. К. Каргер, — я называю sagd'ama, т. е. так же, как я называю отца моего отца и его братьев. Для младших братьев отца имеется особый термин — atša или atšaka, употребляемый исключительно по отношению к ним. Благодаря такой обособленности последнего термина он не может, конечно, служить показателем отношения носителей его к какому-нибудь определенному классу. Поэтому нам приходится обратиться к существующим ныне брачным нормам. И вот в этом случае мы находим обычай, разрешающий и даже рекомендуемый брак на вдове младшего брата отца, в то время как закон категорически запрещает брак на вдове старшего брата отца“. И далее: „Жен старших братьев моего отца я называю sagd'əp'e, т. е. так же, как свою бабушку (мать отца и всех жен ее поколения). Жен младших братьев своего отца я называю aikə, т. е. так же, как я называю жен своего старшего брата“².

Классификационная система родства орочей и гольдов дает таким образом ту же картину, что и система эвенков.

Рассматривая далее терминологию родства эвенкийской системы, мы видим, что в женской ветви той же линии, со стороны отца — старших сестер отца, эвенки называют эрэкэ-в, т. е. так же, как и мать своей матери и ее сестер; младших сестер отца — акі-в, т. е. так же, как и своих старших сестер.

В той же линии с материнской стороны старших братьев матери называют атакá-в, т. е. так же, как отца своей матери и его братьев; наоборот, младших братьев матери называют áka-в. В женской ветви той же линии старших сестер матери называют эрэкэ-в, т. е. так же, как и мать своей матери и ее сестер: наоборот, младших сестер матери называют акі-в, т. е. так же, как своих старших сестер.

¹ См. выше, стр. 15.

² Н. К. Каргер, Классификационная система родства у гольдов. Сб. этнографических материалов, изд. Географического факультата ЛГУ, 1927, стр. 28, 29.

Таким образом все категории родственников второй боковой линии (принадлежащих к одному и тому же поколению, к поколению 'моего' отца) делятся на две половины: категорию лиц старших, чем 'мой' отец (если рассматривать со стороны отца), и категорию лиц младших, чем 'мой' отец; из них лица первой категории относятся, как мы видим, к классу 'моих' дедов и бабушек, лица второй категории—к классу 'моих' старших братьев и сестер, а именно:

I. В мужской ветви этой линии со стороны отца: все старшие братья 'моего' отца относятся к классу отца 'моего' отца (деда), они—'мои' деды, и 'я' их называю аṁākā-w, т. е. так же, как и отца своего отца. Все младшие братья 'моего' отца относятся к классу 'моих' старших братьев, и 'я' их называю ака-w, акī-w, т. е. так же, как и своих старших братьев. В соответствии с этим жены старших братьев 'моего' отца относятся к классу матери 'моего' отца (бабушки), они—'мои' бабушки, и 'я' их называю эṁākə-w, т. е. так же, как мать 'моего' отца. Наоборот, жены младших братьев отца относятся к классу жен 'моих' старших братьев, они—'мои' жены, и 'я' их называю иṁi-w, т. е. так же, как и жен своих старших братьев.

II. В женской ветви той же линии со стороны отца: все старшие сестры 'моего' отца относятся к классу матери 'моего' отца (бабушки), они—'мои' бабушки, и 'я' их называю эṁākə-w, т. е. так же, как и мать своего отца. Наоборот, младшие сестры 'моего' отца, родные и коллатеральные, относятся к классу 'моих' старших сестер, и 'я' их называю экī-w, т. е. так же, как и свою старшую сестру.

III. В мужской ветви той же линии со стороны матери: все старшие братья матери, родные и коллатеральные, относятся к классу отца 'моей' матери (деда), они—'мои' деды, и 'я' их называю аṁākā-w, т. е. так же, как и отца своей матери ('моего' деда). Наоборот, младшие братья матери относятся к 'моему' поколению.

Такое же деление на старших и младших существует и в 'моем' поколении. Всех своих старших братьев 'я' называю акī-w, а их жен—иṁi-w, и по отношению к данному классу женщин 'я' имею право на половые сношения и право на брак. Наоборот, младших братьев 'я' называю пэки-w, а их жен—кики-w, т. е. так же, как и жен сыновей своих братьев (относящихся к поколению младшему, чем 'я'), и половые сношения с данной категорией женщин для 'меня' категорически воспрещаются. Но в отношении их имеют маритальные права 'мои' сыновья, так как жены 'моих' младших братьев для них—иṁi-w, так же как для 'меня' иṁi-w—жены младших братьев 'моего' отца. Таким образом 'мои' младшие братья относятся к классу поколения 'моих' детей.

Особенно ярко это деление выражено в терминологии свойства: старших братьев жены муж называет эткī-w, т. е. так же, как и ее отца; младших же ее братьев он называет іпа-w, т. е.

так же, как и детей ее братьев. В свою очередь, жена называет старших братьев мужа *ətki-w*, и тем же термином она называет отца мужа; младших братьев мужа она называет *ipa-w* и тем же термином она называет детей старшего брата мужа.

Отмеченная особенность классификационной системы родства гунгусо-манчжурских народов служит, в свою очередь, сугубым подтверждением правильности теории Моргана и Энгельса о том, что в основании классификационной системы лежит групповой брак. Эта система является, как мы видели, выражением действительных семейно-брачных отношений, и термины родства не просто „обозначения поколений“, а выражения действительных отношений родства. Благодаря этому, пользуясь данными этой системы как данными социальной палеонтологии, мы имеем возможность восстановить с достоверностью соответствовавшую ей форму семьи. „В то время как семья живет и развивается, — пишет Ф. Энгельс, — система родства окостеневаает, а в то время как последняя продолжает существовать в силу привычки, семья вырастает из ее рамок. Но с такою же достоверностью, с какой Кювье по найденным около Парижа костям скелета животного мог заключить, что этот скелет принадлежал сумчатому животному и что там некогда жили вымершие сумчатые животные, — с такою же достоверностью можем мы по исторически унаследованной системе родства заключить, что существовала соответствующая ей вымершая форма семьи“¹.

Буржуазные ученые согласиться с этим, конечно, не могут. Принятие того положения, что терминология родства классификационной системы является выражением действительных отношений родства, вынудило бы их признать этим самым, что в основании классификационной системы лежит групповой брак, а это, в свою очередь, явилось бы подтверждением теории первобытного коммунизма. Классификационная система родства, являющаяся весьма важным показателем, позволяющим восстановить групповой брак на определенной ступени его развития, являлась, естественно, весьма опасным „камнем преткновения“, стоящим на пути разного рода „критиков“ и „опровергателей“ теории Моргана и Энгельса. И тут на помощь буржуазным ученым пришло испытанное средство борьбы с марксизмом — грубая фальсификация фактов. Чтобы покончить с неприемлемой и опасной для них теорией, они просто-напросто объявляют, что новейшие научные „исследования“ якобы показали, что классификационная система родства служит лишь для обозначения поколений, что она не является выражением отношений действительного родства и тем самым отнюдь не свидетельствует о существовании группового брака (Каутский, Кунов, Старке, Летурно и др.). „Следовательно, наименования родства, — пишет Каутский, — обозначает здесь не степени происхождения, а поколения. Все члены одного

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 38—39.

поколения обобщаются в один класс под одним общим наименованием без всякого отношения к их происхождению“¹.

„... Групповые браки, — вторит Каутскому Кунов, — у первобытных народов доказаны достаточно; но классифицирующие номенклатуры родства произошли не из таких групповых объединений. Эти так называемые групповые браки являются побочными образованиями, которые в истории семьи играли совсем второстепенную роль“². Утверждая, что эта система родства служит лишь для обозначения поколений и что она не имеет никакого отношения к групповому браку, Кунов пытается доказать, что групповой брак является просто „побочным образованием“, игравшим „в истории семьи совсем второстепенную роль“, и что ранней формой брака был не групповой брак, а единобрачие. Однако, несмотря на всю неприемлемость для него теории Моргана и Энгельса, Кунову не удалось опровергнуть эту теорию, и он вынужден признать существование группового брака хотя бы и в форме „побочного образования“, как он презрительно его называет. Каутский в этом отношении гораздо прямолинейнее. Он прямо, без излишних мудрствований заявляет, что никаких групповых браков никогда не существовало. Ранней формой брака, объявляет он, была моногамия. „Всего этого, — пишет Каутский, — по нашему мнению, совершенно достаточно для того, чтобы оправдать наше положение, что первичной формой отношений между полами у человека была не общность жен, а моногамия“³.

Так, опираясь якобы на новые „факты“ и „материалы“, буржуазные фальсификаторы истории первобытного общества пытаются доказать, что выдвинутая Морганом и Энгельсом теория уже не вяжется с результатами современных научных исследований, пытаются всячески „оспаривать“ связь классификационной системы с групповым браком, а вслед за этим „опрокинуть совершенно теорию Моргана о групповом браке“ (Кунов).

Эта „критика“ теории Моргана и Энгельса далеко не случайна. Классификационная система родства и групповой брак находятся в самой тесной и неразрывной связи с теорией первобытного коммунизма. „Обозначения отец, сын и дочь, брат, сестра — не просто почетные названия, — пишет Ф. Энгельс, — а влекут за собою вполне определенные, весьма серьезные взаимные обязательства, совокупность которых составляет существенную часть общественного строя этих народов“⁴. Буржуазные „исследователи“ перво-

¹ К. Каутский, Возникновение брака и семьи, СПб. 1895, стр. 18. (Разрядка наша — А. А.).

² Г. Кунов, Происхождение брака и семьи, изд. „Нов. Москва“, 1923, стр. 131. (Разрядка наша — А. А.).

³ К. Каутский, там же, стр. 35. (Разрядка наша — А. А.).

⁴ Ф. Энгельс, Происхождение семьи... , стр. 38.

бытности, „опровергая“ теорию Моргана и Энгельса о происхождении классификационной системы родства из системы группового брака, не менее яро стараются „оспаривать“ и теорию первобытного коммунизма.

Однако этим измышлениям буржуазных ученых противоречат все известные до сих пор факты действительной, а не фальсифицированной истории первобытно-коммунистического общества, в том числе и истории эвенков. Классификационная система родства эвенков и других тунгусо-манчжурских народов служит ярким подтверждением правильности теории Маркса и Энгельса и одновременно лишним опровержением этих измышлений буржуазных ученых.

Братья ‘моего’ отца, бесспорно, принадлежат к поколению ‘моего’ отца, а не к ‘моему’; однако мужчина-эвенки младших братьев своего отца, в отношении жен которых он имеет право на половые сношения, называет, как мы видели, тем же термином, что и своих старших братьев, принадлежащих, как известно, к его поколению, а не к поколению его отца. Мужчина-эвенки жен своих старших братьев называет *иҹі-w* и тем же термином, как мы видели выше, он называет и жен младших братьев отца; и те и другие для него являются его групповыми женами. Поэтому, естественно, младшие братья отца относятся не к классу его отцов, а к классу его старших братьев.

Наоборот, старших братьев своего отца, с женами которых половые сношения для него категорически запрещены, он называет *атак̄а-w*, т. е. так же, как отца своего отца (деда) и его братьев, и их жены для него *эрак̄э-w* — бабушки. Далее, жен младших братьев, по отношению к которым он не имеет права на групповой брак, он называет *кик̄і-w*, т. е. так же, как жену сына своего брата; однако жена его младшего брата относится, как известно, к его поколению, а жена сына его брата — к поколению его детей.

Критика этих антиморгановских теорий была дана в свое время Л. Я. Штернбергом на примере классификационной системы родства и норм группового брака орочей. „В последнее время, — пишет указанный исследователь, — одновременно три социолога, немец Каутский, француз Летурно и датчанин Старке, стали отрицательно относиться к значению классификаторской системы родства как к средству понимания первобытных вымерших форм... По мнению Каутского, термин ‘мать’ у ирокезов, применяемый ко всем женам братьев отца и сестрам матери, есть фикция, ибо у человека может быть только одна мать, и потому классовые термины ‘мать’ и ‘отец’, ‘дед’ и ‘брат’ созданы только для наименования поколений, и это вовсе не остаток того времени, когда действительно сестры моей матери и жены братьев отца стояли по отношению к моему отцу в таких же правах и обязанностях, как и моя родная мать.

Классификаторская система родства у тунгусских племен, не имеющая ничего общего с терминологией ирокезов, гавайцев,

гиляков и т. д., должна удовлетворить оппонентов; она неуязвима в смысле фикции, но в то же время не совпадает со счетом поколений, потому что братья моего отца во всяком случае скорее принадлежат к поколению моего отца, чем к моему, а между тем тех братьев отца, относительно жен которых я имею право на половые сношения, я зову тем же термином ага, что и своих старших братьев, или жену своего младшего брата, то есть женщину, принадлежащую к моему поколению, я называю тем же термином ошале, что и дочь младшей сестры, которая принадлежит к поколению моих детей. Зачем же тогда эти термины, если они не счет поколений, как думает Каутский, и в то же время слишком общи, чтобы сделать ясной степень родства?

А вот для чего. Они дают возможность легко и скоро, не обременяя памяти, ориентироваться в своих правах и обязанностях. Всякий раз, когда я спрашивал какого-нибудь ороча, имеет ли он право на половые сношения или на вступление в брак с такой-то женщиной, и когда я выражал сомнения в верности его ответа, я получал стереотипный ответ: „А как же? Ведь я ее зову так-то, ведь я ее зову сестра, ведь я ее зову ьхь и. т. д.

Эта классификаторская система есть только орудие мнемоники, и так ли она классически прозрачна, как у орочей, или загадочна, как у ирокезов, она служит одной и той же цели“¹.

В классификационной системе родства эвенков, как мы видели, каждый класс состоит из представителей двух поколений. Так, например:

I. ‘Мой’ класс состоит из представителей ‘моего’ поколения, старших чем ‘я’ (все ‘мои’ старшие братья), и представителей поколения ‘моего’ отца, младших чем ‘мой’ отец (все младшие братья ‘моего’ отца.)

II. К классу младшему, чем ‘мой’ класс, относятся лица ‘моего’ поколения, младшие чем ‘я’ (все ‘мои’ младшие братья), и дети ‘моих’ старших братьев, т. е. лица поколения ‘моих’ детей.

III. В свою очередь, к классу старшему, чем ‘мой’ класс, относятся представители поколения ‘моего’ отца, старшие чем ‘мой’ отец (все старшие братья ‘моего’ отца), а также представители поколения ‘моего’ деда, младшие чем ‘мой’ дед (все младшие братья отца ‘моего’ отца).

Аналогичную показанной выше картину мы находим и во всех остальных, боковых линиях кровного родства как в мужской, так и в женской ветви этих линий, как со стороны отца, так и со стороны матери.

Таков общий принцип классификационной системы родства эвенков и других тунгусо-манчжурских народов.

Чем же обусловлено наличие этих особенностей в нормах группового брака и в терминологии родства? Чем обусловлено то положение, что у эвенков к одному и тому же классу относятся

¹ Л. Я. Штернберг, Семья и род у орочей Татарского пролива, стр. 17—18.

представители двух поколений? Почему, например, мужчина, согласно нормам группового брака эвенков, имеет право на половые сношения не только с женами своих старших братьев, но также и с женами всех младших братьев своего отца?

На первый взгляд это отступление от норм турано-ганованской системы кажется весьма странным и загадочным, если не парадоксальным. В то время как в туранской и ганованской системах половые сношения между восходящими и нисходящими поколениями категорически запрещаются, у эвенков мы находим — в качестве основного принципа — отнесение к одному и тому же классу представителей двух поколений. В турано-ганованской системе жены младших и старших братьев 'моего' отца — 'мои' матери, а братья 'моего' отца — 'мои' отцы, у эвенков же жены младших братьев отца для 'меня'-мужчины — 'мои' групповые жены, и младшие братья 'моего' отца относятся не к классу 'моих' отцов, как это имеет место в турано-ганованской системе, а к 'моему' классу. Однако, изучая семейно-брачные отношения эвенков, мы вскоре убеждаемся, что право на половые сношения мужчины с женами младших братьев его отца отнюдь не является парадоксом, как это казалось, а составляет в условиях эвенкийской групповой семьи вполне закономерное явление, естественно вытекающее из особенностей брачных норм.

Согласно действующему среди эвенков обычаю, мужчине разрешается иметь половые сношения и вступать в брак с дочерью своей старшей сестры. С другой стороны, нам также известно, что групповой брак существовал у эвенков в форме перекрестного кузенного брака, причем этот брак, как мы видели, существовал у них как обязательная форма брака; кузены и кузины являлись уже от рождения мужьями и женами друг другу.

Следовательно, если младшие братья 'моего' отца ('мои' дяди по отцу) находились в групповом браке с дочерьми своих старших сестер и были их групповыми мужьями, то, в свою очередь, 'я' и 'мои' старшие братья тоже пользовались в отношении данной категории женщин правом на групповой брак, ибо они для 'нас' являлись кузинами и уже от рождения были *uḡi-w* — нашими групповыми женами, так же как и 'мы' для них являлись их кузенами и уже от рождения считались их групповыми мужьями. Следовательно, жены младших братьев 'моего' отца являлись также и 'моими' женами; наоборот, половые сношения с женами старших братьев 'моего' отца для 'меня' категорически запрещены: 'мой' отец, будучи их младшим братом, имеет право на половые сношения с их женами, они для него были его групповыми женами, а тем самым для 'меня' — матерями. Естественно поэтому, что половые сношения с женами старших братьев 'моего' отца для 'меня' категорически запрещены. „Маритальное право мужчины, — писал в свое время Л. Я. Штернберг, объясняя особенности классификационной системы родства орочей, — на жену младшего брата отца вытекает из правила,

общего всем тунгусским народам, по которому мужчина имеет право жениться на племяннице, дочери своей старшей сестры (в тексте ошибочно напечатано: „дочери своей младшей сестры“ — А. А.). Причину этого легко выяснить. Дочь сестры моего дяди по отцу для меня, мужчины, является моей кузиной по отцовской линии, а на основании кузенного брака она — моя жена, а потому, если она становится индивидуальной женой моего дяди по отцу, я сохраняю супружеские права на нее как ее муж по праву родства. Это право на жену моего дяди по отцу, как мы видели, не распространяется на жену дяди по отцу, если он старше моего отца, ибо мой отец, как младший брат, имеет супружеские права на его жену, которая поэтому по отношению ко мне находится в положении матери“¹.

Таким образом маритальное право мужчины на жен младших братьев его отца являлось естественным следствием, вытекающим с неизбежной необходимостью из особенностей данных норм группового брака. Но если маритальное право мужчины на жен младших братьев своего отца являлось вполне закономерным явлением в строе эвенкийской групповой семьи, то, естественно, мужчина должен был называть жен младших братьев своего отца тем же термином *иҹи-w*, как и жен своих старших братьев, ибо они, так же как и жены его старших братьев, являлись его групповыми женами, а их мужей, т. е. младших братьев своего отца, называть тем же термином *ак̄а-w*, *ак̄и-w*, как и своих старших братьев, так как их жены, как и жены его старших братьев являлись также и его групповыми женами.

В свете данных норм группового брака эвенков становится понятным, почему в классификационной системе родства этих, а равно и других тунгусо-манчжурских народов к одному и тому же классу относятся лица двух поколений. Факт допущения брака на дочери своей старшей сестры (т. е. дяди на племяннице) в соединении с групповым перекрестным кузенным браком исчерпывающе объясняет это: ‘я’ и все ‘мои’ старшие братья имеем маритальные права на одну и ту же категорию женщин, что и младшие братья ‘моего’ отца; следовательно, ‘я’, ‘мои’ старшие братья и младшие братья ‘моего’ отца принадлежали к одному и тому же классу. То же самое относится и к другим поколениям, как восходящим, так и нисходящим, так как указанная особенность составляет, как мы видели, общий принцип классификационной системы родства тунгусо-манчжурских народов. В связи с этим становится понятной и другая особенность данной системы — категорический запрет для мужчины половых сношений с женами его младших братьев, в то время как в отношении жен старших братьев он имеет право на половые сношения и право на брак. Основания этого запрета тоже легко обнаружить.

¹ Л. Я. Штернберг, Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии. Сб. „Семья и род у народов северо-восточной Азии“, стр. 151.

Если мужчина имеет право на половые сношения и право на брак не только с женами своих старших братьев, но и с женами младших братьев своего отца, то его сыновья, в свою очередь, имеют, согласно тем же нормам, право на половые сношения и право на брак с женами его младших братьев. Следовательно, младшие братья мужчины относятся к классу его детей, и он называет их жен, как мы видели выше, тем же термином *kiki-w*, как и жен сыновей своих братьев; естественно поэтому, что половые сношения и брак с женами младших братьев для него категорически воспрещены. Нет надобности рассматривать здесь в том же направлении всю терминологию родства эвенкийской системы, так как ясно, что сказанное выше относится и ко всей остальной терминологии родства и свойства этой системы.

Таковы те особенности норм группового брака эвенков, которые существенно отличают их групповую семью от формы семьи пуналуа.

Эти особенности норм группового брака тунгусо-манчжурских народов и их терминологии родства были отмечены впервые, как указано выше, Л. Я. Штернбергом при исследовании группового брака и классификационной системы родства орочей. Но Л. Я. Штернберг, отметив эти особенности, отказался в сущности от исследования их генезиса. В его работах по данному вопросу мы находим всего лишь два противоречащие одно другому замечания. В более ранней работе — „Орочи Татарского пролива“ (опубликованной в сжатом изложении в 1896 г.) — особенности норм группового брака орочей трактуются как более ранняя форма брака, предшествующая форме семьи пуналуа гиляков. „Эти особенности, — пишет указанный автор, — приводят меня к убеждению, что в половом режиме тунгусских племен мы имеем форму, предшествовавшую форме режима гиляцкого типа. Не вдаваясь в подробную аргументацию этого положения, я должен, однако, указать, что эволюция полового режима шла по пути постепенного ограничения браков в близких группах родства, и уже по этому одному тунгусская форма с более свободным режимом должна быть древнее. Даже при поверхностном сравнении гиляцкой формы с орочской мы это видим с очевидностью. Схематически брак у гиляков выражается двумя группами (родами), из которых одна берет у другой жен, но никоим образом не взаимно. Это доказывает, что еще раньше, по крайней мере, в более или менее отдаленных степенях родства, обе группы могли брать жен и друг у друга. Таковую именно форму представляет тунгусский режим. Далее, различие в терминологии тоже доказывает различие в древности режимов. У гиляков я зову братьев отца *ʔk* (отец), их жен — *ʔnk* (матери). Эти термины суть категорические императивы запретов между восходящим и нисходящим поколениями; у тунгусских племен термины ‘отец’ и ‘мать’ (*ата* и *ʔпе*) применяются только к старшим братьям отца и их женам, и то этот термин не вошел во всеобщее употребление, а для младших

братьев отца сохранились названия разрешительные — ага и для его жены — ьхь, термины, красноречиво напоминающие о том далеком периоде, когда единственным и первым, вероятно, ограничением половых сношений явилась классификаторская система с основным делением на старших и младших¹.

Совершенно иное освещение этого вопроса встречается в более поздней работе того же автора — „Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии“ (опубликованной в 1912 г.). Тут Л. Я. Штернберг склонен трактовать особенности норм группового брака тунгусо-манчжурских народов уже не как более раннюю форму брака, „предшествовавшую форме режима гиляцкого типа“, а как „отступление от старых правил“, вызванное специфическими условиями номадного образа жизни тунгусских племен. „Но откуда, — пишет Л. Я. Штернберг, — этот шаг назад в туранской системе? Откуда это кровосмесительное право дяди на женитьбу на своей племяннице? Быть может, это объясняется специальными условиями жизни тунгусов? Гиляки, как племя оседлое, имеют всегда большой выбор для брака. Тунгусы же — бродячие номады, отдаленные друг от друга на сотни миль, и если они встречаются на короткое время, то всегда в небольшом числе, и шансы для выбора жены весьма ограничены. При таких условиях отступление от старых правил может быть объяснено силой необходимости²“.

Та и другая гипотезы Л. Я. Штернберга о генезисе особенностей норм группового брака и терминологии родства тунгусо-манчжурских народов являются, на наш взгляд, спорными, противоречащими действительным фактам.

Так, если согласиться с мнением указанного исследователя о том, что эти формы брака и терминология родства являются выражением брачных отношений того отдаленного периода, „когда единственным и первым, вероятно, ограничением половых сношений явилась классификаторская система с основным делением на старших и младших“, то тем самым необходимо признать, во-первых, что в основе ограничений половых сношений лежало не инстинктивное стремление к ограничению кровосмешения и естественный отбор, а осознание вредности браков между лицами разных возрастов, и, во-вторых, что кровнородственной семье предшествовала более ранняя форма семьи „с основным делением на старших и младших“. И тот и другой выводы находятся в полном противоречии с теорией Моргана и Энгельса и со всеми известными до настоящего времени фактами, в том числе и собранными самим Л. Я. Штернбергом. По мнению Энгельса, в основе ограничения половых сношений ле-

¹ Л. Я. Штернберг, Семья и род у орочей Татарского пролива. Указ. сб., стр. 17.

² Л. Я. Штернберг, Турано-ганованская система и народы северо-восточной Азии. Указ. сб., стр. 152.

жало смутное стремление к ограничению кровосмешения и естественный отбор, причем и то и другое было, в свою очередь, обусловлено социальными закономерностями. Морган и Энгельс, а следуя за ними, и сам Штернберг считали, что развитие семьи в первобытную эпоху сводилось к постепенному сужению брачного круга путем исключения из него сначала близких, а потом все более отдаленных родственников. Согласно же вышеприведенному предположению Л. Я. Штернберга, выходит наоборот, что „единственным и первым, вероятно, ограничением половых сношений явилась классификаторская система с основным делением на старших и младших“. Однако Л. Я. Штернберг не объяснил, почему брак между братом и сестрой, отцом и дочерью, сыном и матерью в представлении первобытного человека являлся менее вредным, чем брак между старшими и младшими, почему именно возник в начале запрет половых сношений между старшими и младшими, а не между родителями и детьми, братьями и сестрами.

Морган и Энгельс считали, что первое ограничение половых сношений состояло в исключении из взаимного полового общения родителей и детей, что и привело к возникновению кровнородственной семьи; второе ограничение — в исключении из взаимного полового общения братьев и сестер, что привело к возникновению семьи пуналуа. „Если первый организационный шаг вперед, — пишет Ф. Энгельс, — состоял в исключении из взаимного полового общения родителей и детей, то второй состоял в исключении из него сестер и братьев... Этот прогресс, по мнению Моргана, служит „прекрасной иллюстрацией того, как действует принцип естественного отбора“¹. Да и сам Л. Я. Штернберг, являясь одним из крупнейших этнологов-морганистов, стоял целиком на точке зрения признания кровнородственной семьи как первой ступени семьи, предшествовавшей форме пуналуа. Однако, если согласиться с тем мнением Л. Я. Штернберга, что особенности норм группового брака и терминологии родства тунгусо-манчжурских народов красноречиво напоминают „о том далеком периоде, когда единственным и первым, вероятно, ограничением половых сношений явилась классификаторская система с основным делением на старших и младших“, то необходимо далее признать, что кровнородственная семья не является первой ступенью в развитии семьи, что ей предшествовала форма семьи „с основным делением на старших и младших“. Но при этом предположении возникает дальнейший вопрос: каким же образом из данной формы семьи могла возникнуть кровнородственная семья? И далее: чем же объяснить, что эти особенности норм группового брака и терминологии родства тунгусо-манчжурских народов сохранились среди эвенков до сих пор, в то время как примеров кровнородственной семьи не удалось обнаружить даже

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 44—45.

у самых отсталых народов. В действительности, как мы это увидим, групповая семья эвенков представляет собою разновидность семьи пуналуа и возникла, точно так же как пуналуа, из кровнородственной семьи, а не наоборот.

И, наконец, совершенно неубедительно и второе предположение Л. Я. Штернберга, будто эти особенности норм группового брака и терминологии родства тунгусо-манчжурских народов — „отступление от старых правил“, вызванное специфическими условиями номадного образа жизни этих племен. Действительно, если номадный образ жизни ведет непосредственно к подобного рода „отступлениям от старых правил“, то мы в праве предположить наличие аналогичных особенностей у всех номадов. Однако, как мы знаем, особенность эта существует далеко не у всех номадов, а с другой стороны, она обнаружена не только у номадов, но и у оседлых племен. Если и согласиться условно с Л. Я. Штернбергом и признать, что эта особенность присуща только номадам, то опять-таки неясно и неубедительно, почему именно номадный образ жизни ведет к подобного рода отклонениям в нормах группового брака. По мнению Л. Я. Штернберга, номады-тунгусы испокон веков ведут индивидуальное хозяйство, живут „в отдалении друг от друга на сотни миль, и если они встречаются на короткое время, то всегда в небольшом числе, и шансы для выбора жены всегда весьма ограничены“. Однако в действительности жизнь эвенкийских племен не имеет ничего общего с изображенной автором робинзонадой, и индивидуальное хозяйство существует у них не испокон веков, а возникает сравнительно поздно, в период разложения рода, как результат развивающейся частной собственности. Наоборот, в эпоху родового общества эвенки вели коллективное, первобытно-коммунистическое хозяйство, были организованы в роды и племена, селились поблизости друг к другу, так что каждый род, каждое племя занимали определенную, ему одному принадлежащую территорию и отнюдь не жили „отдаленными друг от друга на сотни миль“. Общая собственность на средства и условия производства, коллективная организация труда и коммунистическое распределение составляли экономическую основу этого общества.

Позднее, по мере роста частной собственности, частного присвоения и имущественного неравенства, происходит разложение первобытно-коммунистического способа производства и появляется индивидуальное хозяйство.

Однако оттого, что эвенки стали вести индивидуальное хозяйство, они не превратились в „робинзонов“. Они и сейчас живут не „отдаленными друг от друга на сотни миль“, а целыми стойбищами и расходятся по своим охотничьим территориям лишь на период промысла, да и то часто промышляют коллективно, по несколько чумов вместе; отдельные стойбища сохраняют друг с другом постоянную связь, и все население в целом находится в не менее

тесном взаимном общении, чем оседлые гиляки. Поэтому совершенно непонятно, почему у них „шансы для выбора жены всегда весьма ограничены“.

Значительно позднее Л. Я. Штернберга, в 1927 году, выступил по тому же вопросу его ученик Н. К. Каргер, пытавшийся вскрыть генезис особенностей норм группового брака и классификационной системы родства тунгусо-манчжурских народов. Описав подробно особенности классификационной системы родства гольдов и показав, что эти особенности обусловлены соответственными особенностями брачных норм, Н. К. Каргер пишет: „Попытаемся теперь проследить генезис этих фактов в свете общей эволюции брака. Запрещение брака между братом и сестрой вызвало браки между следующими по близости категориями родственников. Таковыми для мужчины могли быть или сестра двоюродная (дочь сестры отца) или дочь родной сестры. В силу каких-то неизвестных для нас причин обе эти формы брака вошли в гольдскую систему и породили те упомянутые мною брачные нормы, по которым отец и сын оказались равноправными претендентами на одну и ту же категорию женщин.“

Не только на взаимоотношения отца и сына оказали влияние двойные результаты запрета брака между близкородственными категориями. Разрешение брака на двоюродной сестре (по отцовской линии) и в то же время на дочери своей сестры положило начало той особенности гольдской системы родства, в силу которой для класса были (в противоположность турано-ганованской системе) разрушены рамки одного поколения¹.

Н. К. Каргер упустил из виду, что в то время, когда устанавливался запрет „браков между близкими родственниками, а именно между братом и сестрой“, исчисление родства велось не по линии отца, как это имеет место в условиях агнатного гольдского рода, а по линии матери, что тогда признавалась лишь женская линия родства. Дочь ‘моей’ сестры тем самым должна была принадлежать к той же кровнородственной группе, что и ‘я’, так как происхождение по матери было единственным признаком для определения принадлежности того или иного индивида к кровнородственной группе, члены каждой группы были связаны общностью происхождения по матери, а тем самым половые сношения с дочерью ‘моей’ сестры для ‘меня’ категорически воспрещались. Следовательно, ‘я’ и ‘мой’ сын, вопреки утверждению Н. К. Каргера, не могли являться „претендентами на одну и ту же категорию женщин“. Автор упустил из виду, что приоритет принадлежал не отцовскому, а материнскому роду и что нельзя, следовательно, конструировать генезис брачных норм гольдов исключительно с точки зрения отцовского рода.

¹ Н. К. Каргер, Классификационная система родства у гольдов. Указ. сб., стр 32.

В условиях отцовского рода эвенков, как мы видели, 'я'-мужчина, согласно нормам их группового брака, имею право на половые сношения и право на брак с женами всех своих старших братьев, а также с женами всех младших братьев 'моего' отца. В свою очередь, 'мой' отец имеет право на половые сношения со всеми женами своих старших братьев и с женами младших братьев своего отца ('моего' деда). 'Мой' сын имеет право на половые сношения и право на брак со всеми женами своих старших братьев и с женами 'моих' младших братьев. А это, в свою очередь, означает, если рассматривать эти нормы брака с женской стороны, что женщина имеет право вступать в половые сношения со всеми младшими братьями своего мужа и с сыновьями всех старших братьев своего мужа. В свою очередь, ее мать имеет право вступить в половые сношения со всеми младшими братьями мужа и т. д. Женщина-эвенки, как мы видели, отца своего мужа и старших братьев мужа называет одним и тем же термином — *ətki-w*. Это вполне понятно: отец мужа и старшие братья мужа находятся в отношении ее в одних и тех же отношениях свойства, они ее свекры, и она называет их одним и тем же термином — *ətki-w*. Отсюда, однако, отнюдь не следует, как это утверждает Н. К. Каргер, будто отец и сын являются „равноправными претендентами на одну и ту же категорию женщин“, и данная терминология свойства, вопреки этому утверждению, отнюдь не является доказательством этого положения.

В условиях материнского рода те же самые нормы группового брака дают существенно иную картину брачных взаимоотношений, ибо при материнском роде мужчина не имеет права вступать в половые сношения с женами младших братьев своего отца, так как они (эти жены) принадлежат к тому же самому роду, что и он, тем самым они не могут быть его групповыми женами, и половые сношения с ними для него категорически запрещены. В условиях материнского рода, согласно этим нормам группового брака, мужчина имел право на половые сношения с женами всех своих старших братьев и с женами младших братьев своей матери, а это означает, в свою очередь, если рассматривать эти отношения с женской стороны, что его жена находилась в браке со всеми младшими братьями своего мужа и с сыновьями его старших сестер, все они — ее групповые мужья. Так как групповой брак имел у эвенков форму перекрестного кузенного брака и каждые два рода были связаны взаимными брачными отношениями и взаимно из поколения 'в поколение отдавали друг другу своих женщин, то это, в свою очередь, означало, что женщина находилась в браке с мужьями всех своих младших сестер и с мужьями дочерей своих старших сестер.

Однако чем же были вызваны эти особенности норм группового брака и классификационной терминологии родства тунгусо-манчжурских народов? Каков их генезис? Каков генезис групповой эвенкийской семьи? -

По мнению Моргана и Энгельса, первый организационный шаг в области ограничения браков между лицами близкими по крови состоял в запрещении взаимных половых сношений между родителями и детьми. Родители и дети из брака исключались. Ортодоксальной формой брака являлся таким образом брак между братьями и сестрами: братья и сестры, родные и коллатеральные, являлись друг другу мужьями и женами, их дети являлись друг другу братьями и сестрами и, в свою очередь, тоже мужьями и женами. Каждая брачная группа включала таким образом в себя целое поколение; взаимные половые сношения не допускались лишь между лицами восходящих и нисходящих поколений: между предками и потомками, родителями и детьми. Так возникла, по мнению Моргана и Энгельса, из „первобытного состояния неупорядоченных половых отношений“ (Энгельс) первая форма семьи — кровнородственная семья. При этой форме семьи браки происходили внутри кровнородственной группы — между братьями и сестрами, так что каждая группа, представлявшая собою потомство одной родоначальницы, оставалась попрежнему неделимой и формой брака оставался попрежнему групповой эндогамный кровнородственный брак.

„Если первый организационный шаг вперед, — пишет Ф. Энгельс, — состоял в исключении из взаимного полового общения родителей и детей, то второй состоял в исключении из него сестер и братьев. Этот шаг вперед, ввиду большой близости возраста участвующих лиц, был бесконечно важнее, но зато и труднее, чем первый. Он совершался постепенно, начавшись, вероятно, с исключения из полового общения единоутробных братьев и сестер (т. е. с материнской стороны), сперва в отдельных случаях, затем понемногу становясь общим правилом (на Гавайских островах бывали исключения из этого правила еще в настоящем столетии) и кончая запрещением брака даже в боковых линиях, т. е., по нашему обозначению, для детей, внуков и правнуков родных братьев и сестер“¹. Поскольку братья и сестры из взаимного полового общения исключались и не могли быть мужьями и женами, единая первоначально кровнородственная группа с ее эндогамным кровнородственным браком разделилась на две экзогамные половины. „Каждая первоначальная семья, — пишет Ф. Энгельс, — должна была распасться, по крайней мере, через несколько поколений... Ряд или несколько рядов сестер становились основным ядром одной общины, их единоутробные братья — ядром другой“².

Групповой брак принял форму перекрестного кузенного брака: сестры и братья не могли уже быть взаимно мужьями и женами, но дети брата и сестры могли вступать во взаимные половые сношения.

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 44.

² Там же, стр. 45.

Групповые супруги отныне уже не являлись друг другу братьями и сестрами, как это имело место при кровнородственной семье, а кузенами и кузинами. Ортодоксальной формой брака стал брак между детьми брата и сестры. Каждые две экзогамные половины класса были связаны взаимными брачными отношениями и из поколения в поколение отдавали друг другу своих женщин, так что дети брата вступали в брак с детьми сестер и наоборот; жена каждого мужчины являлась дочерью брата его матери (его кузиной по матери) или дочерью сестры его отца (его кузиной по отцу); в свою очередь, муж каждой женщины являлся сыном брата ее матери (ее кузеном по матери) или сыном сестры отца (ее кузеном по отцу). Изобразим это схематически. Мужчин первой половины из числа этих двух экзогамных половин классов обозначим буквой 'А', а женщин той же экзогамной половины — буквой 'а'; мужчин второй экзогамной половины обозначим буквой 'Б', а женщин — буквой 'б'. Каждая из этих половин, как мы видели, экзогамна: мужчина 'А' женится на женщине 'б', дети их — 'Б¹', и 'б¹', так как исчисление родства ведется по женской линии, и дети принадлежат к классу своей матери. Таким образом схематически данные брачные взаимоотношения изображаются следующей формулой:

$$\begin{aligned} A + б &= Б^1, б^1 \\ Б + а &= А^1, а^1 \end{aligned}$$

Однако при этом положении не исключена возможность, например, для женщины вступать в брак с сыновьями своего брата. Основание: при кровнородственной семье, когда 'мой' брат был 'моим' мужем, его сын был 'моим' сыном, и брак между 'мною' и им категорически воспрещается; теперь же 'мой' брат из брака со мною исключается, его сын уже не 'мой' сын, а 'мой' племянник, он принадлежит к другому классу, к классу своей матери. Для женщины 'а' сын ее брата будет 'Б', следовательно, она имеет полное основание вступать с ним в половые сношения, во всяком случае двухклассовое деление общества не ставит этому препятствий.

Но допущение брака для женщины с сыном ее брата приводит к браку между отцом и дочерью. Действительно, сын брата 'моей' матери для 'меня'-женщины является 'моим' кузеном по материнской линии, а тем самым 'я' в праве вступать с ним в половые сношения, он — 'мой' групповой муж; если он становится мужем 'моей' матери и ее сестер, как сын их брата, то 'я' сохраняю на него супружеские права, как его кузина — его групповая жена. Но муж 'моей' матери — 'мой' отец, следовательно, при данном положении вещей не исключена возможность брака между отцом и дочерью.

Подобную картину организации общества мы находим у австралийцев, где двухклассовая организация не ставит в принципе препятствий браку между отцом и дочерью. „Здесь (у австралийских негров Маунт Гамбир в Южной Австралии, имеющих самую низкую степень развития группового брака — А. А.) все

племя, — пишет Ф. Энгельс, — делится на два больших класса — кроки и кумите. Половые отношения внутри каждого из этих классов строго запрещены; напротив того, каждый мужчина одного класса является прирожденным мужем каждой женщины другого класса, а последняя — его прирожденной женой. Не отдельные индивидуумы, а целые группы считаются находящимися в браке, класс с классом. И надо отметить, что здесь нигде нет ограничений в силу различия в возрасте или в виду специального кровного родства; запрещение половых отношений обуславливается здесь лишь разделением на два экзогамных класса. Любой кроки имеет законной женой каждую женщину кумите; но так как его собственная дочь, как дочь женщины кумите, является, в силу материнского права, тоже кумите, то она признается прирожденной женой каждого кроки, а следовательно, и женой своего отца. Во всяком случае классовая организация в том виде, в каком мы ее знаем, не ставит этому препятствий. Таким образом или эта организация возникла в ту пору, когда, при всем инстинктивном стремлении ограничить кровосмешение, люди не видели еще ничего ужасного в половом общении между родителями и детьми, — и в таком случае система классов возникла непосредственно из состояния беспорядочных половых отношений; или же половое общение между родителями и детьми было уже воспрещено обычаем, когда возникли классы, и в таком случае современное состояние указывает на существование перед тем семьи, основанной на кровном родстве, и представляет собою первый шаг к преодолению ее. Последнее кажется более вероятным¹.

Для устранения возможности подобных кровнородственных браков у австралийцев первоначальные две экзогамные половины класса были разделены, в свою очередь, каждая на два; первоначальные два класса таким образом распались. Как и в первом случае, каждый из этих классов состоял целиком в браке с другим классом, но дети их считались принадлежащими к третьему или к четвертому из этих брачных классов, в зависимости от того, к какому классу — первому или второму — принадлежали женщины. Изобразим это схематически. Первая экзогамная половина распалась, как указано, на два класса. Обозначим мужчин первого из них буквой 'А', а женщин этого же класса — буквой 'а'; мужчин второго класса — буквой 'Б' и соответствующих женщин — буквой 'б'. Мужчин третьего класса обозначим буквой 'В', а женщин — 'в', мужчин четвертого класса — 'Г', а женщин — 'г'. Схема брачных взаимоотношений будет такова: мужчина 'А' женится на женщине 'г', дети их будут 'В' и 'в'. Изобразим это формулами:

$$\begin{aligned} А + г &= Вв \\ Б + в &= Гг \\ В + б &= Аа \\ Г + а &= Бб \end{aligned}$$

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 48—49. (Разрядка Ф. Энгельса — А. А.).

Примеры подобной организации общества с его системой четырех классов, представляющей следующую ступень в области запрещения кровосмешения, мы находим у камиларои, обитающих в бассейне реки Дарлинга в Новом Южном Уэльсе. При этой системе четырех классов отец не может вступать в половые сношения со своей дочерью, так как его дети находятся в том классе, в отношении женщин которого он не имеет супружеских прав. Следовательно, цель четырехклассового деления — исключить возможность брака между детьми и родителями. Вместе с тем, как естественное следствие четырехклассового деления общества, перекрестный кузенный брак первой степени был заменен браком между кузенами второй степени; мужчина женился не на дочери брата матери, как это имело место при системе двух классов, а на дочери своего кузена первой степени; потомство брата и сестры вступало взаимно в брак только во втором поколении.

„Семья, — пишет Морган, — начав свое существование с кровнородственной, основанной на групповом браке между братьями и сестрами, перешла во вторую форму, пуналуальную, при общественной системе, близкой к австралийским классам; эта система уничтожила первый вид брака, заменив его формой, при которой группы братьев имели общих жен и группы сестер имели общих мужей, причем в обоих случаях брак заключался групповым порядком“¹. „Число людей в австралийской пуналуальной группе, — замечает в другом месте Морган, — больше, чем в гавайской, и ее структура несколько иная, но замечательно в обоих случаях то, что основу брачных отношений в одной группе составляют мужья-братья, а во второй — жены-сестры... Так как из австралийских классов возникла пуналуальная группа, содержащая зачаток рода, то отсюда вероятно, что классовая организация на основе различия полов господствовала в прошлом у всех человеческих племен, обладавших впоследствии родовой организацией. Было бы неудивительно, если бы гавайцы в более раннем периоде были организованы в такие классы“².

У эвенков этот прогресс в направлении запрещения кровнородственных браков и устранения кровосмешения совершался, повидимому, иначе и принял несколько иную форму, чем у австралийских племен. Эвенки, повидимому, не имели четырехклассового деления общества, как это было, например, у камиларои. Однако, поскольку система двух классов не устраняла возможности брака между отцом и дочерью, они в целях запрещения подобного кровосмешения вынуждены были провести соответственные изменения в нормах группового брака. При двухклассовом делении общества, как мы видели, мать и дочь являлись равноправными претендентами на половые сношения с одной и той же катего-

¹ Л. Г. М о р г а н, Древнее общество. Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Материалы по этнографии, т. I, Л. 1934, стр. 30.

² Там же, стр. 245—246.

рией мужчин. Дабы устранить возможность кровосмешения, австралийцы создали систему четырех классов, эвенки с этой же целью разделили каждое поколение на две половины — старших и младших — и в соответствии с этим ввели запрет, воспрещающий женщине вступать в брак с мужьями женщин старших, чем она. Таким образом женщине категорически запрещалось вступать в половые сношения с мужьями всех своих старших сестер, а равно с мужьями матери и с мужьями всех ее сестер. Благодаря этому отец и дочь из взаимного полового общения исключались. Женщина отныне не имела права вступать в половые сношения с мужьями матери и ее сестер. Но так как старое правило, разрешающее женщине вступать в половые сношения с сыновьями своих братьев, т. е. допускающее половые сношения между теткой по отцу и ее племянником, оставалось в силе, то 'моя' мать была в праве вступать в половые сношения с 'моими' мужьями и мужьями всех 'моих' сестер, так как 'наши' групповые мужья были для нее сыновьями ее братьев. „Когда Цезарь, — пишет Ф. Энгельс, — рассказывал нам о британцах, которые находились тогда на средней ступени варварства, что „у них каждые десять или двенадцать человек имеют общих жен, причем большею частью — братья с братьями, родители с детьми“, то это лучше всего объясняется существованием у них группового брака... Говоря о „родителях с детьми“, Цезарь, повидимому, ошибался; правда, при существовании этой системы (Энгельс имеет в виду семью пуналуа — А. А.) не абсолютно исключена возможность нахождения в одной брачной группе отца и сына или матери и дочери, но зато не допускается нахождение в ней отца и дочери или матери и сына“¹.

Вслед, а может быть, и одновременно с первым запретом, исключаящим из взаимного полового общения отца и дочь, возник, повидимому, второй запрет, воспрещающий женщине вступать в половые общения с мужьями ее дочерей. Следовательно, женщина имела право вступать в половые сношения с мужьями всех своих младших сестер и с мужьями дочерей своих старших сестер, но лишалась этого права по отношению к мужьям своих дочерей и мужьям дочерей своих младших сестер. Следовательно, если первый шаг в этом направлении состоял в устранении возможности кровосмесительных браков путем исключения из взаимного полового общения отца и дочери, то второй шаг в сторону ограничения брачного круга состоял в том, что исключались из одной брачной группы мать и дочь. Система брачных отношений представлялась в данном случае в виде следующей схемы. Женщина (при рассмотрении данной системы брачных отношений с женской стороны) находилась в групповом браке со всеми мужьями своих младших сестер и со всеми мужь-

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 46. (Разрядка наша — А. А.).

ями дочерей своих старших сестер, а это, в свою очередь, означает, если рассматривать эти отношения с мужской стороны, что ее муж состоял в групповом браке со всеми ее старшими сестрами и младшими сестрами ее матери, что при условии перекрестного кузенного брака (а у эвенков он существует, как мы видели, в форме взаимного брака между кузенами первой ступени) означало, что мужчина находился в браке с женами всех своих старших братьев и с женами всех младших братьев матери. Таким образом мы имеем ту же самую схему брачных взаимоотношений, что и в условиях материнского рода эвенков, описанную нами выше.

Так представляется нам генезис групповой эвенкийской семьи.

Вместе с тем, если у камиларои в связи с введением системы четырех классов перекрестный кузенный брак первой ступени был заменен браком между кузенами второй ступени, то у эвенков он оставался попрежнему в силе и, как мы видели, бытует в качестве пережитка вплоть до последнего времени.

С установлением вышеуказанных запретов, представляющих собою последовательные шаги в направлении запрещения кровосмешения, устранивших, как мы видели, не только возможность полового общения между отцом и дочерью (чему в принципе не ставила препятствий система двух классов), но и возможность нахождения в одной и той же брачной группе матери и дочери, с установлением этих запретов указанные выше две экзогамные половины класса, обособившись со временем и в хозяйственном отношении, превратились в два самостоятельных рода, связанных между собою взаимными брачными отношениями.

Род, организованный на основе материнского права, по сравнению с системой классов представляет, по словам Ф. Энгельса, более позднюю форму экзогамии.

Глава II

ПЕРЕЖИТКИ МАТЕРИНСКОГО РОДА

„При всех формах групповой семьи, — пишет Ф. Энгельс, — неизвестно, кто является отцом ребенка, но известно, кто его мать. Если даже всех детей общей семьи она называет своими и по отношению ко всем им несет материнские обязанности, то все же она знает своих родных детей и отличает их от остальных. Отсюда ясно, что, поскольку существует групповой брак, происхождение может быть установлено лишь с материнской стороны, а потому признается только женская линия“¹.

В связи с тем, что происхождение со стороны отца при групповом браке не было известно, единственным признаком принадлежности человека к роду являлось происхождение по матери. Члены рода были связаны узами своего происхождения по матери. Род включал в себя предполагаемую праматерь, ее дочерей и детей всех женских потомков; наоборот, дети мужских потомков рода принадлежали к другому роду, к роду их матери.

Эта архаическая форма рода исчезла среди эвенков уже давно, повидимому, задолго до прихода русских, будучи вытеснена новой формой рода, организованного уже не на материнском, а на отцовско-правовом начале. Во всяком случае наиболее ранние сведения путешественников и этнографов о роде эвенков не дают бесспорных примеров подобного рода.

Существующие роды эвенков — агнатные, однако среди них еще и до сих пор сохранилось не мало пережитков, свидетельствующих о том, что агнатному отцовскому роду предшествовал в прошлом род когнатный, организованный на основе материнского права; материнский род, следовательно, представляет собою первоначальную форму рода, а род отцовский — позднейшую, возникающую из первой на определенной ступени развития данного общества.

Обратимся к рассмотрению этих пережитков и попытаемся восстановить при помощи их эту первоначальную, ныне уже исчезнувшую форму эвенкийского рода.

Изучая религиозные воззрения эвенков, мы обнаруживаем, что культ родовых духов — покровителей рода — представлен у них

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 47. (Разрядка Ф. Энгельса — А. А.).

исключительно женскими божествами, являющимися не чем иным, как обожествлением совершенно реальных персонажей женщин, стоявших в прошлом во главе материнского рода и домашнего коммунистического хозяйства. Рассмотрим одно из этих божеств, так называемое Togo misunin.

Главное родовое божество эвенков — Togo misunin, дух родового очага, дословно „хозяйка очага“ — представляется эвенкам в виде старой, подслеповатой старухи, которая считается пра-родительницей эвенков и хранительницей душ сородичей.

Togo misunin, по представлениям эвенков, живет под очагом (в золе очага). Через каждое третье поколение, говорят эвенки, душа умершего сородича возвращается обратно в род, падает в очаг чума, а оттуда в чрево женщины, отчего последняя беременеет и рождает ребенка. Когда ребенок подрастет, то по чертам лица, по его склонностям, привычкам и другим приметам окружающие устанавливают, что дух такого-то предка возвратился обратно на землю.

В повседневной жизни эвенков Togo misunin пользуется исключительным вниманием и почитанием. При перекочевках с одного места на другое хозяйка чума всегда берет с собою щепоть пепла из очага или мажет себе руку золой. Разводя очаг на новом стойбище, хозяйка встряхивает рукой, высыпает взятую щепоть золы на новый очаг, а затем уже спокойно разводит костер. Таким путем Togo misunin переселяется с одного стойбища на другое. Перед едой эвенки бросают в огонь лучшие кусочки мяса и жира. Даже купленные в кооперативе продукты (сахар, папиросы, конфеты и т. д.) тоже дают в жертву духу очага; эвенки отламывает от них по кусочку и бросает в огонь, вынимает из пачки папиросу и сует ее в угли костра. Хозяйка чума никогда не садится пить или есть, не бросив первого кусочка в очаг; невыполнение этого правила считается большим грехом. Перед огнем нельзя ругаться, нельзя оскорблять огонь и т. д. Словом, целая серия различного рода запретов связана с почитанием родового божества — хозяйки очага. Огонь оберегает и очищает человека, — говорят эвенки. Через чумовой очаг женщина проходит три раза, очищая себя после родов; очищение перед огнем производится и во многих других случаях, в том числе и после полового акта; перед огнем очищаются и освящаются различные вещи и т. п.

Togo misunin является советчицей и покровительницей эвенков, с нею эвенки беседуют и советуются по всевозможным вопросам, связанным с охотой, оленеводством и т. д., причем форма беседований очень своеобразна.

Сидит эвенки перед очагом и думает („советуется в уме с Togo misunin“), пойти или не пойти ему нынче осенью промышлять на такую-то речку. „Промысел там должен быть хороший, и, возможно, добуду много...“ Костер продолжает спокойно гореть. „А может быть, пойти на такую-то речку и там промыш-

лять?“ В это время из костра случайно вылетает искра. „Нет, — заключает эвенки, — на эту речку промыслять не пойду, не советует Togo musunin“.

Togo musunin — наиболее уважаемое родовое божество эвенков, от нее зависит, говорят эвенки, судьба той или другой семьи. Поэтому они стараются возможно больше задобрить ее и приносят ей больше всего жертв, правда, мелких и не особенно ценных.

Этот добрый дух — покровитель рода — Togo musunin, представляемый эвенками в виде подслеповатой старухи-хозяйки родового очага, прародительницы рода и хранительницы душ сородичей, есть именно та предполагаемая праматерь, от которой в прошлом вел свое происхождение материнский род. А это, в свою очередь, означает, что счет происхождения и родства велся у эвенков в прошлом лишь по женской линии и что все члены рода были связаны узами своего происхождения по матери, а не по отцу, как это имеет место в настоящее время. Эта форма рода предшествовала, следовательно, ныне существующему отцовскому роду. В отличие от последнего, представляющего собой патрилинейную группу кровных родственников, претендующих на общность своего происхождения от одного общего предка — прародителя, предшествовавший отцовскому материнский род являлся матрилинейной группой родственников по крови, которые вели свое происхождение от одной общей праматери и считались потомками одной женщины — прародительницы данного рода.

Подобная матрилинейная группа, судя по преданиям, занимала обычно один общий дом, называемый в эвенкийском фольклоре тэпэјеп — коническое строение в виде большого чума, к которому примыкали два общественных амбара: амбар с продуктами и амбар с предметами вооружения и орудиями промысла. Первый из них носит в эвенкийском фольклоре название дэртилэгук¹, что дословно означает „вместилище продуктов питания“, „место, куда складывают продукты питания“.

Второй общественный амбар тэпэјеп'а носит название сэләгук², дословно „вместилище орудий промысла и оружия“, „место, куда складывают орудия и оружие“.

Каждый род вел коммунистическое хозяйство, и жизнь каждого дома была построена на коммунистических началах.

„В эвенкийском тэпэјеп'е, — рассказывает в одном предании эвенков, — живут по одному роду. На тэпэјеп'е живет много эвенков. Там живет много эвенков. Оставляют караульщиков на тэпэјеп'е. У одного рода бывает один-два тэпэјеп'а.

¹ Dertilə — продукты питания, пища в широком смысле этого слова; гук — суффикс, служащий для образования из именной основы имен названий вместилищ, например: pulkə — пули, pulke-guk — мешочек, куда охотник кладет пули.

² Sələ — мамонтовая кость, железо, орудия и оружие, сделанные из мамонтовой кости или железа, гук — тот же суффикс, что и в первом случае.

На тәпәјеп'е много имущества караулят. Мужчины, женщины и дети живут.

Мужчины со своими женами охотятся на копытного зверя (сохатого, дикого оленя, кабаргу), приносят (убитого зверя) на тәпәјеп. На тәпәјеп'е ту добычу на продукты заготавливают, сушат, кости на куски разрубают, затем увозят в амбар.

Летом также тәпәјеп заготавливает. Мужчины их с женами своими рыбу ловят по рекам, клубни выкапывают из берега. Те клубни сушат. Высушив, режут на мелкие части, смешивают с костями нарубленными. Мужчины, на тәпәјеп'е живущие, оленей домашних караулят. Затем амбары налаживают, чтобы не промокали.

Летом все собираются там, разное делают (разные работы работают). *Soniq*¹ начинает обучать мужчин, чтобы они научились военной работе. Затем начинают делать себе луки, стрелы, мечи, кузнец начинает ковать². Летом боялись, из других родов чтобы не быть уничтоженными. Когда наступает осень, уходят на охоту, тәпәјеп оставляя.

Мәпәјеп бывает у многих эвенков (у каждого эвенкийского рода), бывает один-два тәпәјеп'а. *Этәјеппј*³ дальше свою работу продолжает. Убитого зверя начинают таскать на тәпәјеп. Затем *этәјеппј* начинает считать оленей, то работа его *этәјеппј*.

На тәпәјеп'е живут, работая работу. Отдельно амбары бывают разные: в которых бывают продукты, в других бывает вооружение.

Амбару с вооружением охранителем является *soniq*, а амбару с продуктами охранителем является *этәјеппј*.

Сородичи на своем тәпәјеп'е встречаются летом, чтобы играть, петь, прыгать, стрелять. Там *soniq* обучает товарищей своих. Заставляют шамана шаманить, велят, чтобы он шаманил про дальнейшую жизнь. Так жили давнишние роды⁴.

Основу хозяйственной деятельности насельников больших коммунистических домов (тәпәјеп), как это видно из предания, составляли охота на крупного и мелкого зверя, рыболовство, собирательство и, наконец, примитивное скотоводство, развивающееся в виде небольших оленных стад. Разделение труда — еще первобытное, чисто естественного происхождения, обусловленное различием пола, и существует лишь между полами. Мужчины, как наиболее сильные физически, выполняют более ответственные работы: охотятся на зверя, ловят рыбу, изготавливают орудия

¹ Этәү (*soniq*) — военный вождь рода, военачальник (см. подр. гл. III).

² Выражение „кузнец начинает ковать“, очевидно, более позднего происхождения. У нас нет оснований предполагать, что эвенки в рассматриваемый период времени уже знали металлы и умели их обрабатывать, а тем более добывать.

³ *Urilon этәјеппј*, дословно „караульщик родового хозяйства“, являлся гражданским представителем рода, типа ирокезского сахема.

⁴ Все тексты преданий записаны на эвенкийском языке и даны в приложении к настоящей работе (см. Приложения, текст № 1).

и оружие, ведут войну, строят большие коммунистические жилища и общественные амбары. Женщины занимаются собирательством, выполняют более легкие, подсобные работы на охоте и рыбной ловле, заготавливают продукты впрок и ведут все домашнее хозяйство большого коммунистического дома, которое „являлось столь же общественно-необходимым занятием, как и добывание пропитания мужчинами“ (Энгельс).

В зависимости от количества населения род жил либо в одном общем доме, либо в двух, построенных поблизости друг к другу.

Средства производства, в том числе и оленные стада, находились в общественном пользовании и составляли общественную собственность всего рода. Хранителем последней и наблюдателем за ее целостностью было специально выбранное для этой цели лицо — *uṛilōn ətəjeŋṛi*, что дословно означает „караульщик родового хозяйства“, „наблюдатель за хозяйством рода“.

Оленные стада составляли собственность всего рода, и род вменял в обязанность *ətəjeŋṛi* следить за сохранностью общественного стада.

Процесс труда, как рисует его предание, носил форму первобытной кооперации, которая покоилась на общей собственности средств и условий производства и скреплялась тем, что каждый член этой кооперации через „пуповину кровнородственных связей“ был тесно спаян с общим производственным коллективом рода. „Те формы кооперации, — пишет К. Маркс, — господство которых в процессе труда мы находим на первых ступенях человеческой культуры, например, у охотничьих народов или в земледельческих общинах Индии, покоятся, с одной стороны, на общем владении условиями производства, с другой стороны, на том, что отдельный индивидуум не порвал еще пуповины, связывающей его с племенем или общиной, и спаян с ним столь же тесно, как отдельная пчела с пчелиным ульем“¹.

Средства и условия производства находились, как мы видели, в общей собственности всего рода, процесс труда был коллективный, поэтому и результаты, естественно, принадлежали всему обществу и распределялись равномерно между всеми членами рода. Убитый в лесу зверь, пойманная в реке рыба, выкопанные в земле корни и т. д. — все это шло в общий запас *təpəjeŋ'a* и потреблялось сообща всеми.

Помещенный здесь рисунок подтверждает, в свою очередь, то, что мы узнаем о *təpəjeŋ'e* эвенков из их преданий. Рисунок этот, исполненный эвенки Кемури Барбасенок из рода *Korɕuɕal*, изображает жизнь эвенкийского *təpəjeŋ'a* и показывает, насколько сильно сохранились в памяти эвенков предания об их коммунистическом домохозяйстве, составлявшем экономическую основу материнского рода.

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, изд. 8-е, 1931, стр 250—251.

Основное ядро коммунистического хозяйства, как мы видели, составляла матрилинейная группа, состоящая из сестер и братьев, родных и коллатеральных, и всех потомков всех женщин по женской линии. При данном строе рода женщины и их дети оставались всегда в роде матери, и при заключении брака муж, естественно, должен был либо переходить в род своей жены и поселиться в ее тэпэјеп'е — в этом случае брак носил форму матрилокального брака, либо, как это имеет место у айну и ряда других народов, заключение брака не вело к совместному поселению супругов: муж и жена продолжали жить каждый в своей матрилинейной группе, и брачные отношения между супругами сводились к тому, что муж лишь посещал свою жену, поселяясь иногда на известное время в ее доме. Последнюю форму брака, имеющую, кстати сказать, весьма широкое распространение среди народов, сохранивших материнский род, и которой в этнографии не уделялось до сих пор почти никакого внимания, проф. М. О. Косвен предложил называть в отличие от существующих терминов „патрилокального“ и „матрилокального“ — дизлокальным браком.

По сравнению с матрилокальным браком, указанная форма брака представляет явление более древнего порядка: дизлокальный брак предшествует форме матрилокального брака.

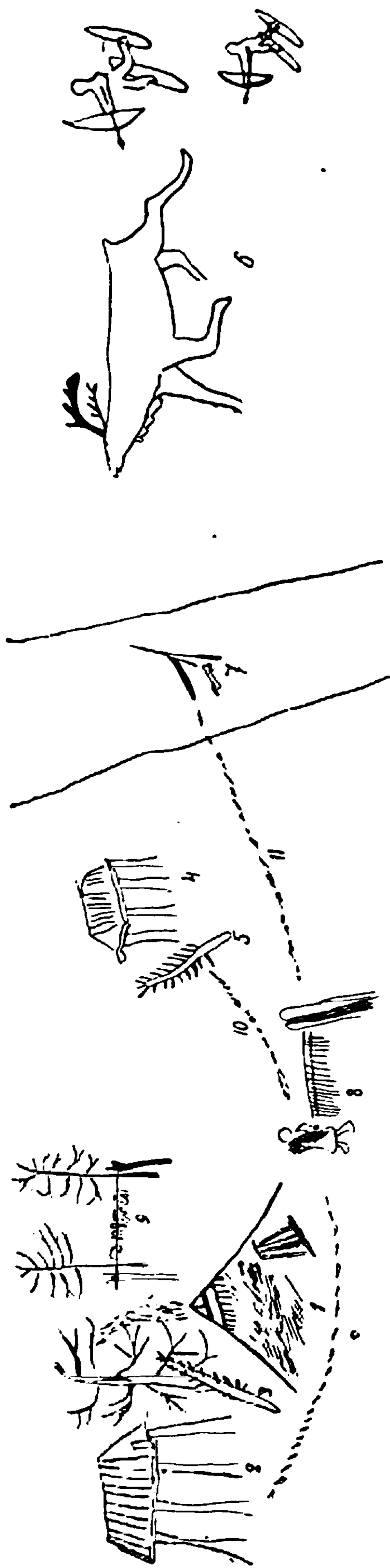


Рис. 1. 1) Мэпэјеп — общее жилище рода. 2) Дертіләгук — общественный амбар с продуктами питания. 3) Лестница к этому амбару. 4) Сәләгук — общественный амбар с орудиями промысла и оружием. 5) Лестница к этому амбару. 6) Ушпиди бәјүгә бәјүссәгә (дословно „вместе зверя промышляют“) — коллективная охота мужчин тэпэјеп'а. 7) Мужчины тэпэјеп'а добывают подледную рыбу. 8) Женщина несет дрова в тэпэјеп. 9) Мясо убитого зверя, висящее на вешалах. 10) Тропы к амбарам. 11) Тропа на реку.

Однако среди эвенков нам не удалось обнаружить пережитки этой древней формы брака, и имеющиеся в нашем распоряжении материалы рисуют материнский род эвенков на сравнительно более высокой ступени развития. У эвенков мы находим матрилокальный, а не дизлокальный брак: вступая в брак, мужчина переходил в род своей жены и поселялся в ее тэпэјеп'е. Это, впрочем, не исключало, конечно, возможности того, что в отдельных случаях могли иметь место пережитки дизлокального брака: мужчина мог в отдельных случаях оставаться в своей матрилинейной группе, посещая лишь время от времени свою жену, либо, как это имеет место у айну, переходя на известное время жить в ее дом.

Пережитки этого явления (матрилокального характера поселений родов и матрилокальной формы брака) существуют среди эвенков частично еще и до сих пор. Весьма примечателен в этом отношении следующий обычай эвенков.

Согласно действующему обычаю, мужчина, вступая в брак, переходит обычно в чум родителей жены и живет там; от одного до трех месяцев со дня заключения брака, после чего забирает свою жену и уезжает в свой чум. На протяжении всего периода, пока мужчина живет в чуме жены, он работает в хозяйстве ее родителей: охотится вместе с тестем и его сыновьями, ловит рыбу, пасет оленей и т. д., причем все добытое им поступает в чум его жены. Убитого зверя, пойманную рыбу и даже пушнину, которую добывает зять, он должен, согласно обычаю, отдавать в хозяйство тестя. Более того, если молодой муж хочет заслужить расположение жены и ее родителей, он должен промыслять лучше и больше, чем остальные мужчины из чума его жены; если ему удастся осуществить это, он получит лестную аттестацию ловкого охотника и пользуется всеобщим уважением и авторитетом; в противном случае он получает характеристику нерадивого работника и неумелого охотника. Между зятем и мужским населением чума его жены начинается настоящее состязание. Автору неоднократно приходилось слышать рассказы мужчин о том, как они при жизни в чуме жены охотились „с темна и до темна“, чтобы заслужить лестную кличку хорошего охотника.

— Когда в чуме жены жил, — рассказывал один знакомый эвенки, — в спальном меховом мешке жены редко спал, в лесу спал, у костра спал, зверя промыслял, по три дня не возвращался в чум. Меня все называли удачным охотником¹.

¹ У эвенков существует три формы заключения брака: 1) обмен сестрами друг друга, 2) купля жены за калым и 3) отработка невесты в хозяйстве тестя. Описанный выше обычай не следует смешивать с отработкой; он не имеет ничего общего с этой формой заключения брака и представляет собой явление более древнее, чем заключение брака через отработку. При отработке мужчина получает невесту в жены только после окончания срока отработки; наоборот, согласно данному обычаю, мужчина поселяется в чуме жены после заключения брака. Наконец, этот обычай практикуется всегда, независимо от того, уплатил ли жених калым, обменял ли на невесту свою сестру или отрабо-

В одном из преданий эвенков, рассказывающем о брачных отношениях эвенкийских родов, мы встречаем следующее интересное место. Двое героев предания — Кордоки из рода Kogdujal и Челкоче из рода Selkol, вступая в брак, уходят жить в чум к своим женам. Кордоки идет в чум к своей жене в род Selkol, а Челкоче идет в чум жены в род Kogdujal. Предание рассказывает: „Во взаимные брачные отношения сначала вступили Кордоки с Челкочей. Кордоки пришел на реку. Увидел чум Челкоче на той стороне. Кордоки пустил брачную стрелу. Челкоче увидел брачную стрелу Кордоки, пущенную из лука. Челкоче сам взял лук свой, пошел на реку, увидел: Кордоки на той стороне стоит у дерева. Челкоче пустил стрелу к Кордоки. Кордоки посмотрел: „Правда, брачная стрела“, — сказал Кордоки в уме своем. Челкоче лодку свою взял, поехал на ту сторону реки к Кордоки. Они договорились вдвоем вступить в брачные отношения. Кордоки пошел в чум к Челкоче, стал жить; Челкоче пошел к Кордоки в чум, стал жить“¹.

Здесь мы имеем таким образом совершенно определенное указание на то, что в прошлом мужчина, вступая в брак, переходил в матрилинейную группу своей жены и поселялся в ее чуме.

Количество примеров подобного рода можно было бы значительно умножить, но в этом нет, полагаем, надобности. Приведенное выше показывает, на наш взгляд, достаточно убедительно, что поселение эвенкийских родов носило в прошлом матрилокальный характер и что форма брака была матрилокальная.

Этому строю рода и форме брака соответствовала и определенная система хозяйственных, семейных и личных отношений между мужем и женой, существенно отличная от той, которая существует теперь в условиях отцовского рода эвенков.

Определение родства шло по женской линии, и дети, рожденные в браке, принадлежали не к роду отца, а к роду матери; они поселялись в ее матрилинейной группе, и заботы об их воспитании падали, естественно, не на отца, а на мать и на ее братьев, так как отец по существу был чужим для данной матрилинейной группы, — он принадлежал к другому роду. Отношение между дядей по матери и племянниками со стороны сестры были более тесными и близкими, чем между отцом и его детьми.

Пережитки этих отношений бытуют среди эвенков и до сих пор. Дяди по матери имеют в общественных отношениях эвенков весьма важное значение. Отношения между ними и племянниками отличаются очень большой близостью и бывают подчас очень трогательны. Племянники относятся с большим уважением к дядям по матери, особенно к старшему из них, всячески подчеркивают свое расположение и любовь к ним. Обидеть чем-нибудь дядю

тал стоимость последней в чуме тестя. Это свидетельствует о том, что в этом случае мы имеем не отработку, а пережитки более древнего матрилокального брака, при котором муж переходил в род своей жены и поселялся в ее чуме.

¹ Подлинный текст см. Приложения, текст № 2.

по матери считается большим грехом. Племянники часто ездят в чум к дядям, особенно к старшему, иногда дней на пять и более, причем получают у них самый радушный прием и пользуются большим вниманием с их стороны. За столом дядя дает племяннику лучшие куски мяса, сажает гостя-племянника на наиболее почетное место в чуме — *mau* (место за очагом чума, наиболее удобное и теплое, почетное место) и т. д. Когда племянник подрастает, он нередко уходит к дяде по матери и живет у него в течение всего промысла, а иногда и дольше. Он охотится вместе с дядей и помогает ему в работе по хозяйству; в свою очередь, дядя также оказывает возможно больше внимания гостю-племяннику. Если последний еще подросток и не умеет охотиться, дядя его обучает промыслу. Добытого при этом зверя племянник отдает дяде. Обычай требует, чтобы племянник не забывал дядю по матери и помогал ему в работе. В свою очередь, дядя также не должен забывать о своих племянниках. В большинстве случаев дядя их чем-нибудь одаряет, чаще всего оленями. После смерти отца семейства дядя заботится о воспитании своих племянников и помогает им материально.

Эта тесная связь между дядями по матери и племянниками со стороны сестры, ведущая свое начало от эпохи господства материнского рода, с переходом к агнатному отцовскому роду несколько модернизируется и принимает существенно иное содержание. Такой модернизированной формой этих отношений является широко распространенный у эвенков (и многих других народов) обычай, согласно которому дяди по матери обязаны помогать своим племянникам в уплате калыма при женитьбе. Калым, как известно — последующее явление, относящееся к несравненно более поздней ступени развития, чем материнский род.

Все эти факты имеют для нас первостепенное значение. Они убедительно свидетельствуют в пользу существования материнского рода, так как являются живыми пережитками рода, организованного на основе материнского права. Ф. Энгельс, исследуя родовой строй германцев, замечает, что решающее значение имеет то место у Тацита, где говорится о тесной связи у германцев между дядей по матери и племянниками со стороны сестры. „Здесь мы имеем живой пережиток, — пишет Ф. Энгельс, — организованного на основе материнского права, следовательно первоначального, рода... Если бы мы не обнаружили других следов родового устройства у германцев, было бы достаточно одного этого места“¹.

Положение женщины при этом строе рода было исключительно высокое. И в семье и в обществе женщины занимали господствующее положение и пользовались большим авторите-

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 121—122. (Разрядка наша—А. А.).

том. Коммунизм домашней жизни и матрилокальность поселений являлись экономической основой этого господства. Женщины составляли основное ядро домашнего коммунистического хозяйства, ибо, в то время как мужчины выходили за пределы своего рода и переходили в род своей жены, поселяясь в ее доме, женщины всегда оставались в своем роде и все ведение коммунистического хозяйства, естественно, находилось в их руках. Главой коммунистического домашнего хозяйства являлась женщина. Свидетельством этого служит, с одной стороны, личное положение женщины-эвенки в настоящее время, с другой — пережитки господствующего положения женщин, отраженные в культуре духов-покровителей.

Женщины у эвенков пользуются сравнительно большой свободой и значительным влиянием. Решающее слово в семье принадлежит часто не мужчине, а женщине; с другой стороны, муж редко предпринимает что-либо, не посоветовавшись предварительно с женою. При сватовстве, например, до сих пор еще решающее слово принадлежит матери. Мать занимает у эвенков очень высокое положение и пользуется большим влиянием. А в прошлом, указывают эвенки, мать при ее недовольстве положением замужней дочери могла притти в чум к зятю и отобрать свою дочь обратно.

В этой связи становится весьма примечательным следующее указание одного из исторических документов, правда, документа, относящегося не непосредственно к енисейским эвенкам, а к так называемым „охотским тунгусам“. В документе рассказывается:

„В приложенном писанном рукою священника Щапова письме написано: 1793 г. допрашивал он священника Кирилла Шелудякова о взятые проданную Уяганского роду родника Ивана, по согласию матери, его роднику Василию Софронову за сто за двадцать оленей; и с того числа получил обратно в придны тридцать оленей; и вышеозначенный Василий держит купленную девку Марью ровно три месяца. Означенная мать ровно приходила троекратно ко мне, Кириллу Шелудякову, просила обратно проданную свою дочь, я не приказывал отдавать; еще пришла в четвертый раз, то я, Кирилла, с Васильем не хотел ее слышать беспутства, приказал взять ее, а своему роднику Василью о своем животе просить. К тому письму прозьбою ево, Кирилла, казак Иван Павлов Меньшой руку положил“¹.

Крайне характерно, что опрашиваемый „тунгусский князец“ счел нужным подчеркнуть прежде всего то, что девушка была куплена с согласия матери (очевидно, для заключения брака нужно было прежде всего согласие матери невесты),

¹ Е. Д. Стрелов, Акты архивов Якутской области, Иркутск, 1916, стр. 304. (Разрядка наша — А. А.). „Допросные речи по обвинению священником Кириллом Щаповым тунгусского князца Шелудякова в идолопоклонстве и богопротивных поступках“. 1794 г.

и далее, что мать пришла и отобрала свою дочь обратно. Это подчеркивает то исключительно высокое положение, которое занимала в прошлом мать у тунгусской группы народов.

Значительная независимость и большая свобода, которыми пользуются женщины у эвенков, были отмечены в свое время старыми исследователями: Георги, Паткановым и др.

В семье родителей девушка вполне самостоятельна и независима и обычно получает равную долю при наследовании. Пушнина, добытая ею, и все имущество, являющееся результатами ее труда, составляет ее личную собственность.

Такое же независимое положение она сохраняет и по выходе замуж: муж обязан обращаться с женою хорошо (не бить ее, не ругать) и относиться к ней с известным уважением; в противном случае она может покинуть чум своего мужа и уйти к родителям. Родители жены в этом случае (если не удастся помирить супругов) возвращают зятю полученный от него калым, а он — принесенное женою приданое. Подобный факт пришлось лично наблюдать самому автору среди эвенков Байкитского района. Девушка-эвенки по имени Лебчорик, из рода Saremikta1, выйдя замуж и прожив с мужем больше полугода, оставила его чум и ушла к своим родителям. Муж неоднократно посылал своих родственников уговорить Лебчорик вернуться обратно. Было предпринято не мало попыток со стороны родителей той и другой стороны помирить молодых супругов, однако ничто не помогло. Девушка категорически отказалась и осталась жить в чуме своих родителей. Через год она вновь вышла замуж за своего кузена, сына сестры своего отца.

Но все это — лишь пережитки той свободы, авторитета и уважения, которыми пользовались у эвенков женщины в прошлом. В эпоху господства материнского рода женщины у них занимали господствующее положение: ведение коммунистического домашнего хозяйства находилось в их руках и главой коммунистического дома являлась женщина. Об этом свидетельствуют пережитки этого явления, сохранившиеся в отраженном виде в эвенкийском культе родовых духов-покровителей.

Эвенкийское родовое божество *Bugadi misunin* почитается эвенками духом-покровителем рода, хозяйкой, главой чума и всего родового хозяйства. *Bugadi misunin* эвенки представляют в виде умной, старой и еще очень крепкой и сильной женщины. По их представлениям, она оберегает чум, всех живущих в чуме людей, запасы в амбарах, оленные стада и вообще все хозяйство той или другой семьи и все хозяйство рода в целом. Она — хозяйка и глава всего этого хозяйства и оберегает его от злых духов. В каждом роде, у шамана рода, имеется общеродовой идол *Bugadi misunin*, и в каждой семье, в каждом чуме имеется маленькое изображение этого идола. Хозяйка чума шьет маленькое одеяльце (по типу спального мехового мешка), украшает его цветным бисером, обшивает разного рода цветными тряпками,

подвешивает к нему пегие беличьи шкурки и т. д. Это одеяльце называется *hullə Bugadī musunip* — „спальный мешок духа хозяйки чума“. В этот мешок женщина кладет пучок подшейного волоса домашних оленей, подшейных волос дикого оленя и лося (сохатого), беличьи шкурки или беличьи хвосты и ряд других вещей. Этот „спальный мешок духа хозяйки чума“ хранится в особом турсуке (турсук — большая вьючная сума) и в нем, по представлениям эвенков, спит *Bugadī musunip*. В стаде у этого духа есть свои олени — *Bugadī ogor*, обычно от двух до четырех. На этих оленях эвенки никогда не работают, они считаются верховыми оленями, на которых ездит *Bugadī musunip*, и у них имеется отдельная упряжь. При перекочевках запрягают подобного „божеского оленя“ в эту упряжь, навьючивают на него сумку, где хранится идол *Bugadī musunip*, и трогаются в путь.

В повседневной жизни *Bugadī musunip* пользуется большим вниманием и почитанием. Время от времени женщина приносит изображение *Bugadī musunip* в чум, бросает на очаг куски жира и окуривает идол в этом дыму, это — жертва *Bugadī musunip*. Садясь есть, эвенки отрезает кусочки мяса и жира и бросает их в очаг чума, приговаривая: „*Togo musunip*, ешь, сыта будь, *Bugadī musunip*, ешь, сыта будь. Ешьте сыто, на нас не сердитесь, нас оберегайте“, или „удачу на охоте дайте“, или „оленей в стаде наплодите больше“ и т. д. Заболит ли что-нибудь у эвенка, сейчас же он накаливает на огне сковородку и бросает на нее несколько кусков жира. Пока жир горит, больной просит: „Бабушка *Bugadī musunip*, старая хозяйка чума, бабушка *Togo musunip*, помогите, прогоните злого духа, что засел мне (называя больное место), прогоните от меня злого духа“.

Нетрудно догадаться, что в культе *Bugadī musunip*, духа хозяйки чума, покровительницы и охранительницы всего родового хозяйства, проявляется не что иное, как обожествление совершенно реального персонажа — женщины, руководительницы и главы коммунистического домохозяйства.

Наряду с женщиной-главой материнской группы в каждом роде, как это видно из приведенного выше предания, было еще двое выборных вождей-мужчин: 1) *Urilōn ətəjɛnpi* — гражданский представитель рода, на обязанности которого лежало руководство коллективной работой мужчин рода: на охоте и рыбной ловле, при постройке больших коллективных ловушек, общественных жилищ, амбаров и т. д.¹ и представительство своего рода во внешних сношениях² и 2) *Ətəγ (sonip)* — военный вождь рода, на обязанности которого лежала организация военной защиты рода³. И то и другое лицо, как мы увидим в дальнейшем, были выборными, не пользовались никакими преимуществами

¹ Об этом подробнее см. ниже, в гл. III.

² Об этом см. в преданиях эвенков, где рассказывается о том, как родовой *ətəjɛnpi* вел обмен с другими родами. Приложения, текст № 9.

³ Подробнее см. гл. III.

и не располагали никакой принудительной властью. Они выбирались общим собранием сородичей и в любой момент могли быть смещены по воле большинства членов рода. Верховной властью, как мы увидим ниже, был совет рода — общее демократическое собрание сородичей. Словом, первобытно-коммунистическому способу производства соответствовал и весь общественный строй материнского рода, построенный на началах широкой первобытной демократии.

Несколько подобных материнских родов, объединяясь вместе, образовывали племя. В каждом племени, как увидим, насчитывалось обычно от девяти до десяти родов, из которых каждые четыре, пять или шесть родов, представлявших собою подразделения одного первоначального рода, объединялись, в свою очередь, в особую группу — объединение братских родов, которые в литературе принято называть фратрией. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы рисуют фратрию и племя эвенков с отцовским родом, поэтому подробное исследование вопроса о фратриальной и племенной организации эвенков мы и переносим в раздел об отцовском роде (гл. IV).

* *
* *

В эпоху материнского рода, во всяком случае на первых этапах ее развития, господствующей и единственной формой брака является групповой брак, который, как мы видели, достигает наивысшей ступени своего развития в условиях рода. Позднее он продолжает, как мы видели, существовать параллельно с парной семьей и, наконец, его пережитки существуют, как показано выше, среди эвенков вплоть до наших дней. „...Мы имеем три главные формы брака, — пишет Ф. Энгельс, — в общем и целом соответствующие трем главным стадиям развития человечества. Эпохе дикости соответствует групповой брак, варварству — парный брак, цивилизации — моногамия, дополняемая супружеской неверностью и проституцией“¹. В другом месте Энгельс замечает: „Появившись на средней ступени и развившись на высшей ступени дикости, род достигает своего полного расцвета, насколько позволяют судить об этом наши источники, на низшей ступени варварства“².

Таким образом, по мнению Энгельса, на средней и высшей ступени дикости родовой строй существует еще при групповой форме брака, и лишь позднее, по мере развития рода, групповой брак постепенно вытесняется парной семьей. „Некоторое подобие парного брака, на более или менее продолжительный срок, имело место уже при групповом браке или еще раньше; мужчина имел главную жену (вряд ли еще можно говорить о любимой жене) среди многих жен, и он является для нее главным мужем среди многих других... Но такое, основанное на обычае, сочетание пар

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи... , стр. 72.

² Там же, стр. 138.

должно было все более и более упрочиваться, чем больше развивался род и чем многочисленнее становились классы „братьев“ и „сестер“, между которыми брак был невозможен. Данный возникновением рода толчок к запрещению браков между кровными родственниками вел еще дальше. Так, мы находим, что у ирокезов и у большинства других стоящих на низшей ступени варварства индейцев брак воспрещается между всеми родственниками, которых насчитывает их система, а таковых несколько сот различных видов. При такой все растущей запутанности запрещений брака групповые браки становились все более и более невозможными; они вытеснялись парной семьей¹.

Переход от группового брака к парной семье совершался, повидимому, весьма медленно — парная семья лишь постепенно вытесняла предшествующую ей форму брака, ибо, как это мы видели на примере эвенков, пережитки группового брака продолжали существовать еще и в условиях отцовского рода.

* * *

Предание о тэпэјеп'е рисует материнский род эвенков стоящим на весьма высокой ступени развития, близкой к переходу в отцовский род. В его хозяйственном строе — в лице развивающегося оленеводства — уже заложена основа для этого перехода.

Развитие оленеводства дало мощный толчок росту производительных сил труда эвенкийского общества. Чем быстрее развивались оленные стада и чем большее значение начинало приобретать оленеводство в хозяйственной деятельности эвенков, тем скорее происходил рост производства в эвенкийском обществе, расширялась сфера производственной деятельности, росла производительность труда, а тем самым росло производство средств существования. Все эти богатства принадлежали сначала всему роду. Оленные стада, как мы узнаем из предания, находились в то время еще в общественном пользовании и составляли общественную собственность всего рода. Исключительного внимания заслуживает в этом отношении тот факт, что еще в недавнем прошлом эвенки клеймили своих оленей не только семейной, но и общеродовой *samalke* — тамгой. Это прямо свидетельствует о том, что оленные стада находились в собственности всего рода. Оставаясь общественной собственностью всего рода, оленные стада современем, повидимому, стали передаваться в пользование отдельных семей рода, которые тем самым получали известное право владения стадом, но не частной собственности на него; лишь позднее оленные стада постепенно перешли в собственность отдельных семей. „... Уже рано, — пишет Ф. Энгельс, — должна была развиваться частная собственность на стада. Трудно сказать, являлся ли в глазах автора так называемой первой книги Моисея патриарх Авраам владельцем своих стад

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 50—51. (Разрядка Ф. Энгельса — А. А.).

в силу собственного права, как глава семейной общины, или же в силу своего положения фактически наследственного главы рода. Несомненно лишь то, что мы не должны представлять себе его собственником в современном смысле этого слова¹.

Переход оленных стад в частную собственность отдельных семей и послужил той движущей общественной силой, которой суждено было совершить полный переворот в обществе и в семье. „Согласно существовавшему тогда разделению труда в семье, на долю мужа выпадало добывание пищи и необходимых для этого орудий труда, а значит, и права собственности на последнее; в случае расторжения брака он брал их с собою, тогда как за женой оставалась ее домашняя утварь. В силу обычая тогдашнего общества муж являлся также собственником нового источника пищи, скота, впоследствии и нового орудия труда, рабов“².

С развитием частной собственности на оленные стада и с дальнейшим ростом богатств изменяется прежний порядок наследования, а вместе с тем и прежний порядок исчисления родства. При материнском роде после смерти мужчины ему наследовали его родные братья и сестры; наоборот, после смерти женщины наследовали ее дети и сестры. Жена и муж не могли наследовать друг другу, так же как не могли наследовать отцу его дети. Имущество оставалось в роде и за пределы рода не выходило. Умершему члену рода мог наследовать только близкий его сородич, а так как исчисление родства шло по материнской линии и дети принадлежали к роду матери, а не к роду отца, то естественно, что после смерти последнего они ему не могли наследовать. Этот порядок наследования стоял в противоречии с новыми общественными отношениями, но для его изменения нужно было прежде всего изменить прежний порядок исчисления родства. Поэтому определение происхождения по матери было заменено определением происхождения по отцу, а вместе с тем появился и новый порядок наследования: после смерти мужчины стали наследовать его сыновья, а если их не было, ближайшие когнатические родственники. Богатства, которые накапливались постепенно в семье, переходили таким образом от отца к сыну, чего и требовала новая обстановка. „Ниспровержение материнского права, — пишет Ф. Энгельс, — было поражением женского пола, имеющим всемирное историческое значение. Муж захватил и в доме бразды правления, а женщина утратила свое почетное положение...“³.

Словом, и в обществе и в семье совершается полный переворот: под давлением новых общественных сил материнское правовое начало уступает место отцовскому, а вместе с тем первобытный материнско-правовой род уступает место роду отцовскому.

¹ Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 56—57.

² Там же, стр. 57.

³ Ф. Энгельс, Там же, стр. 59. (Разрядка Ф. Энгельса — А. А.)

Глава III

ОТЦОВСКИЙ РОД

Все существующие в настоящее время роды эвенков — агнатные. Родство считается по мужской линии, и наименование родов обозначается по имени мужского предка рода. Так, например, род Kurkagir ведет свое обозначение от предка Kurkose, Lurpa — от предка Lurase, Semdel — от предка Semdese, Korduja — от Kordoki, Momo — от Momoiki и т. д. Существующие наименования эвенкийских родов являются, следовательно, не чем иным, как патронимиями, связанными своим происхождением с развитием и установлением отцовского рода. Роды, организованные на основе материнского права, как, например, у ирокезов, обозначаются обычно именами животных, являющихся тотемами данных родовых групп. „Во всей туземной Америке, — пишет Морган, — род получал свое имя от какого-нибудь одушевленного или неодушевленного предмета, но никогда не от человека. В этом начальном состоянии общества индивидуальность личности растворялась в роде. Можно, пожалуй, предполагать, что и роды греческих и латинских племен назывались таким же образом в более ранние времена; но в то время, когда они впервые появились на арене истории, они уже носили личные имена“¹.

Аналогичное явление имело место и у эвенков. Изучая наименования эвенкийских родов, мы обнаруживаем, что за родовыми патронимиями скрываются более древние родовые названия, связанные с именами тотемных животных и птиц. Так, например, род Kurkagir, ведущий свое обозначение от предка Kurkose, по словам стариков, носил в прошлом название Dukigir — „люди выдры“ (dikip — „выдра“, gir — суффикс, служащий для образования из именной основы имен названий людей по принадлежности к организации; Dukigir, следовательно, дословно означает „люди выдры“, „род выдры“). В том же районе, что и род Kurkagir, по реке Комо (левый приток реки Подкаменной Тунгуски) кочует род Kiraktal — „дятлы“ (kiraktal — „дятел“, l — суффикс множественного числа). Это указывает на то, что существующие ныне наименования эвенкийских родов представляют собою явления более позднего порядка, давность их, очевидно, относится к периоду самого установления отцовского рода.

¹ Л. Г. Морган, Древнее общество, стр. 5.

Все члены эвенкийского рода — *ib̄deri*¹ считаются родственниками по крови, происходящими от одного общего предка — *этик̄оп̄ s̄ohsə bisin*, т. е. „имеющие одну кровь,“ как говорят эвенки. Браки внутри рода, естественно, не допускаются. Роды строго экзогамны. Нарушение этого запрета считается у эвенков самым большим грехом, и в прошлом человек, нарушивший экзогамию, подвергался наиболее тяжелому наказанию со стороны рода — изгнанию из родовой группы.

Утверждение некоторых авторов о том, что эвенки не знали экзогамии, абсолютно неверно. К. М. Рычков, например, утверждает, что эвенки в прошлом не знали никаких норм брака, что у них происходили поединки в семье и в роде из-за обладания сестрой или матерью и „только сравнительно с недавнего времени, — по утверждению этого автора, — под влиянием христианства система родства (эвенков—А. А.) стала складываться на принципах агнатизма. Каждый род стал брать женщин из другого рода и отдавать взамен своих“². Как глубоко „понял“ К. М. Рычков семью и род эвенков, доказывать, полагаем, нет надобности. Утверждение Рычкова, что до момента христианизации у эвенков царил пропуск унитет и что только под влиянием христианизации эвенки стали придерживаться определенных норм брака и стали соблюдать экзогамию, представляет собою плод фантазии К. М. Рычкова, полностью искажающий действительный общественный строй эвенков.

В работе И. М. Сулова о социальном строе эвенков также есть указания на отсутствие у эвенков экзогамии. „Ни в одном из упомянутых выше родов, — пишет названный автор, — экзогамности в чистом виде нет, не было и раньше, но во всяком случае браки в пределах одного кровного рода допускаются.

¹ Термин *ib̄deri*, служащий у эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски для обозначения рода, истолковывается ими как „происходящие от одного предка“; однако лингвистический анализ данного термина вскрывает несколько иное содержание: *i* — основа глагола „войти“, „вступить“, *b* — суффикс переходного залога *w*, перешедший в *b* (например: *i-mi* — „войти“, „вступить“; *i-w-mi* — „внес“, „ввел“, „ввез“; *этэти* — „притти“; *этэ-w-mi* — „принести“), *de* — суффикс несовершенного вида, *ti* — суффикс причастия настоящего времени, служащий также для образования из глагольной основы имен названий людей. Термин *ib̄deri*, следовательно, дословно означает: „входящие“, „вступающие“. Г. М. Василевич указывает, что в катангском (южном) диалекте эвенков термин *ib̄de* означает „калым“. Насколько мне известно, среди эвенков катангского (южного) диалекта, т. е. среди эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски, термин *ib̄de* никогда не употребляется для обозначения калыма, для которого у них существует специальный термин *tori*. Судя по материалам самой же Василевич, термин *tori* в ербогаченском (северном) и в сымском диалектах тоже означает калым (см. Г. М. Василевич, Эвенкийско-русский (тунгусо-русский) диалектологический словарь, 1934, стр. 204). В словаре Е. И. Титова мы также находим, что термин *tori* означает „калым“ (см. Е. И. Титов, Тунгусо-русский словарь, Иркутск, 1926, стр. 144).

² К. М. Рычков, Енисейские тунгусы. Журн. „Землеведение“, 1917, кн. 1—2, стр. 28—29. (Разрядка наша — А. А.)

Дети одного отца или дедушки не могут вступать в брак между собою. Дети же прадедушки вступать в брак могут, но всегда стараются избегать этого. Обычно жен берут большей частью из кочующего по соседству рода, не имеющего родственных связей с данным родом. Браки же в пределах одного рода происходят в большинстве случаев у бедняков, которые не могут уплатить чужеродцам калым. Свои же сородичи допускают обмен девушками без калыма¹.

Основная ошибка И. М. Сулова заключается в том, что отдельные случаи нарушения экзогамии, которые имели место в последнее время (вполне возможные, так как род у эвенков уже сильно разложился), он трактует как общее явление. Принимая частые случаи нарушения экзогамии, являющиеся уже выражением разложения рода, за всеобщее явление, И. М. Сулов приходит тем самым к совершенно неверному выводу о том, что и раньше, т. е. тогда, когда род эвенков еще не разложился, экзогамии „в чистом виде“ не было. Но в той же самой цитате автор говорит, что хотя браки и разрешаются в третьем и четвертом колене, но эвенки тем не менее „стремятся избегать этого“. И далее, „обычно жен берут большей частью из кочующего по соседству рода, не имеющего родственных связей с данным родом“. А это значит, что запрет брака внутри рода еще настолько силен, что эвенки всегда стараются избегать его нарушения, и, несмотря на сильное разложение рода, запрет этот продолжает существовать, в результате чего заключение браков производится, как правило, с чужим родом.

Таким образом вывод И. М. Сулова опровергается тем же материалом, который он приводит в качестве доказательства своего вывода.

Что же касается „обмена девушками“ сородича с сородичем, то это имеет место в действительности далеко не в том виде, как это описывает указанный автор. Заключение браков путем взаимного обмена сестрами составляет у эвенков наиболее распространенную форму брака: брачущиеся роды обычно обмениваются взаимно женщинами. И остается совершенно непонятным, почему эвенки после этого должны вступать в брак только с своими сородичами, в своем роде. Ведь брак через калым составляет лишь одну, но отнюдь не единственную форму заключения брака. Жену у эвенков можно купить, выменять на сестру и, наконец, приобрести отработкой. И, если эвенки не может уплатить калым, отсюда отнюдь еще не следует, что он должен нарушить экзогамию, ибо „обмен девушками“ составляет распространенную форму брака, и если у эвенки

¹ И. М. Сулов, Социальная культура у тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски и верховьев реки Таймуры. Журн. „Северная Азия“, 1928, № 1 (19), стр. 56. (Разрядка наша — А. А.).

есть сестра или тетка, он может выменять себе жену в любом другом роде, он может, наконец, приобрести себе жену путем отработки. Факты нарушения экзогамии, о которых пишет И. М. Сулов, свидетельствуют лишь о том, что родственные связи у эвенков сильно разложились и что тем самым стал постепенно нарушаться и древний запрет браков внутри рода.

Каждый род, как мы видели, имеет свое общее родовое имя, и обладание этим именем служит прямым доказательством для определения родовой принадлежности того или другого индивида. В виду того, что род — агнатный и исчисление родства ведется по мужской линии, рожденные в браке дети включаются в патрилинейную группу отца и носят родовое имя его группы. Род эвенков таким образом обнимает собою всех лиц, ведущих свое происхождение от одного общего предка, т. е. всех сыновей предполагаемого предка, детей этих сыновей и всех последующих детей мужских потомков рода по мужской линии. Наоборот, дети женских потомков по женской линии в состав данной патрилинейной группы не включаются, они принадлежат к другим родам.

Такова структура типичного эвенкийского рода. Подобная группа кровных родственников, ведущих свое происхождение от одного общего предка и связанных между собою отношениями кровного родства, обладающая одним общеродовым именем и общими общественными и религиозными установлениями, и составляет род, лежащий в основании всей общественной системы эвенков.

В эпоху покорения эвенков русскими (начало XVII века) эвенки были организованы в роды, фратрии и племена и имели достаточно развитое производство, свойственное данной ступени развития общества. Основу их хозяйственной деятельности составляли охота, оленеводство и рыболовство. Хозяйство было замкнуто-натуральное и носило комплексный характер. Этот комплекс — охота, оленеводство и рыболовство — удовлетворял полностью потребности натурального хозяйства эвенков, доставляя нужную им массу средств существования. Охота давала эвенкам мясо, сало, шкуры; оленеводство — мясо, сало, шкуры, молоко, сухожилия; рыболовство — рыбу, рыбью кожу и хрящи, из которых эвенки готовят клей. Из шкур убитого зверя и шкур домашнего оленя эвенки шили одежду и обувь, покрышки для чума, спальные меховые мешки и многие другие мелкие предметы домашнего обихода (вьючные сумы, седла, коврики и т. д.). Из шкур убитого зверя они выделяли также замшу и шили из нее летнюю обувь и летнюю одежду, а из сыромятной кожи вили себе ременные лассо. Основными орудиями производства являлись лук и различного рода охотничьи приспособления и ловушки, которые устраивались обычно сообща всем обществом (для постройки, например, охотничьей загородки, тянувшейся часто на протяжении нескольких километров, требовалось уча-

стие всего рода) и являлись их производственными орудиями: они находились в пользовании и владении всего рода и составляли его общественную собственность.

Луки у эвенков были двух родов: а) *bəjɯtəgdə* — охотничий лук и б) *ilətəgdə* — военный лук, отличающийся от первого значительно большими размерами. Стрелы также разделялись на охотничьи и военные. Охотничьи стрелы были: а) *topkısata* — большие стрелы, употребляемые при охоте на крупного зверя, и б) *casatpa* — мелкие стрелы, на мелкого зверя и птицу. По своей форме стрелы делились на следующие пять видов: а) *kirəktəkətə* — стрела-„нос дятла“ (*kirəktə* — „дятел“; ее железный наконечник имел форму клюва дятла); б) *kijuka*; в) *halancata* — стрела-„оленье копыто“ (ее наконечник делался также из железа, но на конце раздваивался и напоминал по форме оленьи копыто); г) *sələ* — стрела-„бивень мамонта“ (она делалась из мамонтовой кости); д) *tosito* — тяжелые костяные стрелы с большим утолщением на конце (делались из оленьего рога).

Основным материалом для изготовления орудий и оружия служили дерево, камень, мамонтовая кость, олений рог и оленья кость; вплоть до конца XVIII века неолитические орудия были в повсеместном употреблении у эвенков. „Звериный же промысел, — пишет Георги, — производится различно; они (эвенки — А. А.) употребляют притом луки, стрелы, рогатины, силки, ловушки, а особливо самострелы и приученных к гоньбе собак. По причине великого множества настороженных самострелов не можно без тунгусского проводника ходить или ездить по лесам. Провожатые же признают сии места по надломленным ветвям дерев или по другим каким едва приметным знакам“¹.

Вместе с тем эвенки были уже знакомы с металлами, имели достаточно развитое ремесло и междуплеменной и междуродовой обмен².

Как уже указывалось, они были организованы в роды, фратрии и племена. Каждый род и каждое племя занимали определенную территорию. Так, в различного рода отписках казацких атаманов и воевод мы часто встречаем такие, например, указания: „...впала в Тунгуску реку с левую сторону, кочуют по ней Шаманские же Тунгусы“. И далее: „А от другого Илимского порогу до Туды реки 3 дня ходу, впала в Илим реку с левую сторону; кочуют по ней Тунгусы Мамогирцы и Минпугирцы...“³.

У каждого рода были в то время свои родовые вожди. Пользуясь феодальной терминологией, русские завоеватели называли их „князцами“. „...Взял у них тунгусского князца Котегу, а тот-де

¹ И. М. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, СПб. 1799, ч. 3, стр. 33.

² Подробнее об этом см. гл. V.

³ Дополнения к Актам историческим. СПб. 1846, т. 2, стр. 244.

мужик у них князец лутчей во всей земле, да другого князца Мукотея призвал на устье Ангары реки, и тех князцов посадил в аманаты“¹.

В действительности же эти „князцы“ эвенков являлись просто родовыми вождями и, как таковые, не располагали никакой принудительной властью и отнюдь не были князьями-феодалами в нашем понимании этого термина.

Единицей общественной системы эвенков являлся род, в основе которого лежал первобытно-коммунистический способ производства, основным признаком, сущностью которого было „единство между рабочим и средствами производства“ (К. Маркс). Первобытно-коммунистическому способу производства соответствовали коллективная организация труда (известные формы коллективной деятельности при охоте, рыболовстве и т. д.), общественная собственность на условия и средства производства и формы первобытно-коммунистического распределения.

О том, какова была организация процесса труда в эвенкийском роде, рассказывает нижеследующее предание эвенков.

„Эвенкийская охота на зверя

В роду жили вместе. Они охотились на зверя также вместе. Летом охотились вместе. Увидя зверя, вместе уходили на охоту. Найдя зверя, гнали к реке. На реке их товарищи караулили. Караулящие пугали, на пеньки надевали одежду, чтобы звери, увидя, испугались. На реку звери бежали. На реке караулящие тех зверей убивали.

Убив, обдирали зверей, затем уходили домой. Затем оленей брали. Затем перевозили своих зверей. Перевезя, собирались сушить свое мясо. Высушив, делили между своими сородичами.

Делили поровну. У кого-нибудь много если было детей, тому давали много. Другим давали поровну. Если кто-нибудь был лентяй, тому много не давали. Затем делили по-другому. Если мяса не было, делили по-другому. Если кто-нибудь много убивает зверя, тому человеку более давали. У того человека, много убивающего зверя, была тамга. Та тамга его была на стреле. Той тамгой и узнавали тем человеком добытое. Так промышлял род летом.

Затем еще была охота зимой. Так же зимой промышляли вместе. Убив много зверей, перетаскивали домой. Зимой промышляли на лыжах. Перетащив домой, также сушили свое мясо. Затем, высушив, делили то мясо“².

В ранних этнографических описаниях мы тоже находим не мало указаний на коллективный характер охотничьего промысла эвенков. „Звероловствующие и рыбную ловлю производящие

¹ Дополнения к Актам историческим, СПб. 1848, т. III, стр. 68.

² Текст предания на эвенкийском языке см. Приложения, текст № 3.

тунгусы, — пишет Георги, — все одни и те же и ничем не разнятся: зимой ходят на звериный промысел, а летом ловят рыбу. Для приволья как в одном, так и в другом беспрестанно странствуют и редко долее трех дней стоят на одном месте. С о б р а в ш и с ь побольше людей в артель, странствуют по всем лесам обширных своих пустынь по большей части как особенные семьи, которые, когда встречаются случайно в своей округе с другими поколениями своего рода семьями, остаются, правда, на несколько времени в соединении, однако вскоре без дальних окончностей паки разлучаются, кочуют вместе с другими и так далее¹.

На коллективный характер охотничьего промысла эвенков указывал также и М. Ф. Кривошапкин. „Когда же, во время зимних промыслов, — пишет этот автор, — они (эвенки — А. А.) значительной артелью зайдут в даль от чумов своих и по какой-нибудь причине, хоть наконец просто для отдыха, приостанавливаются на одном месте значительное время, то устраивается деревянная „балага“. Для того разгребают снег и землю, — делают человек на 20 помещение, вроде чума, из половых деревьев, укладывая одно подле другого, а снаружи загребают для тепла мохом и снегом“².

Согласно этому указанию, эвенки охотились коллективно, артелью, человек по двадцать, еще в первой половине XIX века. Коллективный, артельный промысел был в то время распространен повсеместно, и Кривошапкин пишет о нем как об обычном наблюдаемом в быту эвенков явлении.

В работе другого автора мы встречаем следующее описание коллективной охоты эвенков: „До сих пор сохранился у тунгусов обычай общественной охоты или облавы на зверей, являющийся своего рода празднеством и состязанием. Устраивается она начальниками. Охотники оцепляют определенное пространство и, постепенно сужая круг, убивают выгнанных зверей. Каждый из участников охоты старается отличиться искусством во владении оружием, настойчивостью при преследовании зверя и т. д. Охотятся при этом различным оружием. А заканчивается облава гулянкой“³.

В тексте приведенного выше предания эвенков мы находим подробное описание первобытной кооперации труда эвенкийского рода, которое подтверждается и материалами белее ранних этнографических описаний. Приведенные выше факты не позволяют, следовательно, сомневаться в широком распространении в прошлом коллективного процесса труда у эвенков, и если бы мы ограничились даже только данными этих источников, их

¹ И. Г. Георги, Описание всех обитающих в Российском государстве народов, СПб. 1799, ч. 3, стр. 40. (Разрядка наша—А. А.).

² М. Ф. Кривошапкин, Енисейский округ и его жизнь. СПб. 1865, т. II, стр. 33. (Разрядка наша—А. А.).

³ В. Арефьев, Енисейские инородцы, „Сибирский сборник“, Иркутск, 1902, стр. 17.

было бы вполне достаточно для положительного решения вопроса. Но доказательства отнюдь не ограничиваются этими фактами. Основным и решающим свидетелем являются многочисленные пережитки коллективных форм труда, до сих пор еще широко распространенные среди эвенков. Изучение жизни любого стойбища эвенков могло бы вскрыть не мало подобного рода пережитков, и если наши сведения об этом явлении до сих пор крайне скудны, то лишь потому, что обычно при исследованиях эвенков интересовались больше изучением бытовых мелочей, чем исследованием их хозяйственной жизни.

Наблюдая жизнь эвенкийского стойбища, мы обнаруживаем, что многочисленные пережитки различных форм коллективного труда довольно широко распространены в быту эвенков и составляют существенную часть их производственной деятельности. Так, мы находим бытующими до сих пор следующие две основные формы коллективного процесса труда:

- а) совместное кочевание бедняцких и середняцких семей;
- б) бытовые охотничьи артели, временные артели по совместной охоте¹.

Группа семей, ведущих совместное кочевание, составляет обычно стойбище эвенков. Обычай *umundu inbawət* — „совместного кочевания“ — с экономической стороны характеризуется следующими двумя признаками:

а) общим владением охотничьими угодьями, рыбными промыслами и оленными пастбищами: такая группа семейств кочует по определенной территории, обычно по двум, трем или четырем речкам (в зависимости от количества семей); эти речки считаются их семейно-родовыми угодьями и находятся в общественной собственности всех членов стойбища;

б) известными формами коллективной, совместной деятельности, например, совместным выпасом оленей, коллективной

¹ В соответственной научной и публицистической литературе встречаются довольно часто упоминания о том, что среди эвенков бытуют известные формы простейших производственных объединений, но и только. Дальше этих упоминаний и указаний дело обычно не идет. Характерный пример в этом отношении дает вышедшая недавно большая работа „Советская Тунгусия“. Авторы этой работы А. П. Курилович и Н. П. Наумов указывают в главе „Совхозо-колхозное строительство“, что „недопустимо механическое заимствование опыта передовых районов сплошной коллективизации (артель как основная форма колхозов на данной ступени) и перенесение этих форм в отсталые районы Крайнего Севера, в результате чего простейшие формы производственных объединений местного населения остаются в пренебрежении“ (А. П. Курилович и Н. П. Наумов, Советская Тунгусия. М. 1934, стр. 152. Разрядка наша — А. А.). Мы в праве были бы ожидать при этих условиях от авторов, что они в этой главе дадут описание этих „простейших форм производственных объединений местного населения“ и покажут практические пути их использования для колхозного строительства на Севере. Однако на протяжении всей главы авторы не обмолвились ни одним словом о том, что же представляют собою эти объединения местного населения.

постройкой (весной) изгороди для оленей, рыболовных заездов (обычно по наиболее рыбным речкам) и рядом других видов совместного труда.

Автором был обследован целый ряд стойбищ эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски, и в качестве примера мы приведем описание одного из них.

Несколько выше районного центра Байкит по притокам Подкаменной Тунгуски кочует группа семей эвенков, принадлежащих к роду Kugkagir. Стойбище состоит из следующих четырех семей бедняков:

№№ п/п	Фамилия, имя и отчество главы семьи	Всего членов семьи	В хозяй- стве олений
1	Куваченок Терентий Дмитриевич	6	15
2	Куваченок Павел Филиппович	4	12
3	Куваченок Карп Иванович	6	13
4	Куваченок Андрей	3	20

Указанные семьи кочуют по рекам Турами, Ераба и Нахату. Эти речки составляют часть территории, занимавшейся ранее родом Kugkagir, и считаются их семейно-родовыми угодьями. Расположенные по этим речкам охотничьи угодья, места рыбного промысла и ягельные пастбища находятся в общем пользовании всех членов стойбища; они считаются их общественной собственностью и сообща ими оберегаются. В целях наилучшего сохранения зверя некоторые из эвенков нередко устраивают на своих семейно-родовых угодьях специальные заказники. Указания на это мы находим и в работе И. М. Сулова. „Часто отдельные семьи, — пишет этот автор, — или группа семей (обычно из кровного рода) устраивают на своем угодье заказники для сохранения дикого оленя и сохатого, которых они берегут на случай голода“¹.

С наступлением сезона промысла охотники стойбища обычно собираются на общий совет и решают, кто с кем будет охотиться и кто куда пойдет, на какую речку. С согласия всех членов стойбища охотничьи угодья распределяются равномерно между отдельными группами охотников. Два-три чума соединяются вместе и, захватив все необходимые продукты питания и снаряжение, уходят — обычно заранее — в тайгу, поближе к местам промысла. Нередко промышляют и в одиночку — по одному чуму, особенно на бедных зверем участках. В декабре,

¹ И. М. Сулов, там же. Журн. „Северная Азия“, 1928, № 1 (19), стр. 58.

с наступлением больших морозов, когда белка затаивается в гнезде („гайно“), промысел прекращается; семьи возвращаются на стойбище и живут там до конца января. В этот период эвенки совершают свой выход к торговым пунктам, сдают пушнину, забирают охотничьи припасы, предметы питания и другие товары. В конце января или в начале февраля семьи стойбища вновь расходятся на промысел и в конце марта или в начале апреля, когда кончается второй сезон промысла, опять возвращаются на стойбища.

С наступлением весны стойбище приступает к устройству оленей изгороди (wotar). Весной, когда растает снег, олень становится, как говорят эвенки, очень бойким. Снег постепенно тает, делается более мелким и наконец пропадает совсем. Снега уже нет, не появился еще и гнус. Не стесняемые ничем в своем передвижении, олени далеко заходят в тайгу, и если пастбища не огорожены заранее, можно совершенно потерять оленье стадо; кроме того, в это же время начинается отел, а без изгороди сохранить молодняк в высшей степени трудно. Поэтому с наступлением весны все стойбища и приступают к постройке „оленного огорода“. Огораживается обычно очень большая площадь пастбища с таким расчетом, чтобы можно было прокормить все стадо в течение всего периода, пока совершается отел и пока достаточно не подрастет молодняк. А так как пастбище выбивается очень быстро, то приходится городить несколько таких „огородов“: выбьется (вытопчется) одно пастбище—стадо перегоняется в другой „огород“, из второго—в третий и т. д. Городьба оленей изгороди силами отдельной семьи физически совершенно невозможна. Поэтому изгородь сооружается всем стойбищем, и выпас стада производится совместно.

Весной семьи откочевывают к устью наиболее рыбной речки и готовятся там в ожидании ледохода к промыслу: чинят старые сети, вяжут новые, строят лодки и т. д. Как только речка очистится от льда, стойбище принимается за рыбную ловлю: ставятся сети, уды, иногда всем стойбищем устраивают коллективный заезд (езд). пойманная рыба потребляется сообща: рыбаки, в сети которого попала рыба, одевают ее всех членов стойбища.

Все лето и начало осени проходят в совместном кочевании. Население занимается обычно рыбной ловлей и промыслом дичи и выполняет ряд других подсобных работ. Когда обнаруживается, что поблизости стойбища находится крупный зверь (медведь, лось, дикий олень), тогда организуется коллективная охота.

На медведя эвенки охотятся в течение всего года, но чаще всего поздней осенью и ранней весной (на берлоге). Если эвенки нашли берлогу, он возвращается на стойбище и сообщает об этом всем охотникам. На стойбище сейчас же собирается охотничий совет. Нашедший берлогу подробно рассказывает, где находится берлога, при каких обстоятельствах он ее нашел, велик ли медведь, как удобнее подойти к берлоге и т. д. При этом весь разговор ведется в условной, иносказательной форме.

Охотники обсуждают подробно обстоятельства предстоящей охоты и распределяют роли ее участников.

Рано утром охотники тихо подходят к берлоге и быстро за-тыкают ее чело крестообразно двумя кольями. Один из охотников нащупывает при помощи длинного шеста место расположения медведя в берлоге и начинает его тревожить. Из берлоги раздается глухое урчание, медведь хватает шест зубами, бьет его лапами, но охотник продолжает все сильнее тревожить медведя. Рассерженный зверь начинает реветь и ворочаться в берлоге. Охотники стреляют в берлогу по звуку и реву медведя, убивая в этом случае медведя в самой берлоге. Часто это не удается; встревоженный медведь бросается к выходу, в отверстие берлоги показывается его голова. Раздается один-два выстрела, и медведь грузно оседает в берлогу.

Дальше начинается *tančiwun mitatiwullən*; на медведя надевают ременное лассо и со словами *Amākā, aŋakikan, Amākā, əjuntəkəl* — „дедушка, потише, дед, полегче“ — его вытаскивают наружу (если это — медведица, то ее называют *əḋəkə* — „бабушка“). Как только из берлоги показываются задние ноги медведя, охотники начинают громко кричать, подражая крику ворона (*kukillə gagillər* — „кричать как вороны“). Это означает, что вороны слетелись над тушей медведя и радостно кричат по случаю хорошей добычи. „Значит, убили-то медведя не охотники, — рассказывали мне эвенки, — а вороны; вот они и кричат, радуются, что убили медведя“. Эту процедуру охотники проделывают для того, чтобы обмануть душу медведя. Последняя, по представлениям эвенков, уходит в тайгу, становится там вновь медведем, и если ее не обмануть, она будет в образе нового медведя жестоко мстить людям.

После этой процедуры один из охотников со словами *Amākā, əgəpəkəl* — „дедушка, зевай“ — вставляет в пасть медведя палку. Под крики *Amaka, higillər sigdolḋok wikun kətəkəkin* — „дедушка, шкуру снимать будем, муравьев много“ — начинают снимать шкуру (душа медведя, по представлениям эвенков, должна понять это следующим образом: не охотники, дескать, шкуру снимают, а муравьи ползают по туше и пожирают мясо). Со словами *Amākā, asal sita həgdəgə* — „дедушка, женщины с тебя шкуру снимают“ — делают первые надрезы около лап, оставляя на ногах ногти и подошву. Руководитель охоты во время свежевания туши все время спрашивает, тут ли надо резать, так ли надо резать, хорошо ли режут и т. д., и один из охотников, подражая реву медведя, дает утвердительные ответы. Далее один из охотников от имени медведя спрашивает: „Кто тут есть, какие люди?“ Руководитель отвечает: „Русские, остяки¹, тут много разных людей“. Охотники в доказательство начинают кричать по-русски и по-остяцки. Далее начинается длинная инсценировка, выполняемая охотниками.

¹ Остяками на Енисее называют (неправильно) кетов.

Тушу медведя приносят на стойбище и отдают самой бедной семье. Указанный обычай носит название нимата (nimat). Охотник, получивший в нимат убитого медведя, шкуру берет себе, а мясо делит между всеми семьями стойбища. Часть мяса варится в общем котле и поедается всеми сообща. Отрубленная голова проходит сложную серию обрядов: а) похороны глаз медведя, б) обряд варения медвежьей головы, в) обряд борьбы с головой медведя, инсценируемой мальчиками стойбища, г) похороны медвежьей головы и др. Обряды эти совершаются в течение нескольких дней и служат развлечением для всего стойбища.

Коллективная охота эвенков на медведя описана нами здесь лишь в самой общей форме. Охота эта обставлена таким сложным и большим культом, что даже самое краткое описание его заняло бы много места и далеко отвлекло бы от основной темы нашего исследования.

Охота на лося (сохатого) совершается у эвенков в большинстве случаев тоже коллективно. Охотятся чаще всего весной — по крепкому насту, во второй половине марта и в первой половине апреля. Подняв зверя, охотники гонятся за ним на лыжах. Преследование поднятого лоса продолжается долго — день, два, а иногда и более. Без еды, без отдыха, усталые и обессиленные, охотники настойчиво продолжают погоню. По крепкому весеннему насту, на коротких широких лыжах, подбитых снизу камосом (шкурой с ног оленя), они быстро скользят по следам, перебираясь с одного хребта на другой. Лось наст не выдерживает, он глубоко проваливается в снег и сильно ранит себе ноги твердой ледяной корой. На снегу появляется кровь, и чем дальше, тем обильнее становятся кровавые следы. Это указывает, что лось сильно изранил ноги и начинает выбиваться из сил; бег его становится менее размашистым, не таким быстрым. Это поднимает настроение охотников. Напрягая остатки сил, они все быстрее скользят на своих лыжах. С израненными ногами, выбившийся из сил, лось замедляет свой бег и начинает останавливаться все чаще. Наконец охотники нагоняют его и убивают из ружья или закалывают пальмой (длинный нож на древке). Убитого зверя доставляют на стойбище и отдают в нимат одному из его охотников. Получив в нимат лоса, охотник делит мясо между всеми членами стойбища, шкура же поступает в его личное пользование.

Первобытной коммунистической организации труда эвенкийского рода соответствовала и определенная форма собственности — общественная (родовая) собственность на условия и средства производства. Сюда относится прежде всего земля. Последняя находилась в общем пользовании всех членов рода и составляла собственность всего рода. Все члены рода в прошлом обычно жили поблизости друг к другу; каждый род занимал определенную территорию, которая носила название *ib̄eri d̄unp̄ōrit* (дословно — „земля рода“). У каждого рода была своя родовая территория, в которую входила не только площадь, на которой

непосредственно жил род, но также и ближайшие охотничьи и рыбные угодья, которыми пользовались члены рода. Границы такой „родовой земли“ определялись по различного рода естественным признакам: речкам, расщелинам, сопкам и т. д. Они были хорошо известны не только всем членам данного рода, но и членам других родов и строго соблюдались; охотиться на территории чужого рода разрешалось только с согласия рода — хозяина территории. Передававшийся из поколения в поколение обычай легко устранял возможные недоразумения.

Каждый член рода имел равное право на пользование любым участком родовой территории: мог ловить рыбу в любой речке, промыслять зверя в лесу, строить ловушки на звериных тропах. Никто не имел права мешать ему, так как все охотничьи, рыболовные и другие угодья находились в общественном пользовании всего рода. Эти промысловые угодья охранялись и оберегались всем родом сообща. Вопросы пользования родовыми угодьями, организация промысла, организация заказников для сохранения зверя и т. п. подробно обсуждались на общем собрании сородичей и решались сообща. Процесс труда носил форму первобытной кооперации, и организация промысла являлась делом всего рода.

Все это наблюдалось еще сравнительно недавно среди эвенков описываемого района. Ежегодно, обычно перед началом осеннего охотничьего промысла, собирался совет рода — общее собрание сородичей, на котором подробно обсуждались все вопросы, связанные с организацией предстоящего промысла. На этом собрании члены рода договаривались о том, кто с кем будет промыслять, на какой речке и т. д. После выяснения этих вопросов сородичи приступали к распределению родовых угодий. С согласия всех членов рода угодья распределялись между отдельными семьями рода: каждое стойбище, т. е. группа семей сородичей, ведущих совместное кочевание, получало определенный участок угодий, обычно две-три речки, на котором и производило промысел. Эти речки с расположенными на них охотничьими и другими угодьями составляли семейно-родовую территорию и находились в общественном пользовании всех членов стойбища. Позднее эти ежегодные переделы угодий прекратились, и территории, на которых кочевали те или иные стойбища, перешли в постоянное пользование данной группы сородичей, ведущих совместное кочевание.

Указания на то, что земля считается у эвенков собственностью всего рода и находится в общем пользовании всех его членов, мы находим и в этнографической литературе. „Земли и прочие угодья, — пишет Арефьев, — находятся в общем пользовании членов рода. Из-за захвата владений другого рода часто бывают разные пререкания¹. То же самое отмечает П. И. Третья-

¹ В. Арефьев, Енисейские инородцы. „Сибирский сборник“, Иркутск, 1902, стр. 7.

ков: „Правда, собственность у инородцев распространяется на оленный скот и домашнюю юрту, но не на землю и прочие угодья, пользование которыми совершенно свободно“¹. „Общественный внутренний строй, — указывает В. Н. Васильев, — зиждется на началах самоуправления и общего пользования как землей, так и рыбными и охотничьими местами“². „Не только кочевые тунгусы, но и бродячие охотники, — пишет Патканов, — по большей части имели прежде свои собственные родовые земли (по Георги — боа), в которые они не пускали посторонних“³. В работе И. М. Сулова мы находим следующее указание: „Родовое угодье той или иной семьи может быть и продано. В таких случаях разрешение на продажу дает общеродовое собрание, так как соседние тунгусы могут протестовать против нежелательных новых соседей“⁴. Тот факт, что родовое угодье той или другой семьи не может быть продано без согласия всего рода, свидетельствует, что охотничьи угодья считаются у эвенков общественной собственностью всего рода. Отсюда и естественно, что для его продажи (автору не приходилось лично наблюдать или слышать о фактах подобного рода) нужно было обращаться к общему собранию рода и просить разрешения последнего.

Насколько сильны у эвенков пережитки общественной собственности на средства производства, показывает следующее. Среди эвенков существует обычай, по которому охотник (если есть в том нужда) может взять треть, половину и даже всего зверя (мясного) из ловушки своего сородича. Обычай требует при этом соблюдения следующих условий: 1) спрятать от хищников остальную часть зверя и 2) сообщить о факте хозяину ловушки. „На этом обычае, — пишет А. Миддендорф, — делить добычу основано право всякого, кто находит в тунгусских самострелах или ловушках убитого зверя, брать без малейшего опасения сколько ему нужно, до половины всего животного, шкуру же и голову он обязан оставить на месте и вместе с оставшимся мясом тщательно укрыть от хищных зверей; если кто по необходимости должен был взять ее, то при первом же свидании с хозяином ее он говорит ему издалека: „Я взял твою кабаргу“. Этого требует обычай, которого строго придерживаются“⁵.

Таким образом, хотя орудия промысла (различного рода ловушки на крупного и мелкого зверя, птицу и рыбу) в настоящее время находятся в индивидуальном пользовании и собствен-

¹ П. И. Третьяков, Туруханский край, его природа и жители. СПб. 1871, стр. 158.

² В. Н. Васильев, Краткий очерк инородцев севера Туруханского края, стр. 22.

³ С. Патканов, Опыт географии и статистики тунгусских племен, ч. I, в. II, стр. 149.

⁴ И. М. Сулов, там же. Журн. „Северная Азия“, 1928, № 1 (19), стр. 58.

⁵ А. Миддендорф, Путешествие на север и восток Сибири. СПб. 1878, ч. II, стр. 712—713.

ности их владельца, тем не менее, согласно сохранившемуся у эвенков от прошлого обычая, сородич может в случае нужды взять мясо зверя, попавшегося в ловушку, причем это не может вызвать протестов со стороны владельца данной ловушки. Такой обычай находится, конечно, в полном противоречии с частной собственностью на ловушки и тем не менее существует. Следует предположить, что он представляет пережиток того времени, когда самые ловушки устраивались сообща и потому находились в общем пользовании и составляли общественную собственность всего рода. Сооружение коллективных ловушек — факт, имеющий место среди эвенков еще и до сих пор — делает это предположение очень правдоподобным, так как такого рода устраиваемые сообща ловушки находятся в общем пользовании и считаются общественной собственностью. К таким коллективно устраиваемым ловушкам относится, например, заезд (uki), сооружаемый обычно всем стойбищем для совместной ловли рыбы. С этой целью выбираются наиболее рыбные речки, расположенные на территории семейно-родового кочевья. Ранней весной, при большой воде, рыба идет вверх по речке для икрометания и держится там сравнительно долго. Как только кончается ход рыбы, речку перегораживают заездом (перегородкой, в середине которой находится ловушка — „морда“). К началу осени, когда вода начинает спадать, зашедшая весной в речку рыба спускается, „скатывается“ к ее устью. Доходя до заезда, она попадает в „морду“.

Поскольку собственность носила форму общественной, родовой, имущество умершего члена рода естественно могли наследовать только члены данного рода. Имущество умершего оставалось в роде и переходило к его ближайшим сородичам.

Так как род эвенков — агнатный, после смерти мужчины имущество его наследуют дети, а при отсутствии их — ближайшие сородичи. У эвенков, согласно действующему обычаю, жена не может наследовать своему мужу, так же как и он — жене. Жена и муж принадлежат к различным родам, а так как собственность по обычаю должна оставаться в роде, то супруги, естественно, лишены права взаимного наследования. Если вдова хочет выйти замуж в другой род, то она должна оставить своих детей в роде своего мужа (дети переходят к брату последнего). Все хозяйство покойного в этом случае переходит к брату мужа, и вдова не имеет на него никакого права: имущество умершего сородича должно оставаться в роде. Это показывает, насколько сильно еще у эвенков влияние родовых отношений.

Во время пребывания в Байкитском районе автору неоднократно приходилось наблюдать случаи, когда вдова, желая выйти замуж в другой род, все же отказывалась от этого намерения, так как в противном случае она должна была оставить брату мужа и своих детей и все хозяйство. Такой факт пришлось, например, автору наблюдать в 1930 году на стойбище эвенков реки Буарыкта (правый приток Подкаменной Тунгуски).

Большого труда стоило убедить эту женщину и других членов стойбища в том, что никто не может отобрать у нее детей и хозяйство, что эвенки должны жить не по законам рода, а по законам Советского Союза, что советская власть сделала женщину свободной и равноправной.

Вышеприведенные факты не позволяют сомневаться в существовании у эвенков в прошлом общественной собственности на средства и условия производства; пережитки ее, как мы видели, бытуют широко еще и до сих пор. Вместе с тем приведенные данные позволяют, по нашему мнению, не только констатировать самое существование общественной собственности, но и решить другой вопрос — показать, на какие именно средства труда распространялась эта собственность.

Общественная собственность распространялась у эвенков на охотничьи угодья, оленные стада (в период материнского рода), различного рода коллективные ловушки, заезды и иные устраиваемые сообща сооружения. Что касается простых орудий производства, то они находились в индивидуальном пользовании и владении (но не в частной собственности, так как индивидуальное пользование не составляет еще собственности) отдельных членов рода. В индивидуальном владении и пользовании находилось также и оружие.

Поскольку организация труда носила в эвенкийском роде коллективный характер, а основные средства труда находились в общественном пользовании и составляли общественную собственность всего рода, результаты общественного труда также принадлежали всему обществу и равномерно распределялись между отдельными членами первобытной кооперации. Словом, первобытной коммунистической организации процесса труда соответствовали и определенные формы первобытно-коммунистического распределения продуктов труда.

„Перевезя (убитых зверей на стойбище — А. А.), — говорит вышеприведенное предание¹, — собирались сушить свое мясо. Высушив, делили между своими сородичами. Делили поровну. У кого-нибудь много если было детей, тому давали много. Другим давали поровну. Если кто-нибудь был лентяй, тому много не давали“¹.

Пережитки различных форм первобытно-коммунистического распределения широко распространены среди эвенков и до сих пор. Исключительного интереса в этом отношении заслуживает эвенкийский обычай *н и м а т* (*nimat*), являющийся одной из форм этого распределения. Согласно этому обычаю, охотник, убивший крупного зверя (медведя, лося, дикого оленя), обязан отдать его одному из охотников стойбища. Когда вместе кочуют только два чума, то, возвращаясь с удачной охоты, охотник заходит в чум своего соседа и говорит: „Там (называет место) я убил.

¹ См. стр. 66.

зверя. Ты пойдй возьми". Сосед уезжает в указанном направлении и привозит убитого зверя на стойбище. Мясо он делит поровну между обеими семьями, а шкура поступает в его личное пользование. Если на стойбище проживает несколько чумов, то после сообщения охотника о том, что он убил зверя, совет охотников стойбища выбирает лицо — получателя нимата. Далее происходит то же, что и в первом случае: мясо распределяется между всеми семьями стойбища, а шкура остается получателю нимата, становится его собственностью: он может свободно ею распорядиться, променять или подарить. Иногда наблюдается произвольный выбор охотником лица — получателя нимата, но такие факты расцениваются эвенками как исключение и порицаются общественным мнением. Как правило, нимат дается самой бедной семье стойбища.

Наиболее сохранился обычай нимата в распределении мясной продукции охоты, где соблюдение его считается обязательным для каждого охотника. Это совершенно естественно. Охота на животных, дающих мясную продукцию, является наиболее древней формой охоты и до сих пор еще носит у эвенков чисто натуральный характер. Именно поэтому первобытно-коммунистический обычай нимата сохранил тут наибольшую силу. Объектами такого рода охоты являются у эвенков описываемого района медведь, лось (сохатый), дикий олень, кабарга, заяц и птица. И все эти промысловые животные являются объектами нимата. В 1931 году в бассейне реки Подкаменной Тунгуски имел, например, место следующий случай.

Эвенки, кочующие по реке Юдукон (левый приток реки Подкаменной Тунгуски), убили медведя. Они отдали его в нимат старику Чероко, который, получив медведя, приступил к дележу мяса: *daɣatawan* (спина от крестца до шейных позвонков, с почками и внутренним салом), считающийся наиболее лакомым куском, Чероко отдал самой бедной семье стойбища — вдове Марии Барбасенок, но в виду того, что женщины из нимата исключены (нимат дает только охотник охотнику), Чероко отдал *daɣatawan* несовершеннолетнему младшему сыну Марии; *halɣanɬan* (задние ноги) — Поликарпу Софронову, сыну вдовы Марии Софроновой; *ortilolwop* (грудную клетку) получил Тунальчин Венка; *itip* (голову с шеей) — Софронов Григорий; *эгигип* (передние ноги) — Иван Баяки. Оставшаяся часть мяса пошла в общий котел и была съедена всем стойбищем сообща. Шкура поступила в собственность Чероко, и он ее сдал в кооператив. Таким же путем поступают в нимат лось (сохатый), дикий олень (в последнее время в районе встречается редко) и кабарга.

Обычай нимата распространяется и на другие объекты мясной охоты: зайца, боровую и водоплавающую птицу. Приведем несколько примеров из наших наблюдений.

В 1931 году на стойбище реки Юдукон охотники Кемури Барбасенок и Венка Тунальчин пошли на охоту. Венка убил глу-

харя и отдал его в нимат Кемури. В том же году эти охотники плыли ранней весной по Подкаменной Тунгуске на свое стойбище, расположенное вверх по реке Юдукон. На устье реки Юдукон они заночевали. Ночью, сидя у костра, путники услышали на другом берегу выстрелы. Посоветовавшись, решили ехать по направлению выстрелов. Приехав на противоположный берег, увидели эвенки Ивана Тунальчина, который охотился с лодки на зайцев, выбегавших на берег щипать молодые побеги травы. Спускаясь вниз по течению, они тоже убили несколько зайцев. Одного из них Венка отдал в нимат Ивану Тунальчину; в свою очередь и Иван выбрал из своей добычи самого большого зайца и отдал его в нимат Кемури. Втроем они возвратились к костру и принялись готовить ужин.

Крупные породы рыб (таймень, осетр) также служат объектом нимата. Поймав, например, большого тайменя, рыбак отдает его кому-нибудь из мужчин стойбища, который и распределяет рыбу между всеми семьями стойбища.

Действие нимата распространяется и на домашнего оленя. Автору неоднократно приходилось наблюдать, как убивший домашнего оленя эвенки оделял мясом все семьи стойбища. В 1929 году автору пришлось жить около двух недель в чуме Василия Тунальчина. Через несколько дней после приезда Василий зарезал оленя, треть его отдал в соседний чум (на стойбище было только два чума), а остальные две части оставил себе; из них по обычаю одна принадлежала его семье, а вторая — автору, так как действие обычая нимат распространялось и на последнего, хотя и чужого человека, но проживавшего на стойбище. В 1931 году на стойбище реки Юдукон имел место следующий случай. Эвенки Ленгама убил из своего стада оленя. Под вечер, когда олень был освежеван, его жена стала разносить отдельные части туши по чумам стойбища. Подошла к чуму Терентия Куваченка и положила переднюю ногу оленьей туши. Когда женщина ушла, Терентий, обращаясь к присутствующим, спросил: „Кто это оставил там лопату?“ Присутствующие сначала не догадались, а потом, поняв, в чем дело, громко рассмеялись. Оказывается Ленгама оставил лучший кусок мяса себе и своему родственнику, Куваченку же дал переднюю ногу, которая была так суха (без жира), что походила на лопату. Куваченок считал себя в праве быть недовольным и попрекать Ленгаму, так как по обычаю нимата лучший кусок мяса он должен был оставить не себе, а отдать соседям.

Пушнина также является объектом нимата. Но в пушном промысле действие нимата очень ограничено. Если охотник, например, убивает белку и в этот момент к нему подходит другой охотник, то первый обязан отдать подошедшему убитую белку. Это — „счастье“ подошедшего охотника, говорят эвенки, и его нужно отдать ему в нимат. Это же относится и к другим видам пушнины, даже и соболю; если охотник убивает соболя в при-

сутствии другого или убил в тот момент, когда подошел другой охотник, он обязан отдать его другому. Судя по рассказам эвенков Бачинского туземного совета, если охотник при возвращении с дневного промысла застанет в своем чуме гостя, он должен, согласно обычаю нимата, подарить ему свою добычу.

Вне этих случаев пушнина в нимат не дается. Естественно, что именно пушнина, которая составляет основную товарную продукцию охотничьего промысла, должна была выйти из сферы действия нимата раньше других объектов охоты. По отношению к таким объектам промысла, как пушнина, первобытно-коммунистический обычай нимата должен был, само собою разумеется, испытать наиболее сильные ограничения, и в настоящее время, как мы видели, он практикуется только в тех случаях, когда пушной зверь убит, как говорят эвенки, „на чужое счастье“. Тот, кому принадлежит это „счастье“, обычно и является получателем данного нимата.

Судя по литературным данным, обычай нимата широко распространен среди эвенкийских племен. В работах многих исследователей, как ранних, так и позднейших, встречается ряд указаний, свидетельствующих о распространенности нимата как у западных (енисейский бассейн), так и у восточных племен эвенков. Интересное описание эвенкийского нимата мы находим, например, в работе А. Миддендорфа. „Моя тунгусская собака Урчок, — пишет последний, — остановила лося. Мы подкрались к нему и застрелили; только что мы успели разрезать его, как явился тунгус и заявил свои права на добычу, утверждая, что раненный его самострелом лось, за которым он гнался, очевидно, должен быть этот самый. Надрез в шкуре был подразумеваем за рану, произведенную стрелой. Долго продолжался дальнейший осмотр шкуры и мяса; упорно, но спокойно и с величайшим приличием предъявлялись и взвешивались в этом спорном вопросе доводы и возражения. Со стыдом я припоминаю иные охотничьи споры в Европе. Так как в мнимой ране от стрелы не оказалось необходимого подтека крови, то претендент был устранен. В заключение на другой день при осмотре оказалось, что лось пришел издалека; тогда Валька, вожак моего каравана, распределил лося, согласно обычаю, следующим образом: одну половину назначил мне, признав возможным, что справедливые права свои я могу передать моим людям; другую половину получил тунгус, странствовавший с нами уже несколько дней, а именно: как спутник, как старший между нами, как отец большого семейства, которое все шло с нами. Под половиной разумелось: полшкуры, половина грудной части и половина спинного куска, половина головы, ползатылка, половина крестцовых и хвостовых позвонков, половина сердца, печени, легкого и крови, почек и кишечного жира. Другой тунгус, еще старше предыдущего, но не принадлежащий к нашей компании, а случайно пришедший к разделу, получил зашеек и одну ногу со

шкурой к этой ноге. Пандан к нему достался другому тунгусу с сыном. Вожак моего каравана и два помощника наших северных оленей получили каждый ляжку с ногой. Позвонки были поделены поровну...“¹.

К. М. Расцветаев, изучая эвенков бассейна реки Томпо, отмечает исключительно широкое распространение среди них обычая нимата, представляющего обычное явление в промысловой жизни. В подтверждение этого автор дает богатый фактический материал, представленный таблицами статистического обследования экономики эвенков Мямяльского рода. Эти материалы не позволяют сомневаться в широком распространении нимата среди эвенков бассейна реки Томпо. „Давать нимат, — пишет К. М. Расцветаев, — обязан каждый охотник, независимо от возраста и своего социального или семейного положения. Даже в том случае, если подросток случайно убивает какую-либо дичь или зверя, подлежащих нимату, он обязан эту добычу отдать в нимат... Получивший нимат обязан разделить мясо совершенно поровну между всеми урасами, находящимися на стойбище. Разделивши, он разносит каждой урасе ее долю. Шкура же и лапы (у оленей) поступают в полное личное распоряжение получившего... Если получателем нимата является сын, младший брат, воспитанник или вообще лицо, своей деятельностью подчиненное дающему нимат (дыкхан или итымни) (категории призреваемых — А. А.), то дальнейшее распределение нимата проходит только с согласия последнего“². Далее у того же автора: „Поэтому до сих пор одаренный ниматом всячески старается отплатить его и наконец добивается своего и дает нимат такой же или еще больший в свидетельство того, что он тоже хороший охотник. Молодежь, например, ночей не спит, по словам тунгусов, чтобы больше добыть и дать в нимат. Неудачливый молодой охотник доходит до слез, так как безуспешность его стараний ложится на него некоторым позором. Нимат есть гордость охотника. К лицам, мало дающим нимат, общественное мнение относится отрицательно, и только общее признание их как неудачливых или неумелых охотников освобождает их от общественного порицания“³.

„По тунгусскому обычаю, — пишет И. М. Суслов в неоднократно уже цитированной работе, — охота на сохатого и дикого оленя является исключительно спортом и притом благородным спортом. Вместе с тем звери добываются только в таком количестве, которое тунгусам нужно для пропитания. Охотник никогда не берет себе убитого им зверя, а тем более шкуру; обычно мясо отдается всем нуждающимся бесплатно, а также и шкура идет какому-

¹ А. Миддендорф, Путешествие на север и восток Сибири, СПб. 1878, ч. II, стр. 712—713.

² К. М. Расцветаев, Тунгусы Мямяльского рода. Изд. Акад. Наук, 1933, стр. 31.

³ Там же, стр. 44.

ни будь бедняку или приносится в жертву богу Окшори за удачную охоту (вешают на дерево)¹.

О распространенности и значении нимата в хозяйстве эвенков можно судить по следующим данным К. М. Расцветаева: в бассейне реки Томпо в нимат поступает от 51% до 83% всей добычи промысла. Наиболее убедительны в этом отношении данные 14, 15 и 16-й таблиц работы автора, которые мы и приводим полностью, чтобы читатель мог сам судить о значении нимата в экономике эвенкийского хозяйства².

Т а б л и ц а 14

Группы хозяйств	I	II	III	Все	
В среднем на одно хозяйство в рублях	Добыча за год	269	443	323	343
	Отдано в нимат	140	272	268	230
Отданное в % к добыче	51	61	83	67	

Т а б л и ц а 15

Группы хозяйств	I	II	III	Все	
В среднем на одно хозяйство в рублях	Отдано в нимат	140	272	268	230
	Получено в нимат	120	195	103	136
Полученное в % к отданному	86	72	38	59	

Т а б л и ц а 16

Группы хозяйств	I	II	III	Все	
В среднем на одно хозяйство в рублях	Получено в нимат	74	141	59	90
	Отдано в нимат	101	212	189	169
Разность между полученным и отданным	27	67	130	79	
Разность в % к годовому продукту	10	15	40	23	

¹ И. М. Су слов, там же. Журн. „Северная Азия“, 1928, № 1(19), стр. 59.

² К. М. Рас ц в е т а е в, там же, стр. 36—37. Рубриками I, II, III автор обозначает следующие группы хозяйств: „I) малообеспеченные и пользующиеся общественным призрением; II) средние по обеспеченности и общественному положению; III) высокообеспеченные и имеющие влияние на течение общественной жизни (общественная верхушка)“. Там же, стр. 16.

Насколько велико действие этого обычая, показывает следующее сообщение М. Ф. Кривошапкина о пушной охоте эвенков: „Так, бывают случаи, что из 60 человек зверопромышленников занимаются делом только разве 10, а остальные норовят пользоваться плодами их деятельности, и для того лентяи выжидают выхода известных зверопромышленников, отправляются за ними следом и подбирают их добычу, тогда как не уступать в этом случае нельзя, по старинному честному убеждению, что это — случайность, что и бог дал верно на его счастье. Но это, повторяю, не повсюду, а более у тех тунгусов, которые уже несколько цивилизовались от русских, тогда как у обитателей более глубоких лесов, сохранивших действительность своих правил, есть много хороших качеств: они приветливы, гостеприимны, хотя и мстительны, с бедными делятся добычей...“¹.

Кроме нимата, среди эвенков сохранилось не мало и других обычаев, тоже являющихся пережитками форм первобытно-коммунистического распределения. Так, например, можно нередко наблюдать такого рода явления. Если эвенки испытывает по уважительной причине нужду в продуктах питания (не успел завезти, случилось какое-нибудь несчастье — разорила амбар россомаха и т. д.), то, по действующему обычаю, он может зайти в первый попавшийся на его пути амбар и взять оттуда необходимое количество продуктов. При встрече с хозяином амбара он сообщает ему о случившемся и договаривается о сроке возвращения взятых продуктов, если он в состоянии возратить их. Если же взявший не имеет возможности возратить продукты, то, по тому же обычаю, хозяин амбара не должен их у него требовать, и продукты не возвращаются. О существовании среди эвенков этого обычая мы находим указание и в работе И. М. Сулова. „Обворовывание лабазов, — пишет указанный автор, — разбирается на сугланах (родовых собраниях — А. А.) с большой тщательностью. По обычаю, голодный тунгус, который по уважительным причинам не мог завезти себе продуктов питания (обычно по причинам отсутствия оленей или болезни семьи), имеет право взять себе из чужого лабаза необходимое количество муки. Такой случай не карается. Во всяком случае взявший продукты питания обязан известить об этом хозяина лабаза, а впоследствии взятое обязан возместить, если он имеет необходимые средства. Если же установлен случай воровства с сокрытием преступления, виновный в первый раз наказывается позором“².

Заслуживает в этом отношении внимания и следующее указание Георги. „Будучи по природе добрые, — пишет Георги, — всегда веселы и редко один другого обижают. Просьб у них

¹ М. Ф. Кривошапкин, Енисейский округ и его жизнь, т. II, стр. 36. (Разрядка наша — А. А.).

² И. М. Сулов, там же, стр. 61. (Разрядка наша — А. А.).

(эвенков — А. А.) вовек нет, но всяк требует того, чего желает и верно получает, когда есть что дать: либо в то же самое время слушает отказ без огорчения“¹.

Среди эвенков до сих пор еще широко распространен обычай гостеприимства. Когда эвенки входят в любой чум соседа по стойбищу, сородича или в чум в районе чужого кочевья, хозяйка обязана предложить вошедшему поесть. Последний, если голоден, ест до удовлетворения; если же сыт, должен попробовать пищу и поблагодарить хозяев. Пренебрежение этим обычаем одною из сторон считается большим невежеством. Обычай гостеприимства относится ко всем, кто бы ни вошел в чум. При первом знакомстве автора с эвенками имел место следующий случай. Плотнo пообедав в чуме знакомого эвенки, автор зашел побеседовать в соседний чум. Не успел он присесть, как хозяйка поставила перед ним маленький столик с разложенными на нем кусками оленьего мяса. Затем был подан чай. Поблагодарив хозяев, автор отказался от пищи. Это сильно обидело хозяина и хозяйку. Наступило небольшое замешательство, после чего хозяин чума стал объяснять, что так делать нехорошо, что, по обычаям эвенков, гость должен был попробовать пищу (если ты сыт — говорил эвенки), а потом уже благодарить хозяев. В результате автору пришлось съесть небольшой кусок мяса, выпить чашку чая, съесть кусок лепешки, испеченной по эвенкийскому способу в золе костра, и только после этого поблагодарить хозяев, похвалив предварительно пищу. Инцидент был тем самым исчерпан, и продолжалась мирная беседа у очага чума.

Гостеприимство является у эвенков прочно установившимся обычаем, обязательным для каждого. Оно распространяется не только на сородичей, но и на людей чужого рода и даже на совершенно чужих и незнакомых лиц. Не трудно догадаться, что этот обычай в такой широко распространенной форме является пережитком первобытно-коммунистических отношений. „Горести сего дня, — пишет Георги, — не растворяют они (эвенки — А. А.) попечением о завтра; но паче делятся со всяким, кто бы у них ни случился, последним куском бескорыстно и снедают оный с веселостью“². И далее: „Кто бы ни пришел, всякого угощают, хотя и последним куском“³.

Не мало упоминаний о гостеприимстве эвенков имеется и в исторических актах. Этот обычай, распространившийся с появлением русских также и на них, не мало удивлял колонизаторов. Последние скоро нашли возможность использовать его в своих интересах и превратили этот обычай в одну из форм эксплуатации.

¹ И. Г. Георги, Описание всех обитающих в Российском государстве народностей, СПб. 1799, ч. 3, стр. 48. (Разрядка наша — А. А.).

² Там же, стр. 36. (Разрядка наша — А. А.).

³ Там же, стр. 48. (Разрядка наша — А. А.).

В походном журнале сержанта якутской воинской команды С. Попова, побывавшего среди эвенков в 1794 году¹, мы находим следующую характеристику эвенкийского гостеприимства.

„15-е число, выехав 50 верст у речки в устье Тогус Апката, на реке Хатунге, и увиделись там со всеми описанными осмью семействами; встречу же они изделали из холостых ружейных вымполов, каковое и с нашей стороны было; назначили место, где нам остановиться, и усердствуя у берегу, заколовши одного дикого оленя, презентовали и притом оказывали свои ласки... 16-е число были мы все у них (у эвенков — А. А.), но они, угощая звериным мясом и подаря по одной оленьей коже, приносили свою пляску с того дня до 18-го числа з женами и з детьми, приглашая нас с командою и проводников, и сие постановляли себе за великое удовольствие...“² „Давали для промыслу рыбы ветки, сети для нас, одного убитого медведя для емщиков, а для казаков четырех больших зверей сохатых“³.

„Гостеприимство, — пишет Патканов, — развито у тунгусов в широких размерах. Он свободно входит в юрту, стоящую на его пути, садится у огня, берет у хозяина его трубку и ждет угощения. Но все это делается скромно и с соблюдением своего достоинства. Отчего же ему не ждать такого же внимания от других, если и его скромное жилище открыто для всех, кто пожелает в него войти... Но благодаря беспечному характеру тунгуса такое широкое гостеприимство нередко разоряет хозяина. Сколько бы к нему ни пришло званых и незваных гостей, он их обязан всех принять и угостить, хотя бы ему пришлось издержать при этом весь свой запас провизии и потом голодать. Но он и не думает на это жаловаться, зная, что в последнем случае он может перекочевать дальше и, в свою очередь, подобным же образом сесть кому-нибудь другому на шею“⁴.

Больные, престарелые и бедные не только пользуются у эвенков обычаем гостеприимства, но и имеют право требовать материальной помощи со стороны своих сородичей; они переходят

¹ С. Попов в 1794 году был откомандирован на реку Вилюй „для отыскания редкостей“, как значилось в наказе. С Вилюя он попал в бассейн реки Катанги, т. е. Подкаменной Тунгуски. „8 числа, выехав 30 верст, — пишет он, — и окончив вершины речки Чирко, к реке Тунгуске именуемой Хатанге спустились“. С Катанги (по его написанию — Хатунги) через хребты он попал на реку Лимпею, на которой искал гору „с серебряной рудой“ и которая, как пишет он, „оказалась кобальдом“. В его походном журнале с описанием „о найденных редкостях и о нравах и обычаях тунгусов“ встречается не мало интересных описаний быта эвенков.

² Д. С. Стрелов, Акты архивов Якутской области, стр. 290. (Разрядка наша — А. А.).

³ Там же, стр. 293.

⁴ С. Патканов, Опыт географии и статистики тунгусских племен, ч. I, в. 2, стр. 272. (Разрядка наша — А. А.).

на иждивение всего рода. Сироты, престарелые-одиночки и вообще нетрудоспособные, а также семьи вдов и бедняков обычно прикреплялись общим собранием рода на иждивение (прокорм) к экономически более сильным хозяйствам рода. Последние были обязаны кормить, одевать и вообще содержать их полностью. Для того чтобы не обременять одной семьи, сроки прикрепления на прокорм бывали различны: для хозяйств экономически более сильных — более продолжительным, для менее мощных — более кратким. Этот обычай опекуинства, иждивения носит у эвенков название kolomon; он широко практиковался еще сравнительно недавно, отчасти практикуется и теперь.

Обычай родовой взаимопомощи отмечен исследователями у большинства племен эвенков. Чрезвычайно широкое распространение этого обычая обнаружил К. М. Расцветаев у эвенков бассейна реки Томпо, у которых он существует под названием „берси“. „Берси (дележ с ближним),—пишет К. М. Расцветаев,— это по существу помощь продуктами, не относящимися к охоте¹: домашнего оленеводства, покупными и лишь в частных случаях—охоты. Берси разумеется только как односторонняя помощь (бедным). Обмен продуктами между экономически равными считается взаимным подарком“². „В связи с таким неписанным и негласным правилом происходит своеобразное распределение необеспеченных тунгусов среди зажиточных, при котором соблюдается равномерность подобной нагрузки не только по количеству, но и по времени пребывания их на иждивении за счет берси.

Пользуются правами на берси следующие категории населения: дряхлые и нетрудоспособные одиночки, семьи с нетрудоспособными взрослыми работниками, семьи вдов и сирот, семьи с плохими по различным причинам охотниками и необеспеченные семьи, не могущие прокормиться самостоятельно по другим причинам. Одиночки из них составляют группу кумуланов (совершенно не самостоятельных призреваемых), остальные делятся на итымны и бедняков. Итымны являются постоянно призреваемыми и не могут вообще прокормиться самостоятельно. Бедняки—призреваемые частично в течение года, чаще всего зимою, в глухое для промысла время.

Итымны всегда кочуют вместе со своими патронами, меняя их с течением времени, чтобы не очень объедать. Бедняки же бродят полусамостоятельно, т. е. все время держатся вблизи зажиточных, чтобы иметь постоянную возможность пользоваться помощью тех. На двух сходках зимой и весной таким бедным хозяйствам указываются пути, бродя по которым, они держатся в определенное время вблизи определенных (зжиточных) лиц“³.

¹ Продукты охоты, в которой действует обычай нимата, распределяются согласно последнему.

² К. М. Расцветаев, Тунгусы Мямьяльского рода. Изд. Акад. Наук, 1933, стр. 37.

³ Там же, стр. 38—39.

Насколько сильно действие этого обычая, показывает следующий пример, приводимый К. М. Расцветаевым. Один из богатей наследов, по фамилии Голиков, „ушел со всем своим имуществом в другой наслед в надежде, что там легче будет защитить свое богатство от притязаний бедных родственников“¹ (термин „родственники“ автор, очевидно, употребляет применительно к понятию „сородичи“).

Не менее интересен в этом отношении следующий, ныне уже забытый и редко употребляемый эвенками обычай киляды (Kiladi), представляющий модернизованную форму родовой взаимопомощи. Этот обычай состоит в следующем. К бедняку-сородичу, который дошел до крайней нужды, приходят обычно несколько (пять—десять) человек и спрашивают, нет ли у него для продажи оленей. Бедняк отвечает, что у него олени очень хорошие, но их очень мало, и поэтому дешево он их не продаст. Пришедшие предлагают ему за оленя очень высокую цену. Бедняк не соглашается и просит прибавить. Начинается торг... Таким путем бедняк получает за оленя сумму (обычно в белках), превышающую в пять-шесть раз нормальную стоимость оленя. Следующая за оленя сумма выплачивается поровну всеми участниками киляды. Купленного оленя тут же убивают и съедают.

Все эти обычаи эвенков являются, несомненно, пережитками форм первобытно-коммунистического распределения, и существование их среди эвенков до сих пор является наиболее убедительным доказательством того, что распределение продуктов труда производилось в прошлом на коммунистических началах. Продукты общественного труда составляли общее достояние всех членов рода и распределялись равномерно между отдельными семьями. Правда, в период отцовского рода мы уже не находим у эвенков общественных амбаров, то, что мы видели в коммунистическом хозяйстве — тэпэјен'а, но на практике распределение происходило почти так же. Принцип распределения в форме различного рода первобытно-коммунистических обычаев оставался в силе; поэтому никогда не могло случиться, чтобы одна часть стойбища голодала и умирала от голода, в то время как другая пресыщалась от излишеств. Явления подобного рода имеют место лишь в антагонистических, классовых формациях общества.

Первобытно-коммунистическому хозяйству соответствовал и весь общественный строй эвенкийского рода, не знавший классов, классового неравенства и эксплуатации. Высшей властью в роде был *ibdegi* итипиркит — совет рода (общее демократическое собрание всех взрослых членов рода). Совет рода ведал всеми делами своего рода:

1) выбирал *ugilön* этэјенји — гражданского вождя рода; если находил нужным, смещал его;

2) выбирал и смещал этэү (*soniņ*) — военного вождя рода;

¹ К. М. Расцветаев, там же, стр. 39.

- 3) выбирал родового шамана;
- 4) выносил постановления об объявлении кровавой мести за убийство сородича и принимал решения о выкупе;
- 5) объявлял войну и выносил решения о заключении мира;
- 6) творил суд и выносил решения о наказании того или иного члена рода, нарушившего обычно правовые нормы рода;
- 7) разбирал все дела, связанные с родовым хозяйством и организацией промысла, и выносил соответственные решения;
- 8) усыновлял в род чужеродцев.

I. Выборы urilōn ətəjēnṣi—гражданского вождя рода

Urilon ətəjēnṣi (буквально—„хозяйства рода хранитель“, „караульщик родового хозяйства“) или ətəjēnṣi, как сокращенно называют его эвенки, выбирался из числа членов рода. Выбирался ətəjēnṣi обычно из наиболее сильных и ловких охотников, отличающихся теми или иными доблестями и имеющих известные заслуги перед родом (в отношении их в эвенкийском фольклоре встречаются нередко такого рода эпитеты: „зверей много убивающий“, „хороший охотник“ и т. д.).

Кандидатура на пост ətəjēnṣi подробно разбиралась на общем собрании рода и после детального обсуждения, с согласия всех членов рода данный сородич назначался в ətəjēnṣi. После того как состоялось решение общего собрания и кандидатура была утверждена, начинался длинный процесс испытания и посвящение избранного.

Процедура посвящения в ətəjēnṣi сводилась в основном к следующему. Сородичи обращались к своему родовому шаману и просили его „посоветоваться с духами-покровителями рода“, сообщить этим духам о состоявшемся выборе и узнать их мнение. Шаман начинал шаманить. Истомленный тяжелым камланием, он затем засыпал. Сородичи сидели и ждали ответа шамана. Наконец шаман просыпался и сообщал членам своего рода решение духов-покровителей рода.

Содержание этого шаманского камлания сводится в основном к следующему. Шаман отправляется на шаманскую родовую мифическую реку, так называемую *timonṣi-hokto bira*. Подходя к реке, он садится в лодку (бубен) и едет вверх по реке на ее вершину. Шаманская колотушка (*giso*) служит ему веслом. На вершине реки находится *datur* — обширное пространство с хорошей, густой растительностью, с сочными ягельными пастбищами. Здесь живут души родового хозяйства, в первую очередь души домашних оленей. Они пасутся большими стадами; хранителем-караульщиком этих душ родовых оленей и душ всего родового хозяйства является дух (*səjen*), называемый *urilōn ətəjēnṣi*. Шаман подъезжает к вершине шаманской реки, проходит через все заставы духов-сторожей, попадает наконец на территорию обитания душ родового хозяйства, находит там духа *urilōn ətəjēnṣi*

и сообщает ему, что сородичи избрали ему земного помощника, который и будет смотреть за всем хозяйством рода на земле. В одном из преданий мы находим следующее указание:

„Ibqeridu эмуконду бисин сэјениң бологорин гәрбин этәјенңи abduwatin girkilwi“, что дословно означает: „У каждого рода имеется помощник духа, называемый хранителем имущества своих сородичей“.

Шаман рассказывает этому духу все подробности о данной кандидатуре, получает у духа утверждение, предварительно за добрив его небольшой жертвой, возвращается на землю к своим сородичам и сообщает им о решении духа-покровителя рода. Иногда случалось, что шаман, будучи против намеченной кандидатуры, сообщал сородичам по возвращении из своего путешествия к духу, что последний недоволен этой кандидатурой. Если род в этом случае не хотел отступать от своего решения, он приносил обильные жертвы духам-покровителям, просил шамана задобрить, умилоствивить духов и склонить их согласиться на данное решение рода. Если это не помогало и духи, несмотря на обильные жертвы, продолжали не „соглашаться“, избирали другую кандидатуру, и процесс начинался снова.

После получения согласия духов-покровителей рода начиналась вторая часть обряда посвящения в этәјенңи. Для этой цели расчищали в бору большую ровную площадку и делали на ней, по указанию шамана, шесть шаманских помостов (опаң), расставленных по большому полукругу. Все члены рода располагались поблизости и наблюдали процесс посвящения. Шаман рода и один из его помощников, изображающий духа-помощника шамана, становились в центре данного круга. Выбранный кандидат становился на один из крайних помостов. Шаман подавал команду: kiwiгәкәл — „повернись направо“. Испытуемый, стоя на узкой и довольно тонкой жердочке, быстро и легко поворачивался направо, а затем так же быстро перепрыгивал на другой помост. Шаман подавал вторую команду: юсокоlkoл — „прыгай на следующий помост“, и испытуемый прыгал на следующую жердочку третьего помоста. Легкость и красота прыжка вызывали одобрение со стороны присутствующих, неуверенность и нетвердость — ропот и смех, но все держались спокойно и старались не мешать испытуемому. Затем раздавалась третья команда: һәгдәгәкәл — „прыгай быстро, как улетающая птица, хлопая крыльями“, за ней следовала четвертая: gagiwkaskol — „прыгая, прокричи по лебединому“. Испытуемый прыгал и начинал подражать крику лебедя. На пятом помосте шаман велел ококоlkoл — „петь по тетеревиному“, на шестом: tiktikakәл — „петь по-глухарину“, т. е. подражать весенней песне глухаря-самца. Испытуемый должен выполнять все приказания шамана быстро и легко. Он прыгает по жердочкам на довольно большом расстоянии, и тем не менее он не должен ни падать, ни наклоняться сильно; а подражать пению и крику птиц он должен был так хорошо, чтобы

трудно было различить, поет ли настоящий глухарь или ему подражает человек. Если избранный кандидат выполнял успешно все испытания, посвящение считалось законченным, и он вступал на пост *urilōn ətəjɛŋŋi*.

Обряд посвящения в *ətəjɛŋŋi* представлял, как это видно, публичный экзамен кандидата. Проверялось, в первую очередь, его физическое развитие, для этого его и заставляли прыгать с одного помоста на другой, при этом прыгать ловко и красиво, не падать, не покачиваться; далее проверялись его основные охотничьи навыки путем подражания: крику, лебедя, крику тетерева, песне глухаря и т. д. Это совершенно понятно, так как основной функцией деятельности *urilōn ətəjɛŋŋi*, как мы увидим, являлись организация и руководство коллективной охотой: избранный, следовательно, кандидат должен был быть прежде всего хорошим и ловким охотником.

После окончания обряда посвящения собирался совет старших рода — совет стариков, где вновь избранного *ətəjɛŋŋi* подробно поучали тому, как он должен вести порученное ему родом дело. Старики сообщали ему накопленный ими опыт, который в форме предания передавался из поколения в поколение, и поучали его житейской мудрости. Одно из преданий упоминает: *Tar ətəjɛŋŋiwə alawurkil ətərkəp* — „того *ətəjɛŋŋi* обучали старики“.

Функции *ətəjɛŋŋi* были следующие:

1) *Vəjɛnə waldatin* — организация охотничьего промысла, руководство коллективной охотой и постройкой коллективных ловушек.

2) *Ollomildotin* — организация рыбного промысла и руководство коллективной работой по сооружению больших ловушек для ловли рыбы (заездов).

3) *Orogo omildotin* — организация выпаса оленей, руководство при постройке оленней изгороди, выбор пастбища и т. д. В тексте одного эвенкийского предания, записанного автором, говорится: „эсэ *mōnin ɕawucara urkatpatin avduwatin ɕalwi. Nuŋan hawan ətəjedowi avduwan, samalkidawi orormortin - mōnniditin samalkiditin*“, что в переводе значит: „он сам (т. е. *ətəjɛŋŋi*) не держит в руках своих все имущество сородичей. Его работа — хранить имущество. Метить оленей сородичей собственными их метами, считать все их хозяйство“.

4) *Huplitikintin* — распределение охотничьих угодий.

Urilōn'a ətəjɛŋŋi выбирал и смещал общий совет рода. В том же предании говорится: „*Iləl mōrtin nuŋanman sinmacatin*“ — дословно: „люди сами его выбирали“. И далее: „эгурсије *hawaja orakin, nuŋanman iɕakarkil, əgul orakin urkat ibɕəril honkocipkil, tadiuk nuŋanman alawurkil ədəp gewra əguməje hawaja*“ — „плохую работу если сделает, его (*ətəjɛŋŋi* — А. А.) наказывали, плохое если сделает, весь род его ругал, затем его учили, дабы не делал второй раз плохую работу (дело)“. Наконец, если это не действовало, его смещали и выбирали другого. После смещения он становился обычным членом рода.

II. Выборы *этэу* (*soniŋ*) — военного вождя рода¹

*Этэу*² — военный вождь рода, как и *этэјеппи*, избирался общим собранием и в любой момент мог быть смещен по воле большинства членов рода. О самом процессе выборов военного вождя и об его функциях подробно рассказывает следующее предание эвенков.

„У каждого рода прежде был свой военный вождь. В военные вожди выбирался, можно сказать, самый бойкий человек, самый храбрый воин.

Сначала выбирали сами сородичи. Затем посылали выбранного к родовому шаману. Родовой шаман совершал обряд посвящения в военные вожди. Для этого у шамана делали шесть шаманских помостов: первый — *шаҕи*³, второй — *виҕа*⁴, третий — *виҕади*⁵, четвертый — *hatala*⁶, пятый — *təmuləp*⁷ и шестой — *birigip*⁸. Эти помосты душу человека держат. Если военный вождь рода, в то время когда шаман от этих помостов стреляет в него из лука, прыгая с помоста на помост, оступится, то это худо. Так бывает найден хороший прыгун.

Роды выбирали для себя военных вождей. Сперва выбирали сами эвенки. Выбравши, к своему шаману отправляли. Родовой шаман военного вождя рода посвящал в вожди, своими духами душу его закалял — поддерживал. То называется шаманской поддержкой — укреплением. Женщин на ту работу не брали. Почему не брали? Женщины не могут выдержать.

Зачем выбирали военного вождя? Выбирали военного вождя, чтобы он охранял их жизнь. Тогда считалось, что военный вождь всех выше. Работа военного вождя очень тяжелая. Во-первых, охранять землю своего рода, чтобы другие роды не взяли; во-вторых, поддерживать дисциплину; в-третьих, обучать военному делу мужчин своего рода; в-четвертых, заставлять кузнеца делать

¹ Там, где вопрос касается не вообще „воина-богатыря“, а именно военного вождя рода, эвенки для точности употребляют термин *этэу* как собственное имя военного вождя рода. В обиходе и в фольклоре для обозначения военного вождя рода часто употребляется термин *soniŋ*. Последний означает „воина вообще“, „воина-богатыря“. Таким образом термин *soniŋ* для военного вождя рода является нарицательным.

² В манчжурском языке существуют близкие термины: *этэ-мби* — „побеждаю, наносю поражение, разбиваю неприятеля, одерживаю победу, одолеваю, преодолеваю, осиливаю, смогаю, превосхожу, беру верх (над), пристыжаю, догоняю, настигаю зверя, натягиваю спущенную тетиву сильного лука на оба конца, бываю в состоянии, в силах исполнить (что), побеждаю в игре, выигрываю“ и производное от этого корня *этэлги* — „сильный, насильственный, мощный, могущественный, храбрый, крепкий, непоколебимый, неустойчивый“ (И. Захаров, Полный манчжурско-русский словарь, СПб. 1875, стр 72).

^{3, 4, 5} Дух — помощник шамана.

⁶ Дух — помощник шамана в образе медведя.

⁷ Дух — плот, на котором шаман плывет по своей шаманской реке.

⁸ Дух — остров на шаманской реке, на который выходит шаман в то время, когда плывет по этой реке.

стрелы, мечи и луки; в-пятых, не давать завоевывать свою землю чужим родам. Это есть военного вождя работа.

Летом военного вождя работа — обучать военному делу мужчин, чтобы все сородичи знали военное дело. Он мужчин обучал рубить мечами, стрелять из лука, прыгать, увертываться от стрел, хорошее управление лодкой чтобы знали, — если откуда-нибудь стрелы полетят, чтобы увертываться умели.

Один род делили пополам: обучившиеся к военному вождю шли, необучившиеся на расчищенном месте обучаться начинали.

Там дома в чумах своих работали свою работу. У вождя находившиеся люди работали вместе с вождем. Что вождь скажет, пойти куда-нибудь, на другие роды напасть — шли. Обучившихся мужчин военный вождь уводил с собой в поход, а необучившиеся дома оставались. Если они как-нибудь победят другие роды, то принесенное ими имущество других родов делили. Когда принесут имущество других родов, военный вождь выбирал турсуки, седла, мечи, стрелы. Те вещи делили между своими сородичами.

У каждого рода трое старших — вождей: военный вождь, родовой шаман и хозяйства родового хранитель — *этэјепңі*. Этих вождей было три. Такова была старых жизнь¹.

Особенного внимания заслуживает следующее: *этэјепңі*, как мы видели, избирался из лучших охотников рода и, прежде чем вступить на этот пост, проходил особый обряд посвящения — испытания, посредством которого проверялись основные охотничьи качества избранного. Оказывается, что то же самое имело место и при избрании военного вождя рода. Избранный общим собранием рода военный вождь проходил до вступления на этот пост особый обряд посвящения в военные вожди рода. В первом случае (для *этэјепңі*) обряд является испытанием охотничьих навыков избранного кандидата, а во втором (для *этэү*) — его основных военных навыков: умения хорошо прыгать, хорошо увертываться от стрел противника. И это вполне понятно. Главная функция *этэјепңі* — организация и руководство коллективной охотой; функции же военного вождя — военное дело. Следовательно, он должен был быть прежде всего хорошим знатоком военного дела и хорошим воином. Поэтому-то военного вождя рода и выбирали из числа лучших воинов рода, он был, как говорит предание, „самым бойким человеком, самым храбрым воином“. Обряд посвящения в военные вожди являлся военным экзаменом избранного кандидата в присутствии всех членов рода.

Большой интерес в этом отношении представляет прилагаемый рисунок, исполненный эвенки Кемури Барбасенок из рода *Kogdujal*, изображающий обряд посвящения в военные вожди рода.

¹ См. Приложения, текст № 4.

На рисунке показано следующее:

1—стойбище рода. В чумах сидят женщины (темные небольшие фигуры). Они не имеют права принимать участие в обряде посвящения. 2—сидят мужчины рода. Они смотрят, как проходит испытание — посвящение избранного кандидата, обсуждают его военные доблести и т. д. 3—*Ikountip sonipmat*—первое испытание военного вождя рода. Выбранный кандидат ложится за деревом на землю. Трое выбранных общим собранием рода воинов стреляют в него из луков. Задача испытуемого — увернуться от стрел, при этом настолько ловко, чтобы ни одна стрела не коснулась ни его тела, ни одежды. 4—*Tiguptinin*—второе испытание военного вождя рода. Родовой шаман и его помощник вооружаются луками. Испытуемый кандидат становится на один из шести помостов. Шаман и его помощник начинают в него стрелять, одновременно подается команда прыгать на второй, третий и следующие помосты. Испытуемый должен под градом стрел прыгать с одного помоста на другой, при этом он должен увертываться от стрел шамана и его помощника настолько искусно, чтобы ни одна стрела не коснулась его тела; прыжки должны быть красивы, он не должен ни оступиться, ни поскользнуться.

После того как испытание закончено успешно, кандидат считается „введенным“ на пост военного вождя рода.

Если выбранный военный вождь рода не удовлетворял требованиям рода, его смещали и выбирали другого. Смещенный вождь становился после этого обычным членом рода, простым воином.

Ни *этэу*, ни *этэјеппј* никакой принудительной властью не располагали, они выбирались общим собранием рода и могли быть смещены в любой момент по воле большинства сородичей.

III. Совет рода выбирал родового шамана

У каждого рода был свой родовой шаман. Последний также выбирался на общем собрании рода из числа шаманов рода. „Шаман, имеющий духов больше других,—говорит одно предание,— тот вождем у шаманов становился“.

IV. Совет рода выносил постановление об объявлении кровавой мести за убийство своего сородича и принимал решения о выкупе

Все члены рода должны были помогать друг другу, и каждый из них обязан был охранять свободу своего сородича. Род в целом охранял безопасность отдельного члена рода—за убийство сородича мстил весь род, и кровавая месть являлась у эвенков в прошлом обязательной для каждого члена рода. „Покоясь на родственных узах как своим связывающем начале, род предоставлял каждому отдельному своему члену ту личную защиту, которую ни-

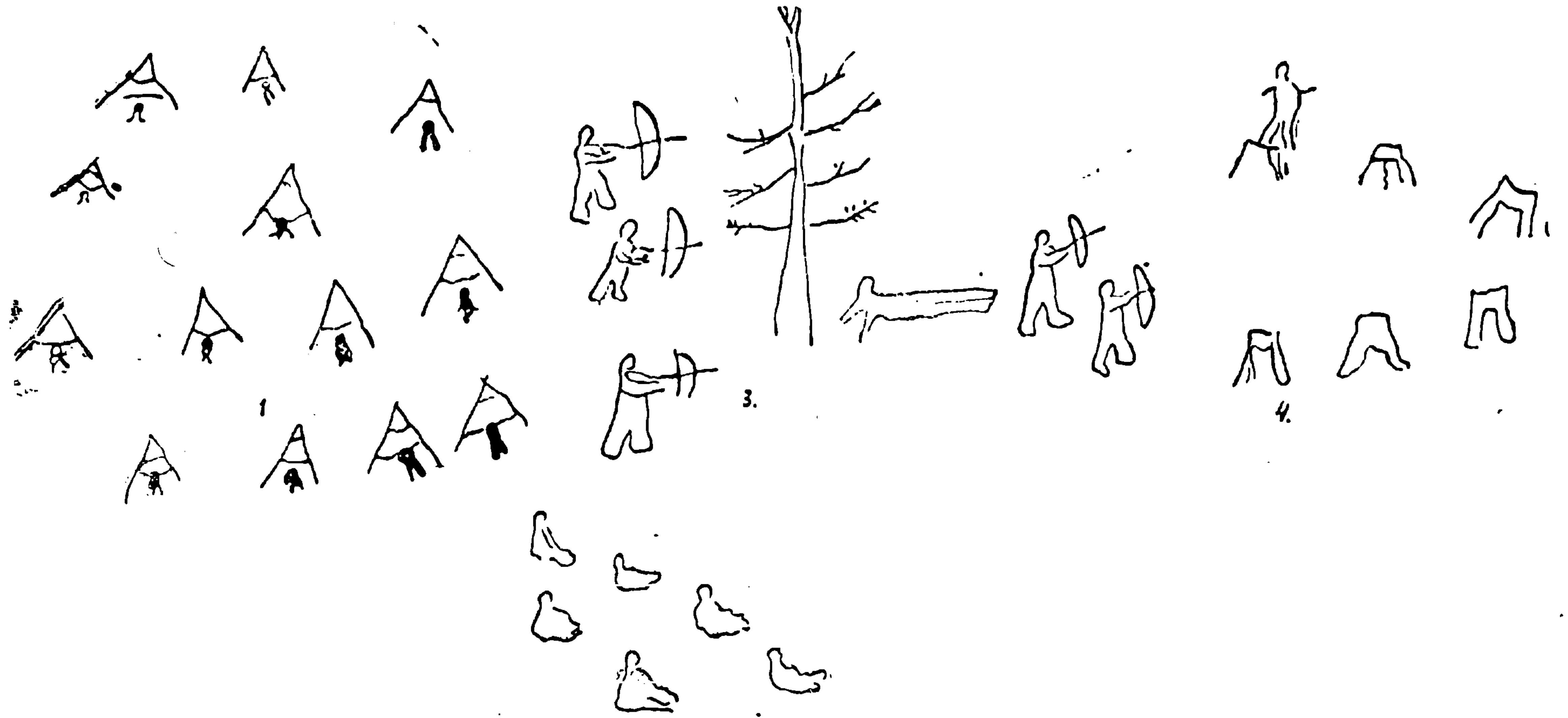


Рис. 2

какая иная существенная сила не могла ему дать“¹. „Индивидуум полагался на защиту своей безопасности родом — и с полным правом; тот, кто оскорбил его, оскорбил в его лице весь род. Отсюда, из кровных уз, связывающих род, возникла обязанность кровной мести, признававшаяся ирокезами безусловной“².

Объявление кровавой мести за убийство сородича или решение о принятии выкупа являлось у эвенков делом всего рода и решалось всеми членами последнего сообщества. Принимать то или иное решение по этим вопросам мог только общий совет рода. Нижеследующие два рисунка служат иллюстрацией этого положения³. Первый из этих рисунков изображает следующее (см. рис. 3):

1 — Ховако. 2 — его старший брат. Оба брата были из рода Момоль. Старший был военным вождем этого рода. Братья пошли в род Нюрумняль, чтобы узнать расположение стойбища Нюрумняль, количество воинов, местонахождение оленных стад, амбаров и т. д. Старший брат Ховако решил, заручившись согласием своих сородичей, организовать военный набег на род Нюрумняль. 3 — братья, не доходя до стойбища Нюрумняль, оставляют лыжи у дерева. Они их поставили (прислонили к дереву) так, чтобы в случае опасности можно было немедленно их схватить, надеть и бежать. Члены рода Нюрумняль спрашивают пришедших о цели посещения. Ховако и его брат отвечают, что пришли с мирными намерениями. В доказательство этого члены рода Нюрумняль предлагают Ховако и его брату снять и положить у дерева луки и колчаны со стрелами. 4 — братья снимают луки и прислоняют их к дереву, там, где оставили лыжи. 5 — Ховако и его брат идут в стойбище Нюрумняль. 6 — члены рода Нюрумняль сидят у костра и едят мясо убитого лося. 7 — стойбище Нюрумняль. 8 — Оптокон, военный вождь рода Нюрумняль, узнает старшего брата Ховако. Оптокон знал, что тот является военным вождем рода Момоль, и догадался о цели посещения. Оптокон взял лук, незаметно подошел к Ховако и его брату и выстрелил в них. Оба брата увертываются ловким движением от стрелы и бегут к дереву, где оставлены луки и лыжи. 9 — подбежав к дереву, Ховако споткнулся и упал. Старший брат прикрыл его лыжами и снегом и велел притаиться и лежать, а сам побежал в сторону. 10 — старший брат бежит, отвлекая внимание воинов рода Нюрумняль от лежащего неподалеку Ховако. 12 — старший брат Ховако был прекрасный бегун, он убежал далеко от воинов рода Нюрумняль, но снег был глубокий, и он стал уставать и задыхаться. 13 — Оптокон бегал на лыжах лучше всех своих сородичей. Он стал постепенно нагонять старшего брата Ховако.

¹ Л. Г. Морган, Древнее общество, стр. 42.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 82.

³ Эти рисунки, исполненные эвенки Кемури Барбасенок из рода Kardujal, являются иллюстрациями к эвенкийским преданиям, повествующим о родовой войне между родом Момоль и родом Нюрумняль.

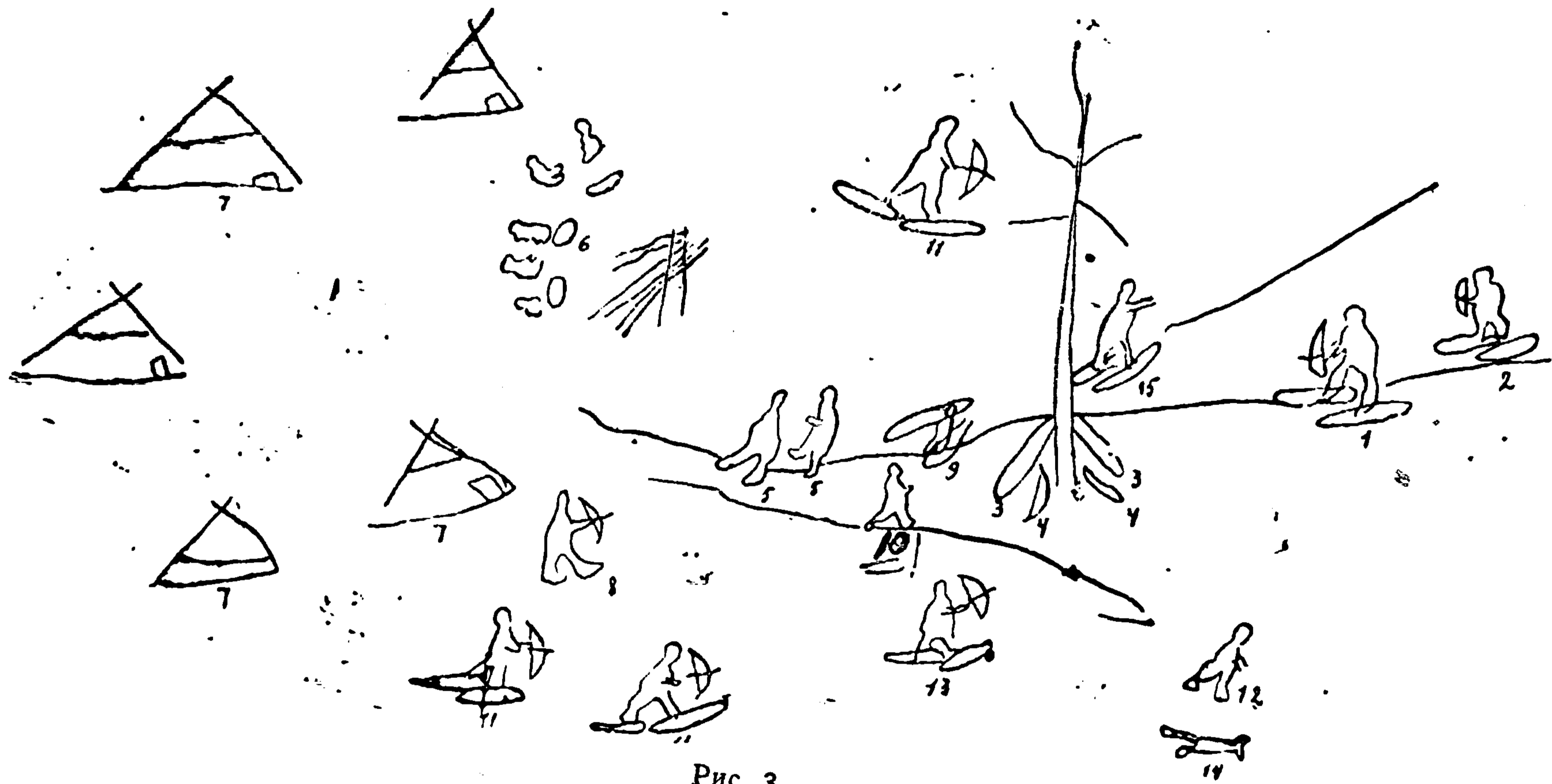


Рис. 3

Подбежав на близкое расстояние, выстрелил в него и убил. 14—сраженный стрелой Оптокона, старший брат Ховако падает в снег. 15—когда началась погоня за старшим братом, Ховако надел лыжи и побежал к своему стойбищу.

Рисунок второй, являющийся продолжением первого, изображает следующее (см. рис. 4):

1—Ховако подбегает к своему стойбищу и оставляет лыжи у дерева. 2—он забежал к себе в чум выпить глоток воды, быстро выбегает из него и бежит к сородичам. 3—стойбище рода Момоль. 4—Ховако рассказывает сородичам случившееся с ним и его братом. 5—сородичи, сидя у костра, обсуждают рассказ Ховако. Совет рода Момоль объявил кровавую месть роду Нюрумняль. Мстить вызвался сам Ховако. 6—стойбище рода Нюрумняль. На стойбище пусто. Население напугано предстоящей со стороны рода Момоль кровавой местью. Стойбище на осадном положении, готово в любую минуту отразить возможное нападение рода Момоль. 7—на стойбище построен большой чум, в чуме военный вождь рода Нюрумняль и его воины. При ожидании нападения роды строили большой чум *ḡi ḡarkitip*. В этом чуме помещались военный вождь и воины рода. Они жили здесь на протяжении всего времени, пока стойбище находилось на осадном положении, т. е. до тех пор, пока не был заключен мир с враждующим с ними родом. Судя по преданиям, воины и военный вождь спали во всем вооружении, пищу принесли им женщины из соседних чумов. В этом чуме—*ḡi ḡarkitip*—происходили обычно и военные советы. На рисунке изображен совет рода Нюрумняль. Воины заставляют шаманить своего родового шамана, чтобы узнать, какое решение принял род Момоль: будет ли родовая война или дело кончится выкупом, а если выкупом, то каким и что именно возьмут в выкуп члены рода Момоль. Шаман сообщает, что род Момоль согласится только на следующий выкуп: три молодых девушки, двадцать оленей и много разных мелких вещей. 8—род Нюрумняль отправляет для переговоров с противниками старика. 9—с ним идут три девушки; старик должен показать членам рода Момоль, какой богатый выкуп намерен дать его род. 10—Ховако встречает старика-ходатая и намеревается убить его. Старик протягивает вперед руки и говорит: „Я знаю, ты убьешь меня. Мне давно пора умирать. Но твой брат был молод. Он много ценнее меня. Равную ли ты берешь месть, убивая меня“. Ховако опускает лук. 11—неподалеку от старика лежит большая колода (упавшее большое дерево). В знак выкупа старик положил на колоду четыре стрелы и сообщил Ховако о решении своего рода. 12—Ховако возвращается на стойбище и сообщает сородичам о случившемся. Сородичи принимают выкуп. 13—Старик-посол возвращается с тремя девушками назад. 14—четыре воина из рода Момоль идут к условленному месту получить выкуп. 15—представители рода Нюрумняль сидят у костра на месте назна-

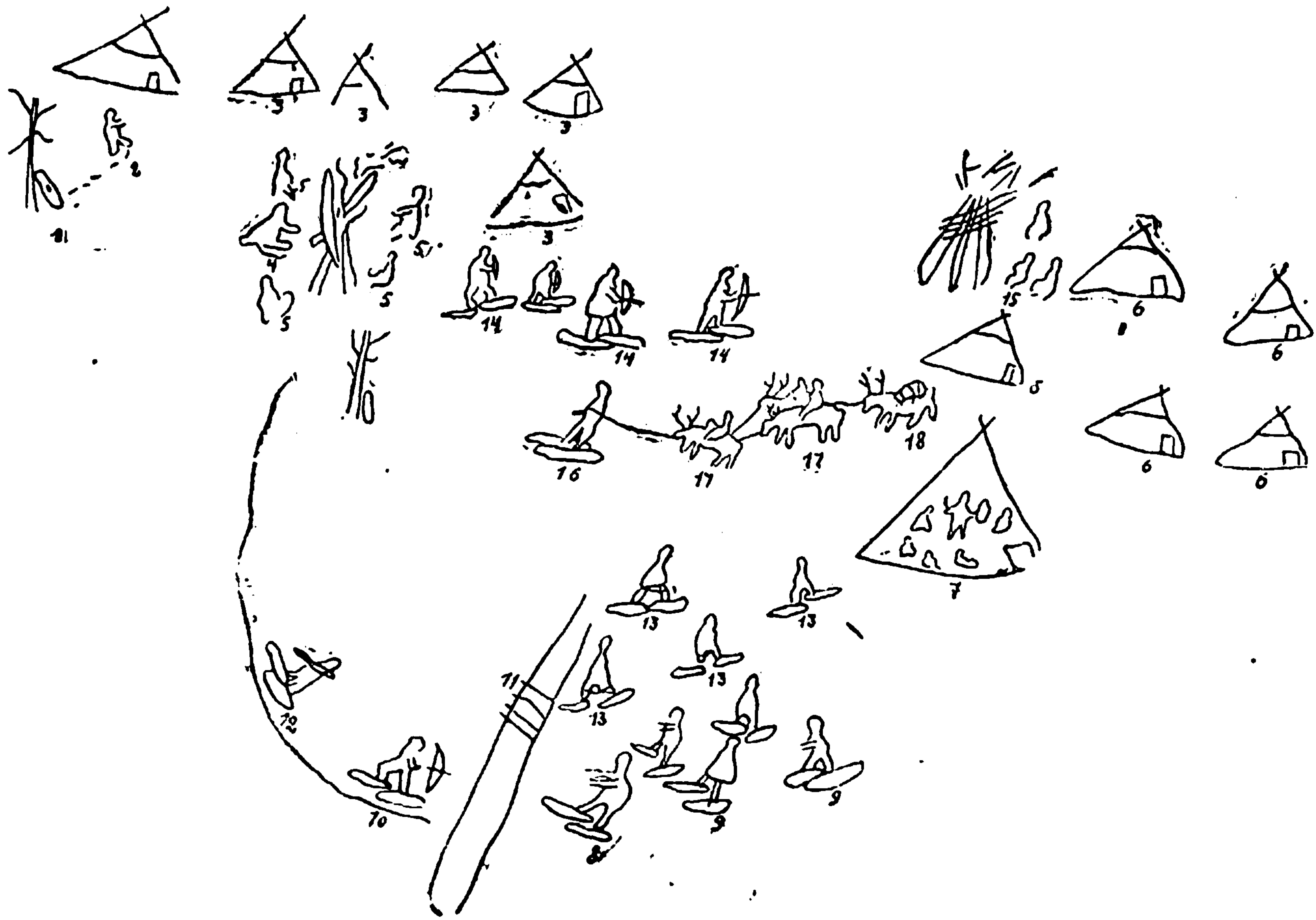


Рис. 4

ченной встречи. 16—воины рода Момоль возвращаются на свое стойбище с выкупом за убитого сородича.

По другим вариантам, род Момоль получил значительно больший выкуп—семь молодых девушек, из которых одну взял себе в жены Ховако, а остальных — другие сородичи, семьдесят оленей и восемь турсуков (больших вьючных сум), набитых разными вещами. Род Момоль, говорит другое предание, был большой и сильный. В роде Момоль было так много народа, что огни его костров виднелись на протяжении всего горного хребта, а днем становилось темно, если члены рода начинали упражняться в стрельбе из луков. Так много у них было воинов. Но в результате непрерывной войны рода Момоль с другим, не менее сильным родом — Нюрумняль—род Момоль стал совсем малочисленным, а род Нюрумняль—совершенно вымер. Предание рассказывает, что воины рода Момоль сначала убили несколько человек из рода Нюрумняль и увели оленье стадо. В ответ на это род Нюрумняль напал врасплох на род Момоль и перебил большую часть членов рода. Уцелели, по словам былины, лишь два мальчика, которых сохранила у себя под подолом старуха. Мальчики выросли и стали сильными богатырями. Они пошли в род Нюрумняль и перебили все мужское население; женщин, оленные стада и все хозяйство рода Нюрумняль богатыри привели с собою. После этого род Момоль стал быстро расти, но восстановить прежние силы уже не мог.

По преданию, среди эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски имел несколько поколений тому назад место следующий случай. Мужчина из рода Куркагир украл себе жену из рода Момоль, но был настигнут в пути и убит. Ему надрубили плечи и разорвали пополам, как разрывают дичь, чтобы ее выпотрошить. Когда род Куркагир узнал об этом, он объявил роду Момоль кровавую месть. Собрался общий совет рода и вынес решение — „waldira tamanalda“, „за убийство убийством платить“ — так обычно формулировали эвенки свое решение о кровавой мести (vuläsınən). На общем собрании рода Куркагир осуществить эту месть было поручено двум мужчинам-сородичам. Однако воинственное настроение покинуло очень быстро род Момоль, он боялся не только кровавой мести со стороны рода Куркагир, но и русского суда. На общем собрании рода Момоль было принято решение начать переговоры с родом Куркагир о выкупе. С этой целью род Момоль пригласил из рода Кордуяль послов (ицпō), которым и поручил ведение всех переговоров о выкупе. Последние пришли в род Куркагир и повели переговоры. Два раза отказывались Куркагиры от выкупа и не отменяли своего решения о кровавой мести, и каждый раз послы уходили ни с чем, и только в третий раз послам удалось уговорить род Куркагир на принятие выкупа. Род Куркагир согласился на следующий выкуп: род убийцы должен был уплатить двух мальчиков, двести оленей, четыреста белок, десять соболей

и девять лисиц. Так как убийца был не женат и не имел детей, то старший и средний из его братьев отдали в выкуп по одному сыну, остальной же выкуп уплатили сородичи. Вскоре убийца был предан русскому суду и отвезен в Кежемскую волость, к которой были приписаны эти роды эвенков. Род Момоль выплатил выкуп, и между родами был восстановлен мир.

Обычай взаимной защиты сородича сородичем сохранился среди эвенков еще и до сих пор. Если какого-нибудь члена рода обижают или притесняют представители другого рода, за него вступается весь его род. Отдельный член рода полагается на защиту своего рода и всегда прибегает к ней в случае нужды. Взаимная поддержка сородичей, защита своего сородича всем родом и т. д. — довольно обычное явление в быту эвенков. Чувство родовой солидарности еще очень живуче в их сознании. В первый период существования советской власти на Севере можно было очень часто наблюдать такое, например, явление: на сугланах (так называли родовые и районные съезды советов) участие в обсуждении тех или иных вопросов принимали часто только отдельные группы из числа присутствующих, и когда на это обстоятельство обращали внимание остальных молчавших, нередко слышался ответ: „Это—дело их рода, значит, и обсуждать должен их род“.

V. Совет рода объявлял войну и выносил решения о заключении мира

Принятие решения об объявлении войны с другим родом или о заключении с враждующим родом мира являлось делом совета рода и решалось всеми сородичами сообща. Свидетельством этому служат вышеприведенные материалы.

VI. Совет рода творил суд и выносил решения о наказании того или иного члена рода, нарушившего обычно-правовые нормы рода

Поступки того или иного члена рода разбирал и судил весь род. За мелкие проступки общий совет рода выносил провинившемуся сородичу общественное порицание, за более крупные виновный привязывался к дереву на полдня или на весь день. Сородичи, проходя мимо него, останавливались и стыдили провинившегося. За большие проступки, если это было летом, виновного раздевали и голым привязывали на некоторое время к дереву. В результате комариных укусов тело его сильно распухало, невероятно зудило и причиняло боль в течение нескольких дней и даже недель. В качестве наказания практиковалось и сажание на горячие угли. За особо крупные преступления—за нарушение экзогамии (sõhsə solderiwo əjengirki) и за убийство своего сородича (mõpiṅ sõhsə imkiḍegə — „свою кровь пролил“) применялось

изгнание из рода. Когда выносилось решение об изгнании, родовой совет обращался к подсудимому и говорил: *umkel hægəkəl dunnə* — „иди в чужие земли“.

Родовой суд (*uṅkildimōtkit*) происходил следующим образом. Судили и разбирали проступок того или иного члена рода всем родом (*umundu uṅkildimōtserə*), каждый член рода мог принимать участие в суде и свободно высказывать свои соображения, обвинять или оправдывать виновного. Для ведения суда общим собранием рода выбирались специальные судьи — *vołogorip* — в количестве четырех человек. Трое из них были *tugucimniltin* — дословно „говорильщики“, и один — *icesimniltin* — „наблюдатель“, на обязанности которого лежал надзор за порядком во время суда. Он сидел на возвышенном месте, вооруженный луком и стрелами с тупыми наконечниками. В число судей входил также и *этəγ*.

Когда вопрос был выяснен и следствие, которое вели судьи в присутствии всех членов рода, считалось законченным, суд обращался к собранию и спрашивал мнение сородичей. Решение принималось с согласия большинства членов рода. Если выборные судьи были пристрастны или не умели вести порученное им дело, совет рода выбирал новых судей.

В одном из преданий мы находим следующее описание родового суда эвенков.

„У каждого рода был свой родовой суд. Если совершал кто-нибудь проступок, собирались все сородичи — устраивали суд. Если было большое преступление (которое касалось и других родов — А. А.), один род судить не мог, род призывал другие роды (прежде всего род обращался к своей фратрии, а затем к родам *dā*, родам другой фратрии, рассмотрение вопроса в таком случае переходило в совет племени — А. А.). С ними решали большое дело¹.

У каждого рода был свой военный вождь. Там были *icesimniltin* (наблюдатели, которые поддерживали порядок во время разбора дела — А. А.). Там были *tugucimniltin* (говорильщики). Там сами собирались и судили, если дело было небольшое, сами выбирали (в судьи) правдивых людей, тех, которые правду скажут. Там кончали тогда, когда сородичи приходили к общему решению. Если судьи не были правдивы, тогда начинали во второй раз выбирать правдивых людей. Тогда именно начинали разбор совершенного в своем роде проступка.

Изредка были у рода такие проступки, которые решали совместно с другими родами. Больше сами разбирали собравшись.

¹ К числу таких больших преступлений, которые шли на рассмотрение совета племени, относился, например, лесной пожар, вызванный по вине того или иного члена рода и опустошивший или частично уничтоживший охотничьи угодья нескольких родов; сюда же относились поступки, выразившиеся в нарушении границ родовой территории, насильственном вторжении членов одного рода на территорию другого, поломке ловушек у рода своего племени и т. д.

Потом сами привязывали преступника. Такого преступника наказывали. Так у каждого рода был родовой суд¹.

Еще сравнительно недавно родовые суды были широко распространены среди эвенков. Так, например, летом 1929 года на фактории Полигус (Байкитский район) имел место следующий случай. Происходил суглан. Все эвенки вышли из тайги и жили у фактории. Однажды во время заседания суглана группа эвенков сородичей уединилась в сторону, в лес и устроила там свое родовое собрание. Как выяснилось потом, дело было в том, что один эвенки поссорился во время зимнего промысла со своим сородичем и обидел его. Когда все сородичи собрались на суглан, пострадавший заявил об этом своему роду. По этому поводу и был устроен родовой суд, который заседал недалеко от фактории. Решение общего собрания рода тут же было приведено в исполнение; виновному сняли хорьки (труссы) и выпороли розгами, причем взяли с него слово не делать впредь таких вещей. Когда к ним пришли с суглана узнать, в чем дело, почему они ушли с собрания, они ответили: „Ничего не случилось. Ушли сюда, чтобы обсудить дело своего рода. Это дело касается только нашего рода, вот мы и ушли. Мы судили своего сородича“.

VII. Совет рода разбирал все дела, связанные с родовым хозяйством и организацией промысла, и выносил соответственные решения

Распределение охотничьих, рыболовных и ягельных угодий между отдельными стойбищами рода, организация заказников на зверя и вообще все вопросы, связанные с организацией промыслов, решались, как мы видели, всеми сородичами на общем собрании рода. Совет рода, с согласия всех его членов, производил раздел родовых угодий между отдельными группами сородичей, ведущих совместное кочевание, выносил решения об организации заказников на редкого зверя, об охране родовых угодий от пожаров, разбирал различного рода споры, связанные с правом владения семейно-родовыми угодьями, с захватом чужих угодий и т. д.

VIII. Совет рода выносил постановления о принятии в свой род чужеродцев

Принятие в члены рода путем усыновления чужеродцев также решалось всем родом. Так, например, автору известен следующий случай адопции, имевший место среди эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски уже в советский период. Эвенки по имени Солдат (русское прозвище), кочевавший по реке Татарэ (правый приток Подкаменной Тунгуски), принадлежал к роду Odiγor. Он был круглый сирота. Этот эвенки обратился к роду Kиппogir

¹ См. Приложения, текст № 5.

с просьбой принять его в свой род. Вопрос был поставлен на обсуждение совета рода. Решение совета было положительное, и указанный эвенки был усыновлен родом Киппогиг (судя по сообщениям эвенков, факт этот имел место в 1924-25 году).

Каждый род эвенков имел, кроме того, свои общеродовые религиозные установления:

- 1) культ родовых духов-покровителей;
- 2) общеродовую мифическую шаманскую реку, где, по представлениям эвенков, живут души живых и мертвых сородичей;
- 3) общеродового шамана;
- 4) общеродовые религиозные празднества.

I. Культ родовых духов-покровителей

Каждый род эвенков имеет своих родовых, как добрых, так и злых, духов. Первые являются покровителями рода и пользуются со стороны сородичей всякого рода почитанием и уважением; им приносят обильные жертвы и к ним часто обращаются с просьбой о помощи и защите. Такими духами-покровителями рода считаются: Togo musunin — хозяйка очага, прародительница рода и хранительница душ сородичей; Bugadi musunin — хозяйка чума, хранительница всего хозяйства рода; Duppo musunin — дух-хозяин (судя по некоторым сообщениям, женщина - хозяйка) территории рода, дословно — „дух-хозяин земли“, и несколько других незначительных духов-хозяев разного рода гор, расщелин, речек и т. д., которые, по представлениям эвенков, оказывают помощь при охотничьем промысле сородичей. От злых духов эвенки всячески стараются оградить себя и в крайнем случае отделаться выкупом — принести жертву. Охрана сородичей от злых духов является обязанностью шамана рода.

II. Общеродовая мифическая шаманская река

У каждого рода имелся свой родовой шаман и своя родовая мифическая шаманская река. По представлениям эвенков, исток этой реки начинается высоко-высоко в небе, а устье уходит далеко под землю. Эта родовая шаманская река носит название *тупонци хокто бира*. Вершина ее имеет много притоков. Там хорошая земля, изобилующая всякого рода благами: в тайге много птицы и зверя, в речках много рыбы и т. д. Круглый год там светит солнце и всегда бывает тепло. На этой земле стоит большой чум—*этирjuk*, в котором живут души живых сородичей. Путь в эту землю—вершину реки—охраняют особого рода духи-сторожа (*сэјеп'ы*), обычно *сигоксап* (утки-чирки). Они охраняют все дороги, тропы и притоки в эту землю, чтобы не пробрались туда злые духи и не украли душу живых сородичей.

Эта река — быстрая и бурная, в устье она расширяется в виде большого, очень глубокого залива и кончается очень большой

землей; это—земля вечной темноты, земля ночи. Там живут души умерших сородичей. По представлению эвенков, души живых и мертвых сородичей живут родами, ведут такое же родовое хозяйство, как и живущие на земле люди, имеют такое же общественное устройство и т. д.

У каждого живого человека, по представлениям эвенков, есть несколько душ: душа-тень человека, душа физиологических потребностей человека и затем души различных частей тела (так, например, *inikta* — душа-хозяйка мозга и т. д.). В зависимости от того, какую душу похитил злой дух, болит соответственная часть тела. Если злой дух утащил, например, *bәјеп* — душу физиологических потребностей человека и грызет ее, человек болеет весь, а если злой дух основательно изгрыз ее, то человек болеет тяжело и может даже умереть. Душа физиологических функций человека и душа-тень человека находятся при живом человеке, душа же потенциальный двойник живет на вершине шаманской реки. Когда человек умирает, его *bәјеп* — душа физиологических функций — также умирает, и родовой шаман отвозит ее на устье родовой шаманской реки, ведет на землю, где живут души всех мертвых сородичей, помогает ей там устроиться, запирает за собою пути и возвращается на землю к людям. Наоборот, душа-тень человека уходит на вершину родовой шаманской реки и переселяется в *әтигјик*. Позднее по шаманской реке к ее вершине приходит *таүі* (глава злых духов) и требует у сторожей, чтобы они выдали ему душу-тень умершего сородича. После долгой перебранки, которая происходит между *таүі* и духами-сторожами, последние вынуждены выдать ему душу-тень умершего сородича. Душа-тень — очень маленькая, она идет впереди *таүі*, вниз по шаманской реке, в землю душ мертвых сородичей. *Маүі* очень угрюм и, идя по реке, смотрит только под ноги. Душа старается уйти от него подалее и, когда между ними образуется большое расстояние, она расправляет крылья и улетает обратно на вершину реки. Когда *таүі* приходит на устье реки и обнаруживает, что души нет, он призывает духа *тошигә* (утка-гоголь) и посылает его догнать убежавшую душу. Последняя тем временем летит на территорию кочевания живых людей, сородичей, и через отверстие вверху чума — *һагапди биһигәп* — падает прямо в чум, а затем в чрево женщины. Таким образом душа умершего сородича вновь возвращается на землю в последующих поколениях.

В качестве иллюстрации этого описания приводится рисунок, изображающий родовую шаманскую реку шаманки Катерины Рап-кагир¹.

¹ Мы отнюдь не ставили своей задачей дать в какой-либо мере исчерпывающий очерк религиозных воззрений эвенков. Вопросы религиозных представлений эвенков и их шаманства представляют, несомненно, большой интерес, но являются самостоятельной темой для научного исследования, далеко выходя за рамки настоящей работы.

III. Общеродовой шаман

В каждом роде эвенков был свой общеродовой шаман, который считался главным шаманом рода. В его обязанности входило и отправление всех религиозных празднеств рода.

IV. Общеродовые религиозные празднества

Каждый род эвенков имел свои общеродовые религиозные празднества. Последние совершались обычно ранней весной, летом и ранней осенью, с началом листопада. Некоторые из эвенкийских родов совершали свои общеродовые религиозные празднества вплоть до последнего времени. Так, например, весенний праздник автор наблюдал среди эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски еще в 1929 году.

Ближайшее изучение этих религиозных празднеств вскрывает сильные следы тотемизма¹.

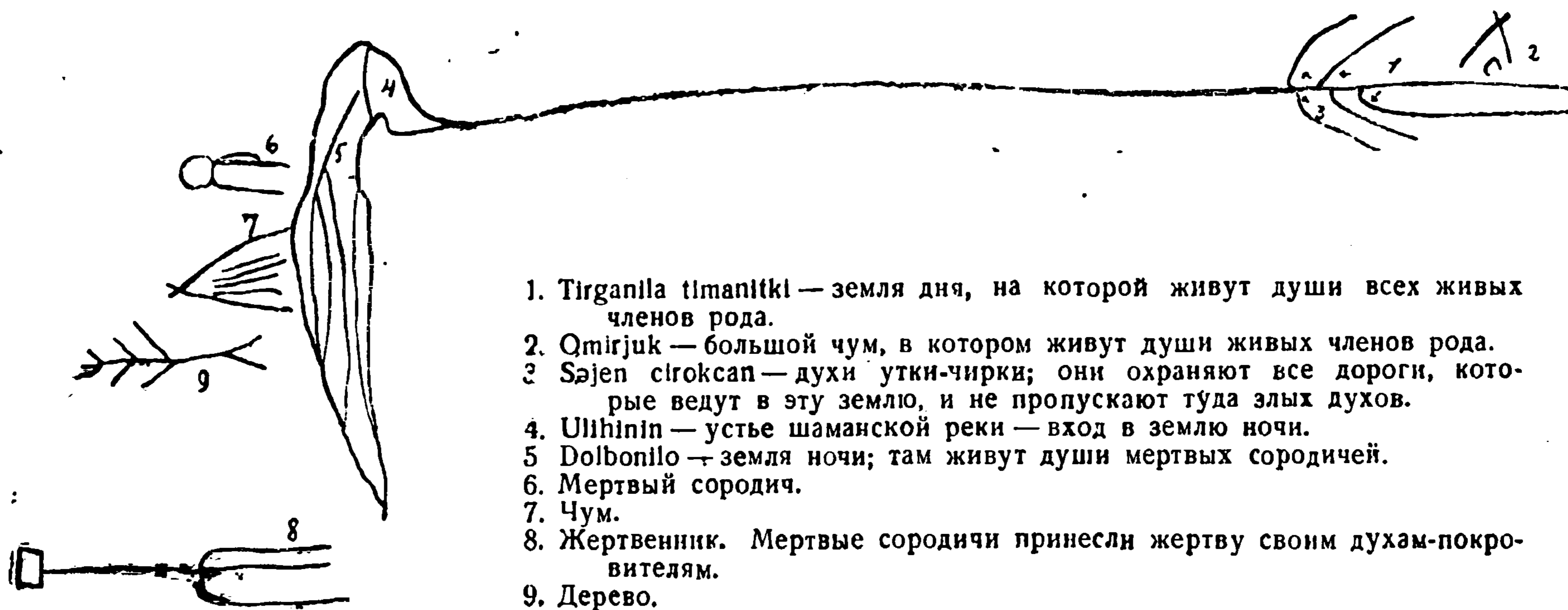
* * *

„Все члены ирокезского рода, — писал в свое время Л. Г. Морган, — были лично свободны и были обязаны защищать свободу друг друга; они пользовались одинаковыми привилегиями и личными правами, причем сохемы и вожди не претендовали на какое-либо преимущество в этом отношении; это было братство, связанное узами родства. Свобода, равенство и братство, хотя и не были никогда формулированы, были основными принципами рода. Эти факты имеют существенное значение, поскольку род представляет собою единицу системы общественного устройства и управления, на основе которой было организовано индейское общество.

¹ В работах М. Ф. Кривошапкина мы также находим указание, что у эвенков имеются общеродовые религиозные празднества: весенний, летний и осенний. „Жертвоприношения их (эвенков — А. А.), — пишет М. Ф. Кривошапкин, — разделяются на постоянные и случайные. Первые бывают по случаю общих главных праздников, которых три: первый (весенний) — когда земля одевается зеленью и стада дают свой приплод, второй — летний и третий — осенний, как благодарственный за все добро от лета и за приплод оленей; с него начинается новый год“ (М. Ф. Кривошапкин, Енисейский округ и его жизнь. СПб. 1865, т. I, стр. 316).

В работе Г. М. Василевич имеется следующее описание одного из подобных общеродовых религиозных празднеств эвенков, так называемого праздника „оживления“. „Здесь же (т. е. у западных эвенков — А. А.), — пишет названный автор, — сохранился праздник „оживления“, обновления природы после зимней спячки... Устраивают его в апреле, в период „умудян“ (объединение). К этому времени сходятся до 15—20 юрт, чтобы узнать о жизни на предстоящий год. В специально устраиваемой большой юрте, обставленной внутри и снаружи охранителями (деревянные болваны со слабым подобием лица), ведут тунгусы с утра до вечера восьмидневный хоровод, проходя весь путь предстоящего года и в конце концов убивая дикого оленя. Смерть эта и является символом оживления, воскрешения зверей и природы — „обновление жизни“, как говорят тунгусы“ (Г. М. Василевич, К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея. Журн. „Советский Север“ 1931, № 10, стр. 140.)

Рис. 5. Митоппи nokto bira — мифическая родовая шаманская река, на которой, по представлениям эвенков, живут души живых и мертвых сородичей.



1. Tirganilla tmanitki — земля дня, на которой живут души всех живых членов рода.
2. Qmirjuk — большой чум, в котором живут души живых членов рода.
3. Sajej sigokcap — духи утки-чирки; они охраняют все дороги, которые ведут в эту землю, и не пропускают туда злых духов.
4. Ushinin — устье шаманской реки — вход в землю ночи.
5. Dolbonilo — земля ночи; там живут души мертвых сородичей.
6. Мертвый сородич.
7. Чум.
8. Жертвенник. Мертвые сородичи принесли жертву своим духам-покровителям.
9. Дерево.

Организация, состоящая из таких единиц, естественно, носила отпечаток их характера, ибо какова единица, таково и целое. Это служит нам пояснением того чувства независимости и личного достоинства, которое составляет господствующую черту индейского характера¹.

То же самое должны мы сказать и в отношении рода эвенков.

Род являлся у них основной ячейкой общественного строя, он лежал в основе, как мы увидим ниже, всей их фратриальной и племенной организации, так как „... поскольку в качестве основной общественной ячейки,— пишет Ф. Энгельс,— дан род, с почти элементарной необходимостью (потому, что с естественностью) развивается из этой ячейки вся структура родов, фратрий и племени“².

¹ Л. Г. Морган, Древнее общество, стр. 51.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 89.

Глава IV

ФРАТРИЯ И ПЛЕМЯ ЭВЕНКОВ

Несколько родов, объединяясь вместе, образовывали племя. В каждом племени эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски насчитывалось 9—10 родов, из числа которых каждые 4, 5 или 6 родов, являвшихся подразделениями одного первоначального рода, объединялись в свою очередь в особую группу — объединение братских родов, то, что в литературе принято называть фратрией. Так, 28 родов эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски объединялись в прошлом в 6 фратрий; у них было 3 племени, и каждое племя состояло из 2 фратрий.

10 родов эвенков племени Cemdel объединялись в 2 фратрии: фратрию Cemdel и фратрию Bagdalil.

Фратрия Cemdel

Роды: 1) Cemdel 2) Nuskagir 3) Macakagir 4) Kordu jal 5) Momol

Фратрия Bagdalil

Роды: 1) Bagdalil 2) Tonkul 3) Buldagir 4) Lontogir

9 родов племени Kurkagir объединялись в 2 фратрии:

Фратрия Kurkagir

Роды: 1) Kurkagir 2) Lupal 3) Duryo 4) Jatojal

Фратрия Celkol

Роды: 1) Celkol 2) Momosar 3) Kicel 4) Horbol¹ 5) Saçagir

10 родов племени Rankagir объединялись в 2 фратрии:

Фратрия Rankagir

Роды: 1) Rankagir 2) Saragir 3) Tukul 4) Saremiktal
5) Tiçetel 6) Putugir.

Фратрия Jumnaçar

Роды: 1) Jumnaçar 2) Cucumol 3) Kimol 4) Kusa jal¹

¹ Некоторые из этих указанных нами родов эвенков в настоящее время очень немногочисленны и представлены весьма незначительным количеством

У эвенков особого термина для обозначения фратрии вообще нет, но у них существует два специальных термина, служащие один для обозначения своей фратрии, а другой для обозначения противоположной фратрии, из которой роды первой фратрии берут себе жен. Эвенки Подкаменной Тунгуски называют свой

семейств. Хищническая колониальная политика русского самодержавия привела хозяйство северных народов к полному разорению и постепенной деградации, обрекая этим народы на жалкое полуголодное существование, постепенное обнищание и вымирание. Те из родов эвенков, которые в большой степени были подвержены влиянию русских колонизаторов, почти совершенно вымерли к началу советской эпохи. Таков итог колонизаторской практики русского царизма.

Нужно также отметить, что некоторые из числа перечисленных нами родов эвенков уже давно выселились с территории бассейна реки Подкаменной Тунгуски и кочуют в настоящее время в других районах; например, род *Sarogir* перекочевал в бассейн реки Нижней Тунгуски, (в районе Подкаменной Тунгуски осталось лишь несколько семей), род *Kimol* перешел на левый берег реки Енисей и в настоящее время кочует в бассейне реки Сыма (по притокам реки Подкаменной Тунгуски кочует всего лишь несколько семей) и т. д.

Перечисленные в тексте роды эвенков являются коренными родами бассейна реки Подкаменной Тунгуски. Кроме них, в указанном районе кочует еще несколько приселившихся семей других родов эвенков, а именно: одна семья рода *Tarakol* (кочует по реке Кома, левому притоку Подкаменной Тунгуски), одна семья рода *Lorokol* (тоже по реке Кома), две-три семьи рода *Kirəktəl* (по реке Кома), несколько семей рода *Kupnogir* (по реке Тайга и другим притокам Подкаменной Тунгуски) и, наконец, несколько семей других родов (*Ataulskii*, *Tughanskii* и др.).

Г. М. Василевич указывает, что в районе реки Подкаменной Тунгуски кочуют роды эвенков: *irgə-l*, *Kupculi-g* (Г. М. Василевич, Эвенкийско-русский (тунгусо-русский) диалектический словарь, стр. 56, 104, 120, 170). При изучении родового состава эвенков указанного района в 1929—1931 гг. мною этих родов не обнаружено. Тот же автор указывает, например, что существует род *gai-wul*, в действительности же существует не род, а лишь группа семей по фамилии Гаюльские, Гайвульские (гайвуль), принадлежащие к роду *Kurkagir*.

По данным „Списков населенных мест“ Енисейской губернии за 1859 год и переписи 1897 года, в пределах бывшего Енисейского округа кочевали следующие роды эвенков: 1-й Куркагирский, 2-й Куркагирский, 3-й Куркагирский, кочевавшие по реке Еркинеевой (правый приток Верхней Тунгуски или Ангары) и ее притоку реке Бедобы; род Каменно-Черноульский, кочевавший по притоку той же Ангары, роды 1-й и 2-й Лапагирские, роды Невудальский, Чемдальский, Ятоульский, Питско-Вороговский и Верхне-Чумский, которые, судя по данным „Списков“, кочевали по Подкаменной Тунгуске, в районе „Северо-Енисейского горного округа“ (т. е. бассейна реки Подкаменной Тунгуски). Кроме вышеуказанных родов, упоминается еще род Милицкий, который, по указанию Патканова, проживал по левую сторону реки Енисей, и, наконец, несколько семей Илимпийского, Ньюшкагирского, Намаркинского и Каплинского родов, из которых первый и четвертый, как указывает Патканов, „пришли из Нижне-Илимской управы Киренского округа“ (См. С. Патканов, Опыт географии и статистики тунгусских племен, ч. 1, в. II, стр. 51, 52, 53). Род 1-й Лапагирский, как пишет Патканов, к моменту переписи 1897 года был представлен одним человеком, а род 2-й Лапагирский вымер совершенно (см. С. Патканов, там же).

В пределах Туруханского края (в старых административных границах) перепись 1897 года отмечает следующие роды эвенков: 1) Подкаменно-Тунгусский, 2) Жиганский 3) Боганидский, 4) Чапагирский (с частью Панкагирского), 5) Усть-Турижский, 6—8) 2-й, 3-й, 4-й Летние, 9) Нижне-Чумский (с 1-м Летним), 10) Илимпийский (С. Патканов, там же, стр. 154—158).

род и роды своей фратрии термином *ḡā*, а свою фратрию, в соответствии с этим, термином *ḡa-l-wi*. Термин *ḡā* на диалекте эвенков Подкаменной Тунгуски означает „кровный родственник“, „наш кровнородственный род“, в ербогаченском (северном) и непском диалектах — „товарищ, кровный родственник“. Далее:

Этнографическая литература об эвенках данного района (см. работы Кострова, Кривошапкина, Степанова, Третьякова, Васильева и др.) содержит за небольшими отклонениями тот же перечень родов. Вот, например, соответственное место из работы Кострова: „Вот название этих родов, — пишет Костров. — I) Собственно в Енисейском округе: а) Подкаменский. Род этот у Степанова пропущен. Он бродит по берегам Подкаменной Тунгуски, а для уплаты ясака выходит в село Подкаменно-Тунгуское, а иногда в Низовское и другие; в) Питско-Вороговский. Тоже пропущен у Степанова. Этот род несколько лет не выходит на суглан и выплачивает ясак вместо зверя деньгами. Он постоянно бродит около золотых приисков, помощью его и открытых, начиная с реки Удергея по Мамону и Пенченге, Питу, Войгаме, Калами, Севоглюкону, Актолику и другим; с) Милицкий, у Степанова Миницкий — Лицкий. Род этот бродит по реке Сыму, впадающей с левой стороны в Енисей, на суглан он выходит при устье Сыма ежегодно в последних числах мая месяца и в начале июня; d) Верхне-Чумский. У Степанова пропущен. Он бродит по реке Питу и впадающим в него речками и на суглан выходит в одно время с Милицким и Чапагирско-Чемдальским родами, в деревню Дубино-Устинскую; e) Чапогирско-Чемдальский род. Пропущен у Степанова, бродит по Подкаменной Тунгуске. II) Богучанское отделение: а) Каменно-Черноульский или просто Каменный, как называет его Степанов. Этот род тунгусов бродит по реке Каменке, впадающей с правой стороны в Верхнюю Тунгуску, на суглан выходит в феврале, марте, апреле и июне месяцах в деревню Каменскую; в) три Куркагирских рода, а именно: 1-й 2-й, 3-й, они бродят по рекам Бедобе и Иркинеевой, впадающей в Верхнюю Тунгуску с правой стороны, а на суглан выходят в одно время с Каменно-Черноульским родом в деревню Бедобинскую; с) Нанудальский, у Степанова — Нанадайский; d) Ятоульский, у Степанова — Етрельский; e) два Лапагирских рода: именно 1-й и 2-й; f) Чамдальский или Чанадальский; наконец, g) Панкагирский, пропущенный у Степанова. Все эти роды тунгусов бродят по небольшим рекам, впадающим в Верхнюю Тунгуску, а иногда заходят в Киренский округ Якутской области и в Туруханский край. На суглан выходят в селение Кежемское, Петропавловское и другие“ (Н. Костров, Енисейские тунгусы. „Москвитянин“, 1855, т. III, № 2, стр. 32).

Этим, пожалуй, и исчерпывается все то, что дают по этому вопросу материалы VIII и IX ревизий, переписи 1897 года и многочисленных этнографических исследований. Последние, кстати сказать, не ушли ни на шаг дальше административных списков и вместо непосредственного изучения родов эвенков по существу лишь повторяли то, что было известно от русских чиновников по их административным, ясачным спискам. Большинство родов, о которых говорится в „списках населенных мест“ 1859 года, в переписи 1897 года и в этнографической литературе, не имеет ничего общего с действительными родами эвенков, они — искусственные административные образования, вызванные нуждами местной администрации — „ясачные роды“. Так, например, население Туруханского края в старых административных границах было разделено чиновниками на десять ясачных родов, также было разделено на ясачные роды и все население „Енисейского горного округа“, которое и было приписано в Кежемской волости. В каждом из подобных ясачных родов была учреждена должность „родового князя“. Последний выбирался на общем собрании „ясачного рода“ на срок от двух до трех лет. На обязанности князя лежало: 1) собиране ясака с членов подчиненного ему ясачного рода и своевременная доставка его русской администрации, 2) производство суда и разбор всех дел данного рода. Опираясь на поддержку русских чиновников, подобный „родовой князь“ чувствовал себя полноправным хозяином и творил все, что ему вздумалось.

l — суффикс множественного числа, а wi — безличное притяжательное окончание. Таким образом термин *ḡā-l-wi* дословно означает „наши кровные роды“.

Противоположную фратрию, из которой берут себе жен роды первой фратрии, эвенки называют *dān-ḡak*, *dān-kit*. Термин *dā* на диалекте эвенков Подкаменной Тунгуски означает „род, связанный с моим родом взаимными брачными отношениями, род матери“.

Весьма любопытно, что в манчжурском языке мы также находим аналогичный термин *dā*, означающий „корень растений и деревьев, пень; корень — голова-луковица, корень зубов... корень — голова рода, старшина — начальник поколения и племени...“¹.

Тот же корень *dā* имеют эвенкийские термины: *dān* — „бра́к“, *dānillan* — „жениться“, *danin* — „сват“, *dalaran* — „сватовство“.

Приведем для сравнения еще один манчжурский термин — *dam-bi*, глагол, имеющий целый ряд значений: „мешаюсь, участвую (в чем), считаюсь (в числе чего), причисляюсь (к чему), принимаю участие, прихожу на помощь, помогаю своим заступничеством, защищаю — спасаю от смерти... помогаю в работе“² и т. д.

Частицы *kit* и *ḡak* — суффиксы: *kit* — суффикс, служащий для образования названий места, например, *bəjuw-kit* — место, где промышляют зверя; частица *ḡak* — суффикс, служащий для образования из именной основы названия мест, где совершается или совершилось действие. Термины *dān-ḡak* и *dān-kit*, следовательно, дословно означают „роды наших матерей, где мы (т. е. роды нашей фратрии) берем себе жен, наш (т. е. родов нашей фратрии) корень“ и т. д. — целый комплекс понятий группируется вокруг этих терминов, тех понятий, о которых мы уже упоминали выше, при анализе корня этого термина — *dā*.

Эвенкийскому термину *dān-ḡak* в манчжурском языке аналогичен термин *danṣan*, причем, что всего примечательней, и тот и другой термин имеют почти одно и то же значение. Манчжурский термин *danṣan*, как расшифровывает его Захаров, означает „родство с матерней или с жениной стороны, женин дом“³, термин, красноречиво напоминающий, что род матери являлся тем родом, откуда человек брал себе жену.

Роды одной и той же фратрии считаются по отношению друг к другу братскими родами. Каждая фратрия эвенков состоит из так называемых „родов — младших братьев“ и „родов — старших братьев“. Эвенки называют роды своей фратрии, младшие чем их род, термином *pəkunasal* — „наши младшие братья“, а роды старшие чем их род — *akīnasal* — „наши старшие братья“. Из этого очевидно, что каждая фратрия эвенков является разветвлением какого-то единого основного рода.

¹ И. Захаров, Полный манчжурско-русский словарь. СПб. 1875, стр. 770.

² Там же, стр. 791.

³ Там же, стр. 775.

Изучая родословную той или иной фратрии эвенков, мы обнаруживаем, что фратрия объединяет собою роды, образовавшиеся путем сегментации одного коренного рода, и представляет собою органический союз братских родов, ведущих свое происхождение от одного общего рода.

Таковыми основными родами эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски считаются: в племени *Cemdel* — род *Cemdel* и род *Bagdalil*, в племени *Kurkagir* — род *Kurkagir* и род *Celkol*, в племени *Pankagir* — род *Pankagir* и род *Jumnaŋar*. Предание утверждает, что первоначально было только шесть этих родов, остальные же являются лишь их подразделениями. Как рассказывает предание, в первоначальном роде *Cemdel* было пять братьев: старший брат Кордоки и его младшие четыре брата: Момоки, Мачяче, Чемдоче, Нюшкаче. „Эти пять братьев, — говорится в предании, — жили сперва вместе. Дедушка их, старший их (прадед), имя его Чемдоче. Младший брат Кордоки имя носил по дедушке своему — Чемдоче. Пять будучи по дедушке своему назывались Чемде“¹.

Позднее род *Cemdel* разделился. Отпочковавшиеся от него пять подразделений стали самостоятельными родами. Братья Чемдели, — продолжает предание, — разошлись в различные стороны и дали начало новым родам: от Кордоки произошел род *Kordujal*, от Момоки — *Momol*, от Мачяче — *Macakugir*, от Нюшкаче — *Nuskagir*. Чемдоче остался в роде *Cemdel*. Имя первоначального рода стало названием их фратрии, все они назывались *Cemdel*.

Род *Cemdel* эвенки считают старшим родом данной фратрии, ее основным коренным родом, от которого, согласно преданиям эвенков, ведут свое происхождение все остальные роды фратрии *Cemdel*.

Такую же точно картину естественного процесса развития фратрии путем сегментации первоначальных родов мы видим и на примере остальных пяти фратрий эвенков. В роде *Bagdalil* было, по преданию, четыре брата: Багдаче, Тонкуче, Бульдаче, Лонточе. Род разделился, и его подразделения стали самостоятельными родами. Тонкуче, как говорит предание, дал начало роду *Topkul*, Бульдаче положил начало роду *Buldagir*, Лонточе — роду *Lontogir*, Багдаче остался в роде *Bagdalil*. Последний считается старшим родом их фратрии, и вся фратрия называется по его имени — *Bagdalil*.

Род *Kurkagir* состоял также из четырех братьев: Куркоче, Лупаче, Дюроче и Ятогин. Согласно преданию, род *Kurkagir* позднее разделился; братья разошлись в разные стороны и дали начало трем новым родам: Лупаче — роду *Lupal*, Дюроче — роду *Ʀurŋo*, Ятогин — роду *Jatojal*, Куркоче остался в роде *Kurkagir*. Род *Kurkagir* и отпочковавшиеся от него роды *Lupal*, *Ʀurŋo* и

¹ См. ниже, стр. 116—117.

Jatojal объединились в одну фратрию Kurkagir, имя первоначального рода стало обозначением их фратрии.

То же самое рассказывает предание и про остальные три коренных рода эвенков. В роде Celkol было пять братьев: Чолколе, Момочан, Кичевуль, Хорбого, Санявуль. Затем род разделился, и братья разошлись в разные стороны. Отпочковавшиеся подразделения первоначального рода Celkol стали самостоятельными родами: Момосар, Kicel, Ногбол и Saḡagir. Вместе с первоначальным родом Celkol они образовали одну фратрию Celkol. Далее, род Panagir, — повествует предание, — имел шесть братьев: Панкаче, Чапауль, Тукаче, Саняче, Тыгоче, Путоче. Первоначальный род Panagir разделился, и эти подразделения первоначального рода стали самостоятельными родами. Братья Panagir разошлись по отдельным речкам и дали начало новым родам: Чапаче положил начало роду Сарагир, Тукаче — роду Tikal, Саняче — роду Saremiktal, Тыгоче — роду Tiḡətəl, Путоче — роду Putugir, Панкаче остался в роде Panagir. Род Panagir и отпочковавшиеся от него роды Сарагир, Tikal, Saremiktal, Tiḡətəl и Putugir объединились в одну фратрию Panagir. Наконец, шестой и последний род — Jumpaḡar имел четырех братьев: Юмначе, Чучуче, Кимоче и Кучача. Чучуче дал начало роду Сисимол, Кимоче положил начало роду Kimol, а Кучаче — роду Kusajal, Юмначе же остался в роде Jumpaḡar. Род Jumpaḡar и отделившиеся от него три рода — Сисимол, Kimol и Kusajal — объединились в одну фратрию. Фратрия стала обозначаться по имени первоначального рода — Jumpaḡar.

В предании эвенков мы находим таким образом прекрасную иллюстрацию естественного процесса развития фратрии путем сегментации первоначальных родов. Правда, в предании этот процесс персонифицирован и представлен в лицах былинных героев (что для фольклора совершенно естественно). Однако, если мы на место былинных героев, разного рода Кордоки, Момоки и т. д., поставим реальные роды эвенков, то картина, восстановленная преданием, будет вполне реальной.

Как указывает предание, первоначальными родами эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски были роды: Semdel, Bagdalil, Kurkagir, Celkol, Panagir и Jumpaḡar. С течением времени в результате своего разрастания и последующего территориального разобщения указанные шесть родов распались на отдельные подразделения: род Semdel — на пять родов, род Bagdalil — на четыре, род Kurkagir — на четыре, род Celkol — на пять, род Panagir — на шесть и род Jumpaḡar — на четыре самостоятельных рода. „Род Сарагир, — говорится в другом предании, — пошел вместе с родом Tiḡətəl, род Panagir пошел вместе с родом Tikal. Потом род Сарагир пошел по направлению к реке Нижней Тунгуске. Род Tiḡətəl остался на реке Катанге (Подкаменной Тунгуске) и перешел кочевать по реке Комо (левый приток Подкаменной Тунгуски). Род Panagir пошел также к реке Ниж-

ней Тунгуске, а род Тикал пошел к Нижней Тунгуске по верховьям Подкаменной Тунгуски“.

Отпочковавшиеся от первоначального рода подразделения впоследствии становились самостоятельными родами и принимали новое родовое имя, имя же первоначального рода, как мы видели, удерживалось ими в качестве обозначения их фратрии.

Так, путем сегментации первоначальный род со временем распадался на несколько новых родов, но эти отпочковавшиеся новые роды являлись лишь подразделениями, разветвлениями одного первоначального рода, по отношению друг к другу они попрежнему оставались *ḡā* — „кровными родственниками“, „братскими родами“, они, следовательно, оставались попрежнему тесно связанными узами крови. Поэтому понятно, что, когда первоначальный род распадался на несколько новых родов, отношения кровного родства становились естественным основанием для объединения их в более высокую общественную форму — фратрию. Фратрия таким образом представляла собою следующую ступень по линии кровного родства.

Ввиду того, что роды одной и той же фратрии являлись подразделениями одного основного рода и считались по отношению друг к другу братскими (*ḡā* — „кровнородственные роды“), браки между ними в прошлом не допускались. Запрещение брака внутри рода переносилось тем самым и на его подразделения: фратрия была экзогамной. Члены фратрии могли вступать в брак только с членами другой фратрии. Это, в свою очередь, тоже является подтверждением того, что роды одной и той же фратрии были лишь подразделениями одного основного рода¹.

Судя по сообщениям эвенков Подкаменной Тунгуски, в прошлом их роды имели следующую систему брачных взаимоотношений.

Брачные взаимоотношения родов племени Cemdel:

Фратрия Cemdel

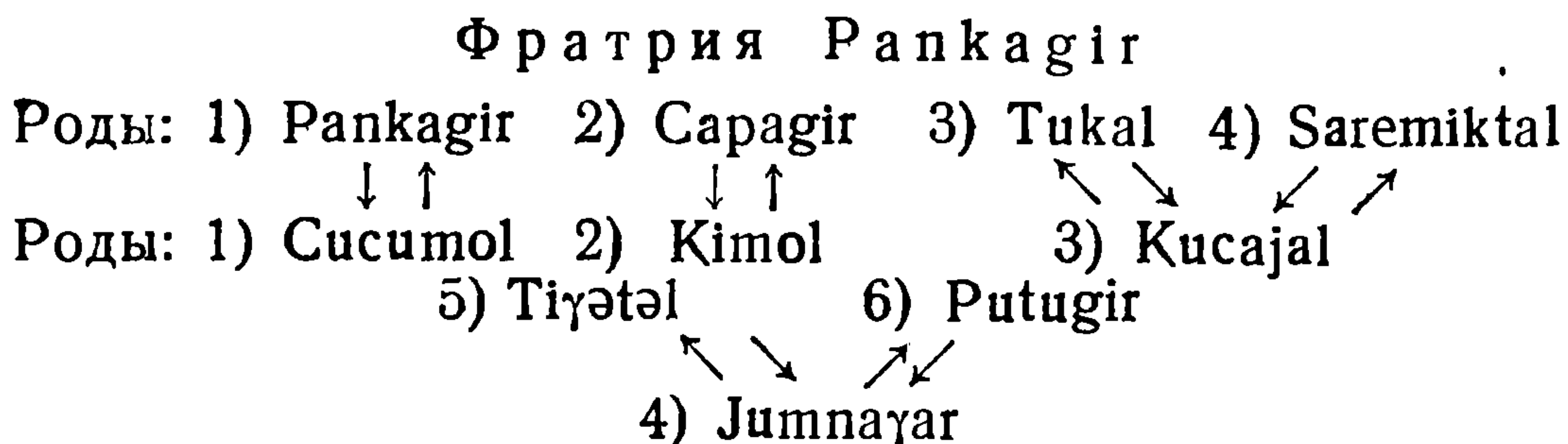
Роды:	1) Cemdel	2) Nuskagir	3) Macakugir	4) Kordujal	5) Momol
	↑ ↓		↙ ↘ ↗ ↖	↑ ↓	↑ ↓
Роды:	1) Tonkul	2) Bagdalil		3) Lontogir	4) Buldagir

Фратрия Bagdalil

(Стрелки показывают, откуда данный род брал себе жен)

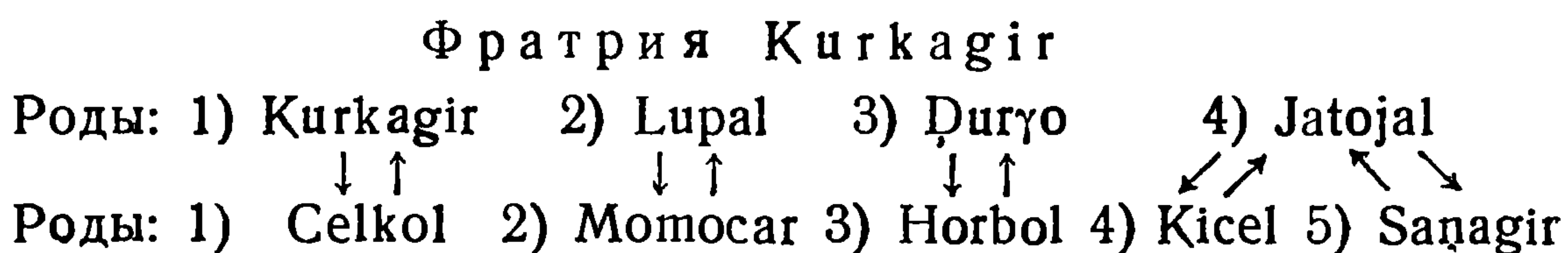
¹ Это ограничение давно уже нарушено и в настоящее время эвенками не соблюдается. Теперь запрещение брака относится только к членам одного и того же рода.

Брачные взаимоотношения родов племени Pankagir:



Ф р а т р и я J u m n a ḡ a r

Брачные взаимоотношения родов племени Kurkagir:



Ф р а т р и я C e l k o l

О том же свидетельствуют следующие предания эвенков. В тексте первого предания дано описание шести фратрий эвенков, брачных взаимоотношений между родами этих фратрий и функций фратрий.

„Сначала о фратрии (dān-ḡak-i-tin) Чемделей. Имен их (родов) было пять: первый — Чемдель, второй — Нюшкагир, Мачакугир, Кордуяль, Момоль. Военным вождем их фратрии был из Чемделей. Другие ему свой ясак стали платить¹.

Один род большое плохое дело если сделает, не может один разбирать начинать; сперва братские роды свои собрав (ḡā-l-wi), разбирать плохое дело начинает. Это старым словом стало. Хакдаль из рода Момоль главным шаманом фратрии был. Умирая, он сказал: „Старый обычай не теряйте, название dān-kit — старинное“. Так сказал главный шаман их. Его самого имя было Хакдаль. У родов их, у шаманов их он главным шаманом был. Теперь наш dān-kit по-старому идет, это старая жизнь. Так прежде старым был обычай их. Чтобы сделать dān-kit, объединились роды. Эти старые пути их, то, что они называли dān-kit.

Второй фратрией (dān-kit) стали роды: Багдалиль, Тонкуль, Бульдагир, Лонтогир. Во второй фратрии военным вождем стал из рода Багдалиль. Другие роды в своей жизни ему подчиняться стали, ему, Багдалилю. Тогда начали свой ясак таскать своему вождю.

¹ Покорив эвенков, русские колонизаторы обложили их данью (ясаком), которая выплачивалась обычно шкурками пушных зверей — соболей, лисиц и т. д. В связи с введением ясака в число функций фратрии вошла, повидимому, и функция сбора ясака со своих родов. Выполнение этой задачи, надо полагать, входило в обязанности вождя фратрии:

У них шаман был из рода Багдалиль. Также раньше жили по одиночке, до тех пор, пока не узнали, что называется *dān-kit*. Правда, раньше знали своих *dā*, но хорошенько друг друга не знали еще. Бульдагир хорошо не знал своих *dā*, они враждовали с Момолями. Правда, Бульдагир действительно хорошо не знал. Затем хорошо начали жить. Четыре рода начали заключать *dān-kit*: сначала Чемдель с Тонкуль, Кордуяль с Лонтогиром, Момоль с Бульдагиром, Мочакугир с Багдалилем. Нюшкагир, соединившись вдвоем с Мочакугир, у Багдалилей вместе женщин брали. Это называется *dān-kit*. Впервые узнали название *dān-kit*. Эти поименованные роды стали устраивать новый обычай, называемый *dān-kit*.

В первой фратрии (*dān-kit*) военный вождь этой фратрии стал главным военным вождем обеих фратрий. Во второй фратрии шаман этой фратрии из Багдалилей стал главным шаманом для обеих фратрий. В одной фратрии воинов богатырей средних много было, в другой меньше. Собирались вместе, когда большое дело было. Две фратрии легко разбирали большое дело, один *dān-ḡak* не мог хорошо разбирать плохое дело. А вдвоем разбирали большое плохое дело. Так была давнишняя старинная жизнь.

Других родов объединение называли Куркагир. Стали роды брать взаимно женщин: род Куркагир у рода Челколь, Лупаль (взаимно обменивались женщинами) с Момочар, Ятояль с Кичель, Дюрго с Хорбо, Санягир соединился с Кичель и Ятояль. Эта фратрия (*dān-kit*) Куркагиров. С Челколями впервые стали взаимно брать женщин. Это сперва стали устраивать свою жизнь, по-старому стали делать. Так же объединили свой ясак. Объединившись, если делали плохое дело, к своим *dā* обращались разбирать.

Пятая фратрия называлась Панкагир (роды этой фратрии брали жен из родов другой, шестой фратрии — Юмнагар): Панкагир с Чучумоль (взаимно обменивались женщинами), Чапагир с Кимолиль, Тукаль с Кучаяль, Тыготоль с Юмнагар, Путугир объединился с Тыготоль и у Юмнагаров женщин брали, Саремикталь вместе с Тукаль у Кучаяль женщин брали. Тех родов военный вождь стал из Панкагиров. Из Чучумолей большой шаман стал. Роды сделали *dān-kit* своим старинным путем. Так жили эвенки прежде. В общий сбор также собирались, плохое если дело совершалось. В одиночку не решали, не могли решать большое плохое дело. Такой был прежней жизни путь¹.

В тексте другого предания дается описание шести начальных, коренных родов эвенков и их брачных взаимоотношений.

„Вместо теперешней жизни был старый путь жизни. Сначала, когда образовались взаимные брачные отношения родов, когда стала первоначальная взаимная брачная связь родов.

Кордоки начал ходить, людей начал искать. Кордоки жил пять будучи. Первый старший брат был Кордоки, потом Момоче, Чемдоче, Нюшкаче, Мачаче. Эти пять братьев жили сперва

¹ См. Приложения, текст № 6.

вместе. Дедушка их, старший их (прадед), имя его Чемдоче. Пять будучи по дедушке своему назывались Чемде. Кордоки начал искать других людей, чтобы вступить с ними в взаимные брачные отношения. Младших братьев своих спрашивать начал. Младшие братья его согласились также. Кордоки начал искать людей. Нашел Челколе.

Челколе пять будучи жил. Самый старший брат их был Челкоче, младшего брата его имя — Саняуль, третьего имя — Хорбоче, четвертого — Момочан, самый младший брат их — имя его Кичевуль. Из этих пяти человек самый старший — Челкоче. Челкоче с Кордоки договорились, чтобы вступить в брачные отношения. Начали искать других людей. Нашли четыре рода. Сперва нашли Чучуче.

Чучуче жил четыре будучи с младшими братьями своими. Самый старший брат их — имя его Чучуче, второй — имя его Кимоче, третий, младший брат их — Кучаче, четвертый — Юмначе. Чучуче младших братьев своих спросил, он сказал: „Эвенки нас просят вступить в взаимные брачные отношения“. Младшие братья его согласились. Дедушка их, Чучучевых, был, имя его — Юмначе. Младший брат Чучуче имя носил по дедушке своему — Юмначе. Все когда жили, было четыре человека.

Второй род, найденный ими, был род Багдаче. Багдачей также было четыре человека. Старший брат их — имя его Багдаче, второй — Бульдаче, третий их младший брат — Тонкуче, четвертый — Лонточе. Сначала пришел Багдаче, договариваться пошел с Кордоки. Багдаче согласился. Сам он ушел к младшим братьям своим. С младшими братьями своими Багдаче договорился. Младшие братья его согласились. У Багдаче было три младших брата. Багдаче носил имя по дедушке своему, они стали носить имя Багдачиевых.

Пятый род их сделался Чапавуль. Чапавулей было шесть человек. Самый старший брат их — имя его было Чапавуль, второй — Панкаче, третий — Путоче, четвертый — Саняче, пятый — Тукаче, шестой — Тыгоче. Чапавуля младший брат — имя его было Саняче, тот человек имя носил по дедушке своему — Саняче. Тех людей главное имя их по дедушке своему — Саняче. Чапавуль жил вместе с младшими братьями своими, Чапавуль младших братьев своих в брачный союз привел. Сам Чапавуль договорился с Кордоки вступить взаимно в брак. Чапавуль пришел со своими младшими братьями.

Шестой род их был Куркоче. Куркоче жил четыре будучи с младшими братьями своими. Самый старший брат их — имя его Куркоче, второй — Лупаче, третий — Дюроче, четвертый — Ятогин. Из них самый старший брат был — имя его Куркоче. Тот человек имя носил по дедушке — Куркоче. Главное их имя было по дедушке своему — Куркоче. Куркоче, Лупаче, Дюроче, Ятогин — этих людей главное имя было Куркоче.

В взаимные брачные отношения сначала вступили Кордоки с Челкоче. Кордоки пришел на реку, увидел чум Челкоче на

той стороне. Кордоки пустил брачную стрелу. Челкоче увидел брачную стрелу, пущенную Кордоки из лука. Челкоче сам взял лук свой, пошел на реку, увидел: Кордоки на той стороне стоит у дерева. Челкоче пустил стрелу к Кордоки. Кордоки посмотрел. „Правда, брачная стрела“, — сказал Кордоки в уме своем. Челкоче лодку свою взял, поехал на ту сторону реки, к Кордоки. Они договорились вдвоем вступить в взаимные брачные отношения. Кордоки пошел в чум к Челкоче, стал жить; Челкоче пошел в чум к Кордоки, стал жить.

Чемдоче пошел к Чучуче. Затем пришел Чемдоче, выстрелил из лука в Чучучев чум. Чучуче увидел брачную стрелу, Чемдочей пущенную. Чучуче сам взял лук свой, выстрелил к Чемдоче. Чемдоче увидел брачную стрелу, пошел в чум к Чучуче, договорились вдвоем. Чемдоче остался в чуму Чучуче, Чучуче пошел в чум Чемдоче, стал жить. Чучуче жил год в Чемдочевом чуму. Чемдоче также прожил один год.

Мачаче пошел к Чапавулю, приблизился к чуму Чапавуля. Мачаче пустил из лука в чум Чапавуля, тот увидел стрелу. Чапавуль взял лук свой, пустил стрелу по направлению Мачаче. Мачаче посмотрел на стрелу. Мачаче пошел в дом Чапавуля. В доме Чапавуля договорились вдвоем, пришли к соглашению. Мачаче остался в чуму Чапавуля, начал жить, Чапавуль пошел в чум Мачаче, стал жить. Прожил Чапавуль один год, Мачаче прожил также один год.

Нюшкаче пошел к Багдалю, Багдаль пошел к Нюшкаче. Момоче пошел к Куркоче, Куркоче пошел к Момоче. Тонкуче пошел к Тукаче, Тукаче пошел к Тонкуче. Путоче пошел к Дюроче, Дюроче пошел к Путоче. Бульдаче пошел к Дюроче. Панкаче пошел к Лупаче. Лупаче пошел к Панкаче. Саняче пошел к Кучаче, Кучаче пошел к Саняче. Тыгоче пошел к Санявулю, Санявуль пошел к Тыгоче. Ятояль пошел к Санявулю, Момоче пошел к Лупаче, Лупаче пошел к Момочану. Хорбо пошел к Чучуче. Чучуче пошел к Хорбо. Лонточе пошел к Куркоче, Куркоче пошел к Лонточе.

Эти брачные отношения были прежде, чем узнали своего сородича. Ближе к нам эвенки по-другому начали вступать в брачные взаимоотношения, узнавши своего сородича¹. (Тут имеются в виду брачные взаимоотношения родов, описанные в первом предании.)

Фратрия имела у эвенков сравнительно большие общественные функции и играла большую роль в их общественной жизни. „Один род большое плохое дело (sukсакаја) если сделает, — рассказывает вышеприведенное предание, — не может один начинать разбирать, сперва братские роды свои собрав (ḡá-l-wi), разбирать плохое дело начинают“².

¹ См. Приложения, текст № 7.

² См. выше, стр. 114.

К числу *siksaкаја* — „больших плохих дел“, преступлений — относились: 1) убийство члена фратрии, 2) нанесение физического повреждения, 3) поджог тайги с целью потравы охотничьих угодий, 4) нарушение границ родовой территории, вторжение на территорию чужого рода без согласия последнего, 5) поломка ловушек у чужого рода, 6) крупные споры между родами, переходящие иногда в военные столкновения, и т. д. Если разбираемый фратрией вопрос затрагивал и интересы другой фратрии или если члены последней были в той или иной мере причастны к данному *siksaкаја*, совет фратрии обращался к противоположной фратрии и просил ее принять участие в разрешении этого дела.

„Собирались вместе, — говорит предание, — когда большое дело было. Две фратрии (*dān-ḡak*) легко разбирали большое дело. Одна *dān-ḡak* не могла хорошо разбирать большое плохое дело. А вдвоем разбирали большое плохое дело“¹.

В каждой фратрии был свой вождь. Основной, первоначальный род фратрии считался старшим, главным родом фратрии, а военный вождь начального рода фратрии был обычно и вождем всей фратрии. Приведенное предание эвенков рассказывает: „Сначала о фратрии (*dān-ḡak-i-tin*) Чемделей. Имен их (родов) было пять: первый — Чемдель, Нюшкагир, Мочакугир, Кордуяль и Момоль. Военным вождем их фратрии был из Чемделей“².

Из числа военных вождей фратрии, как мы увидим дальше, выбирался племенной вождь, причем если вождь племени выбирался из одной фратрии, то шаман племени — из противоположной.

Фратрия, состоявшая из нескольких родов и занимавшая следующую ступень в общественной структуре, обладала, естественно, бóльшей силой и пользовалась бóльшим влиянием в обществе, чем отдельный самостоятельный род. Последний прибегал к помощи и защите своей фратрии, ассоциации своих братских родов, обращался к совету фратрии, и фратрия вставала на защиту своего рода. Если, например, во время родовой войны кому-нибудь из воюющих родов приходилось особенно плохо, он апеллировал к своей фратрии, и та приходила к нему на помощь. Одно из преданий рассказывает: „Род Момоль (живущий в бассейне реки Подкаменной Тунгуски) напал на род Елдогир (кочевавший, судя по преданию, в верховьи рек Нижней и Подкаменной Тунгусок). Он сильно разгромил род Елдогир. Род Елдогир стал просить помощи у своей фратрии. Роды его фратрии — Камбагир, Хирогир, Хутокогир и Баягир (кочующие в бассейне реки Нижней Тунгуски) — пришли ему на помощь. Они вместе с родом Елдогир пошли войной на род Момоль. Род

¹ См. выше, стр. 116.

² См. выше, стр. 114.

Момоль испугался. Он послал гонцов к своей фратрии, просить помощи стал. Копуро (военный вождь рода Чемдель), Лупчуга (военный вождь рода Куркагир) и два других вождя — вождь рода Мачакугир и рода Ньюшкагир — пришли с воинами своих родов на помощь роду Момоль. Военные вожди собрались в большом чуме у Пачеки (военного вождя рода Момоль) и стали *soniŋ gagissokotin* — „военный совет держать“. На совете договорились, как будут нападать на врагов. Воины родов со своими военными вождями пошли. Каждый вождь своим воинам-сородичам команду подавать стал, учить стал воинов своего рода, как напасть надо. Напали на род Елдогир, имущество его забрали, разделили по родам“.

В различных отписках воевод и казачьих атаманов мы встречаем не мало указаний на то, что в борьбе с русскими эвенки выступали организовано, объединенно по несколько родов, выставляя против казаков по сто и более воинов. Так, в одной из отписок якутского и мангазейского воевод находим следующее:

„И те-де Есейские Тунгусы Гигалейко, да Токолачко, да Тычанейко, да Доркилачко, да Елзаулко, да Юмнулко, да Синтянейко с родниками своими пришли к зимовью... и те-де Тунгусы их Имашку с товарищи одиннадцать человек побили до смерти... а на убийстве было Тунгусов человек со ста“¹.

В числе этих ста эвенкийских воинов были, очевидно, представители нескольких эвенкийских родов. В этом нас убеждает текст, в первых строчках которого указывается, что Гигалейко, Токолачко, Тычанейко и пр. приходили „с родниками своими“.

Вполне возможно, что Гигалейко, Токолачко и т. д. были военными вождями нескольких эвенкийских родов, которые „с родниками своими“ (с воинами своих родов) обложили казацкое зимовье и перебили сидевших там казаков. Указание документа на то, что „на убийстве было тунгусов человек со ста“, делает это предположение вполне правдоподобным, так как вряд ли можно предположить, что сто воинов были выставлены одним родом. Видимо, они были воинами одной из эвенкийских фратрий.

Во время спортивных игр и состязаний, устраиваемых обычно во время племенных сборов, одна фратрия выступала против другой, причем каждая из них выдвигала свою команду игроков. Команды выстраивались друг против друга — фратрия против фратрии, и после того, как подавался соответственный условный знак, означающий начало состязания, команды начинали игру. Присутствующие становились по сторонам и следили за ходом

¹ „1684 после 21 февраля — 1685 1 марта. Отписка царям воевод якутского Ивана Преклонского и мангазейского Ивана Пителина о возмущении Есейских тунгусов“. Дополнения к Актам историческим, СПб. 1869, т. XI, стр 66.

соревнования. Такими массовыми спортивными играми были: борьба, стрельба из лука, прыжки в высоту через натянутое ременное лассо („маут“) и т. п. „Стреляли друг в друга из лука, — описывает предание, — стреляя увертывались от стрел; арканы ременные натянув между деревьями, через те арканы на бегу перепрыгивали“. Подробное описание таких спортивных игр приведено в одном из текстов эвенкийских преданий¹.

Такова краткая характеристика фратрии эвенков.

Двадцать восемь родов эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски объединялись в прошлом, как указано, в три племени: *Cemdel*, *Kurkagir* и *Pankagir*. Эти племена, как мы видели, были подразделениями одного первоначального племени. Каждое племя эвенков состояло из нескольких родов (два племени имели по девять родов и одно племя — десять родов), представлявших собою разветвления двух начальных родов: роды первого племени развились путем сегментации начальных родов *Cemdel* и *Bagdalil*, роды второго — путем сегментации начальных родов *Kurkagir* и *Selkol*, роды третьего племени — путем сегментации начальных родов *Pankagir* и *Jumпaгaв*.

Каждое племя обладало в прошлом определенной территорией, куда входили земли, занимаемые отдельными родами со всеми их охотничьими, рыболовными и другими угодьями. Занимаемая тем или иным племенем территория составляла собственность данного племени и охранялась и защищалась им от посягательств на нее других родов и племен.

В 1928 году в Байкитском районе² была проведена похозяйственная перепись всего населения, причем в переписных списках имелась специальная графа — „где кочует“ (родовая территория кочевья). По материалам этой переписи указанные три племени занимали следующие территории: племя *Cemdel* — верховья реки Подкаменной Тунгуски и ее правые и левые притоки; племя *Kurkagir* — среднее течение Подкаменной Тунгуски, правые притоки реки Чуни (правый приток Подкаменной Тунгуски) и верховья реки Таймуры; племя *Pankagir* — реки Муторай, Кемчу и другие левые притоки реки Чуни, реку Южную Чуню, частично реку Северную Чуню и вершину реки Таймуры. Картографируя данные этой переписи, мы получаем следующую карту расселения племени эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски³ (см. Приложения).

¹ См. Приложения, текст № 8.

² До организации Эвенкийского национального округа в 1931 году нынешние Байкитский и Чунский районы составляли один район — Байкитский.

³ В графе „Родовая принадлежность“ переписных списков мы находим лишь три так называемые „родовые“ названия: Чемдель, Куркагир и Панкагир (указанные в „списках“ несколько семей других родов — Туруханский, Куренский и Ятаульский — являются переселившимися и нами в расчет в данном случае не принимаются). Но вместе с тем известно, что в бассейне реки Подкаменной

Указанные три племени эвенков говорят на одном и том же диалекте. Возможно, что дальнейшее лингвистическое исследование и обнаружит известные различия в их языке, но на данной ступени лингвистической изученности нет оснований говорить о существовании у них трех диалектов¹. Указанные три племени произошли, судя по преданиям эвенков, от одного первоначального племени. Они проживали в непосредственной близости друг от друга и были тесно связаны между собою экономическими взаимоотношениями. Отсутствие сколько-нибудь значительной территориальной разобщенности, с одной стороны, и наличие тесных экономических связей, с другой, и были, очевидно, причинами, обусловившими существование одного первоначального, общего для всех трех племен диалекта: отпочковавшись от первоначального племени, вновь образовавшиеся племена селились поблизости от него, сохраняли между собою тесную экономическую связь и продолжали говорить на том же диалекте.

Верховной властью племени эвенков был совет племени. Он состоял из вождей (этэҗепҗи и этэҗ) отдельных родов, входивших

Тунгуски кочуют не три, а значительно больше родов эвенков, которые считаются коренными родами эвенков данного района (перечень этих родов дан выше).

Для выяснения причины этой ошибки автор произвел непосредственно с самими эвенками специальную проверку материалов переписных списков. Оказалось, что Чемдель, Куркагир и Панкагир, которые фигурируют в переписи как „роды“, фактически указаны эвенками как племена и фигурируют, следовательно, как названия трех племен эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски. „Переписчики нас спрашивали, — объясняли эвенки, — какая твоя колода? Эвенки не понимали, что такое колода. Они стали объяснять. Мы поняли, что колода по-русски значит племя. Стали переписчикам называть имена своих племен“.

Как выяснилось позднее из разговоров с сотрудниками советских организаций, явившихся частью участниками, частью свидетелями переписи, к эвенкам действительно обращались при определении родовой принадлежности с таким вопросом: „кто твоя колода?“. Одна из участниц переписи рассказала следующее: „Я знала, что Н. Ленгама, В. Ленгама, М. Барабасенок и другие эвенки реки Юдукон считают себя Кордуями, но когда у них спрашивали „кто твоя колода?“ или еще по-другому: „кто твое колено?“, они сначала, видимо, не совсем понимали, о чем именно у них спрашивают, а потом называли: „Чемдель“. Когда им говорили, что ведь они раньше называли себя Кордуями, тогда указанные эвенки мне ответили: „Колода соединяет много эвенков, и Кордуев и других“. Так мы и записывали названия их колод-колен, думая, что это — названия их родов“.

Словом, указанные в переписных списках Чемдель, Куркагир и Панкагир фактически фигурируют не как роды, а как три племени указанного района. Приложенная в конце книги карта расселения эвенков, построенная на материалах переписи, является таким образом картой расселения этих трех племен.

¹ Г. М. Василевич также указывает, что эвенки бассейна реки Подкаменной Тунгуски имеют один диалект. Эта исследовательница предложила назвать данный диалект „катанским (южным) диалектом“ (эвенки называют реку Подкаменную Тунгуску Катангой). (Г. М. В а с и л е в и ч, Эвенкийско-русский (тунгусо-русский) диалектологический словарь. Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. 1934, стр. VII, XXX—XXXVI).

в состав племени, и назывался советом вождей племени — *təʊōl saniŋiltin dagamaldiḡakitin*, дословно „родовых вождей схождение“¹ (*dagamaldiḡakitin* — „схождение“, „соединение“, „сближение“, „объединение“). Совет племени заседал публично в присутствии всего народа.

В каждом племени, кроме того, был верховный вождь (*ətəʊitin uutin*) и верховный шаман (*ətəʊitin samasan*). Верховный вождь племени выбирался из числа верховных вождей фратрии, шаман — из числа верховных шаманов фратрии, причем, если верховный вождь выбирался из одной фратрии, то верховный шаман — из противоположной.

Должность верховного вождя была, следовательно, представлена одной фратрией, а должность верховного шамана — другой. Верховным вождем фратрии, как мы видели, был военный вождь начального рода фратрии, точно так же, как шаман начального рода фратрии был верховным шаманом фратрии. Из первых выбирался вождь племени, из вторых — шаман племени. Так, например, в племени *Cemdel* должность вождя племени была наследственной в роде *Cemdel*, должность же верховного шамана племени была наследственной в роде *Bagdalil* (второй фратрии). „В первой фратрии, — как говорит вышеприведенное предание, — военный вождь этой фратрии стал главным военным вождем обеих фратрий (т. е. вождем племени). Во второй фратрии шаман этой фратрии из *Багдалилей* стал главным шаманом для обеих фратрий“².

Довольно подробное описание совета племени, выборов верховного вождя племени, массовых спортивных игр-состязаний, которые обычно устраивались во время племенных сборов и общерелигиозных племенных празднеств и обрядов, мы находим в следующем предании эвенков.

Предание это рассказывает о том, как *Хилькиче* — верховный вождь фратрии *Чемделей* — был выбран верховным вождем племени *Cemdel*.

¹ Свой род звенки Подкаменной Тунгуски называют, как указано, термином *ibḡəri*, а все остальные, другие роды своего племени — термином *təʊə-l*, что означает „наш народ“, „народ наших родов“, „народ вообще“. Термин *təʊə-l* употребляется ими также и в значении понятия „племя“ (*təʊə l* — „племя-народ“).

Е. И. Титов переводит термин *təʊə-l* (по его транскрипции *тыһа-тəһа-тыһо*) так же, как „народ“: „*əriḡar тыһaw* — „надо собирать народ Б“ (Б — сокращенное название рода *Бултэбир* — А. А.); *təһa Тур* (Тур — род *Турулябир* — А. А.); *тыһawо укaтпa урувджаран* — народ весь собирает Ш (Ш — *Шевыкан*, селение на полупути от *Ачеуля* — А. А.); *təһанинсулапгал* — народ остался Им (Им — *Имурчен*, правый приток *Витима* — А. А.) (Е. И. Титов, *Тунгусо-русский словарь*, Иркутск, 1926, стр. 149).

Г. М. Василевич термин *təʊə* (по ее написанию *təgə-təgā*) переводит так же, как „племя“, „народ“: „*təgə E* (E — *ербогаченский* (северный) диалект — А. А.); *təgā C* (*сымский* диалект — А. А.) — „племя“, „народ“, *тог* — „царь“; *dī* — „народный“ (Г. М. Василевич, *Эвенкийско-русский (тунгусо-русский) диалектологический словарь*, стр. 202).

² См. выше, стр. 115.

„Родовых вождей схождение (совет племени)

Роды объединились однажды. Что-нибудь если проведает, соединение образуют. Из них одного военного вождя выбирают. Военным вождем стал из Чемделей по имени Хилькиче. Чемдель сперва начал договариваться о сроке с другими родами. Договорившись о сроке, пришли к своим родственникам по браку и сделали то, что называется „вождя племени выбирать“. Другие роды чтобы боялись, соединились летом! Закончили (выборы военного вождя племени) в то время, когда быки сбрасывали кожицу с рогов (т. е. в сентябре месяце). Закончив, разошлись. Хилькиче пять родов взял: Чемдель, Кордуяль, Ньюшкагир, Момоль, Мачакугир. Это были старые роды, которые и раньше были у Чемделей под рукой (перечисленные роды являются родами одной фратрии; род Чемдель считался начальным родом данной фратрии, а военный вождь рода Чемдель считался военным вождем фратрии).

У другой фратрии родов было четыре рода, имена их были: Багдаль, Тонкуль, Бульдагир, Лонтогир. У родов этой фратрии военным вождем был из Багдалилей. Этот военный вождь с ними вместе жил.

Четыре рода первыми пришли на место племенного сбора. Живя на одном условленном месте сбора, закончили всю подготовку к племенному сбору: сравняли землю, обтесали деревья, чтобы, где бы ни сходились, чисто было бы. Шаманские жертвенники сделали два, название одному из них — *hatala* (медведь). На левое дерево (к дереву на левую сторону расчищенной площадки) постановили, а на правом (т. е. на правую сторону площадки) сделали *lukison* (сохатого); посередине натянули покрывку чума. От деревьев натянули ременные арканы; на одной хорде (ремне натянутом) десять ременных арканов вокруг обвили. За одну половину десять человек, за другую десять, посередине два человека, очень сильных, стали держать.

Два жертвенника были по обе стороны, на правом был жертвенник сохатый, на левом — медведь. Те два зверя поддерживали вождей, сердца их. От этих зверей надеялись промыслового зверя больше получить, найти какого-нибудь. Этим закончилась подготовка к племенному сбору. Это называется родовых вождей схождение. На этом племенном сборе десять родов было. Десять родов свой совет сделали.

Жертвенники поддерживали двое мужчин, самые сильные жертвенники поддерживали. На одной половине десять воинов богатырей средних и на другой стороне десять богатыришек средних. Военные вожди фратрии двое: на одной половине и на другой половине по одному. Двое богатырей (военные вожди фратрии) вперед с двух сторон навстречу друг другу побежали, остальные богатыришки позади их гуськом бежали. Арканы ременные как раз пополам порвали, покрывку кожаную от чума

как раз посередине порвали. Порвав покрывку и ремни, свитые в десять каждый, словно веревку скрутили. Потом между собою схватились. Багдаль был осилен (Хилькиче — военный вождь фратрии Чемделей победил военного вождя фратрии Багдалилей), другие богатыришки Чемдели тогда одержали верх над богатыришками Багдалилей. То они побороли своих родственников по браку. (Племя *Семдел*, как указано выше, состояло из двух фратрий: фратрии Чемделей и фратрии Багдалилей; обе фратрии были связаны взаимными брачными отношениями). Шаман их племени начал шаманить, говоря: „Почему побежден Багдаль?“

Чемдель из всех военных вождей вождем племени их стал, имя его было Хилькиче. С тех пор Чемдель стал считать себя вождем этих всех (т. е. вождем племени).

Закончив стоять друг против друга (т. е. закончив состязание), устроили большую игру: пели, хороводом стоя кругом, пели, прыгая на корточках, прыгали в вышину, стреляли друг в друга из лука, стреляя, увертывались от стрел. Арканы ременные натянув между деревьями, через те арканы на бегу перепрыгивали.

Закончив игру, устроили угощение. Десять костров разожгли, на тех кострах пищу стали готовить, мясо начали на вертела насаживать, с ног убитых животных стали снимать камусы, то ноги, сохатого ноги. Два дня угощались, радуясь. Там женщинам велели петь, все, все стали петь. Кончив угощаться, играли и пели три ночи.

Военный вождь Чемделей по имени Хилькиче стал заводить песню, запевая: Давайте играть быстрее, как птицы летят, голову вверх держа. Как крохали (водоплавающая птица, родственная уткам), бейте крыльями чаще. На зимовку птицы как улетающие, головы выше вверх натянув, держите.

Кончив петь, шамана своего заставляли шаманить; шаман начал шаманить про их жизнь. Две ночи пел шаман.

С того собрания нашелся (был выбран) вождь всех родов (вождь племени) из рода Чемделей, называемый Хилькиче.

Это самый бойкий, самый воинственный в другом названии (иначе говоря). Багдалили проиграли Чемделям. Второе имя их, Багдалилей, стало *рапалекоп*, а другое имя его стало *итиуилэ* (*рапалекоп* — „только брюхо большое имеющий, но бессильный“, *итиуилэ* — „намеревающийся много сделать, но ничего не умеющий“). У Багдалилей вождем стал *рапалекоп этэу*.

Прежние роды находили себе вождей-богатырей из одного рода. Две (фратрии) родов, взаимно брачующихся, становились в большое объединение между собою. Из их военных вождей особенно воинственные становились вождем племени, а из шаманов также шаманом племени становились. Шаман, имеющий духов больше других, тот главным вождем у шаманов становился. Шаман шаманил обо всех соплеменниках. Он двумя теми зверями предсказывал родов своих жизнь. *Лукисоп* (сохатый) стал

в дальнейшем средством для того, чтобы найти зверей; hatala (медведь) стал средством, чтобы найти духов шаманской колотушки¹.

До организации союза племен эвенки бассейна реки Подкаменной Тунгуски, очевидно, не дошли. Во всяком случае имеющиеся материалы не дают оснований для подобного утверждения. Соединение родов во фратрии и племена составляло высшую форму организации, которой достигли эвенки ко времени завоевания их русскими. Правда, имели место случаи, когда для военной защиты или военного нападения на соседние племена заключались иногда между родственными племенами эвенков союзные соглашения, организовывалось нечто вроде союза трех племен. Так, например, в борьбе с племенами кетов (обитавших по реке Енисею и нижнему и среднему течением реки Подкаменной Тунгуски) три указанные племена, судя по их преданиям, выступали обычно объединенно, поддерживая всегда друг друга. Но эти союзные соглашения были, видимо, весьма непрочными и не шли дальше заключения оборонительно-наступательного союза. Проходила опасность — и такой союз распадался совершенно. Конфедерация племен эвенкам Подкаменной Тунгуски была неизвестна.

Род, фратрия и племя — „все эти три группы представляют собою различные степени кровного родства, причем каждая из них замкнута и сама управляет своими делами, но также дополняет другую. И круг выпадающих на них дел охватывает всю совокупность общественных дел варварства, стоящего на низшей ступени“².

Словом, первобытно-коммунистическому хозяйству эвенков соответствовала и вся общественная организация их родов, фратрий и племен, построенная на началах широкой первобытной демократии и не знавшая классов и классового неравенства, классовой эксплоатации и политической организации — государства. „И какая удивительная организация во всем ее младенчестве и простоте, этот родовой строй! Без солдат, жандармов и полицейских, без дворянства, королей, наместников, префектов и судебных дел, без тюрем, без процессов — все идет своим заведенным ходом. Всякие раздоры и столкновения улаживаются коллективом тех, кого они касаются, родом или племенем или отдельными родами между собою... Заинтересованные лица сами все решают, и в большинстве случаев вековой обычай все урегулировал. Бедных и нуждающихся быть не может — коммунистическое хозяйство и род знают свои обязанности по отношению к престарелым, больным и изувеченным на войне. Все равны и свободны, — не исключая женщин. Для рабов нет еще места, нет почвы обыкновению и для порабощения чужих племен“³.

¹ См. Приложения, текст № 8.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи..., стр. 89.

³ Там же, стр. 89—90.

Глава V

РАЗЛОЖЕНИЕ ЭВЕНКИЙСКОГО РОДА

„Условие их существования, — говорит К. Маркс о родовых общинах, — низкая степень развития производительных сил труда и соответственная связанность отношений людей в рамках процесса, созидающего их материальную жизнь, а вместе с тем связанность всех их отношений друг к другу и к природе“¹.

Если низкая степень развития производительных сил труда составляла условие существования первобытно-коммунистического общества, то рост этих производительных сил, постепенная индивидуализация труда и развитие парцелярного производства, а вместе с тем рост частного присвоения и имущественного неравенства явились условием — основной причиной, вызвавшей его разложение. „... Пока производительность труда, — пишет К. Маркс, — не достигла определенного уровня, в распоряжении рабочего нет того избыточного времени, без которого невозможен прибавочный труд, невозможны, следовательно, и капиталисты, но невозможны в то же время и рабовладельцы, феодальные бароны, одним словом, какой бы то ни было класс крупных собственников“².

Развитие оленеводства дает мощный толчок росту производительных сил труда эвенкийского общества.

Олень для эвенков становится основным условием и средством производства. Продукция его дает эвенкам все необходимые средства питания: мясо, сало, молоко; основное сырье — шкуры, камус (шкура с ног оленя), сухожилья, оленьи щетки, олений рог и т. д. Из шкур домашнего оленя они шьют зимнюю одежду, меховые спальные мешки и седла; из шкур с головы оленя („оленых лбов“) — разные коврики, оленьи попоны, большие и малые меховые сумы; оленьи шкуры употребляются в качестве постели и т. д. Из шкур эвенки приготавливают замшу, из которой шьют летнюю одежду и покрышки для чума; из сыромятной кожи делают оленью сбрую и вьют ременные арканы, из камуса — обувь и рукавицы, им же подбивают охотничьи лыжи и т. д. Сухожилья оленя заменяют нитки, оленьи щетки идут

¹ К. Маркс, Капитал, т. 1, изд. 8-е, 1931, стр. 37.

² Там же, стр. 397.

на подошвы для зимней обуви, олений рог в прошлом, а частично и теперь служит материалом для производства орудий. И, наконец, олень служит эвенкам основным транспортным средством, дающим возможность свободно передвигаться по тайге и опромышлять охотничьи территории.

В лице оленьих стад таился огромный источник богатства. Раньше эвенки, рыболовы-охотники, могли лишь охотиться за диким оленем, теперь же научились его приручать и, следовательно, уже не только охотились, но и разводили стада домашних оленей. Чем быстрее росли эти оленные стада и чем большее место начинало занимать оленеводство в хозяйственной деятельности, тем больше получали эвенки мясной и молочной пищи, тем больше становилось у них сырья — шкур, камуса и т. д., которое для жителей Севера является первостепенной необходимостью.

Так, первое крупное общественное разделение труда вызывает, расширяя поле производственной деятельности, быстрый рост производительности труда, а вместе с тем и увеличение массы средств существования.

Позднее эвенки познакомились с металлами и научились их обрабатывать, причем и то и другое, как было указано, они знали задолго до прихода русских.

Московскому правительству еще до того, как было завоевано среднее течение реки Енисея, было известно, что в районе нынешнего Енисейска среди местного населения имеет широкое распространение железоделательная промышленность. По словам Г. Ф. Миллера, объясаченные кетскими казаками остяцкие роды, проживавшие по Енисею, занимались кузнечеством, и занимаемая ими местность „вследствие их занятий кузнечным промыслом была названа Кузнецкой волостью“. „Под предводительством их (остяцких князей Урнук и Намак — А. А.), — пишет другой историк Сибири, Е. И. Фишер, — кетские казаки обложили в ясак сперва некоторых остяков у реки Енисея, живущих в тех местах, где потом построен г. Енисейск, которые для кузнечной их работы названы Кузнецами, а жилища их — Кузнецкой волостью“¹. Из описаний того же историка мы узнаем, что население указанного района занималось не только обработкою, но и выплавкою металла из руды: покорив население Кузнецкой волости, „рассияне присвоили себе железную руду, и выделанные из железа припасы, которыми снабжали они много лет другие города“². „... в 1608 году, — пишет Н. В. Латкин, — посланный из Тобольска пелымский боярский сын Петр Албычев, с сотником Чукасом Рукиным, для объясачивания енисейских тунгусов положил основание Енисейскому острогу в двенадцати

¹ Е. И. Фишер, Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб. 1774, стр. 271.

² Там же.

верстах выше реки Кеми, впадающей в Енисей, на левом берегу последнего, на месте, принадлежавшем перед тем остякам, занимавшимся здесь кузнечною работою и плавкою железа, добываемого из руды, находящейся в близком отсюда расстоянии¹.

Позднее, когда указанный район был завоеван русскими, здесь получает широкое развитие русская железоделательная промышленность: по словам М. Ф. Кривошапкина, „... в 1833 году вывозилось за Енисейский округ железа 30.000 пудов, с 40-х годов, с появлением золотопромышленности, занятие этим предметом стало упадать, так быстро, что с 50-х годов никуда почти уже не отправляется здешних железных изделий и только массивный железный иконостас, поставленный Никитою Кореневым в Рождественской церкви, служит памятником иссякшей промышленности“².

Кузнецкая волость, этот крупнейший центр железоделательной промышленности на среднем течении реки Енисея, находилась, как указывают на то источники, около Енисейска, эвенки же кочевали по правобережью Енисея, по „каменной стороне“, в отрогах гор по рекам Ангаре (Верхней Тунгуске), Катанге (Подкаменной или Средней Тунгуске) и Нижней Тунгуске. Таким образом район железоделательной промышленности находился буквально под рукой у эвенков и, надо полагать, в достаточной мере снабжал последних как железом, так и различного рода металлическими изделиями. И это нам представляется тем более убедительным, если мы вспомним, что указанный район железоделательной промышленности не только находился поблизости территории, занимаемой эвенками, но и был ими подчинен, и население, занимавшееся железоделательными промыслами, было эвенкийскими данниками. Поэтому, когда русские колонизаторы появились на среднем течении Енисея и протянули руки к Кузнецкой волости, эвенки попытались ударить по рукам колонизаторов силою своего оружия и начиная с 1608 и по 1612 год вели ожесточенную борьбу с кетскими казаками, пытаясь прогнать более сильных в военном и техническом отношении пришлых завоевателей. „Между тем, — пишет Фишер, — живущие у Тунгуски тунгусы ради успехов российского оружия и по потере и Кузнецкой волости пришли в огорчение. Князец их Данул в 1608 году позднею осенью напал на сию волость и вознамерился побить не только всех россиян, которые пришли бы к нему за ясаком, но итти к реке Кету и усмирить живущих там остяков. О сем писали в Кетский острог вышепомянутые кетские остяки Урмук и Наман, где не преминули учинить надлежащие приготовления и послать против неприятеля некоторое число россиян и остяков. Дошло до жестокого сражения,

¹ Н. В. Латкин, Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб. 1892, стр. 400. (Разрядка наша — А. А.).

² М. Ф. Кривошапкин, Енисейский округ и его жизнь. СПб. 1865, т. 1, стр. 5.

на котором тунгусы побиты были. Несмотря на то, вскоре потом учинили они вторичное нападение на остяков у реки Зыма, где также отбиты были. Но и сего еще недовольно было, они беспокоивали своими набегами целых три года всех состоящих под влиянием Кетского острога остяков; и как Кузнецкая волость у Енисея наиболее к ним лежала, то она всегда наиболее от них претерпевала¹.

Эта упорная, но неравная борьба эвенков с русскими, борьба, длившаяся непрерывно на протяжении нескольких лет, лишней раз подчеркивает, насколько важное значение имел железоделательный промысел Кузнецкой волости для людей, которые жили по „камню“, т. е. правобережью реки Енисея — эвенков: она была для них своего рода металлургической базой и из-за нее вели они ожесточенную борьбу с русскими.

В силу указанных выше обстоятельств эвенки, надо полагать, в достаточной мере могли пользоваться металлами, во всяком случае в этом нас убеждает хотя бы тот факт, что „... среди особого перечня товаров для тунгусов, могущих найти среди них сбыт, во втором десятилетии XVIII века неизвестный англичанин, сообщение которого напечатано у Purchas'a, называет только иголки. Судя по другому его списку товаров, общему для русского и нерусского населения в Приуралье и Сибири и в том числе и тунгусов, в котором упоминаются и другие железные изделия, тунгусы не нуждались в привозе к ним железных изделий и обладали, по видимому, возможностью получения их из местных источников“².

В связи с тем, нам думается, заслуживает доверия и то описание, правда, документально пока что необоснованное, картины боя Данула с кетскими казаками, которое повторяется в работах многих исследователей, начиная с первого енисейского губернатора Л. П. Степанова и кончая С. К. Паткановым.

Вовсе не склонный преувеличивать доблесть и храбрость тунгусских воинов, Л. П. Степанов в книге „Енисейская губерния“ в следующих словах рисует картину этого боя:

„Данул, один из старшин тунгусских, собрал орды ему подвластные... все родовичи изъявили свое согласие на бой, 300 человек, под предводительством храброго Данула, открыли свои действия нападением на одну остяцкую орду... остяки были разбиты, но на русских тунгусы не пошли. Весной воевода Молчанов с двумя остяцкими ордами пошел войной на тунгусов.“

На долине, окруженной тальниками и прилегающей к Енисею, им представилось невиданное еще ими зрелище. Толпа врагов их одета была в одинаковые платья. Шлемы и щиты их были

¹ И. Е. Фишер, там же, стр. 273—274. (Разрядка наша—А. А).

² В. Н. К а ш и н, Крестьянская железоделательная промышленность Кузнецкого края в XVII—XVIII вв. Журн. „Проблемы истории докапиталистических обществ“, 1934, № 7—8, стр. 29—30. (Разрядка наша. А. А).

железные, чешуйчатые; за плечами колчаны со стрелами; пальмы прислонялись к левому плечу, луки были натянуты“¹. Бой длился, говорит автор, долгий и упорный и кончился победой кетских казаков.

Весьма примечательным является в связи с этим также и следующий факт: несколько лет тому назад (в 1908 году) этнографом-тунгусоведом А. Макаренко во время экспедиции в Туруханский край были приобретены от эвенков реки Подкаменной Тунгуски железный панцырь, шлем и другие вещи, являвшиеся доспехами эвенкийского воина. К несчастью, часть коллекций, посланных Макаренко из Туруханского края на адрес Русского этнографического музея, потерялась в пути, в том числе были потеряны и доспехи эвенкийского воина. В печати об этих коллекциях имеется лишь краткое указание, но ни описания, ни фотографии, ни рисунков не сохранилось ни в музее, ни у самого собирателя.

Нужно отметить, что с металлами до прихода русских были знакомы не только западные племена эвенков, жившие по правобережью Енисея, но также и восточные племена, включая и „охотских тунгусов“.

В допросных речах тунгусов по делу об убийстве стольника Бибикова находим, например, следующие интересные указания: „А государеву казну (отвечали тунгусы—А. А.) на побоище разграбили наши родники и иных родов тунгусы оленные же; а куяки государские иные есть у наших родников, а иные куяки в наших родах у тунгусов; а казачье оружие переломали и перековали, а только-де то оружие разделили на многие роды“². Следовательно, в то время они были достаточно хорошо знакомы с ковкой и обработкой железа и, очевидно, достигли в этом большого искусства—могли перековать на стрелы и копья отнятое у казаков оружие.

С появлением металлов начинает развиваться ремесло. Сначала оно было распространено сравнительно незначительно и оставалось, надо полагать, в течение продолжительного времени в первоначальной, зачаточной форме. Находившиеся в родах мастера, лица, выделявшиеся из массы остальных сородичей особым искусством в изготовлении оружия и орудий, работали на своих сородичей за счет рода и находились на содержании всех членов рода. „У одного рода, — говорится в предании, — было много железных изделий. Того рода имя было Момоль: У Момолей были мастера (саркал — „знающие“, „умеющие делать“) кузнецы. У них было два мастера: кузнец (tawin) и мастер, луки делающий (bә-гіlwә қарқаптә). Эти двое мастеров делали только для своего рода. Этих мастеров кормили сородичи“³.

¹ Л. П. Степанов, Енисейская губерния, СПб. 1835, ч. 2, стр. 124. (Разрядка наша — А. А.).

² Дополнения к Актам историческим, СПб. 1869, т. XI, стр. 23.

³ См. ниже, стр. 132.

Со временем ремесло совершенствуется, принимает все большие размеры, и эвенкийские мастера достигают значительного искусства в изготовлении орудий и оружия: они вырабатывают не только различного рода *ṗiṗi-l* (наконечники для стрел), *vəḡi-l* (луки), *ṗiṗsiki-l* (колчаны), но и *tutəkə-l* (металлические мечи), *sələ-l* (панцыри), *ingiptur* (латы-наколенники), *sətə-l* (копья с длинными металлическими наконечниками) и т. д. В отписке якутского воеводы (1675 год после 24 сентября — 1676) Андрея Барнешлева „о сделанном им запрещении русским в Якутске и его уезде продавать разные военные снаряды“ имеется следующее интересное указание: „а иноземцы, государь, якуты и тунгусы, куяки и пальмы, и копья, и топоры, и ножи сами делают и для твоих государевых служб у якутов в твою великого государя казну служилым людям куяки емлют“¹.

В связи с тем, что средств существования производится больше и они становятся более разнообразными, делается возможным развитие постоянного обмена.

С дальнейшим ростом оленеводства и развитием ремесла завязываются торговые связи между эвенками и соседними племенами и устанавливается регулярный обмен между эвенкийскими племенами и родами. В одном из преданий эвенков этот древний междуплеменной и междуродовой обмен изображается следующим образом:

„Тунгусский обмен“

У тунгусов прежде жизнь была хорошая. У рода было много имущества. У них было разное имущество. То имущество держали вместе. Только отдельно считали имущество за каждым чумом.

Прежде у тунгусов был обмен (*ḡigaldin*). Меняли имущество свое по-разному. У одних могло быть разное имущество: турсук, седло, коврик (оленьи попоны), меховые парки, меховая обувь, женская одежда — *voḡkisa*, кито, много там было. Это имущество обменивали между своими родами. Затем были другие вещи — железные. Тем железным вещам надсмотрщик был — *ətəḡ* (военный вождь рода). Эти вещи (*iḡəḡə* — металлические изделия) меняли военные вожди рода своим родам. В одном роде менять не хорошо было, когда в одном роде меняли, не хорошо было. Считать человек не умел. Там у них были лучшие вещи: орудия, одежда, краска была — „красный камень“. Тот „красный камень“ дорогой был. Тем „красным камнем“ красили — натирали женскую одежду.

Прежде роды с другими родами обменивались. У некоторых родов не было орудий. Неимеющий этих предметов род выменивал от других родов — шкурами, турсуками, ковриками и потом другим (и тому подобным). Также „красный камень“ вы-

¹ Дополнения к Актам историческим. СПб. 1859, т. VII, стр. 331.

менивали, чтобы получить краску себе. Затем еще были у родов неумеющие хорошо делать стрелы, луки, мечи, колчаны, нагрудники (панцыри), наколенники, тетивы, лыжи. Эти вещи выменивали неумеющие хорошо делать их.

Так выменивали эвенки свои вещи.

У одного рода было очень много железных изделий. Того рода имя было Момоль. У Момолей были мастера (sarkal — дословно „знающие“, „умеющие делать“) — кузнецы. У них было два мастера: кузнец (tawin) и мастер, луки делающий (wəriłwə ɟarkopmə). Эти двое мастеров делали только для своего рода. Этих мастеров кормили сородичи. У Момолей выменивали железные изделия другие роды. А Момоли выменивали за свои железные изделия (дословно „своими железными изделиями“); от других родов брали покрывки для чумов, шкуры лосиные, турсуки, коврики.

Если хотели выменивать, сами выменивали. Если они хотели много вещей выменивать, то выменивал их этэјенји (гражданский вождь рода). Выменявший этэјенји делил своим сородичам. Так выменивали между собою эвенки¹.

Обмен, как мы видели, возникает на границе родов и племен, обмениваются сначала род с родом, племя с племенем. „... Обмен продуктами, — говорит К. Маркс, — возникает в тех пунктах, где приходят в соприкосновение различные семьи, роды, общины, потому что в начале человеческой культуры не отдельные индивидуумы, а семьи, роды и т. д. вступают между собой в сношения как самостоятельные единицы. Различные общины находят различные средства производства и различные средства существования среди окружающей их природы. Они различаются поэтому между собой по способу производства, образу жизни и производимым продуктам. Это — те естественно выросшие различия, которые при соприкосновении общин вызывают взаимный обмен продуктами, а следовательно, постепенное превращение этих продуктов в товары“².

Возникнув на границе племен и родов, обмен постепенно проникает внутрь общины, разлагая тем самым общность интересов членов эвенкийского рода.

Трудно судить о степени развития этого обмена, однако можно сказать с определенностью, что он существовал еще задолго до прихода русских и практиковался эвенками не только между своими родами и племенами, но и с ближайшими соседями и через них, а часто и непосредственно — с даурами, Китаем и Монголией.

Весьма любопытна в этом отношении нижеследующая отписка енисейского воеводы князя К. О. Щербатова в Сибирский приказ о диких людях Чюлюгдеях, отписка, найденная в выписках из столбцов Сибирского приказа, сделанных в 1771 году в Сенат-

¹ См. Приложения, текст № 9.

² К. Маркс, Капитал, т. I, изд. 8-е, 1931, стр. 265.

ском разрядном архиве, и датированная 1685 годом¹. В отписке говорится: „В нынешнем, государь, во 193 году (1685 г. — А. А.) февраля в 10 день почала быть словесная речь меж всяких чинов, будто в Енисейском уезде вверх по Тунгуске реке явились дикие люди об одной руке и об одной ноге“². Воспользовавшись тем, что „во 193 году июня в 1 день пришли в Енисейск сверх Тунгуски реки ясачные сборщики енисейские служилые люди... а с ними пришли Чадобских разных волостей ясачные тунгусы“, воевода велел „тех тунгусов распросить, где те дикие люди и в каких местах живут и каковы они в роже, те люди, какие на себя платья носят“³. В Енисейске „в приказной избе... те ясачные тунгусы разных волостей о тех вышеписанных людях спрашиваемы, и из тех тунгусов кеты реки тунгусы Багдашка Чекотев в допросе сказал, вверх-де по Тунгуске идучи, на левое стороне против деревни Кежемской, где живет енисейской пашенной крестьянин Васка Панов с товарищи на высокой горе, в камени от Тунгуски реки версты с три видел он, Багдашко, яму, а та-де яма во все стороны кругла, шириною аршина полтора и ис той-де ямы исходит дух смрадной... а какова-де та яма пошла в землю шириною и в глубину, того-де он, Багдашко, не ведает, потому что-де он в ту яму не заглядывал, а около-де тое ямы мелкой и большой стоячий лес на корню, а по местам знаки строганы ножом или иным чем во многих местах, а у своей братьи он, Багдашко, слышал, что живут-де в той яме люди, а имена тем людям Чюлюгдей, а ростом-де те люди среднему человеку в груди, об одном глазе и об одной руке и об одной ноге, а глаза у него, Чюлюгдея, и рука с левую сторону, а нога с правую сторону, а зверя-де всякого и птицу они, Чюлюгдей, стреляют из луков, а режут-де зверя и дерево стружат пилою, а каким-де образом лук и стрела и пила устроена, того-де он, Багдашко, не слышал и не видал, а торг-де у них, Чюлюгдеев, с ними, тунгусами, такой: приносят-де тунгусы на их дороги, по которым дорогам они, Чюлюгдей, ходят, дятельное птичье перье и то-де перье втыкают около стоячего лиственничного дерева в лиственную кожу, а те-де Чюлюгдей пришедь, то перье емлют без них, тунгусов, а тем-де тунгусам вместо того перья кладут на то же место стрельные всякие птицы и посуду своего дела“⁴. Второй тунгус, допрошенный в енисейской приказной избе по этому делу, сказал, что в прошлых годах, когда он шел с соболиного промысла, „в камени в том же месте“ „нанесло на него дух смрадной с того места с камени, невозможно человеку терпеть, а тот-де дух таков,

¹ Отписка енисейского воеводы князя Константина Осиповича Щербатова в Сибирский приказ о диких людях Чюлюгдеях (А. А. Г о з д о л о - Г о л о м б и е в с к и й, Из Сибирских актов о Демьяне многогрешном и диких людях Чюлюгдеях. „Чтение в Обществе истории и древностей российских“, М. 1888, кн. 1).

² Там же, стр. 3.

³ Там же

⁴ Там же, стр. 4.

как железо горит... и тунгусы-де про яму говорили, что тут живут дикие люди Чюлюгдей"¹. Допрошенный по этому поводу пашенный крестьянин Кежимской деревни Васка Панов „в допросе сказал, по Тунгуске-де реке вверх идучи на левой стороне против его, Васкиной, деревни в горе в Камени, где будто видел он, Багдашко, яму и такой-де ямы он, Васка, не видел и духу смрадного в тех местах никаких никакого не слышал, а кежимские-де тунгусы сказывают, слышали они у дедов и у прадедов своих, что близь-де той его нынешней Васкиной Кежимской деревни жили дикие люди во Камню и в земле, а называли-де их Чюлюгдеями... а торгуют-де они, дикие люди, с тунгусами, приносят-де на их яму птичье перье дятлевое и сойное и делают из прутья деревянные кольца и те-де кольца кладут у ям из перьев вместе для того, как-де они сделают кольцо малое и те-де дикие люди за то перье против того кольца малого положат на то же место своего дела котел большой, а как-де положат кольцо большое и то-де против того положат котел малой"².

Совершенно очевидно, что эти рассказы эвенков, сообщаемые воеводой в Сибирский приказ, представляют собою смешение двух моментов: мифического — о каких-то фантастических одноглазых существах, и вполне реального — о том, что эвенки некогда вели немой торг с народом, который жил в горах и занимался выплавкой и обработкой металлов, иначе говоря, предания о существовавшем в прошлом обмене между эвенками и их соседями, занимавшимися железоделательной промышленностью. Это предание позднее было облечено в мифическую форму: Culugdi (Чюлюгды) — герой эвенкийского эпоса, людоед, злое одноглазое существо, злой одноглазый дух — чорт.

В остальном, за исключением Culugdi, рассказы эвенков, о которых сообщает енисейский воевода, представляют для нас большой интерес. Из них мы узнаем, что кежимские тунгусы „слышали у дедов и прадедов своих“, что раньше вверх по Тунгуске реке, по левую ее сторону, вблизи того места, где стоит деревня „пашенного крестьянина Васки Панова“ — Кежимская, селились „в Камне“, т. е. в горах, люди другого племени. Они жили, повидимому, в землянках (в предании говорится „в ямах“) и занимались металлургией: обжигали руду и выплавляли металл (от ям, говорится в предании, исходил „дух смрадной... а тот-де дух таков, как железо горит“) и обработкой этого металла („а тем-де тунгусам вместо того перья кладут на то же место... посуду своего дела“).

С этим племенем, жившим в горах по левую сторону Тунгуски, эвенки, судя по их преданию, вели регулярный обмен, но этот обмен носил еще первобытную форму: эвенки приходили

¹ „Чтение в Обществе истории и древностей российских“. М. 1886. кн. I, стр. 5.

² Там же, стр. 5—6.

на условленные места („на их дороги“, „к их ямам“) и раскладывали там свои предметы, предназначенные для обмена. Затем приходили люди, жившие „в ямах“, и раскладывали против их предметов свои, которые они хотели обменять. Затем, надо полагать, если та и другая стороны были удовлетворены, то забирала каждая соответствующие товары и расходились. „Приносят-де тунгусы на их дороги, по которым дорогам они, Чюлюгдей, ходят, дятлевое птичье перье и то-де перье втыкают они около стоячего лиственничного дерева в лиственную кожу, а те-де Чюлюгдей, прешедь, то перье емлют без их тунгусов, а тем-де тунгусам вместо того перья кладут на то же место стрельные всякие птицы и посуду своего дела“¹. Это был „немой обмен“ — наиболее первобытная форма обмена.

Далее, из ближайших соседей эвенков, совершавших с ними более или менее регулярный обмен, мы отметим якутов, соседящих с эвенками с северо-востока, бурят, соседящих с юга, и остяков, являвшихся западными соседями эвенков. Эти обменные связи существовали до появления русских и продолжали долго еще существовать после русского завоевания, и о них мы узнаем не только по историческим документам, но и этнографическим описаниям наиболее старых исследователей. Из них обмен эвенков с якутами, особенно в позднейшее время, носил характер наиболее регулярного обмена и имел наибольшее распространение. Свидетельством этому служат те многочисленные предметы якутского материального производства, которые в качестве предметов украшения имеют столь широкое распространение в быту эвенков: серебряные поясные украшения якутской работы, серебряные кольца, женские нагрудные украшения и т. д.

Значительная часть западных эвенков, в частности эвенки бассейна Подкаменной, а особенно Ангары или Верхней Тунгуски, находились в довольно оживленных, повидимому, связях с эвенками Забайкалья; этому не мало способствовала и их значительная территориальная близость. Последние же, как об этом свидетельствуют исторические документы, имели тесные торговые связи с даурами, Китаем и Монголией. В отписке ленских воевод (1641 г.) об эвенках „кандигирцев и других родов“, кочующих по реке Ангаре, говорится: „... и того, государь, серебра, что к ним, тунгусам, идет с Шилки реки, продали ему, Максимку, круг весом в 10 алтын, их тунгусское дело, что носят на голове, а дал-де за то серебро он, Максимка, две пряди одекую“².

В другом историческом документе мы находим по этому поводу следующее не менее определенное указание: „... А сказывали-де те тунгусы, — говорится в документе, — что то они серебро и платье и дорогое камчатое лоскутье покупают у тех

¹ „Чтение в Обществе истории и древностей российских“ М. 1888, кн. I, стр. 4.

² Дополнения к Актам историческим. СПб. 1846, т. II, стр. 260.

у даурцев на соболи“¹. „О сношении (эвенков — А. А.) с китайскими тунгусами, — пишет Миддендорф, — свидетельствуют китайские монеты на одежде, привески по краям юбки и т. п.“².

Часть забайкальских эвенков не только находилась в тесной торговой связи с бурято-монголами, но, как указывают исторические акты, состояла в вассальной зависимости у „мунгальских тайшей“. В отписке боярского сына Данила Аршинского бывшему тобольскому воеводе Петру Головину (отписка датирована „1670 прежде 1 сентября и 1671 после 25 октября“) сказано: „И в нынешнем 178 году, декабря 10 дней, послал я из Теленвинского острогу служилых людей Ивашка Попова с товарищи, четыре человека, для ясачного сбора на Оном реку, прежним ясачным иноземцам тунгусам разных родов, и те-де иноземцы ясаку великим государем не дали, и говорят-де ясачные иноземцы ясачным сборщикам: подите-де к Мунгальским тайшам и бейте челом, и будет-де Мунгальские тайши велят нам давать великим государем ясак и мы де дадим, а без приказа Мунгальских тайшей ясаку великим государем давать не смеем, потому что-де их Мунгальская земля многолюдна, а великих-де государей и служилых разных людей в Нерчинских острогах мало и оборонять-де нас от Мунгал некем“³.

Влияние бурято-монгол и Китая сказалось в известной степени и на западных племенах эвенков. Об этом свидетельствует красноречиво прежде всего целый ряд бурятских слов, встречающихся в языке последних. Так, например, в языке эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски существует два термина для обозначения военного вождя рода: наряду с эвенкийским термином *этәү* встречается бурятский *sulinga*; далее, наравне с эвенкийским термином *итипирkit* — „совет рода“ — существует бурятский *suglan*.

А в Ленинградском государственном этнографическом музее — в эвенкийской коллекции № 730/25, а, в, с — зарегистрированы: „ножны китайские, покрытые зеленой эмалью, с медной оправой и парой, к каждой ножне, костяных палочек для еды риса. Приобретены от Чапогирских тунгусов, выходящих на станок Сумарокову“, т. е. у эвенков территории теперешнего Эвенкийского национального округа. К этому добавим, что несколько лет назад на устье реки Нижней Тунгуски была найдена китайская монета.

Через Забайкальских эвенков проникали, надо полагать, на запад торговые связи бурято-монгол и Китая, вовлекая в обмен западные племена эвенков. Это, в свою очередь, способствовало дальнейшему росту и расширению производства западных эвенкийских племен.

¹ Дополнения к Актам историческим. СПб. 1848, т. III, стр. 103.

² А. Миддендорф, Путешествие на Север и Восток Сибири, СПб. 1878, ч. 2.

³ Дополнения к Актам историческим, СПб. 1857, т. VI, стр. 85.

С расширением поля производственной деятельности в родовом обществе эвенков происходит быстрый рост производительности труда, а тем самым и увеличение массы средств существования. Вместе с тем рост производства увеличивает и потребность в труде. Появляется, словом, возможность использования чужой рабочей силы, возникает патриархальное рабство.

Интересный материал об институте патриархального рабства у эвенков дает следующее эвенкийское предание:

„Сначала напали на Момолей в месяце наста (месяце марте) Нюрумняли. Момоли жили вместе в одном роду. Ранней весной во время охоты на крупного зверя в мирной обстановке (их) пришли ее нарушить. Нюрумняли окружили целое стойбище. Сначала Хавако (Хавако — военный вождь рода Момоль) зятя забрали себе. Того человека теперь повели к его родственникам по браку (т. е. к Хавако). Тот человек пришел с Нюрумнялями, убивать пришел родственников по браку своих. Он сначала идя (сюда), приблизившись к Момолям, стал криком звать Хавако. Хавако из-за него (узнав его голос) вышел с младшими братьями своими, всеми своими. Зять его их стрелял нарочно не попадая, чтобы поверили Нюрумняли. Военный вождь их вскоре (после бегства Хавако) пришел. Нюрумнялей вождь замахнулся мечом, стал смотреть. Увидел стрелы, в деревья воткнувшиеся. Тогда поверил Оптокон (Оптокон — военный вождь рода Нюрумняль).

Сначала Нюрумняли объединились со всеми своими сородичами. Предводительшко, имя его было Оптокон, объединил всех своих сородичей, чтобы напасть на Момолей. Сначала стал говорить сородичам своим, чтобы Момолей кровь пролить (дословно „вылить“). Сородичи его согласились. Ранней весной на лыжах напали; все свое имущество взяли; в руки свои по два десятка стрел *tosimō* взяли, стрел *halapcama* еще больше понесли, стрел *kirəktəkətə* еще больше понесли. Все вещи сделал Нюрумнялей кузнец.

Момолей так и уничтожили. Из Момолей пять человек вышли (убежали). Все их имущество (олений и вещи) увели. Многих мужчин увели в работники себе, женщин много увели себе в работники. Хавако прогнав, они, радуясь, увели.

Увели оленей убитых ими тунгусов. Увели тех мужчин, стрелами пугая (дословно „под острием стрел“). Те мужчины боялись, тем мужчинам ничего не дали в руки, не говоря о том, что дали посохи. Уведенных женщин привели домой, на некоторых женились, половина на них (т. е. на Нюрумнялей) стали работать. Тем женщинам плохие работы дали. Первой работой их стало готовить пищу, шить обувь, одежду, таскать воду, таскать одеяла в чум, таскать стали зверя, сушить стали мясо, костры разводить, скорей чтобы сохло мясо. Мять стали шкуры, выделывать камусы, приготавливать бересту, дымить шкуры. Мужская работа стала: черенки строгать, наконечники стрел точить, оленей искать, раздувать меха в кузнице, по дрова

ходить, для лодки *simillə* готовить, *əptiləlwə*, *itəlwə* готовить, корни (для сшивания берестяной оболочки лодок) готовить, голицы делать, лыжи делать, лабазы налаживать, место под чум расчищать, лопаты делать¹. Содержание предания иллюстрируется рисунком эвенки Кемури Барбасенок из рода *Kordujal*. На рисунке изображена война рода *Momol* с родом *Ŋurumŋal* (см. рис. № 6).

До тех пор, пока рабочая сила не доставляла значительного прибавочного продукта, не могло быть и рабства; при этом положении вещей раб был мало пригоден. Поэтому эвенки, так же как и прокезы, раньше военнопленных или убивали или усыновляли и принимали в свой род, но не обращали в рабство. Теперь же, как мы видим, положение значительно изменилось. С ростом производства быстро растет и производительность труда. Средств существования в эвенкийском обществе начинает производиться больше, чем их требуется для непосредственного поддержания жизни; с другой стороны, расширение производства увеличило потребность в труде, стало возможно, следовательно, использование чужой рабочей силы. Эту новую рабочую силу доставляла война: военнопленных стали уже не убивать или усыновлять и принимать в свой род, а обращать в рабов. Так, в рамках родового строя эвенков возникает патриархальное рабство.

С возрастанием богатства в обществе и в семье приобретают широкое распространение междуплеменные и междуродовые войны. Если раньше эти войны велись лишь с целью мести, то теперь стимулом их становится желание захватить богатства чужого рода—грабеж. Приведенный текст эвенкийского предания служит убедительным доказательством этого положения.

„Богатства соседей, — пишет Ф. Энгельс, — подстрекают жадность народов, которым приобретение богатства представляется уже одною из важнейших жизненных целей. Они варвары: грабеж им кажется более легким и даже более почетным, чем упорный труд. Война, которая раньше велась только для отмщения за нападения или для расширения ставшей недостаточной территории, ведется теперь ради чистейшего грабежа, становится постоянным промыслом“².

Военные отряды эвенков, судя по преданиям, представляли собой добровольческие дружины, которые на свой страх и риск совершали военные набеги на соседние роды.

„Один род делили пополам, — говорится в предании, — обучившиеся к вождю шли, необучившиеся на расчищенном месте обучаться начинали. Там дома в чумах своих они работали свою работу. У вождя находившиеся люди работали вместе с вождем. Что вождь скажет, пойти куда-нибудь, на другие роды напасть—

¹ См. Приложения, текст № 10. Пережитки патриархального рабства имели место у эвенков вплоть до последних лет.

² Ф. Энгельс, Происхождение семьи... стр. 143.



Рис. 6. 1) Стойбище рода Момол. 2) Чум Навако — военного вождя рода Момол. 3) Urilōn Iḡatimōtsege, члены рода Момол, сидят у костра и едят мясо убитого ими зверя. 4) Навако и его четыре брата, садясь есть мясо, повесили лыжи на дерево недалеко от себя. 5) Стойбище рода Ṅurimṡal. 6) Воины рода Ṅurimṡal окружают стойбище рода Момол. 7) Ортокоп (военный вождь рода Ṅurimṡal) послал одного воина отрезать дорогу отступающим. 8) Воин забежал вперед и преградил путь к отступлению. Этот воин — зять Навако — был в плену у рода Ṅurimṡal и в этот момент служил им проводником. Когда Навако побежал мимо него, он его пропустил, стреляя сознательно мимо Навако. 8) Ортокоп и его воины бросились избивать членов рода Момол. 9) Женщины из рода Момол увидели врага и подняли тревогу, но было уже поздно: воины рода Ṅurimṡal перебили мужчин рода Момол. 10) Навако и его братья, схватив лыжи, побежали. Их зять, которому Ṅurimṡal'и' поручили отрезать отступление, пропустил их (см. 8). 11) Ортокоп догоняет убегающего Навако, но не может догнать его. Рассердившись, Ортокоп бросается на зятя Навако и хочет зарубить его мечом. Тот говорит, что стрелял много, но не мог попасть. В доказательство он показывает свой пустой колчан и стрелы, которые вонзились в деревья по пути убегающего Навако. 13) Навако прибегает к Расеки (старшему своему брату). 14) Воины рода Ṅurimṡal ведут к себе на стойбище пленных (мужчин и женщин, которые становятся их рабами) и оленей; увозят продукты, оружие и т. д.

шли. Обучившихся мужчин военный вождь уводил с собой, а необучившиеся дома оставались. Если они как-нибудь победят другие роды, то принесенное ими имущество других родов делили. Когда принесут имущество других родов, военный вождь выбирал турсуки, седла, мечи, стрелы. Те вещи делили между сородичами¹.

Военные походы организовывал обычно военный вождь рода, более крупные же военные предприятия — военный вождь племени. Несколько таких родовых дружин объединялось в этом случае вместе, причем каждая дружина непосредственно подчинялась только своему вождю.

Общий военный план вырабатывался сообща всеми военными вождями на так называемом „военном совете вождей“ (soniḡ gagissokotin).

Позднее эти военные дружины приобрели, повидимому, у эвенков более постоянный характер. Основное ядро этих дружин составляли так называемые usilovḡokorin — „мужчины, хорошо обученные военному делу“. Судя по преданиям, эти usilovḡokorin жили вблизи своего военного вождя и составляли основное ядро добровольческих дружин. При организации военного предприятия или объявлении войны вокруг них группировались другие добровольцы — сородичи, так называемые turgin usilovḡokorin — „мужчины, мало обученные военному делу“.

Прилагаемый рисунок² изображает, „как военный вождь рода обучает военному делу своих сородичей“. Судя по рисунку (см. рис. 7), обучение военному делу разделялось на две стадии: 1) soniḡ usilonin — первоначальное военное обучение, которое проходили все мужчины рода, 2) этэүвэ манасалендере — вторая стадия обучения, которую проходили желавшие стать usilovḡokorin — „хорошо обученным военному делу“, дружинником. На рисунке изображены:

I. Первая стадия обучения военному делу — soniḡ usilonin.

1) Между деревьями натянуты ременные арканы. Военный вождь стреляет в обучаемого из лука стрелами с тупыми наконечниками; обучаемый должен, увертываясь от стрел, перепрыгнуть на бегу все натянутые ременные арканы.

2) Soniḡ hoḡnimatserəḡ — военный вождь учит рубиться мечами.

3) Hoḡkotoseḡeriwo soniḡ garpatserəḡ — обучаемый ложится на землю; в него стреляют из лука; он должен прыгнуть в сторону, увернуться от стрел и скрыться от своего противника.

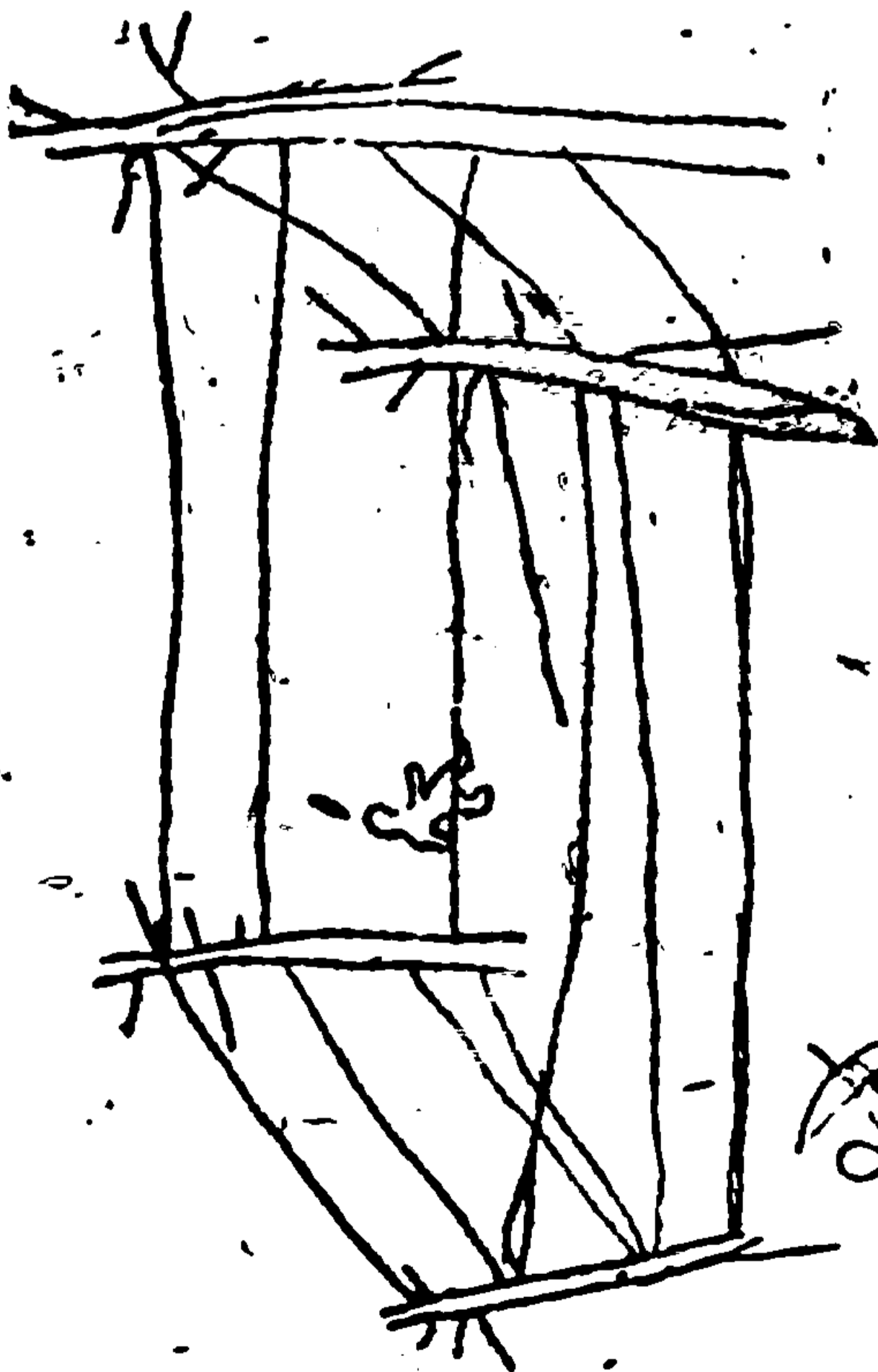
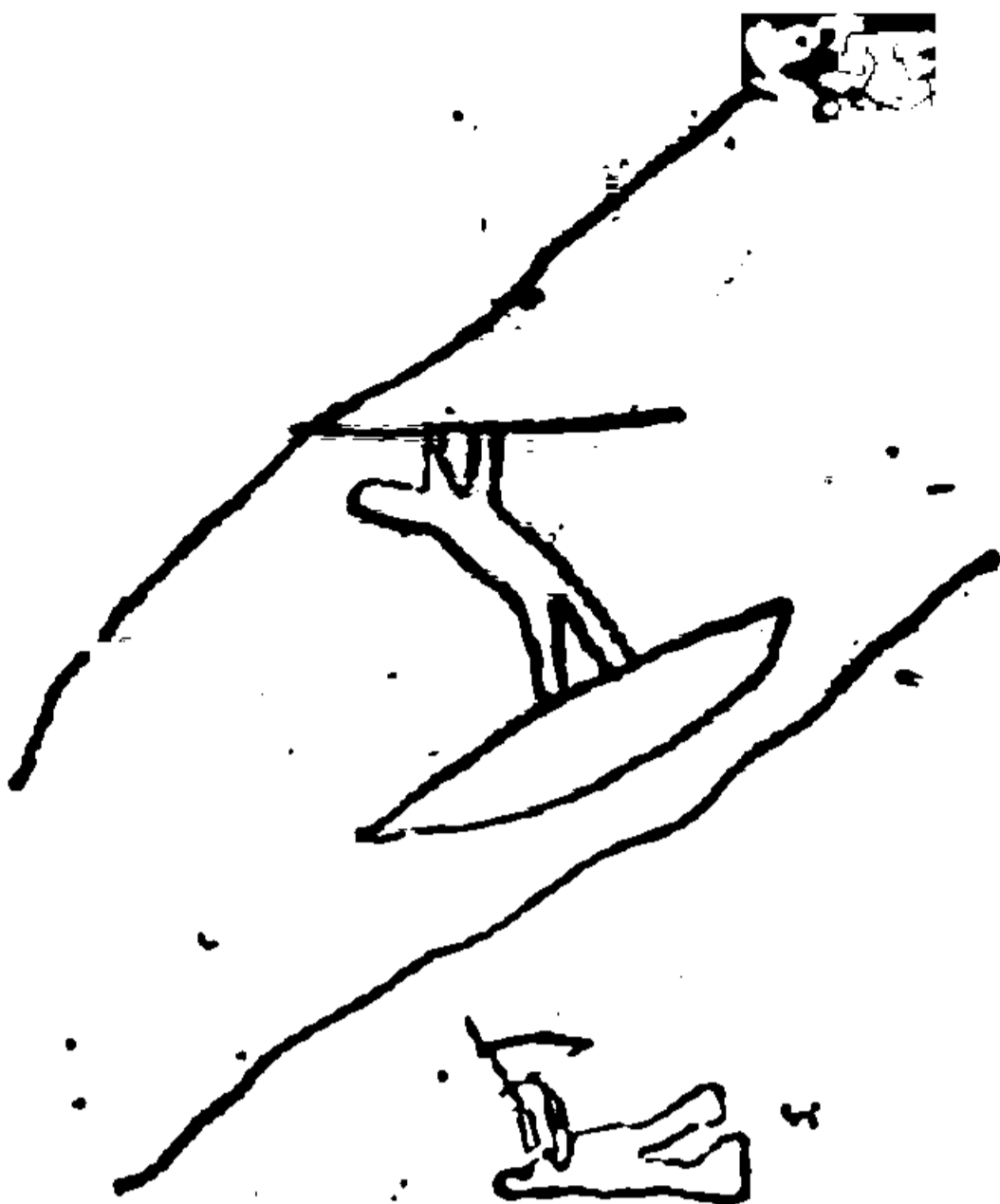
4) Soniḡ naldicaḡara стреляют друг в друга из лука; каждый должен увернуться от стрел противника, выбрать удобный момент и поразить его.

II. Вторая стадия обучения военному делу — этэүвэ манасалендере.

1) Esalwi ḡalipsawa garpatserəḡ — обучаемому завязывают глаза; сзади его на большом расстоянии становится военный вождь и

¹ См. выше, стр. 91.

² Рисунок исполнен эвенки Кемури Барбасенок из рода Kordujal.



PHC. 7

стреляет из лука в обучаемого; последний по стуку тетивы лука должен определить направление полета стрелы и отскочить в сторону.

2) *Dūdu viḍeriwə garpatseran* — обучаемый входит в чум; из леса в чум стреляют из луков; обучаемый должен искусно отстреливаться от врагов и выдержать осаду в чуму.

3) *Oroḍu tægəseḍeriwə garpatseran* — обучаемый садится на оленя, в него стреляют из лука; он должен увернуться от стрел противника, спрыгнуть с оленя и стрелять в него или же уехать на олене, отстреливаясь от противника.

4) *Nalgandurki ijuceḍeriwə garpatseran* — обучаемый ложится на землю; к его ноге привязывают ремень; конец ремня обучаемый перекидывает через плечо и подтягивает ногу, изображая хромого (человека с сильно раненой ногой); в него стреляют из лука; он должен вскочить и, прыгая на одной ноге, увернуться от стрел противника.

5) *Dawdu ḍawratin ajat dawdugiwar* — „хорошее управление лодкой знать“. Обучаемый едет в лодке. В него стреляют с берега. Он должен увертываться от стрел противника.

Рост междуродовых и междуплеменных войн, возникновение военных дружин, организация различного рода военных предприятий с целью грабежа соседних племен — все это, вместе взятое, увеличивало роль военных вождей, результатом чего явилось усиление их власти в роде и в племени.

Вполне возможно, что в отдельных случаях эти бывшие родовые и племенные военные вожди, опирающиеся на военную силу своей дружины и сосредоточивавшие в своих руках известные богатства, награбленные им и его дружиной во время войны, могли захватить имущество и власть в роде и стать таким образом из слуги общества его господином.

Однако это — лишь в отдельных случаях, в основном же рост классовой дифференциации и образование классов шло по иному пути: через развитие крупной частной собственности на средства производства, выделение из числа членов рода экономически мощных людей, которые, опираясь на свою экономическую мощь, оттесняют представителей старой родовой знати и становятся на их место, захватив в свои руки вместе со средствами производства и власть над обществом.

Хотя развитие регулярного обмена, развитие патриархального рабства, рост междуродовых войн, возникновение дружин и усиление роли военных вождей и т. д. и совместимы с родовым строем, но вместе с тем противоречат первобытно-коммунистическим отношениям последнего. Нарождающиеся новые общественные силы все сильнее толкают эвенкийский род по пути его разложения.

Производство в эвенкийском роде было, как мы видели, коллективное, но „этот первобытный тип кооперативного или коллективного производства был, разумеется, результатом сла-

бости обособленной личности, а не обобществления средств производства“¹. Вместе с ростом производительных сил эвенкийского общества происходит и индивидуализация труда, из коллективного процесса постепенно выделяется труд отдельной личности, а вместе с этим в коммунистические формы распределения проникают постепенно элементы частного присвоения. „Если кто-нибудь много убивает зверя, — говорит вышеприведенное предание, — тому человеку более давали. У того человека, много убивающего зверя, была тамга. Та тамга его была на стреле. Той тамгой узнавали тем человеком добытое“².

Таким образом, хотя система первобытно-коммунистических производственных отношений и оставалась попрежнему господствующей, а отношения родства продолжали еще крепко связывать отдельного индивида с родом и племенем, тем не менее в рамках родового строя эвенков мы видим уже заложенными „новые общественные движущие силы“ (Энгельс), которые постепенно подрывают древний родовой строй.

С приходом русских род эвенков начинает разлагаться быстрее. Проникновение на Север русского торгового капитала сопровождалось разложением замкнуто-натурального хозяйства эвенков. Это разложение связано с развитием товарного производства пушного промысла. Оленеводство осталось вне сферы влияния торгового капитала; продукция его мало или совсем не интересовала русский рынок. Иное дело — пушнина, которая представляла основной предмет русского экспорта: чернобурая лисица, соболь, белка и т. д. шли с отдаленных окраин Севера не только на русский, но и на западноевропейский рынок. С развитием товарного производства пушного промысла и ростом товарного обращения замкнуто-натуральное хозяйство эвенков перерастает постепенно в полутоварное. В связи с этим происходит быстрый рост парцеляризации процесса производства, а вместе с тем и дальнейший рост частного присвоения.

Парцеляризация производства и рост частного присвоения совершаются, естественно, прежде всего в тех отраслях эвенкийского хозяйства, которые сильнее всего втянуты в сферу товарного обращения — в пушном промысле. Пушнина, которая добывалась раньше в основном для удовлетворения потребностей натурального хозяйства, становится, с проникновением на Север русского торгового капитала, основной товарной продукцией северного хозяйства. В этом лежит и объяснение того обстоятельства, что в пушном промысле эвенков меньше всего сохранились пережитки первобытно-коммунистических отношений.

Парцеляризация производства и рост частного присвоения вступают в противоречие со старыми первобытно-коммунистиче-

¹ Первый черновик письма К. Маркса к В. Засулич. „Архив Маркса и Энгельса“, т. I, ГИЗ, 1928, стр. 272.

² См. выше, стр. 66.

скими отношениями. Последние постепенно модифицируются и превращаются в „общинные придатки“ к частной собственности. „...Самое существенное,—пишет К. Маркс,—это парцелярное хозяйство, как источник частного присвоения. Оно дает почву для сосредоточения движимого имущества, например, скота, денег, а иногда даже рабов или крепостных. Это движимое имущество, не поддающееся контролю общины, объект индивидуальных обменов, в которых хитрость и случай играют такую большую роль, будет все сильнее и сильнее давить на всю сельскую экономику. Вот момент, разлагающий первобытное экономическое и социальное равенство. Он привносит чужеродные элементы, вызывающие в недрах общины конфликты интересов и страстей, способные подорвать общую собственность сперва на пахотные земли, а затем и на леса, пастбища, пустоши и пр., каковые, будучи однажды превращены в общинные придатки частной собственности, постепенно достанутся последней“¹.

Пушнина явилась лакомым куском для русских колонизаторов; она будила алчные аппетиты царского самодержавия, аппетиты представителей „русского оружия“ — воеводской администрации и казачества, за нею же устремились и „промышленные“ и „торговые“ люди. Пушнину выкачивали у непосредственных производителей как путем внеэкономического принуждения — ясака, так и экономического — в форме торговой и ростовщической эксплуатации.

„Пламенеющим языком меча и огня“ (Маркс) вписано на страницах истории народов Сибири много жутких картин грабежа и насилия, которые творили русские колонизаторы со всем цинизмом эпохи первоначального накопления.

„Ночью апреля 8 день, Чупчугуев улус погромили, да брата его Куржума Бурлаева, и тот Куржум в те поры в отъезде был, а двадцать юрт взяли и в трех юртах Братских людей побили человек тридцать, а живком взять не могли ни одного человека, что те тунгусы сели в юртах в осаду; и тем братьям и Чупчугую через толмоча говорить велели тунгуса, чтобы он, Чупчугуй, в осаде не сидел и сдался бы на государево имя, и он, Чупчугуй, стал говорить тунгусу с братью: „Али-де вы не знаете Чупчугуя, каков-де Чупчугуй своею головою“, и учал из юрты стрелять. „Жив-де я, вам, казаки, в руки не дамся“, ранил Федьку Балагара и на ком были куяки пробивал насквозь; и мы по юртам стреляли и в юртах стрельбою взять не могли и мы юрту зажгли, и он, Чупчугуй, сгорел, а не сдался с сыном своим, а жену выкинул и с детьми третью верхом“².

Будучи приведены таким путем „под высокую государеву руку“, народы Сибири были вслед затем обложены ясаком. Этим путем царское правительство грабило и разоряло указанные

¹ Третий черновик письма К. Маркса к В. Засулич. „Архив Маркса и Энгельса“, т. I, ГИЗ, 1928, стр. 284.

² Дополнения к Актам историческим. СПб. 1846. т. II, стр. 250.

народы, причем обильные „крохи“ с царского стола получала и вся царская челядь, начиная с воевод, казацких атаманов, различных русских чиновников и кончая ставленниками русского самодержавия — туземными князьками. Отписка якутского и мангазейского воевод „О возмущении есейских тунгусов“ говорит: „... и он-де, Имашка, учал с служилыми людьми, с Тимошкою Нереломовым, с Оскою Щербаковым, с Петрушкой Кобыльниковым чинить есейским ясачным тунгусам обиды и налоги великие и бить бадагами нещадно, для своих пожитков, и угрожал-де их повешанием, и велел-де тем есейским тунгусам прежде вашего, великих государей, ясаку приносить соболи добрые себе и служилым людям“¹. „Как казаки, так и торговцы, — пишет Миддендорф, — уверяли меня, что чиновник по особым поручениям, посланный из Якутска на ярмарку на Учуре для разбора жалоб, при укладке собранных им на обратный путь соборей взял с собою более 800 штук“².

С такою же жесткостью эксплуатировал народы Севера и торговый капитал. Путем прямого обирательства промышленников, их спаивания, обмана и т. д. русский торговый капитал наживал на Севере баснословные прибыли. В результате спаивания, надувательств, прямого обирательства-грабежа он настолько сильно закабалял непосредственного производителя-промышленника, что последний становится вечным, неоплатным должником. Из года в год насчитывались на промышленников грандиозные долги; вся добыча промысла шла обычно в погашение старых долгов, и промышленник был вынужден, чтобы иметь возможность существовать, брать у купца в долг необходимое ему количество охотничьих припасов и продуктов питания. Это приводило его к вечной кабале у торгового капитала. Последний опутывал непосредственных производителей различного рода кабальными отношениями и отнимал у них таким путем не только весь прибавочный, но и часть необходимого продукта, обрекая этим хозяйство народов Севера на деградацию и разорение, а самые народности на постепенное вымирание. Когда должник становился неплатежеспособным, он попадал часто в работники к купцу и отрабатывал свой долг на различных работах. „По заявлению, — пишет Еленов, — торговца-„благодетеля“ о долге тунгуса тунгусскому старосте — князю, последний решает дело обычным порядком, и тунгус становится работником своего „благодетеля“ до тех пор, пока не отработает ему своего долга, о чем и пишется формальное условие. Иногда, в виду значительных долгов тунгуса, срок такой кабалы для тунгуса трудно определить. Вот, например, случай: между нашими сплавщиками во время путешествия в Туруханск оказался молодой, лет 20, тунгус, который давно уже работает у одного из местных

¹ Дополнения к Актам историческим. СПб. 1869, т. XI, стр. 66.

² А. Миддендорф, Путешествие на север и восток Сибири. СПб. 1878, ч. 2. стр. 737.

торговцев за долги своего отца. Отец, отрабатывая свой долг, умер и оставил на руках сына семью с малолетними и свой долг. На вопрос, как значителен этот долг и сколько ему нужно отрабатывать хозяину, тунгус печально отвечал полным незнанием¹.

Эксплоатация промышленников усиливается в результате того, что более мощная экономически верхушка туземного населения, выполнявшая обычно роль посредника между своими сородичами и пришлыми русскими колонизаторами, начинает сама заниматься торговлей и ростовщичеством. Базой для этой деятельности явилось крупное оленеводство. Если уже раньше олень стал выполнять у эвенков функцию денег, то теперь владение крупным оленним стадом стало реальным основанием для выделения из среды самих эвенков различного рода торговых посредников и ростовщиков, стало базой для торговой и ростовщической эксплуатации. Владение большим стадом не только давало возможность скупать пушнину за оленей и оленьего сырья, но и обеспечивало связь с отдаленным товарным рынком. Туземные торговцы скупали обычно по очень низкой цене пушнину у туземцев-промышленников, вывозили ее из тайги и перепродавали русским купцам, затем закупали товары, доставляли их в тайгу и распродавали их по сильно вздутым ценам среди своих сородичей, раздавали эти товары в долг под будущую продукцию промысла и т. д., закабалия таким путем безолсенную и малооленную часть населения. „Старшины, подобно многим богатым соплеменникам, — пишет Миддендорф, — в то же время занимаются торговлею и притом беспошлинно“².

О том, что представляли собою эти туземные торговцы-посредники, говорит следующий факт. В Байкитском районе Эвенкийского округа среди подобных торговцев-посредников наиболее крупным был кулак Якуня. У Якуни было несколько тысяч оленей и несколько амбаров с самым разнообразным товаром, начиная с огнестрельного оружия, пороха, дробы, мануфактуры, продуктов питания (муки, чая, сахара и т. д.) и кончая бисером, спичками и т. п. Якуня вел оживленную торговлю в тайге: скупал пушнину у своих сородичей по заведомо низким ценам и перепродавал ее русским купцам, закупал у последних разные товары, доставлял их на своих оленях вглубь тайги и перепродавал по вздутым ценам, кредитовал товарами под промысел и т. д. Если эвенки желали приобрести у него оленей или оленьего сырья, то Якуня ставил условием такой продажи покупку у него и другого товара. В 1931 году Якуня, обложенный высоким культсбором, „сдал в счет этого сбора одиннадцать тысяч рублей серебром царской чеканки“³, которая лежала у него как „сокровище“.

¹ А. С. Еленев, Естественно-географический очерк р. Енисея „Известия Восточно-Сибирского отдела Русского Географ. об-ва, № 34, стр. 48.

² Миддендорф, там же, стр. 736.

³ Ан. Скачко, О социальной структуре малых народов Севера. „Советский Север“, 1933, № 2, стр. 50.

Словом, трудящаяся масса эвенков подвергалась двойной эксплуатации: с одной стороны—русскими колонизаторами и русским торговым капиталом, с другой — своими же туземными торговыми посредниками. Находясь под этим двойным ярмом эксплуатации, трудящаяся масса эвенков разорялась очень быстро. В охотничье-оленоводческом хозяйстве эвенков происходил процесс „обезоленивания“: основная масса непосредственных производителей постепенно теряла оленное поголовье, т. е. основные средства и условия производства, так как вести охотничье-промысловое хозяйство без оленей в условиях эвенкийского округа совершенно невозможно.

Выше мы видели, что проникновение на Север торгового капитала ускорило процесс разложения натурального хозяйства эвенков и выделение охотничьего пушного промысла как товарной отрасли эвенкийского хозяйства. Но производство последней требует обеспеченности основными средствами производства этого промысла, в первую очередь оленями. Теряя оленное стадо, эвенки теряли таким образом и основные условия производства, возможность вести нормальный охотничий промысел и возможность существовать вообще. Через экспроприацию средств производства мелких частных производителей, путем ограбления и разорения их хозяйства кулачество превращало этих свободных производителей-сородичей в экономически зависимых от себя, ставило их в тяжелые условия кабалы и эксплуатации, попав в которые, безоленная и малооленная беднота не могла уже освободиться.

На базе владения оленными стадами происходит рост имущественного неравенства между членами рода: новые, частнособственнические отношения вторгаются в систему первобытно-коммунистических отношений рода и взрывают изнутри древние родовые объединения.

Рост имущественного неравенства прогрессирует, разорение большинства сопровождается увеличением богатства меньшинства: с одной стороны все больше и больше растет масса малооленной и безоленной бедноты, с другой — увеличиваются богатства незначительной кучки „сильных мира сего“ — туземного кулачества. Торгово-ростовщическая эксплуатация, опирающаяся на базу крупного оленеводства, способствует дальнейшему росту классовой дифференциации и укреплению экономической мощи туземного кулачества.

„Первоначальное единство, — пишет К. Маркс, — между рабочим и средствами производства — здесь мы оставляем в стороне отношения при рабстве, когда рабочий сам относился к объективным условиям труда — имеет две главные формы: азиатская община (первобытный коммунизм) и мелкое родовое сельское хозяйство (с которым связана домашняя индустрия в той или иной форме). Обе формы являются детскими формами и одинаково не годятся для того, чтобы развить труд как обществен-

ный труд и производительность общественного труда. Отсюда необходимость разделения, разрыва, противоположности между трудом и собственностью; последнюю нужно понимать как собственность на условия производства“¹.

Так „детские формы“ первобытно-коммунистической организации труда, которые „одинаково не годятся для того, чтобы развить труд как общественный труд и производительность общественного труда“, приводят к разложению эвенкийского рода. К началу советской эпохи мы находим этот род уже сильно разложившимся.

Процесс разложения эвенкийского рода совершался все же довольно медленно, на протяжении нескольких столетий; влияние торгового капитала медленно подрывало эвенкийский род и постепенно разъедало первобытно-коммунистическую организацию эвенкийского общества. Русский торговый капитал, хищнически хозяйничавший среди народов Севера на протяжении нескольких столетий, тем не менее не смог придать товарной формы всем отраслям эвенкийского хозяйства. Этот капитал мало или почти совсем не интересовался такими отраслями производства, как оленеводство, рыболовство и охота на животных, дающих мясную продукцию. Наоборот, пушнина, находившая широкий спрос и на внутреннем и на внешнем рынке, составляла лакомый кусок для русского торгового капитала. Это вызвало быстрый рост товарного производства пушнины, пушной промысел стал товарной отраслью эвенкийского хозяйства. Наоборот, рыболовство, оленеводство и еще более охота на животных, дающих мясную продукцию, сохраняли попрежнему свой натуральный характер. Этим обстоятельством и объясняется, что, несмотря на наличие классового расслоения, до сих пор еще в общественном и хозяйственном строе эвенков сохранилось не мало пережитков первобытно-коммунистических отношений.

Для характеристики классового расслоения эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски позволим сослаться на нижеследующие материалы, уже опубликованные автором².

В Полигусовском (Дягдыглинском) туземном совете Байкитского района картина классового расслоения, по данным Байкитского РИКа за 1929-30 г.³, характеризовалась следующими данными (см. стр. 149):

¹ К. М а р к с., Теории прибавочной стоимости. 1932, т. 3, стр. 318. (Разрядка К. Маркса).

² А. Ф. А н и с и м о в, О социально-экономических отношениях в охотхозяйстве эвенков, „Советский Север“, 1933, № 5.

³ „Ведомость учета объектов обложения по Полигусовскому родовому совету Туруханского края за время с 1 июня 1929 г. по 31 мая 1930 г. Байкитский ТузРИК“ (рукопись). Мы не располагаем сведениями о том, какие именно показатели легли в основу отнесения отдельных хозяйств к той или иной социальной категории при составлении указанной ведомости. Однако наши личные наблюдения вполне подтверждают правильность вытекающей из данных РИКа социальной дифференциации.

Группа хозяйств	Кол. хоз. по гр.	В % к общ кол. хоз. туз. сов.	У них имеется оленей	В % к общ. поголовью туз. совета	Доход от пушного промысла в рублях	В % к общему валовому доходу по туз. сов. вету	Приходится на 1 х-во голов оленей	Приходится на 1 х-во дохода от пуш. пром.
Бедняки	13	22,4	240	1,4	6 510	7,7	18,4	500,7
Средняки	30	50,7	1 702	9,4	35 700	41,9	56,7	1 190
Кулаки	15	25,9	16 120	89,2	42 900	50,4	1 074	2 860
Итого	58	100%	18 062	100%	85 110	100%	—	—

Как это видно из таблицы, 13 бедняцких хозяйств, составляющие 22,4% общего количества хозяйств тузсовета, имели всего 240 оленей, или 1,4% оленевого поголовья всего тузсовета. В среднем на одно бедняцкое хозяйство приходится 18 оленей.

Для совершения кочевок в условиях данного района (таежная полоса) кочевому охотничье-оленоводческому хозяйству необходимо следующее минимальное количество оленей: 5—6 верховых — для передвижения членов семьи, 4—5 — для перевозки предметов питания, 5—6 оленей — для перевозки предметов домашнего обихода. В общей сложности для обслуживания всех необходимых транспортных нужд хозяйства необходимо 15—18 голов. Таким образом стадо в 18 голов, которое, судя по таблице, приходится на одно бедняцкое хозяйство, может обслужить только одни транспортные нужды такого хозяйства. В виду же того, что в эту общую статистическую цифру (18 голов) вошли и находящиеся обычно в стаде молодняк, старые и больные олени, коэффициент полезного действия стада фактически еще меньше. Таким образом оленево стадо бедняка в большинстве случаев не в состоянии обслужить даже транспортные потребности хозяйства. В действительности мы и видим, что при перекочевках бедняцких хозяйств едут обычно на оленях только дети и старики, остальные олени заняты под вьюком. Что же касается взрослых членов семьи, то они в большинстве случаев идут пешком, зимой — на лыжах.

Охотничий промысел, эта основная отрасль эвенкийского хозяйства, неизбежно связан на данной ступени развития этого хозяйства с кочевым образом жизни. Незначительная производительность охотничьих угодий (а беднота пользовалась обычно наименее продуктивными угодьями) требует большой подвижности, необходимости в течение сезона промысла покрывать большие расстояния, перекочевывая с одного места на другое, с одной речки на другую, по мере опромышления данного участка охотничьих угодий. Это, в свою очередь, вызывает потреб-

ность в увеличении радиуса кочевания, а вместе с этим становятся более частыми и самые перекочевки. Для ведения нормального охотничьего промысла необходимо, следовательно, прежде всего определенное количество транспортных средств — оленей. Необеспеченность бедняцкого хозяйства оленями сильно снижает радиус опромышляемых угодий. Бедняцкое хозяйство, имеющее очень ограниченные транспортные средства, обычно совершает за время промысла не более 15—20 кочевок, проходя в среднем от 40 до 70 вместо обычных 100—120 километров. Такое сужение радиуса опромышляемой охотничьей территории сильно понижает, в свою очередь, добычливость пушного промысла, а это в конечном итоге отражается очень неблагоприятно на бюджете бедняцкого хозяйства. Бедняк-промышленник, не имея из-за недостатка оленей возможности совершать частые перекочевки, старается обычно увеличить радиус опромышляемых угодий за счет промысла с ночевкой (апца) в лесу. Уходя далеко от своего чума вглубь тайги, промышленник не возвращается к ночи домой, а ночует в тайге у костра. Промышляя весь день, охотник к ночи разводит костер и, сделав небольшую подстилку из хвои, ложится спать у костра. Чуть свет он оставляет ночевку и идет дальше на промысел. При плохой одежде и обуви подобного рода ночевки на снегу у костра отзываются очень сильно на состоянии здоровья промышленника. Различного рода легочные заболевания сильно ослабляют его здоровье, и при скверных бытовых условиях и плохом питании развивается туберкулез, являющийся настоящим бичом северной бедноты.

Недостаток оленей как средств сообщения обуславливает также необходимость частых выходов бедняка-промышленника с промысла к торговым пунктам. В результате недостатка транспортных средств бедняк лишен возможности завезти в тайгу на весь период промысла средства питания и огнеприпасы и в итоге принужден выходить в сезон промысла несколько раз к торговым пунктам для доснабжения, теряя каждый раз большое количество промыслового времени. По этой же причине бедняк не может использовать наиболее богатые угодья, расположенные в глубине тайги, и принужден промышлять на более близких к торговым пунктам участках охотничьих угодий, что, в свою очередь, снижает добычливость пушного промысла.

В виду незначительных размеров стада бедняк принужден пользоваться на протяжении всего периода промысла — и под седло и под вьюк — одними и теми же оленями, которые быстро истощаются и изнашиваются. По этой же причине бедняк принужден использовать под вьюк важенок, а иногда и молодняк, что, в свою очередь, сильно отражается на качестве его стада.

Но олень служит в северном хозяйстве не только транспортным средством; он дает населению Севера необходимое олень сырье (шкуры, камусы, сухожилия, шерсть) и необходимые сред-

ства питания (мясо, сало, молоко). Бедняцкое хозяйство получает эту продукцию в крайне ограниченном количестве; убой в своем стаде оно производит крайне редко, так как стадо очень незначительно по своим размерам и каждый олень представляет для бедняка большую ценность. При своих небольших размерах стадо используется прежде всего и в основном как рабочий скот, а поэтому состоит в преобладающем большинстве из быков, наиболее выносливых и пригодных для седла и вьюка. В результате прирост стада за счет молодняка совершается крайне медленно: стадо быстрее изнашивается, чем воспроизводится, и таким образом нарушается простое воспроизводство стада.

Недостающее количество оленей и оленевого сырья бедняк вынужден был получать от крупнооленоводческих кулацких хозяйств на крайне кабальных условиях, отработывая долг на различных работах в кулацком хозяйстве и отдавая зачастую кулаку большую часть продукции своего промысла. Оленеводство как объективное средство труда, направленное на целесообразную деятельность — охоту, становится в процессе своего исторического развития необходимым условием и средством производства охоты. Бедняцкое хозяйство, лишённое в той или иной степени этих основных условий и средств производства — оленей, впадает таким образом в экономическую зависимость от крупнооленоводческих кулацких хозяйств.

Совершенно ничтожное олене стадо создает лишь видимость самостоятельности данного хозяйства и питает вместе с тем надежду вырастить свое олене стадо и выбиться из кулацкой кабалы. Эта привязанность бедняцкого хозяйства к своему ничтожному стаду наряду с полной экономической зависимостью от кулака обеспечивала возможность самой жестокой эксплуатации со стороны последнего. Семья бедняка выбивалась из сил на различных работах в кулацком хозяйстве, отдавала ему в погашение старых и новых долгов большую часть продукции своего промысла и тем не менее не могла выбиться из кабалы.

Под видом взаимопомощи, ссуды под промысел и т. п. кулак раздавал бедноте оленей и олене сырье, средства питания и т. д., и за все это беднота обязывалась или отработывать в кулацком хозяйстве или отдавать ему большую часть продукции промысла. Вокруг кулака сосредоточивалась таким образом и всегда кочевала вместе с ним известная группа бедноты, закабаленная и эксплуатируемая им. Совместное кочевание являлось в данном случае лишь следствием этих отношений, внешнее же проявление этих социальных отношений принимало крайне „невинный“ характер обычая „*itundu indewot*“ — „совместно живущих, совместно кочующих сородичей“. Таким образом пережитки родового строя кулак использовал как форму эксплуатации.

Основную массу средств существования дает бедняцким хозяйствам пушной промысел; бедняцкие и середняцкие хозяйства являются основными производителями товарной пушнины.

Вторая, середняцкая, группа, состоит, как это видно из таблицы, из 30 хозяйств, что составляет 50% общего количества хозяйств тузсовета. Она имеет 1702 оленя, или 9,4% всего поголовья. В среднем на одно хозяйство приходится 56,7 голов.

Доход от промысла в середняцкой группе вдвое больше, чем в бедняцкой. Достаточная обеспеченность транспортными средствами дает возможность большей опромышляемости охотничьих угодий, что и повышает сильно добычливость пушного промысла середняцких хозяйств. Далее, стадо в 56 голов обеспечивает хозяйство не только средствами сообщения, но и необходимым сырьем (шкуры, камусы и т. д.) и средствами питания (мясо, сало и т. п.). Вследствие этого середняцкое хозяйство прибегает значительно реже к покупке того и другого у кулаков. Но потеря оленного стада или большей его части является по существу потерей нормальных условий производства, восстановить которые далеко не всегда возможно. Потеря же оленного стада в условиях охотничье-оленоводческого хозяйства вполне возможна в результате массы случайностей (хищники, эпизоотии и т. д.). В каждом таком случае середняк, теряя свое стадо, попадал в кулацкую кабалу, из которой уже не мог выбраться. „Что касается отдельных случаев,—пишет К. Маркс,—то для мелких производителей сохранение или потеря условий производства зависит от тысячи случайностей; и каждая такая случайность или потеря равносильна обнищанию и потому представляет момент, когда может присосаться паразит-ростовщик. Достаточно, чтобы у мелкого крестьянина пала корова, и он уже не в состоянии снова начать свое воспроизводство в старых размерах. Следовательно, он попадает в руки ростовщика и, раз попав к нему, никогда уже более не освободится“¹.

Третья, кулацкая, группа состоит из 15 хозяйств—25,9% общего числа хозяйств тузсовета. Она имеет 16120 оленей. Таким образом в руках кулаков сосредоточено 89,2% всего оленного поголовья тузсовета. Кулацкие стада сильно отличаются по своему строению от бедняцко-середняцких: они лучше по качеству и в преобладающей части состоят из важенок. Стада таким образом используются не только как рабочий скот, а рассчитаны и на расширенное воспроизводство; кулацкие хозяйства являются крупно-оленоводческими хозяйствами. В процессе расширенного воспроизводства тысячеголовое стадо кулака дает ему громадное количество необходимых средств существования (сырье, средства питания); лишь незначительная часть последних потребляется самим кулацким хозяйством, подавляющее количество поступает на внутренний рынок тайги для продажи среди бедняцких и маломощных середняцких хозяйств, которые противопоставляют кулацким оленям и оленному сырью, с одной стороны, продукты своего труда—пушнину, с другой—самый труд в форме различ-

¹ К. Маркс, Капитал, т. III, ч. 2, 1929, стр 112.

ного рода отработок, пособок и т. д. Путем основанных на базе крупного оленеводства торговой спекуляции и ростовщичества кулацкие хозяйства выкачивают у бедноты большую часть продукции их пушного промысла: 15 кулацких хозяйств получают до 50% всей валовой продукции пушного промысла в тузсовете.

Аналогичную картину классового расслоения мы видим и в других тузсоветах Байкитского района. Так, в Байкитском тузсовете у 118 бедняцких и середняцких хозяйств (90,88% общего количества хозяйств тузсовета) имеется 2930 оленей, или 17,5% всего поголовья. Между тем 13 кулацких хозяйств (9,92% общего числа хозяйств) сосредоточивают в своих руках 13 920 голов, или 82,95% всего поголовья. Таким образом абсолютное меньшинство хозяйств сосредоточивает в своих руках абсолютное большинство средств и условий производства. Это и составляет экономическую базу кулачества.

О тех размерах, которых достигают кулацкие эвенкийские хозяйства, дают представление нижеследующие данные, относящиеся к хозяйству В. Г. Дорофеева в Полигусовском туземном совете Байкитского района. При пяти членах семьи (из коих трое — трудоспособные) в хозяйстве было 3 500 оленей, а доход его от пушного промысла составлял 3 000 рублей.¹

Спрашивается: кто пас громадное оленнее стадо кулака, кто производил осенний и весенний сбор оленей, городил весной оленный огород (wotar) для выпаса их во время отела, кто выполнял ряд других работ по обширному кулацкому хозяйству и вдобавок ко всему „добывал“ еще на 3 000 руб. пушнины? Семья кулака состоит всего из пяти человек, в том числе двух нетрудоспособных. Совершенно очевидно, что обслужить это крупное хозяйство силами трех человек невозможно, и хотя сведения Байкитского районного исполнительного комитета и не указывают, сколько рабочих рук эксплуатирует это хозяйство и чьими руками оно обслуживается, совершенно очевидно, что хозяйство это обслуживается не за счет трудоспособных членов его семьи, а путем эксплуатации чужой рабочей силы. Но на поверхности общественных отношений эта эксплуатация проявляется в сильно замаскированном виде; формы кулацкой эксплуатации принимают скрытый и завуалированный характер. Неудивительно поэтому, что наиболее ранние статистические материалы не в состоянии были вскрыть ее.

В большинстве кулацких хозяйств мы находим обычно наемную силу — батраков. Последние работали в кулацком хозяйстве по несколько лет, получая за свой труд содержание (объедки с кулацкого стола), одежду (в большинстве случаев обноски одежды членов кулацкой семьи) и несколько оленей в год.

¹ „Ведомость учета объектов обложения по Полигусовскому родовому совету Туруханского края за время с 1 июня 1929 г. по 31 мая 1930 г. Байкитский ТузРИК“ (рукопись).

При переписи или при другом официальном опросе кулак выдавал живущих у него батраков или за членов семьи или за своих сородичей, временно проживающих на его содержании. Батраки, в свою очередь, обычно подтверждали лживые показания кулака, так как боялись, что в противном случае он их прогонит из своего чума и создаст им „скверную репутацию“. При той отсталости классового самосознания бедняцких и середняцких масс, которую мы наблюдали среди эвенков еще несколько лет тому назад, выяснить истинные размеры и форму кулацкой эксплуатации было действительно очень трудно.

Кроме батраков—наемной рабочей силы, в кулацких хозяйствах имеется большое количество „иждивенцев“ (kolomop). Сироты, бездомные одиночки, безоленная и малооленная беднота находятся обычно на содержании всего рода, они распределяются между его хозяйствами на „прокорм-иждивение“ и существуют за счет сородичей, пользуясь правом родовой взаимопомощи. Кулаки используют этот институт родовой взаимопомощи в целях эксплуатации. Они не только берут охотно к себе в чум на „прокорм-иждивение“ различного рода kolomop, но даже предлагают свои услуги роду в деле „прокорма-иждивения“ сирот и неимущих членов рода, так как для кулака этот „прокорм“ очень выгоден. Этим путем он получает в свое хозяйство чужую рабочую силу, которая подвергается за свой „прокорм-иждивение“ самой жестокой эксплуатации. Прикрепленные на „прокорм“ к кулаку сородичи живут по существу у него на положении батраков. Пока kolomop еще ребенок, его заставляют выполнять различного рода подсобные работы по хозяйству: рубить дрова, ходить за водой, нянчить ребят и т. п.; если kolomop—мальчик, то позже его заставляют собирать оленей (пастьба оленей), охотиться, ловить рыбу и выполнять все другие мужские работы по хозяйству. Девочку, после того как она подрастает, заставляют работать в домашнем хозяйстве: греть чайники, поддерживать костер в чуме, готовить пищу, выбивать постельные мешки, навьючивать оленей, позднее—шить обувь и одежду, выделывать шкуры и камус и т. д.

На „прокорме“ у кулака находятся часто целые семьи бедняков, кочующие совместно с кулаком и получающие кулацких оленей для нужд своего хозяйства, а также оленное сырье и предметы питания. За все это они вынуждены „помогать“ кулаку, т. е. выполнять различные работы в его хозяйстве, особенно в трудоемкие периоды года: весной городить кулаку изгородь для оленей (для тысячного поголовья огораживаются громадные площади), присматривать за оленями во время отела, собирать их осенью и т. д.

Мы видели выше, что кулачество путем торговой и ростовщической эксплуатации, опирающейся на базу крупного оленеводства, закабалает экономически бедноту и ставит ее в тяжелые условия зависимости. Кулачество продает оленей и оленное

сырье, торгует продуктами питания и другими товарами, отпускает в кредит последние под промысел, под отработку, раздает их под предлогом родовой „взаимопомощи“ своим сородичам и т. д. Закабалив таким путем бедноту и поставив ее в кабальные отношения экономической зависимости, кулачество использует ее рабочую силу на различных работах: беднота „помогает“ кулаку в его хозяйстве, отрабатывает ему его подачки, сделанные в форме родовой взаимопомощи, отрабатывает старые свои долги, платит в погашение своего долга пушниной, отдавая в итоге кулаку большую часть продукции своего промысла. Так складывается производственная эксплуатация кулачеством бедноты—„сородичей“.

Мы указывали выше, что все промысловые—охотничьи, рыболовные и ягельные—угодья находились, как правило, в общем пользовании. Определенная территория, представляющая собой фактически освоенные той или иной группой совместно кочующих бедняцких и середняцких семей угодья, находилась в общем пользовании и считалась их общественной собственностью, семейно-родовой территорией кочевья, закрепленной в порядке наследования за данной группой хозяйств. У кулаков же угодья находились в индивидуальном пользовании и считались их семейно-родовой собственностью. В их руках были сосредоточены обычно лучшие угодья. Так, например, лучшие охотничьи, рыболовные и ягельные угодья Байкитского тузсовета находились в руках кулаков Гаюльских, Тасачи и других. Располагая достаточными транспортными средствами (оленьями), кулак захватывал большинство наименее освоенных и благодаря этому наименее истощенных угодий. С другой стороны, пользуясь большим влиянием в роде, кулачество—при переделах родовых угодий в прошлом — захватывало лучшие угодья родовой территории, оттесняя бедноту—„сородичей“—на худшие, менее продуктивные угодья. Эти лучшие угодья перешли в индивидуальное пользование кулаков и стали позднее считаться их собственностью. Таким путем кулачество сосредоточило в своих руках и лучшие промысловые угодья, что, в свою очередь, не мало способствовало росту их экономической мощи.

Из ряда вышеприведенных примеров мы видим, что в условиях классового общества элементы родового строя теряют первоначальное содержание, общинные интересы превращаются „в общинные придатки частной собственности“ (Маркс). Родовые пережитки классовый враг использует как формы эксплуатации бедноты—сородичей. Кулацкая эксплуатация маскируется в высшей степени искусно рутинной родовой первобытностью, и под покровом последней самые злостные формы кабалы и зависимости принимают „невинный“ характер, скрывая за обманчивой внешностью свое истинное классовое содержание.

Элементы родового строя кулачество и шаманство используют как орудие классовой борьбы. Классовой солидарности

трудящихся Севера они противопоставляют лозунг родовой солидарности по принципу кровного родства: „сородич за сородича“. Используя темноту и неграмотность трудящихся масс эвенков и их слабое классовое самосознание, классовый враг ведет активную пропаганду о необходимости защиты кулака-сородича, о необходимости сохранения старых родовых традиций и т. д., стараясь тем самым ослабить классовую бдительность и классовую ненависть трудящихся к кулаку, желая притупить классовую борьбу в тайге.

Такова реакционная сторона родовых пережитков. С нею необходима упорная и настойчивая борьба, самое всестороннее разоблачение классовой сущности таких пережитков. Классовая борьба на Севере требует тщательного изучения социального лица различных групп народов Севера, изучения всех форм зависимости и эксплуатации, для того, чтобы „как можно скорее и как можно легче покончить со всякой эксплуатацией“ (Ленин).

Однако не следует полагать, что все сохранившиеся до настоящего времени в форме пережитков элементы родового строя — реакционны. У эвенков осталось от родового общества не мало различных форм и навыков коллективного труда. В отношении их задача социалистического строительства заключается не в том, чтобы их разрушать, а в умении использовать существующие формы кооперативного труда для социалистической реконструкции северного хозяйства.

„... Не только возможно, — говорит Ф. Энгельс, — но и несомненно, что после победы пролетариата и перехода средств производства в общественное владение у западноевропейских народов, остатки общественной собственности и соответствующие народные привычки в тех странах, которые только что вступили на путь капиталистического развития и сохранили еще у себя родовые учреждения или их остатки, явятся могучим средством, чтобы значительно сократить процесс их перехода к социалистическому обществу и избежать большей части тех страданий и той борьбы, через которые приходится прокладывать дорогу нам, жителям Западной Европы“¹.

„Оставляя в стороне, — пишет К. Маркс, — все бедствия, угнетающие в настоящее время русскую „сельскую общину“, и принимая во внимание лишь форму ее строения, ее историческую среду, нужно признать, что с первого же взгляда очевидно, что одна из ее основных характерных черт — общая собственность на землю — образует естественную основу коллективного производства и присвоения. Помимо того, навык русского крестьянина в артельных отношениях облегчил бы ему переход от парцелярного хозяйства к хозяйству коллективному, которое он в известной мере ведет уже на неразделенных лугах при осушительных работах и других предприятиях общего характера“². Но для того,

¹ Ф. Энгельс, О России. Изд. „Пролетарий“, стр. 32—33.

² Первый черновик письма К. Маркса В. Засулич. „Архив Маркса и Энгельса“, т. I, ГИЗ, 1928.

чтобы русская община действительно могла стать „непосредственным отправным пунктом экономического строя, к которому стремится современное общество“ (Маркс), для этого, по словам Маркса, нужна была русская революция. „Чтобы спасти русскую общину, — писал К. Маркс к В. Засулич, — нужна русская революция“¹.

Октябрьская социалистическая революция поставила проблему некапиталистического пути развития отсталых народностей в порядок дня революционной практики. „Во всех колониях и отсталых странах, — говорит В. И. Ленин, — мы должны не только образовать самостоятельные кадры борцов, партийные организации, не только вести пропаганду за организацию крестьянских Советов и стремиться приспособить их к докапиталистическим условиям, но Коммунистический Интернационал должен установить и теоретически обосновать то положение, что с помощью пролетариата наиболее передовых стран отсталые страны могут перейти к советскому строю и через определенные ступени развития — к коммунизму, минуя капиталистическую стадию развития“².

Многие народы бывшей царской России Октябрьская социалистическая революция застала на очень низкой ступени развития, недавно вступившими на путь капиталистического развития. В особенности это относится к аборигенам северных окраин нашего Союза — народам Севера. Все эти народы включились в общую семью народов Союза Советских Социалистических Республик и при ближайшей помощи пролетариата центральной России, преодолевая экономическую и культурную отсталость, унаследованную ими от царского колониально-капиталистического гнета, включились в активное строительство бесклассового социалистического общества. И в этом отношении подъем к самостоятельному национальному бытию народов Севера, которые были самыми угнетенными и самыми отсталыми в царской России, обреченными гнетом царизма на вымирание, является наиболее ярким доказательством мудрости и правильности политики коммунистической партии.

Разрешение проблемы некапиталистического пути развития народов Крайнего Севера означало необходимость „приобщить к советской власти, к социалистической культуре людей, отставших в своем развитии не на века, а на тысячелетия“³. Расстояние между уровнем, на котором находились народы Севера, и общим уровнем нашей социалистической страны было поистине колоссально: перешагнуть нужно было не через одну, а через несколько стадий развития человечества — почти от первобытного состояния прямо в социализм.

¹ Первый черновик письма К. Маркса В. Засулич. „Архив Маркса и Энгельса“, 1928, т. 1.

² В. И. Ленин, Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросам 26 июля (II конгресс Коммунистического Интернационала). Собр. соч. 1931, т. XXV, стр. 354.

³ П. Г. Смидович, Советизация Севера. „Советский Север“ 1930, № 1, стр. 5.

При проведении в жизнь этой большой и очень сложной задачи требовалось и требуется впредь тщательное изучение и всесторонний учет всех экономических особенностей этих народов, и здесь особо памятными должны быть указания классиков марксизма, учивших тому, что остатки общественной собственности и другие пережитки, сохранившиеся у некоторых народов от родового строя, „не только возможно, но и несомненно... явятся могучим средством, чтобы значительно сократить процесс их перехода к социалистическому обществу...“¹

Между тем многим работникам Севера вопрос этот, видимо, был далеко не ясен. Об этом свидетельствует убедительно целый ряд грубейших политических ошибок, которые имели место в практике работы на местах. Некоторые из работников не видели под маской родовой первобытности действительных социальных отношений народов Севера. Раздувая и идеализируя родовые пережитки, они замазывали кулака и кулацкую эксплуатацию и приходили тем самым к прямому отрицанию классовой борьбы на Севере, утверждая, что в ряде категорий хозяйств народов Севера (обычно ссылались при этом на охотничьи и рыболовные хозяйства) „кулаки редки и не типичны“. „Левацкие“ загибы, в свою очередь, отметили механически навыки коллективного труда, бытующие в форме различных производственных объединений среди народов Севера, объявили их реакционными, а нередко и вели с ними борьбу. Если случаи первой категории помогали классовому врагу, скрывая его социальную сущность „национальными особенностями“, то вторые свидетельствовали о неумении и нежелании использовать те или иные национальные особенности как форму движения социалистических элементов. И в том и в другом случае была налицо однобокая, грубо механическая, не марксистская, политически вредная точка зрения на вопрос об отношении к родовым пережиткам.

Задача социалистической реконструкции хозяйства малых народов Севера и перевода их на рельсы социалистического развития требует тщательного изучения всех их особенностей. Народы Севера стоят на низкой ступени хозяйственного, культурного и политического развития, которое характеризуется отсталой, граничащей с неолитической, техникой, полунатуральным, отсталым кочевым хозяйством и безграмотностью. Социалистическое строительство среди отсталых политически, культурно и экономически народов Севера, находившихся на протяжении трехсот лет под колониальным гнетом русского самодержавия, представляется большой и трудной задачей, требующей всестороннего учета всех его особенностей и специфических трудностей.

В первую очередь необходимо отметить совершенную недопустимость механического заимствования опыта колхозного строительства в передовых районах и механического перенесения

¹ Ф. Э н г е л ь с, О России, изд. „Пролетарий“ стр. 32—33. .

этого опыта в отсталые районы Крайнего Севера. „Нельзя,—пишет тов. Сталин,—механически пересаживать образцы колхозного строительства в развитых районах в районы неразвитые. Это было бы глупо и реакционно. Такая „политика“ одним ударом развенчала бы идею коллективизации. Надо тщательно учитывать разнообразие условий в различных районах СССР при определении темпа и методов колхозного строительства“¹.

Все это в начале коллективизации на Крайнем Севере было забыто. По Крайнему Северу прокатилась волна „левых“ загибов и перегибов. Несмотря на четкие указания XVI партсъезда на то, что „форма колхоза должна соответствовать хозяйственным особенностям района и отрасли хозяйства“, и на „необходимость развертывания в незерновых районах большой подготовительной работы к массовому колхозному движению, которая должна слагаться из 1) развития кооперативной организации товариществ и социальных производственных объединений и 2) массового распространения товариществ по обработке земли“, а также несмотря на указания ряда пленумов Комитета Севера при Президиуме ВЦИК на недопустимость на данной ступени развития северного хозяйства сплошной коллективизации и ликвидации кулачества как класса, во многих районах Крайнего Севера проводилась сплошная коллективизация с ликвидацией кулачества как класса, сопровождаемая грубым администрированием и нарушением принципа добровольности, совершались перескоки к высшим формам обобществления—к смешанным артелям и даже коммунам, игнорировались простейшие формы производственного объединения, совершались перегибы в обобществлении коров, оленей, охотничьего инвентаря, ружей, капканов, собак и даже чумов и т. д.

В постановлении от 22 июля 1932 года ЦК ВКП(б) указал на недопустимость сплошной коллективизации на Севере в настоящий момент, квалифицировал имевшие место случаи такой коллективизации как левый загиб и указал, что на данном этапе развития хозяйства малых народов Севера основной задачей является сосредоточение центра внимания на производственном кооперировании и организации простейших производственных объединений, их организационно-хозяйственном укреплении и последовательном проведении политики ограничения, изоляции и вытеснения кулачества.

Совершенно очевидна необходимость использовать в процессе проведения всей этой работы сохранившиеся формы производственных объединений местного населения.

Среди эвенков бассейна реки Подкаменной Тунгуски, как мы видели, сохранилось от родового строя не мало форм и навыков коллективного процесса труда.

¹ И. Сталин, Головокружение от успехов. „Вопросы ленинизма“, изд. 10-е, 1934, стр. 323.

Основными из них являются:

1) совместное кочевание бедняцких и середняцких семей с их общим владением охотничьими, рыболовными и ягельными угодьями, с совместным выпасом оленей и с совместной постройкой оленней изгороди (весной, в период отела) и т. д.;

2) бытовые охотничьи артели (временные артели по совместной охоте).

Описание этих форм коллективного процесса труда эвенков дано нами выше. На эти основные формы производственных объединений, бытующие среди эвенков до сих пор, мы и обращаем внимание как исследователей, так и практических работников. Совершенно недопустимым является то обстоятельство, что до сих пор еще не обращено должного внимания на эти объединения, что больше того—о них совершенно нигде не упоминается.

„Съезд категорически осуждает,—говорит резолюция XVI съезда партии,—имеющее нередко место игнорирование кооперативной формы организации единоличных бедняков и середняков, развитие которой является одним из важнейших условий постепенного перехода к колхозам“.

Бытующие формы коллективного процесса труда эвенков — совместное кочевание бедняцких и середняцких семей и бытовые артели — нужно не игнорировать, как это делалось до сих пор, а всесторонне изучать и использовать при социалистической реконструкции эвенкийского хозяйства, так как развитие этих форм производственных объединений местного населения „является одним из важнейших условий постепенного перехода к колхозам“.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ТЕКСТЫ ЭВЕНКИЙСКИХ ПРЕДАНИЙ

№ 1

Ibḡeridu mənəjendu bipki omutəlḡi ibḡerilḡi. Mənəjen inḡerən kətəl əwənkil. Tadu bipki kətə əwənkil; əmōnipkil ətəjemnilō mənəjendu. Əmukōndu ibḡeridu bipki əmukōn—ḡūr mənəjen. Mənəjendu kətə abdulwar ətəjōcipkil. Bəjel, asal, kuḡakan biḡepkil.

Nirawiltin asalnunmar bəjussəpkil bəjurə, əməwupkil mənəjendulōwər. Mənəjentin tariḡilwatin ḡeptilōwə olipkil, butipkil, cakajaḡipkil, tadék ətəmi suruwupkil nōkuldulōwər.

ḡuganidu taksə mənəjentin olipkil. Nirawiltin asalnunmar ollolwo ollomipkil, biralduli siniktala ulōlipki uḡuduk. Tar siniktalwa olgipkil. Olgami ḡigipkil cakajaldu. Nirawiltin, mənəjendu biḡeril, ororwo ətəjōcipkil, tadék nōkulwər takuḡapkil, ədōtin ulapta.

ḡugal upkat umunupipkil tadu, antiptikina olipkil. Soniḡ alawulipki bəjelə tatidatin soniḡ idəwōn. Tadék olipkil bəriləwər, ḡurilawar; tutokolowər tawin tawicelipki.

ḡuganidu ḡōləciḡkitin hərəkolduk təḡōlduk ədōwər manawra. Bolorokin surulipkil, bəjusilipkil, mənəjerwə əmōnipkil.

Mənəjen bipki kətədu əwənkildu, ḡur—əmukōn mənəjen. Ətəjenḡi caski mōnniwi hawawi olipki. ḡeptilōlō ḡuḡulipkil mənəjendulo. Tadék ətəjenḡi taḡilipki ororwo. Tarə hawan ətəjenḡi.

Mənəjendu biḡepkil hawalḡenal hawala, mənəjendu ətəjeḡerə bəjel inḡepkil hərəkōltət. Nōkultin biḡnərə hərəkəməlcōn: ekumalduwar bipki ḡeptilō, gedu bipki sələl. Sələldu ətəjecipkil soniḡ, ḡeptilōldu ətəjenḡō.

Ibḡeril mənəjenduwər bakalipkil ḡuganidu əwildōwər, ikōndōwər, mikcalludāwər, ḡurkattāwər. Tadu soniḡ alawulipki girkiwi. Səwəncepkoniwkil mōnḡiwər samānmər ipkəpkil səwəncedōn bodowotin.

Tuge inḡepkil amaskiptil ibḡeril.

ПЕРЕВОД ЭВЕНКИЙСКИХ ПРЕДАНИЙ

№ 1

В эвенкийском тэпэјеп'е живут по одному роду. На тэпэјеп'е живет много эвенков. Там живет много эвенков; оставляют караульщиков на тэпэјеп'е. У одного рода бывает один-два тэпэјеп'а. На тэпэјеп'е много имущества караулят. Мужчины, женщины и дети живут.

Мужчины со своими женами охотятся на копытного зверя (сохатого, дикого оленя, кабаргу), приносят (убитого зверя) на тэпэјеп. На тэпэјеп'е ту добычу на продукты заготавливают, сушат, кости на куски разрубают, затем увозят в амбар.

Летом также тэпэјеп заготавливает. Мужчины их с женами своими рыбу ловят по рекам, клубни выкапывают из берега. Те клубни сушат. Высушив, режут на мелкие части, смешивают с костями нарубленными. Мужчины, на тэпэјеп'э живущие, оленей домашних караулят, затем амбары налаживают, чтобы не промокали.

Летом все собираются там, разное делают (разные работы работают). Соніј начинает обучать мужчин, чтобы они научились военной работе. Затем начинают делать себе луки, стрелы, мечи кузнец начинает ковать.

Летом боялись, из других родов чтобы не быть уничтоженными. Когда наступает осень, уходят, на охоту отправляются, тэпэјеп оставляя.

Мэпэјеп бывает у многих эвенков (у каждого эвенкийского рода), бывает один-два тэпэјеп'а. Этэјепңі дальше свою работу продолжает. Убитого зверя начинают таскать на тэпэјеп. Затем этэјепңі начинает считать оленей, то работа его, этэјепңі.

На тэпэјеп'е живут, работая работу, на тэпэјеп'е караулящие люди живут отдельно. Отдельно амбары бывают разные: в которых бывают продукты, в других бывает вооружение. Амбару с вооружением охранителем является соніј, а амбару с продуктами охранителем является этэјепңі.

Сородичи на своем тэпэјеп'э встречаются летом, чтобы играть, петь, прыгать, стрелять. Там соніј обучает товарищей своих. Заставляют шамана шаманить, велят чтобы он шаманил про дальнейшую жизнь.

Так жили давнишние роды.

№ 2

Danillan ələkəs Kordoki Celkocenun. Kordoki əmərən birala, icerən Celkoce qıwan bargıyt. Kordoki garparan. Celkoce mōnin gadan bərwi, sururən birala, icerən Kordokiwa — bargıyt ilitcaran mōdu. Celkoce garparan solewa Kordokila. Kordoki icettən. „Təde sole“ — gunən Kordoki qılduwi. Celkoce qıwwi gadan, sururən birawa bargiski Kordokila.

Nuğartin ulgucəmōttə qıktə odāwər dānkitja.

Kordoki sururən Celkoce qılan, icenōsinən, Colkoce sururən Kordoki qılan, icenōsinən.

№ 3

İbqerildu inıqkitin umundu. Nuğartin bəjusıqkitin bəjurə tıksə umundu. Dıganıdu bəjunōsıqkitin umundu. İcemi tole umundu surıqkitin, bəjunōsıqkitin. İdu-wal bakami bəjurə asasıqkitin biratki. Biradu nuğanniltin girkiltin ətəjetcepkil. Ətəjetceril ııləpkōıqkitin mıgdötəkərdu tətıwuıqkitin surə, icemi bəjur ııləttōıın. Birala bəjur hıktıpkil. Biradu ətəjetceril tarə bəjurə wacepkil.

Wakajemil hıgıpkil bəjurwə, tıduk surıpkil qıldulāwər. Tıduk ororwor qıwapkil. Tıduk qıwulıpkil bəjunnılwər. Duwukōjemil bangerapkil bucıldāwər ulləıılwər. Bucekajemil borıcipkil mōməlılduwər ibqerılduwər.

Borıcıqkitin urōcet. Nini-wəl kətə bıdeııōn hutəlin, tıdu bıpkıı kətəje. Gıldu borıcipkil urōcet. Ni-wəl bıdeııōl ənəlgō, tıdu oıqkitin kətəje burə. Tıduk borıcıqkitin hərəkət. Acin ullə bısıkin, borıcıqkitin hərəkət. Ni-wəl kətəje wədeıı bəjurə, tıdu bəjedu kətətmərıt bıpkil. Tar bəjedu kətəje wədeıı bəjurə bısın saməlkin. Tarə saməlkin bıpkı ıırdıuk. Tarıt saməlkit sapkil tarə bəje wanəlan. Tıge bəjusıpkil ibqeri dıganıdu.

Tıduk ııānə bəjusıni bısın tugənıdu. Tıksə tugənıdu bəjusıqkitin umundu. Wami kətəje bəjurə qıwuıqkitin qıldulāwər. Tugənıdu bəjusıqkitin sıksıllalqde. Dıwumi qıldulāwər tıksə bucıpkil ulləıılwər. Tıduk bucımi borıcipkil tarılwa ulləwə.

• № 4

Amaskı bıqkin mōnnıtın ibqerıldu sonıııtın. Sonıı ıınmagnaran kerkana bəjeje gunmıdeııōje ərtə bınōn.

Ələkəs sınmalııııııııı mōrtın ibqerıl. Tıduk ııənəwıpkil samāndulāwər. Samāntın mōnıı olıpkı sonııııatın. Samāndu ilıpkıttu ııuıun onanııl bıpkil. Ələkəsıptə maıı, ge buıa, ıılıtın buıadı, dıııtın hatala, tıııııtın təmülənın, ııuııtın burııın. Tar onanııl bəje urəwōn qıwapkil.

№ 2

Во взаимные брачные отношения сначала вступили Кордоки с Челкочей. Кордоки пришел на реку, увидел чум Челкоче на той стороне. Кордоки пустил брачную стрелу. [Челкоче увидел брачную стрелу Кордоки, пущенную из лука]. Челкоче сам взял лук свой, пошел на реку, увидел: Кордоки на той стороне стоит у дерева. Челкоче пустил стрелу в Кордоки. Кордоки посмотрел. „Правда, брачная стрела“, — сказал Кордоки в уме своем. Челкоче лодку свою взял, поехал на ту сторону реки к Кордоки.

Они договорились вдвоем вступить в брачные отношения.

Кордоки пошел в чум к Челкоче, стал жить; Челкоче пошел к Кордоки в чум, стал жить.

№ 3

В роду жили вместе. Они охотились на зверя также вместе. Летом охотились вместе. Увидя зверя, вместе уходили на охоту. Найдя зверя, гнали к реке. На реке их товарищи караулили. Караулящие пугали, на пеньки надевали одежду, чтобы звери, увидя, испугались. На реку звери бежали. На реке караулящие тех зверей убивали.

Убив, обдирали зверей, затем уходили домой. Затем оленей брали. Затем перевозили своих зверей. Перевезя, собирались сушить свое мясо. Высушив, делили между своими сородичами.

Делили поровну. У кого-нибудь много если было детей, тому давали много. Другим давали поровну. Если кто-нибудь был лентяй, тому много не давали. Затем делили по-другому. Если мяса не было, делили по-другому. Если кто-нибудь много убивает зверя, тому человеку более давали. У того человека, много убивающего зверя, была тамга. Та тамга его была на стреле. Той тамгой и узнавали тем человеком добытое. Так промышлял род летом.

Затем еще была охота зимой. Также зимой промышляли вместе. Убив много зверей, перетаскивали домой. Зимой промышляли на лыжах. Перетащив домой, также сушили свое мясо. Затем, высушив, делили то мясо.

№ 4

У каждого рода прежде был свой военный вождь. В военные вожди выбирался, можно сказать, самый бойкий человек, самый храбрый воин.

Сначала выбирали сами сородичи. Затем посылали выбранного к родовому шаману. Родовой шаман совершал обряд посвящения в военные вожди. Для этого у шамана делали шесть шаманских помостов: первый — таґі, второй — виґа, третий —

Soniḡ ucawanmi, tar onagilduk samān ganacellakin, ərumō soniḡ. Tadu bakawupki gataktə.

Ibḡeril sinmalipkil soniḡḡawar. Ələkəs sinmapkil mōrtin əwənkil. Sinmakojemil ḡənəwupkil samāndulāwər. Samāntin soniḡmatin turinmukōnipki. Tarə ḡərbin samān turuptinin. Asalə əḡkitin tar hawaldu gadan. Eda əḡkitin gada? Asi əḡeḡō torōrə.

Ewunawar sinmaḡnara soniḡḡa? Sinmapkil soniḡma turudōn nuḡan-niwatin biniwətin. Tadu taniwuwupki,—soniḡ upkattuk iləlduk həḡdimər biwki.

Soniḡni hawan so urgəpce. Ələkəsiptin dunnōḡmi turudōn, ge ibḡerilwi turōnmətin ḡawadawi, ilitin bəjelə tatiḡatcedawi usilondu, digitin tawinma tawicipkanḡedan ḡurila, tutokolo, bərilə, tunḡitin —waldikit əḡōwər dunnōḡmər tiwrə huḡtuldu təḡōldu. Ərəjegla biḡerən. Ərə biḡerən soniḡ hawan. Soniḡ ilitcaran upkatpi turucedōwi ibḡerilwi ḡalwatin hitə selo ulōkicerilo icettōwi biḡerən sōniḡ.

ḡuganidu soniḡ hawan usilondu bəjelə tatiḡattawi, upkat sadatin ibḡerilwi. Tutokolḡi bəjelwo tatiḡapki gannattatin, ḡeləḡəstōtin ḡawdu ḡawradatin, ajat ḡaw ḡuguwōn, sadatin, irgit-pol ḡurə əməlləkin adagadatin.

Əmukōnmə ibḡeriwə boricipki duliḡlan tatical; opkil soniḡdula, ocel tatira opkil haranturun-usilobḡokon. Tadu ḡulduwar hawalḡapkil mōnniwər hawāwər. Soniḡdu bisil bəjel hawalḡera soniḡnun umundu. Soniḡitin eja-wal ḡunipki surudōwər irtiki-wəl hərə kələ təḡələ bəju-stōwi (turcedōwi). Taticala bəjelə suruwupki mōnḡiwi, əcəl tatira ḡulduwar əmōnmupkil. Soniḡ ōn-mial ḡekənə hərəkələ manarakin təḡələ boriciḡkitin əməwrəkin abdulatin huḡtul təḡōl. Soniḡ sinmana əməwuḡkin abdula, inmōkila, locokolo, tutokolo, ḡurilo. Tarilwa Abdulwa boricipkil ibḡerilduwi.

Əmukōndu ibḡeridu biwki ilan həḡdigultin. Həḡdigutin soniḡ-ətəḡ, tادuk samān, tادuk urilən ətəjennin. Əril ətəḡiltin ilan.

Tuge biḡkitin amaskiptil initin.

№ 5

Omukōndu ibḡeridu bisin ibḡeridi uḡkildimotkit. Əruje oraktin, tawuliḡnara omukōndu ibḡeridu uḡkildimōtkitje. Həḡdiḡe sukcaḡaja əpkil omukōndu ibḡeridu tawra, ibḡeri olipki dalwi, dalnunmi olipki həḡdiḡe sukcaḡaja.

vuḡadi, четвертый — hatala, пятый — təmuləp и шестой — viriḡin. Эти помосты душу человека держат.

Если военный вождь рода, в то время когда шаман от этих помостов стреляет в него из лука, прыгая с помоста на помост, оступится, то это худо. Так бывает найден хороший прыгун. Роды выбирали для себя военных вождей. Сперва выбирали сами эвенки. Выбравши, к своему шаману отправляли. Родовой шаман военного вождя рода посвящал в вожди, своими духами душу его закалял — поддерживал. То называется шаманской поддержкой — укреплением. Женщин на ту работу не брали. Почему не брали? Женщины не могут выдержать.

Зачем выбирали военного вождя? Выбирали военного вождя, чтобы он охранял их жизнь. Тогда считалось, что военный вождь всех выше.

Работа военного вождя очень тяжелая. Во-первых, охранять землю своего рода [чтобы другие роды не взяли]; во-вторых, поддерживать дисциплину; в-третьих, обучать военному делу (мужчин своего рода); в-четвертых, заставлять кузнеца делать стрелы, мечи и луки; в-пятых, не давать завоевывать свою землю чужим родам. Так вот есть. Это есть военного вождя работа.

Летом военного вождя работа — обучать военному делу мужчин, чтобы все сородичи знали военное дело. Он мужчин обучал рубить мечами, стрелять из лука, прыгать, увертываться от стрел, хорошее управление лодкой чтобы знали, — если откуда-нибудь стрелы полетят, чтобы увертываться умели.

Один род делили пополам; обучившиеся к военному вождю шли, необучившиеся на расчищенном месте обучаться начинали. Там дома в чумах своих работали свою работу. У вождя находившиеся люди работали вместе с вождем. Что вождь скажет, пойти куда-нибудь, на другие роды напасть — шли. Обучившихся мужчин военный вождь уводил с собой в поход, а необучившиеся дома оставались. Если они как-нибудь победят другие роды, то принесенное ими имущество других родов делили. Когда принесут имущество других родов, военный вождь выбирал турсуки, седла, мечи, стрелы. Те вещи делили между своими сородичами.

У каждого рода трое старших — вождей: военный вождь, затем родовой шаман и хозяйства родového хранитель — этэјепјі. Этих вождей было три.

Такова была старых жизнь.

№ 5

У каждого рода был свой родовой суд. Если совершал кто-нибудь проступок, собирались все сородичи вместе на суд. Если было большое преступление, один род судить не мог, род призывал другие роды. С ними решали большое дело.

Ibđeri bisin mōnnilin ətəyin. Tadu bisin icecimniñitin. Tadu bisin turōcimniltin. Tadu mōrtin tawulipkil, əcəje həgdije bisi sukcağa olipki. Sinmapkil toñnolo bəjelə, tədet ulgucendəñōje. Tadu ətōrə, ibđeril urōrə opkil, tōli olla gewupkil sinmapkil toñnolo bəjelə, tōli-mok olipkil mōnniwər ərummər. Tadu mōnin ətəyitin tawalipki ərullə onalatin.

Umnōkōr biñkitin ibđerildu targacir sukcağal, mōrtin tawuliñkitin umunupnəl. Tadak nən mōrtin hərəkəpkil tağacaja, targacin tağacaja idakañkitin. Tugə ibđeridu omukondu bisin ibđeridi uñkildimotkit.

№ 6

Ələkəs Cemdel dānđakitin. Tunğa gərbi bicōn. Ələkəsiptə Cemdel, Nuskagir, Macakugir, Kordujal, Momol.

Ətəyitin ocan Cemdelduk. Gil nuñandulan mōnnilwər diliwurwar tamalla.

Omukōn ibđeri ərube sukcağa itimmi, əđeñōn əmutkōn olla, nononkonon ɔalwi umunupkinəmək olđoñon ərumeje sukcağa. Ərə nimnakadi turōn opcan. Hagdan Momolduk ətəyitin saməsəl. Nuñan məkerəđenə gucōn: „Nimnakadiwa bodowo əkəllə sokorro, dānkit gərbin nimnakadi“. Tugə gucōn həgdigitin jannatin. Mōnin bicōn gərbin Hagdan. Təyōldulō saməsəldulātin uyutmər bicōn. Əsiptə mutki dānkit holoktol nənəđeyin, ər sagdannidi bini. Tuge amaski sagdannidi bicōn bodotin.

Odawar dānkit umunupiliñnərə təgöl. Ərə holoktol uđatin, onaltin gərbiciwə dānkitpa. Ərə gərbin dānkit nimnakadi uđa.

Ge gərbin ollan dānkit Bagdalil, Tonkul, Buldagir, Lontogir. Geduk dānđaktuk ətəy ocan Bagdalil. Gil ibđeril nuñandulan mōnniwər bodowor takulla, Bagdalildula.

Tuksə ɔuyullə diliwurwar mōnnilōwər ətəyđulōwər. Nuñardutin ocan əmukōn ibđeriduk samən Bagdalilduk. Tuksə nonon biđeñkitin əmutokorđe əđeliwər ajat sallə ekun gərbin dānkit. Təđe amaski sañkitin mōnniwər dāwər, əñkitin ajamamat saldicara. Buldagir əcōtin ajamamat sarə mōnñiwər dawər, buləndəñkitin Buldagir Momolnun. Təđe Buldagir ələđeđeñkitin ənəl ajat sarə. Tadak ajat bilcōtin.

Danilcatin digin ibđeril binəl. Ələkəsiptə Cemdel Tonkulnun, Kordujal Lontogirnun, Momol Buldagirnun, Macakugir Bagdalilnun; ɔuplicatin, ɔur binəl Bagdalildula, Nuskagirnun asalwə galdilđakitin. Ərə gərbin dānđakitin. Ələkəs əwənkil salđakitin gərbiwər dānkit. Ər gərbikōñ ibđeril olđakitin omaktawa bodowo, gərbiciwə dānkitpa. Ətəy ocan nonopte Hilkice.

У каждого рода был свой военный вождь. Там был *icesim-pi* (наблюдатель). Там были *tugucimniltin* (говорильщики). Там сами собирались и судили, если дело было небольшое. Выбирали [в судьи] правдивых людей, тех, которые правду скажут. Там кончали тогда, когда сородичи приходили к общему решению. [Если судьи не были правдивы], тогда начинали во второй раз выбирать правдивых людей. Тогда именно начинали разбор совершенного в своем роде проступка.

Изредка были у рода такие проступки, которые решали совместно с другими родами. Больше сами разбирали собравшись. Потом сами привязывали преступника. Такого преступника наказывали. Так у каждого рода был родовой суд.

№ 6

Сначала о фратрии (*dān-ḡak-i-tin*) Чемделей. Имен их (родов) было пять: первый — Чемдель, [затем] — Ньюшкагир, Мачакугир, Кордуяль, Момоль.

Военным вождем их фратрии был из Чемделей. Другие ему свой ясак стали платить.

Один род большое плохое дело если сделает, не может один разбирать начинать; сперва братские роды свои собрав, разбирать плохое дело начинает. Это старым словом стало. Хакдан из рода Момоль главным шаманом фратрии был. Умирая, он сказал: „Старый обычай не теряйте, название *dān-kit* — старинное“. Так сказал главный шаман их. Его самого имя было Хакдаль. У родов их, у шаманов их он главным шаманом был. Теперь наш *dān-kit* по-старому идет, это старая жизнь. Так прежде старым был обычай их.

Чтобы сделать *dān-kit*, объединились роды. Эти старые пути их, то, что они называли *dān-kit*.

Второй фратрией стали роды: Багдалиль, Тонкуль, Бульдагир, Лонтогир. Во второй фратрии военным вождем стал из рода Багдалиль. Другие роды в своей жизни ему подчиняться стали, ему, Багдалилю.

Тогда начали свой ясак таскать своему вождю. У них шаман был из рода Багдалиль. Также раньше жили по одиночке, до тех пор, пока не узнали, что называется *dān-kit*. Правда, раньше знали своих *dā*, но хорошенько друг друга не знали еще. Бульдагир хорошо не знал своих *dā*, они враждовали с Момолями. Правда, Бульдагир действительно хорошо не знал. Затем хорошо начали жить.

Четыре рода начали заключать *dān-kit*: сначала Чемдель с Тонкуль, Кордуяль с Лонтогиром, Момоль с Бульдагиром, Мочакугир с Багдалилем. Ньюшкагир, соединившись вдвоем с Мачакугир, у Багдалилей вместе женщин брали. Это называется *dān-kit*. Впервые узнали название *dān-kit*. Эти поименованные роды стали устраивать новый обычай, называемый *dān-kit*. Вождем стал первым Хилькиче.

Nonoptedu dānđaktu ugu ocan soniŋ. Gedu dānđaktu samān hægdi ugu Bagdalduk. Gedu dānđaktu dulugil soniŋil kətətmər bicotin, gedu ugitmər.

Umunupceŋkitin hægdiŋe əruje omi, ɟur dānđakil ləpəmət tawuŋkitin ərumələ sukcakala. Əmukōn dānđak əwki ajat tawra ərumələ sukcakala. ɟumok binəl tawuliŋkitin hægdiŋe əruməje sukcakaja. Tuge amaski oŋkitin amaskiptil nimnakadil binil.

Gil təgōlwə umunuptə gərbin Kurkagir. Galdilcatin Kurkagir Colkolnun, Lupal Momocarnun, Jatojal Kicelnun, ɟurɟo Horbolnun, Saŋagir ɟuptica Jatojaldula Kicelnun. Ərə dānđakitin Kurkagir. Colkolnun nonopte galdildakitin asalwə. Ər nonon olđakitin mōnniwər bodowor nimnakadit olđakitin. Tukse umunupiŋkitin mōnnilōwər diliwurwar. Unumupiŋkitin əruməje omi sukcakaja daldulawar mōnnildulāwər dānđaktulawər.

Tuŋŋitin dānđak gərbin Pankagir: Pankagir Cucuməlnun, Capagir Kimolilnun, Tukul Kucajalnun, Tiɟətəl Jumnagarnun, Saremiktal Tukulnun Kucajaldula duplicitin. Tar ibɟerilduk soniŋ ocan Pankagir. Cucumoldu hægdi samān odan. Ər ibɟeri dānđakitin mōnnitpər holoktol sonitpər.

Tugə biŋkitin amaski iləl. Umunupkittuwər tuxsə umunupiŋkitin əruje sukcakaja omi, əmukōr əŋkitin ora əruməje itija.

Tuge bicōn amaskiptə bini.

№ 7

Sagdidi bodo nonon bicōn itiylatin bodoɟlotin. Ələkəs itibɟarakin dānđakitin. Nonon olcan ələkəsiptə dānđakitin.

Kordoki girkulcan ilələ gəlōktəlcōn. Kordoki bicōn tuŋŋa binə. Ələkəsiptə akintin Kordoki, Momōce, Cemdōce, ɟuskáce, Macáca. Ərə tuŋŋa nəɟuwumner inɟecotin nonon umundu. Amakatin holoktotin gərbin Cemdōce. Kordoki nəkunin gərbitəcōn amakatpi holoktotpi Cemdōcet. Tuŋŋal binəl amakātpər gərbitəcōn amakatpi holoktotpi Cemdōcet. Tuŋŋal binəl amakātpər gərbitəllə Cemdet Kordoki gəlōktəllən dānkitja odawi. Nəknilwi haŋŋuktallan, nəknilin urōrə tug-dō. Kordoki gəlōktəllən ilələ. Bakaran Celkōcewə.

Celkoce tuŋŋa binə biɟecōn. Akintin bicōn Celkōce, nəkunin gərbin Saŋawul, ilin Horboce, diɟin Momocan, nəkuntin gərbin Kicewul. Ərə tuŋŋaduk bəjel bicōn akintin Celkōce. Celkoce Kordokinun

В первой фратрии (dān-kit) военный вождь этой фратрии стал главным военным вождем обеих фратрий. Во второй фратрии шаман этой фратрии из Багдалилей стал главным шаманом для обеих фратрий. В одной фратрии воинов богатырей средних много было, в другой меньше.

Собирались вместе, когда большое дело было. Две фратрии легко разбирали большое дело, один dān-ḡak не мог хорошо разбирать плохое дело. А вдвоем разбирали большое плохое дело. Так была давнишняя старинная жизнь.

Других родов объединение называли Куркагир. Стали роды брать взаимно женщин: род Куркагир у рода Челколь, Лупаль (взаимно обменивались женщинами) с Момочар, Ятояль с Кичель, Дюрго с Хорбо, Санягир соединился с Кичель и Ятояль. Эта фратрия (dān-kit) Куркагиров. С Челколями впервые стали взаимно брать женщин. Это сперва стали устраивать свою жизнь, по-старому стали делать. Так же объединили свой ясак. Объединившись, если делали плохое дело, к своим dā обращались разбирать.

Пятая фратрия называлась Панкагир [роды этой фратрии брали жен из родов другой, шестой фратрии—Юмнагар]: Панкагир с Чучумоль [взаимно обменивались женщинами], Чапагир с Кимолиль, Тукаль с Кучаяль, Тыготоль с Юмнагар, Путугир объединился с Тыготоль и у Юмнагаров женщин брали, Саремикталь вместе с Тукаль у Кучаяль женщин брали. Тех родов военный вождь стал из Панкагиров. Из Чучумолей большой шаман стал. Роды сделали dān-kit своим старинным путем.

Так жили эвенки прежде. В общий сбор также собирались, плохое если дело совершалось, в одиночку не решали, не могли решать большое плохое дело.

Такой был прежней жизни путь.

№ 7

Вместо теперешней жизни был старый путь жизни. Сначала, когда образовались взаимные брачные отношения родов, когда стала первоначальная взаимная брачная связь родов.

Кордоки начал ходить, людей начал искать. Кордоки жил пять будучи. Первый старший брат был Кордоки, потом Момоче, Чемдоче, Нющкаче, Мачаче. Эти пять братьев жили сперва вместе. Дедушка их, старший их (прадед), имя его Чемдоче. Пять будучи по дедушке своему назывались Чемде. Кордоки начал искать других людей, чтобы вступить с ними в взаимные брачные отношения. Младших братьев своих спрашивать начал. Младшие братья его согласились также. Кордоки начал искать людей. Нашел Челкоче.

Челкоче пять будучи жил. Самый старший брат их был Челкоче, младшего брата его имя—Саняуль, третьего имя—Хорбоче, четвертого—Момочан, самый младший брат их—имя его Кичевуль. Из этих пяти человек самый старший—Челкоче. Челкоче с Кор-

ulgucəmōttə dānkitja odawər. Ulgucəmōtkōjemil gəlōktəllə hə-rəkələ ilələ. Bakara, diyinmə təyōl bakara. Nonopte bakara — Cucucewə.

Cucuce bicōn diyin binə nəknildīwi. Akintin gərbin Cucuce, ge gərbin Kimōce, ilitin nəkuntin Kucaca, diytin Jumḡace. Cucuce nəknilwi haḡyuktaran, gunōn: „Əwənkil mitpə əjetcerə odawər dānkitja“. Nəknilin urōrə. Amakatin bicōn Cucucejeḡi, bicōn gərbin Jumḡacə. Cucuce nəkunin gərbitəcōn amakatpi Jumḡacet. Nuḡardutin holōk-totin amintin aminin, (amakatin) gərbin bicōn Jumḡace. Upkat biḡə-siwər bicōtin diyin bəjel.

Getin təyōtin bicōn Bagdace. Bagdace tuxsə bicon diyin bəjel. Akintin gərbin Bagdace, ge Buldace, ilitin nəkuntin Tonkuce, diyi tin Loḡtoce. Ələkəs əməcōn Bagdace, ulgucəmōtnōcōn Kordokinun. Badgace urōrən, mōnin sururən nəknildulōwi. Nəknilnunmi Bagdace ulgucəmōtt(ən). Nəknilin urōrə. Bagdace nəknilin bicōtin ilan. Bagdace gərbitərən amakapti Bagdacet, gərbitəllən Bagdacet.

Tuḡḡitin təyōḡitin odan Capawul. Capawul tuk sə bicōn ḡuḡun bəjel. Akintin bicōn gərbin Capawul, ge Paḡkace, ilitin Putoce, diytin Saḡace, tuḡḡitin Tukace, ḡuḡitin Tiḡoce. Capawul nəkunin bicōn gərbin Saḡace. Tar bəje gərbitərən amakatpi Saḡacet. Tar bəjel həḡdiytin gərbitin amakātpər Saḡacet. Capawul biḡecōn umundu nəknilnunmi. Capawul nəknilwi dānkittula əməwrən. Mōnəkōn Capawul ulgucəmōtt(ən) Kordokinun odāwər dānkitja. Capawul əmərən upkacitpi nəknildīwi.

ḡuḡitin təyōtin bicōn ələkəs Kurkoce. Kurkoce bicōn diyin binəl nəknildīwi. Akintin gərbin Kurkoce, ge Lupace, ilitin ḡuroce, diytin Jatoḡin. Nuḡarduktin bicōn akintin gərbin Kurkoce. Tar bəje gərbin amakatpi Kurkocet. Həḡdiytin gərbitin bicōn amakātpər Kurkocet. Kurkoce, Lupace ḡuroce, Jatoḡin — ər bəjel həḡdiytin gərbitin bicōn Kurkoce.

Dānillan ələkəs Kordoki Celkocenun. Kordoki əmərən birala, icerən Celkoce ḡuwan bargiyit. Kordokí garparan solet. Celkoce icerən solewa Kordoki garpanawan. Celkoce mōnin gadan bərwi, sururən birala, icerən Kordokiwa — bargiyit ilitcaran modu, Celkoce garparan solewa Kordokila. Kordoki icettən. „Təḡe sole.“ — gunən Kordoki ḡalduwi. Celkoce ḡawwi gadan, sururən birawa bargiski Kordokila. Nuḡartin ulgucəmōttə ḡuktə odāwər dānkitja. Kordoki sururən, Celkoce ḡulan icenōsinən, Celkoce sururən Kordoki ḡulan, icenōsinən.

доки договорились, чтобы вступить в брачные отношения. Начали искать других людей. Нашли четыре рода. Сперва нашли Чучуче.

Чучуче жил четыре будучи с младшими братьями своими. Самый старший брат их—имя его Чучуче, второй—имя его Кимоче, третий, младший брат их — Кучаче, четвертый — Юмначе. Чучуче младших братьев своих спросил, он сказал: „Эвенки нас просят вступить в взаимные брачные отношения“. Младшие братья его согласились. Дедушка их, Чучучевых, был, имя его — Юмначе. Младший брат Чучуче имя носил по дедушке своему—Юмначе. Все когда жили, было четыре человека.

Второй род (найденный ими) был род Багдаче. Багдачей также было четыре человека. Старший брат их — имя его Багдаче, второй — Бульдаче, третий их младший брат — Тонкуче, четвертый — Лонточе. Сначала пришел Багдаче, договариваться пошел с Кордоки. Багдаче согласился. Сам он ушел к младшим братьям своим. С младшими братьями своими Багдаче договорился. Младшие братья его согласились. У Багдаче было три младших брата. Багдаче носил имя по дедушке своему, они стали носить имя Багдачиевых.

Пятый род их сделался Чапавуль. Чапавулей было шесть человек. Самый старший брат их — имя его было Чапавуль, второй — Панкаче, третий — Путоче, четвертый — Саняче, пятый — Тукаче, шестой — Тыгоче. Чапавуля младший брат — имя его было Саняче, тот человек имя носил по дедушке своему—Саняче. Тех людей главное имя их по дедушке своему—Саняче. Чапавуль жил вместе с младшими братьями своими. Чапавуль младших братьев своих в брачный союз привел. Сам Чапавуль договорился с Кордоки вступить взаимно в брак. Чапавуль пришел со своими младшими братьями.

Шестой род их был Куркоче. Куркоче жил четыре будучи с младшими братьями своими. Самый старший брат их — имя его Куркоче, второй — Лупаче, третий — Дюроче, четвертый — Ятогин. Из них самый старший брат был — имя его Куркоче. Тот человек имя носил по дедушке — Куркоче. Главное их имя было по дедушке своему — Куркоче. Куркоче, Лупаче, Дюроче, Ятогин — этих людей главное имя было Куркоче.

В взаимные брачные отношения сначала вступили Кордоки с Челкоче. Кордоки пришел на реку, увидел чум Челкоче на той стороне. Кордоки пустил брачную стрелу. Челкоче увидел брачную стрелу, пущенную Кордоки из лука. Челкоче сам взял лук свой, пошел на реку, увидел: Кордоки на той стороне стоит у дерева. Челкоче пустил стрелу к Кордоки. Кордоки посмотрел. „Правда, брачная стрела“, — сказал Кордоки в уме своем. Челкоче лодку свою взял, поехал на ту сторону реки, к Кордоки. Они договорились вдвоем вступить в взаимные брачные отношения. Кордоки пошел в чум к Челкоче, стал жить; Челкоче пошел в чум к Кордоки, стал жить.

Cemdoce sururən Cucucelō. Taduk əmərən Cemdoce, garparan Cucucelo ɖulan. Cucuce monin gadan bərwi, garparan Cemdocelō. Cemdoce icerən solewa. Sururən ɖulan Cucuce, ulgucəmōttə ɖuktə, Cemdoce əmōnmurən Cucuce ɖudun. Cucuce sururən ɖulan Cemdoceɟilō, icenōsinən. Cucuce icerən anɟaniwa Cemdoce ɖudun. Cemdoce tukse icerən omukōnmə anɟaniwa.

Macaca sururən Capawuldula, daɟamaran, əmərən ɖulan Capawul. Macaca garparan solewa Capawuldulan. Capawul icerən solewa. Capawul gadan bərwi, garparan solewa Macacala. Macaca icettən solewa. Macaca sururən Capawul ɖulan. Capawul ɖudun ulgucəmōttə ɖuktə urōldirə. Macaca əmōnmurən Capawul ɖudun, icellən; Capawul sururən Macaca ɖulan, icenōsinən. Icerən Capawul omukonmə anɟaniwa. Macaca tuk-se icerən anɟaniwa omukōnmə.

Ŋuskace sururən Bagdaldula. Bagdal sururən Ŋuskacela. Momoki sururən Kurkocela, Kurkoce sururən Momokila; Toŋkuce sururən Tukacela, Tukace sururən Toŋkuldula. Putoce sururən ɖurocelo ɖuroce sururən Putoceldulō. Buldace sururən ɖurocelo. Pankace sururən Lupacela, Lupace sururən Pankacela.

Saɟace sururən Kucacela, Kucace sururən Saɟaceldulo. Tiyoce sururən Saɟawuldula, Saɟawul sururən Tiyocele. Jatoyin sururən Saɟagirdula, Saɟace sururən Jatoɟildula. Momocan sururən Lupacela, Lupace sururən Momocandula. Horbo sururən Cucucelo, Cucuce sururən Horbolo, Loŋtoce sururən Kurkocelo, Kurkoce sururən Loŋtocele.

Ərə dānɖak ələkəsipte, əɖeliwər sallə mōnɟiwər ibɖeriwər. Əsikōn, əsitin əwənkil hərəkət dānilcatin, saliksal mōnɟiwər ibɖerilwər.

№ 8

Təɟōl soniɟiltin dagamaldiɟnara umnōkōn.

Eja-wal hanumi umunupkit oɟnara, tarilduk əmukōn ətəɟjə oɟnara. Ətəɟ ocan Cemdelduk Hilkice. Cemdel nonon terulɖecatin təɟōlnun. Terukajamil əmərə dāldulawi oran gərbiwə „təɟōl ətəɟitin sinmadawər“. Təɟōl holoktotin umunupcōtin ɖuga. Ətərə sirul oɟolɖeroktin.

Ətōn tawər hərəkəltərə. Hilkice tuɟɟawa ibɖeri ɖawacaɖara: Cemdelwa, Kordujalwa, Ŋuskagırwa, Momolwo, Macakugir, əril bisin holoktot ɖawucarın Cemdel.

Чемдоче пошел к Чучуче. Затем пришел Чемдоче, выстрелил из лука в Чучучев чум. Чучуче увидел брачную стрелу, Чемдочей пущенную. Чучуче сам взял лук свой, выстрелил в Чемдоче. Чемдоче увидел брачную стрелу, пошел в чум к Чучуче, договорились вдвоем. Чемдоче остался в чуму Чучуче, Чучуче пошел в чум Чемдоче, стал жить. Чучуче жил год в Чемдочевом чуму. Чемдоче также прожил один год.

Мачаче пошел к Чапавулю, приблизился к чуму Чапавуля. Мачаче пустил из лука в чум Чапавуля, тот увидел стрелу. Чапавуль взял лук свой, пустил стрелу по направлению Мачаче. Мачаче посмотрел на стрелу. Мачаче пошел в дом Чапавуля. В доме Чапавуля договорились вдвоем, пришли к соглашению. Мачаче остался в чуму Чапавуля, начал жить; Чапавуль пошел в чум Мачаче, стал жить. Прожил Чапавуль один год, Мачаче прожил также один год.

Нюшкаче пошел к Багдалю, Багдаль пошел к Нюшкаче. Момоче пошел к Куркоче, Куркоче пошел к Момоче. Тонкуче пошел к Тукаче, Тукаче пошел к Тонкуче. Путоче пошел к Дюроче, Дюроче пошел к Путоче. Бульдаче пошел к Дюроче. Панкаче пошел к Лупаче, Лупаче пошел к Панкаче.

Саняче пошел к Кучаче, Кучаче пошел к Саняче. Тыгоче пошел к Санявулю, Санявуль пошел к Тыгоче. Ятояль пошел к Санявулю, Момоче пошел к Лупаче, Лупаче пошел к Момочану. Хорбо пошел к Чучуче. Чучуче пошел к Хорбо. Лонточе пошел к Куркоче. Куркоче пошел к Лонточе.

Эти брачные отношения были прежде, чем узнали своего сородича. Ближе к нам эвенки по-другому начали вступать в брачные взаимоотношения, узнавши своего сородича.

№ 8

Роды объединились однажды.

Что-нибудь если проведает, соединение образуют. Из них одного военного вождя выбирают. Военным вождем стал из Чемделей по имени Хилькиче. Чемдель сперва начал договариваться о сроке с другими родами. Договорившись о сроке, пришли к своим родственникам по браку и сделали то, что называется „вождя племени выбирать“. Чтобы другие роды боялись, соединились летом. Закончили [выборы военного вождя племени] в то время, когда быки сбрасывали кожицу с рогов [т. е. в сентябре месяце].

Закончив, разошлись. Хилькиче пять родов взял: Чемдель, Кордуяль, Нюшкагир, Момоль, Мачакугир. Это были старые роды, которые и раньше были у Чемделей под рукой [перечисленные роды являются родами одной фратрии; род Чемдель считался начальным родом данной фратрии, а военный вождь рода Чемдель считался военным вождем фратрии].

Gildu təγōldu biḡecōtin digin ibḡeril binəl, gərbiltin bicōtin: Bagdalil, Tonkul, Buldagir, Lontogir. Tar ibḡerildu ətəγ amakakan bicōn Bagdalduk. Tar soniḡ nuḡarnuntin biḡecōn.

Digin ibḡeril ḡuləli əmərə. İneḡenəl upkatpa ətərə: nōktərə dun-nōwə, aldira molwa, ili-wəl dagamaldilmi nəptəmə bidōn. Onaḡma ora gərbin Hatala. ḡeginḡudun mōndun nuḡanman tulərə, anḡudun ora Lukuconma, dulindun sunḡirə ollunma, molduk sunḡittə mautilwa, omukōndu mongogordu ḡan mautil. Kaltakaldun ḡan bəjel, gedun ḡan, dulindun turucəllə ḡur bəjel əḡəsıməməl.

ḡur onaḡil bicōtin tawjagedun, anḡudun bicōn Lukucon ḡeginḡit bicōn Hatala. Tar ḡur bəjur turucecōtin soniḡil mucewurwətin. Tar bəjurduk ajakicipkil bəḡḡōlə bakadāwər antilawar. Ərə mudalḡakitin soniḡil umunupkicitin. Ər gərbin təγōl soniḡiltin dagamaldidakitin. Ədu umunupkittu jegin ibḡeril bicōtin. Umunupkitpər ocatin jegin ibḡeril.

Onaḡilwa turucecōtin ḡur bəjel, cilkicil onaḡma turucecōtin. Kaltakaldun ḡan soniḡil dulukkacar, gedun kaltakadun ḡan soniḡkar dulgul. Ətəγil ḡurə, ge kaltakadun, ge kaltakadun. ḡur soniḡil ḡuləli tuksasinan, gil amardutin namaraldira, mautilwa duliglaltin koḡdira əllunmə dulkaglan kasitta. Kasitkajemil əllunmə mongoro həkəwurgōcirwə. Taduk mōməliltin ḡawaldira. Bagdal dabdaran, gile sonikkar tuksə dabdiran soniḡkarwose. Tarə dabdiḡakitin dālduwar Bagdalil dalḡaktuwar. Samāntin səwəncellən gunnə: „Edawi dabdaran Bagdal?“

Cemdel upkattuk ətəγitin ocan, gərbin bicōn Hilkice. Ərdəlōn Cemdel ətəkkōcillə.

Ətəktəwər ilitmatcemi ora həḡdiwə əwinmə: ikonipkil, horogdonipkil, mikcallupkil, ganatmacepkil mōməlilwər. Mautilwa usilōrə motikindu, tar mautilwa tuksamner, ḡeləḡəldipkil.

У другой фратрии родов было четыре рода, имена их были: Багдаль, Тонкуль, Бульдагир, Лонтогир. У родов этой фратрии военным вождем был из Багдалилей. Этот военный вождь с ними вместе жил.

Четыре рода первыми пришли на место племенного сбора. Живя на одном условленном месте сбора, закончили всю подготовку к племенному сбору: сравняли землю, обтесали деревья, чтобы, где бы ни сходились, чисто было бы. Шаманские жертвенники сделали два, название одному из них — hatala (медведь). На левое дерево (к дереву на левую сторону расчищенной площадки) постановили, а на правом (т. е. на правую сторону площадки) сделали lukison (сохатого); посередине натянули покрышку чума. От деревьев натянули ременные арканы; на одной хорде (ремне натянутом) десять ременных арканов вокруг обвили. За одну половину десять человек, за другую десять, посередине два человека, очень сильных, стали держать.

Два жертвенника были по обе стороны, на правой был жертвенник сохатый на левой — медведь. Те два зверя поддерживали вождей, сердца их. От этих зверей надеялись промыслового зверя больше получить, найти какого-нибудь. Этим закончилась подготовка к племенному сбору. Это называется родовых вождей схождение. На этом племенном сборе десять родов было. Десять родов свой совет сделали.

Жертвенники поддерживали двое мужчин, самые сильные жертвенники поддерживали. На одной половине десять воинов богатырей средних и на другой стороне десять богатыришек средних. Военные вожди фратрии двое: на одной половине и на другой половине по одному. Двое богатырей (военные вожди фратрии) вперед с двух сторон навстречу друг другу побежали, остальные богатыришки позади их гуськом бежали. Арканы ременные как раз пополам порвали, покрышку кожаную от чума как раз посередине порвали. Порвав покрышку и ремни, свитые в десять каждый, словно веревку скрутили. Потом между собою схватились. Багдаль был осилен (Хилькиче, военный вождь фратрии Чемделей, победил военного вождя фратрии Багдалилей), другие богатыришки Чемдели тогда одержали верх над богатыришками Багдалилей. То они побороли своих родственников по браку. Шаман их племени начал шаманить, говоря: „Почему побежден Багдаль?“

Чемдель из всех военных вождей вождем племени их стал, имя его было Хилькиче. С тех пор Чемдель стал считать себя вождем этих всех (т. е. вождем племени).

Закончив стоять друг против друга (т. е. закончив состязание), устроили большую игру: пели, хороводом стоя кругом, пели, прыгая на корточках, прыгали в вышину, стреляли друг в друга из лука, стреляя, увертывались от стрел. Арканы ременные натянув между деревьями, через те арканы на бегу перепрыгивали.

Ətəktəwər əwiđemi ora irəmətkiptə. Ɖanma guluwur ilara, tar guluwurdu ɔptiləlwə hujuwullə, ulləlwə silalla, halgarwa higillə osalwatin, tarə halgar motil halgartin.

Ɖulləwə irəmimōttə uruktəwər. Tadu asəlwə ipkərə ikōndədōtin, upkatpatin ikōnillə. Ətəkəjemil irəmimōtcemi ikōnə ilanma dolbonil. Ətəyitin Cemdel Hilkice Ɖorawusinan ikonɔenə:

„Otissol,
otissol,
taktosilɔekallo;
Ɖənulgəcir
gəkəncenəl“.

Ətərə ikōndəmi samānmər ipkərə səwəncədōn.

Saman səwəncellən nuƉanniwatin, inkitpətin ɔur dolboni nimƉanən.

Ərə umunupkittuk bakawran təyōl ətəyitin Cemdel gərbicōnin Hilkice.

Ərə kerkan bəje gedu gərbin. Bagdalil dabbaran Cemdeldu. Gərbin odan panƉalekon, ge gərbin odan utuwullə (uta). Bagdalildu ətəyitin ocan panƉalekon uto.

Amaskiptil ibɔeril bakaƉkitin soniƉmawar əmukōnduk ibɔeriduk. Ɖurə ibɔeri dancal opkil həgdiƉe ɔagamaldikitja mōməlilduwər idimərduwar kecakol opkil soniƉdu tukse samāndu. Samān molkurə tarə ətəy opki samāndula. Samāntin səwəncecōn upkatpi dālwi. NuƉan tarə ɔurɔi bəjƉōl ilkowunin ibɔerilwi biniwətin. Lukucōn oran ɔuləskiptin bakapkat bəjƉōlə. - Hatala oran tarigla bakopkagla ɔulōskiptiƉe samān gisujan.

№ 9

Əwənkildu amaski bini bicōn aja. Ibɔeridu biƉkin kətə abdu. NuƉardutin biƉkin antiptikin abdutin. Tarə abduwar ɔawucaƉkitin umundu. Ərə hərəkəltət taƉiwuƉkitin abdutin ɔutikindu.

Amaski əwənkildu biƉkin ɔugoldin. ƉugociƉkitin abduwar antiptikinɔi. Omukōndu biɔeƉōn antiptikir abdutin: inmōk, locoko, kumular, hogilmal, howori, borkical, kumul, kətə tadu bisin. Ərə abdulwa ɔugōciƉkitin mōməlilduwər ibɔerilduwər. Taduk biƉkitin hərəkəl abdutin — sələməl. Tar sələməldu abduldu ətəjeƉkin ətəy. Ərilwə idəgəlwe ɔugaciƉkitin mōnniduwər ibɔeriduwər. Ərə omukōndu ibɔeridu əƉkin təɔe bisi ɔugōttōktin.

Закончив игру, устроили угощение. Десять костров разожгли, на тех кострах пищу стали готовить, мясо начали на вертела насаживать, с ног убитых животных стали снимать камусы, то ноги, сохатого ноги.

Два дня угощались, радуясь. Там женщинам велели петь, все, все стали петь. Кончив угощаться, играли и пели три ночи. Военный вождь Чемделей по имени Хилькиче стал заводить песню, запевая:

„Давайте играть быстрее, как птицы летят, голову вверх держа. Как крохали (водоплавающая птица, родственная уткам), бейте крыльями чаще. На зимовку птицы как улетающие, головы выше вверх натянув, держите“.

Кончив петь, шамана своего заставляли шаманить.

Шаман начал шаманить про их жизнь. Две ночи пел шаман.

С того собрания нашелся (был выбран) вождь всех родов (вождь племени) из рода Чемделей, называемый Хилькиче.

Это самый бойкий, самый воинственный в другом названии (иначе говоря). Багдалили проиграли Чемделям. Второе имя их, Багдалилей, стало рапалекоп, а другое имя его стало utiwullə [рапалекоп — „только брюхо большое имеющий, но бессильный“, utiwullə — „намеревающийся много сделать, но ничего не умеющий“]. У Багдалилей вождем стал рапалекоп этəγ.

Прежние роды находили себе вождей-богатырей из одного рода. Две (фратрии) родов, взаимно брачующихся, становились в большое объединение между собою. Из их военных вождей особенно воинственные становились вождем племени, а из шаманов также шаманом племени становились. Шаман, имеющий духов больше других, тот главным вождем у шаманов становился, Шаман шаманил обо всех соплеменниках. Он двумя теми зверями предсказывал родов своих жизнь. Лукисоп (сохатый) стал в дальнейшем средством для того, чтобы найти зверей; hatala (медведь) стал средством, чтобы найти духов шаманской колотушки.

№ 9

У тунгусов прежде жизнь была хорошая. У рода было много имущества. У них было разное имущество. То имущество держали вместе. Только отдельно считали имущество за каждым чумом.

Прежде у тунгусов был обмен (dugoldin). Меняли имущество свое по-разному. У одних могло быть разное имущество: торсук, седло, коврики (оленьи попоны), меховые парки, меховая обувь, женская одежда — вогkica, кимо, много там было. Это имущество обменивали между своими родами. Затем были другие вещи — железные. Тем железным вещам надсмотрщик был — этəγ (военный вождь рода). Эти вещи (idəŋə — металлические изделия) меняли военные вожди рода своим родам. В одном роде менять не хорошо было, когда в одном роде меняли, не хорошо было.

Taŋilmi ilə ođeŋon taŋna. Tadu nuŋardutin biŋkin aĵadigiltin abdu-
tin, owurtin tōtilwər. Dawəwuntin biŋkin hiŋe horin. Tarə hiŋe horin
tawucara biŋkin. Tarit hiŋe horinđi dawuŋkitin borkicaləwər tətıləwər.

Amaski ibđeril hərəkəlnun ibđerilnun ɟugəciŋkitin. Ekumadu-wal
ibđeridu acir ərgcir owur. Tarə acin owuce ibđeri ɟugaciŋkitin huŋ-
tulduk, ibđərilduk najaksolɟe, inmokilɟe, kumularɟe, tadék hərəkolɟe.
Tukse hiŋewo horinma unijeŋkitin ɟugōciŋkitin gadawər dəwəksəŋi-
wər. Tadék nānə biŋkitin ibđerildu ocel sapkal biŋe omi nūri-la, bə-
rilə, tutokolə, nipcikila, səlilə, inŋipturə, ililə, suksillələ. Ərilwəa bdu-
war ɟugōciŋkitin əcel sapkal biŋi omi ərgəcirə.

Tuge ɟugōciŋkitin əwənkil mōnnilwər abdulwar.

Omukōndu ibđeridu bicōn kətəməmə sələl opcal. Tarə ibđeri
gərbin bicon Momol. Momoldu bicōtin sapkal tawisal. Nuŋardutin bicō-
tin ɟur sapkaŋitin-tawin, bərilwə ɟapkamnə. Əril ɟurə sapkal oɟapkil
mōglōwər ibđeriglowər. Ərilwə sapkalwə uliŋkitin ibđeriltin. Momol-
duk ɟugōciŋkitin sələlə hərəkəl ibđeril. Momol ɟugōciŋkitin sələŋilđi-
wər hərəkolduk ibđerilduk gaŋkin əllurə, najaksaja, inmōkilə,
kumular.

ɟugōtmumi mortin ɟugōciŋkitin. ɟugotmulləktin kətələ abdula
ɟugōcipkil ətəjeŋiltin. ɟugōtkojemil ətəjeŋiltin boricipkil ibđerildu-
wər. Tuge ɟugōciŋkitin mōməlilduwər əwənkil.

№ 10.

Ələkəs turcescōtin Momolwo beɟadu optonkiradu Nūrumŋal.
Momol biđecōtin əmukōndu ibđeridu. Nəłke bejurwə ɟebđerildulō
(bəjum ətcerildulə) ulgadutin ulgamacatin.

Nūrumŋal murukərə bimŋənmə uriŋənmə. Ələkəs Hawakó ibđə-
wān bakacatin (noŋəl binə). Tar bəjewə suruwərə dāltikin. Tar bəje
əməcon Nūrumŋalnun, wanacan dālwi. Nuŋan ələkəs əməđenə, da-
ɟamami Momolwo, jokolcon Hawakowo.

Hawako nuŋandulin jurən nəknilđiwi upkacitpi. Ibđen nuŋarwa-
tin garpātən, urutlakanan, təđedōtin Nūrumŋal. Soniŋitin gorokonma
bicōlō əmərən. Nūrumŋal soniŋitin mucūrən icecillən. Icerən nūrilwa
moldu namaləđerilwa. Tarmaktu təđerən Optokon.

Считать человек не умел. Там у них были лучшие вещи: орудия, одежда, краска была — „красный камень“. Тот „красный камень“ дорогой был. Тем „красным камнем“ красили — натирали женскую одежду.

Прежде роды с другими родами обменивались. У некоторых родов не было орудий. Неимеющий этих предметов род выменивал от других родов — шкурами, турсуками, ковриками и потом другим (и тому подобным). Также „красный камень“ выменивали, чтобы получить краску себе. Затем еще были у родов неумеющие хорошо делать стрелы, луки, мечи, колчаны, нагрудники (панцыри), наколенники, тетивы, лыжи. Эти вещи выменивали неумеющие хорошо делать их.

Так выменивали эвенки свои вещи.

У одного рода было очень много железных изделий. Того рода имя было Момоль. У Момолей были мастера (саркал—дословно „знающие“, „умеющие делать“) — кузнецы. У них было два мастера: кузнец (тавин) и мастер, луки делающий (вәгилвә фаркоптә). Эти двое мастеров делали только для своего рода. Этих мастеров кормили сородичи. У Момолей выменивали железные изделия другие роды. А Момоли выменивали за свои железные изделия (дословно „своими железными изделиями“); от других родов брали покрышки для чумов, шкуры лосиные, турсуки, коврики.

Если хотели выменивать, сами выменивали. Если они хотели много вещей выменивать, то выменивал их этәјепңи (гражданский вождь рода). Выменявший этәјепңи делил своим сородичам. Так выменивали между собою эвенки.

№ 10

Сначала напали на Момолей в месяце наста (месяце марте) Нюрумняли. Момоли жили вместе в одном роду. Ранней весной во время охоты на крупного зверя в мирной обстановке (их) пришли ее нарушить.

Нюрумняли окружили целое стойбище. Сначала Хавако [Хавако — военный вождь рода Момоль) зятя забрали себе. Того человека теперь повели к его родственникам по браку [т. е. к Хавако]. Тот человек пришел с Нюрумнялями, убивать пришел родственников по браку своих. Он сначала идя (сюда), приблизившись к Момолям, стал криком звать Хавако.

Хавако из-за него (узнав его голос) вышел с младшими братьями своими, всеми своими. Зять его их стрелял нарочно не попадая, чтобы поверили Нюрумняли. Военный вождь их вскоре (после бегства Хавако) пришел. Нюрумнялей вождь замахнулся мечом, стал смотреть. Увидел стрелы, в деревья воткнувшиеся. Тогда поверил Оптокон (Оптокон—военный вождь рода Нюрумняль).

Origin.

Ɖlakas Ɗurumɓal umunɓɓe upkacitɓar ibɗerilɗiwar. Ɖlakɔntin garbin bicɔn Optokon. Umunɓɓkicɔn upkatɓi ibɗerilwi, turcestōwi Momolwo. Ɖlakas gullen ibɗeriltikiwi, Momol(wo) sokswatin unkur dōwi. Ibɗerilin urōra. Neɓke suksinusal turcesilla, upkatɓar idayawa-ɗawara; ɗāleduwar ɗurwa jegir tocimalwa bakara (gara); halanɓa-malwa ketatɓerwa suruwa; kiraktakōmalwa oɓko ketatarwa suruwa. Upkatɓa idayawar ocan Ɗurumɓal tawinɗitin.

Momolwo tug-dō manara. Momolduk tuɗɗa bejel jura. Upkat-patin abdulwatin suruwa, ketawa bejclwa suruwa hawamnilawar, asālwa ketawa suruwura mōrduwar hawamnilawar. Hawakowa jon-nikajemil nuɗartin sabɗenkenel, suruwa.

Ɖwanɓiɗilwar orowotin amona adikānɓe suruwa. Surupcotin tar bejelwa ɗurilɗiwar mucūɗenel. Tar bejel ɗollette, tar bejelɗu ekuna-da acel bure ɗāledutin, aɗilwa gunɓura bure hebɗuralwa.

Surumɓalwar asalwa amawa ɗulāwar. Halwatin asilatta dulintin nuɗardutin hawalilla. Tar asalɗu arupculwa hawālwā bure. Ɖlakasi-pte hawatin odan kalarumɓe kalardu, ullinɗil, untalwa, hoɗilmalwa; duɗulla hullalwa, harardula, ɗisiwacilla bejurwa bucilla ullalwa, gu-luwurwa ɗulkucille; amakan olgodōtin ullal, kederolle iraksalwa, illa osalwa, tiksaniɓa tiksalwa, nucilla iraksawa. Bejedi hawatin odan hasirwa kaɗnaldatin, ɗurilwa hiwolle, orowo onilla, kurgamɓe ijadu, molanɓe, ɗawilwa similla, aptilalwa, italwa, niɗtalwa, kiglolwo odayin, suksillalwa, nōkulwa takuligin, harārwa arigin, ariwurwa

Сначала Нюрумняли объединились со всеми своими сородичами. Предводительшко, имя его было Оптокон, объединил всех своих сородичей, чтобы напасть на Момолей. Сначала стал говорить сородичам своим, чтобы Момолей кровь пролить (дословно „вылить“). Сородичи его согласились. Ранней весной на лыжах напали; все свое имущество взяли; в руки свои по два десятка стрел *tosimo* взяли, стрел *halapcama* еще больше понесли, стрел *kirəktəkəmə* еще больше понесли. Все вещи сделал Нюрумнялей кузнец.

Момолей так и уничтожили. Из Момолей пять человек вышли (убежали). Все их имущество (олений и вещи) увели. Многих мужчин увели в работники себе, женщин много увели себе в работники. Хавако прогнав, они, радуясь, увели.

Увели оленей убитых ими тунгусов. Увели тех мужчин, стрелами пугая (дословно „под острием стрел“). Те мужчины боялись, тем мужчинам ничего не дали в руки, не говоря о том, что дали посохи.

Уведенных женщин привели домой, на некоторых женились, половина на них [т. е. на Нюрумнялей] стали работать. Тем женщинам плохие работы дали. Первой работой их стало готовить пищу, шить обувь, таскать воду, таскать одеяла в чум, таскать стали зверя, сушить стали мясо, костры разводить, скорее чтобы сохло мясо. Мять стали шкуры, выделявать камусы, готовить бересту, дымить шкуры. Мужская работа стала: черенки строгать, наконечники стрел точить, оленей искать, раздувать меха в кузнице, по дрова ходить, для лодки *simillə* готовить, *ərtiləlwə*, *itəlwə* готовить, корни (для сшивания берестяной оболочки лодок) готовить, голицы делать, лыжи делать, лабазы налаживать, место под чум расчищать, лопаты делать.

УКАЗАТЕЛЬ

эвенкийских слов, встречающихся в настоящей работе ¹

Aga (орочск.)—старший брат, младший брат отца (см. Л. Я. Штернберг. Семья и род у орочей Татарского пролива, „Семья и род у народов Северо-Восточной Азии“. 1933).

Akā (plur. akpīl) — дядя, младший брат отца, младший брат матери.

Akī (plur. akpīl)—старший брат; ср. с термином akā (akpīl)

Akīnasal — „(наши) старшие братья“; так эвенки бассейна Подкаменной Тунгуски называют те роды своей фратрии, которые старше, чем их род.

Ama (орочск.)—отец, старший брат отца (см. Л. Я. Штернберг, там же).

Amākā—дед, старший брат отца, старший брат матери.

Amī (plur. amtīl)—отец.

Asatkap — девушка, девочка.

Asī — женщина; -w — „моя женщина“, моя жена.

Asī vodojēŋereŋ — женщина, которая работает на кого-нибудь, женщина-рабыня (ср. wəje wodoliŋereŋ).

Atša (гольдск.) — младший брат отца (см. Н. К. Каргер. Классификационная система родства у гольдов).

Aukə (гольдск.) — жена старшего брата, жена младшего брата отца (см. Н. К. Каргер, там же).

Bagdalil — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Wəje — мужчина.

Wəje wodoliŋereŋ — мужчина, который работает на кого-нибудь, мужчина-раб (ср. asi vodojēŋereŋ).

Wəjeŋ — душа физиологических потребностей человека (от wəje-p — его тело).

Wəjetkəp — мальчик, подросток.

Wəjūtəgdə — большой охотничий лук (от wəjup — крупный мясной зверь, дикий олень, лось; ср. lətəgdə — военный лук).

Wəjupə waldatip — одна из функций гражданского вождя рода — организация охотничьего промысла (буквально — „чтобы лось они убивали“).

Wəg — лук (оружие).

Wəgilwə ɕarkapmə — луки делающий, лучный мастер.

Wologorip — судьи, избранные общим собранием рода для ведения родового суда.

Wokica — род женской одежды.

Wugadi misunip — женское родовое божество, дух-хозяйка, глава чума и всего хозяйства рода.

Buldagir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Buləsipəŋ — кровавая месть (буквально — „приняться враждовать“).

Saragir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Sasampə — мелкие охотничьи стрелы, употреблявшиеся при охоте на мелкого зверя и птицу.

Selkol — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

¹ Указатель составлен в следующем алфавитном порядке: а, в, с, d, ɕ, е, э, g, γ, h, i, k, l, m, n, ɕ, ɕ, o, p, r, s, t, u, w.

Cemdel — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
Cucimol — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Dā — род, связанный с 'моим' родом взаимными брачными отношениями, род матери.
Da (манчжурск.) — „корень растений и деревьев, пень; корень, голова — луковица, корень зубов... корень — голова рода, старшина — начальник поколения и племени...“ (см. И. Захаров. Полный манчжурско-русский словарь, СПб., 1875).

Dalam — свататься.

Dalagan — сватовство (буквально — „посватался“).

Da-twi (манчжурск.) — „мешаюсь... участвую (в чем), считаюсь (в числе чего), причисляюсь (к чему), принимаю участие, прихожу на помощь, помогаю своим заступничеством, защищаю — спасаю от смерти... помогаю в работе“ и т. д. (см. И. Захаров, там же).

Dān — брак.

Dančan (манчжурск.) — „родство с материнной или с жениной стороны, женин дом“ (см. И. Захаров, там же).

Dān-ḡak, dān-kit — роды наших матерей, где мы (т. е. роды нашей фратрии) берем себе жен, наш (т. е. родов нашей фратрии) корень, противоположная нам фратрия и т. д.; вокруг данных терминов группируется целый комплекс понятий, связанных с корнем этих терминов — dā.

Dānḡak Bagdalil — фратрия Багдалилей.

Dānḡak Cemdel — фратрия Чемделей.

Dānḡak Celkol — фратрия Челколей.

Dānḡak Jumnaḡar — фратрия Юмнагаров.

Dānḡak Kurkagir — фратрия Куркагиров.

Dānḡak Pankagir — фратрия Панкагиров.

Danin — сват.

Dānillan — жениться.

Dagama(wan) — часть мяса из туши убитого медведя: спина от крестца до шейных позвонков, с почками и внутренним салом, считающаяся наиболее лакомым куском.

Detur — обширное пространство, расположенное на вершине шаманской реки по левым притокам; на этом пространстве, изобилующем густой растительностью и сочными ягельниками, по представлениям эвенков, живут души родового хозяйства, в первую очередь — души домашних оленей.

Dolboni(-lo) — земля ночи, где, по представлениям эвенков, живут души мертвых сородичей.

Dunpō misunin — дух-хозяин (по некоторым вариантам — хозяйка) родовой земли.

ḡā — кровный родственник, кровнородственный род.

ḡā-l-wi — мои кровные родственники, мои кровнородственные роды, моя фратрия.

ḡertiləḡuk — общественный амбар коммунистического домохозяйства рода, в котором хранились продукты питания, буквально — „вместилище продуктов питания“.

ḡu ḡarkitin — военный чум; большой чум, сооружаемый военным вождем и воинами рода на стойбище во время родовой войны. В этом чуме на протяжении всего периода осады жили воины рода вместе со своим военным вождем, там же происходили военные советы, различного рода шаманские камлания, связанные с войной, и т. д.

ḡugaldin — междуродовой и междуплеменной обмен.

ḡukugir — буквально — „(люди) выдры“ (старое название эвенкийского рода Kurkagir).

ḡukun — выдра.

ḡurḡo — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

ḡdī — муж, супруг.

ḡkī — старшая сестра; младшая сестра матери, младшая сестра отца.

ḡḡi (plur. ḡḡil) — мать.

ḡḡəkə — бабушка, старшая сестра отца, старшая сестра матери, жена старшего брата отца.

Эгунп — часть мяса из туши убитого медведя: передние ноги с лопатками.

Этэу — военный вождь рода.

Этэитп иутп — вождь племени.

Этэу-вэ манасалендере — вторая стадия обучения военному делу сородичей; ее проходили только те мужчины-сородичи, которые желали стать usilovdoko-rip — „хорошо обученными военному делу“ дружинниками; в нее входили следующие виды военно-спортивных упражнений:

а) Esalwi dālipcawa garpatcegan — „стреляет в зажмурившего свои глаза“; обучаемому завязывают глаза; военный вождь становится сзади на довольно большое расстояние и стреляет в него из лука; обучаемый должен определить направление полета стрелы по стуку тетивы и увернуться в сторону;

б) Dudu videriwə garpatcegan — „стреляет в находящегося в чуме“; обучаемый входит в чум, из леса в чум начинают стрелять, он должен умело отстреливаться от врагов, выдержать осаду и не дать взять чум приступом;

в) Ogordu tэгэседегивэ garpatcegan — „стреляет в сидящего на олене“; обучаемый садится верхом на оленя, в него начинает стрелять военный вождь, обучаемый должен увернуться от стрел, вступить в бой с противником или, умело увертываясь от стрел, ускакать от противника;

г) Halgandukri ијуседегивэ garpatcegan — „стреляет в привязанного за ногу“; обучаемый ложится на землю, к его ноге привязан ремень, конец ремня он перекидывает себе через плечо и подтягивает ногу, изображая человека с сильно раненой ногой; военный вождь в него начинает стрелять из лука; обучаемый должен вскочить и, прыгая на одной ноге, увернуться от стрел;

д) Dawdu dawgatp ajat dawdiguwar — „хорошее управление лодкой знать“; обучаемый едет в лодке, в него с берега начинают стрелять, он должен увер-

нуться от стрел противника.

Этэ-тви ((манчжурск.) — „побеждаю, наносю поражение, разбиваю неприятеля, одерживаю победу, одолеваю, преодолеваю, осиливаю, смогаю, превосхожу, беру верх над, пристыжаю, догоняю, настигаю зверя, натягиваю спущенную тетиву сильного лука на оба конца, бываю в состоянии, в силах исполнить это, побеждаю в игре, выигрываю“ (см. И. Захаров, там же).

Этэнги ((манчжурск.) — „сильный, насильственный, мощный, могущественный, храбрый, крепкий, непоколебимый, неуступчивый“ (см. И. Захаров, там же).

Этки — отец жены, старший брат жены; отец мужа, старший брат мужа.

Gagiwkaskol — „прокричи по-лебединому“ — четвертая команда, подаваемая шаманом вновь избранному гражданскому вождю рода при исполнении обряда „посвящения в вожди“.

Giso — шаманская колотушка.

Halancama — стрела „оленье копыто“, с раздвоенным наконечником.

Halgan(-ma-p) — часть мяса из туши убитого медведя: задние ноги.

Harakan — душа человека,

Həgdirəkəl — „прыгай быстро, как улетающая птица, хлопая крыльями“ — третья команда, подаваемая шаманом вновь избранному гражданскому вождю рода при исполнении обряда „посвящения в вожди“.

Həgki — замшевые трусы.

Hogvol — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Nulla — меховой спальный мешок.

Hutə — ребенок; -w — мой сын, моя дочь, мой ребенок, мое детище; -гэп — падчерица, пасынок.

Ivderi — термин, служащий у эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски для обозначения рода.

Ivderi duppōjit — родовая территория, буквально — „земля рода“, „родовая земля“, куда входила не только территория, на которой непосредственно жил род, но также и ближайшие охотничьи, рыболовные и ягельные угодья, которыми пользовались члены рода.

Ivderi samasan — родовой шаман.

Ivderi imupirkit (ivdəgi imupirkicitin) — совет рода, родовое собрание.

- Isecimni-l-tin — судьи-наблюдатели, надсмотрщики за порядком во время ведения родового суда.
- Idəŋə — вещи, сделанные из металла, металлические изделия.
- Ina — младший брат жены, сын старшего брата жены; младший брат мужа, сын старшего брата мужа.
- Ina-ni-l-we — мои племянники, племянницы.
- Ingiptur — латы-наколенники.
- Inikta — душа-хозяйка мозга.
- Ikountin soniqmat — первое испытание вновь избранного военного вождя рода, которое он проходит в присутствии всех членов рода во время обряда „посвящения в военные вожди“.
- Iləməgdə — военный лук (от ilə — человек; ср. vəjıməgdə — большой охотничий лук).
- Itin — часть мяса из туши убитого медведя: голова с шейными позвонками.
- Jatojal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Juŋek-ə-l-we — мои двоюродные братья, двоюродные сестры.
- Jımnaγar — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Kəpətə — штанины, расшитые ниже колен цветным бисером.
- Kicel — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Kiladi — одна из форм родовой взаимопомощи.
- Kimol — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Kirəktəkəmə — стрела „клюв дятла“, с наконечником в форме клюва дятла.
- Kirəktəl — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски, кочующего по реке Комо (левый приток Подкаменной Тунгуски); буквально означает „дятлы“.
- Kiwirəkəl — „повернись направо“ — первая команда, которую подает шаман вновь избранному вождю при совершении обряда „посвящения в вожди“.
- Kolomop — обычай родовой взаимопомощи; согласно данному обычаю, больные, престарелые, одиночки, сироты, вдовы, бедняки и вообще все слабые переходят на иждивение всего рода; общим собранием рода они распределялись на иждивение (прокорм) к экономически более сильным хозяйствам рода.
- Kordujal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Koto — копье с длинным металлическим наконечником, служащее одновременно топором, пешней, рогатиной (пальма).
- Kusajal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Kujuka — большая стрела с граненым железным наконечником.
- Kuki — жена младшего брата, жена сына моего старшего брата.
- Kukille gagiller — „кричать как вороны“, „подражание крику ворона“ — один из обрядов, выполняемых над тушей убитого медведя.
- Kumo — род женской одежды.
- Kurkagir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Lokokol — „прыгай на следующий жертвенник“ — вторая команда, подаваемая шаманом вновь избранному гражданскому вождю рода при исполнении обряда „посвящения в вожди“.
- Lontogir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Lupal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Masakugir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Maγi — глава злых духов, глава душ мертвых членов рода.
- Malu — место за очагом чума, наиболее теплое, почетное место, куда приглашают сесть гостя.
- Məpəjep — общественное жилище рода — большое коническое строение в виде большого чума.
- Motosar — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Mopol — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Möpin söhsə imkiŋegə — „свою кровь пролил“; так обычно формулировалось преступление, связанное с убийством своего сородича.
- Mopkisapa — большие охотничьи стрелы, употребляемые при охоте на крупного зверя.

- Mumonji hokto vira — родовая мифическая шаманская река, на которой, по представлениям эвенков, живут души живых и души мертвых сородичей.
- Nəki — младший брат, младшая сестра.
- Nəkipəsəl — „(наши) младшие братья“, так эвенки бассейна Подкаменной Тунгуски называют те роды своей фратрии, которые младше, чем их род.
- Nimat — эвенкийский обычай первобытно-коммунистического распределения; согласно этому обычаю, охотник, убивший зверя, обязан отдать его одному из охотников стойбища, а тот, получив в нимат зверя, мясо делит поровну между всеми членами стойбища, шкура же поступает в его личное пользование.
- Nircik — колчан.
- Noko — внук, внучка.
- Nuki (орочск.) — младший брат, младший брат мужа, сын старшего брата мужа (см. Л. Я. Штернберг, там же).
- Nur — стрела.
- Nuskagir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Okokolkol — „пой по-тетеревиному“ — пятая команда шамана вновь избранному гражданскому вождю рода при исполнении обряда „посвящения в вожди рода“.
- Ollomildotin — одна из функций гражданского вождя рода — организация рыбного промысла (буквально — „чтобы они рыбачили“).
- Omale (орочск.) — жена младшего брата, дочь младшей сестры (см. Л. Я. Штернберг, там же).
- Omirik — большой чум на вершине шаманской родовой реки, в котором, по представлениям эвенков, живут души живых сородичей (буквально — „хранилище душ“).
- Opa — деревянный шаманский помост-жертвенник, устраиваемый во время шаманских камланий; возле этого помоста-жертвенника вешается шкура жертвенного оленя.
- Ortilol(-won) — часть мяса из туши убитого медведя: грудная клетка (ребра).
- Ogor omildotin — одна из функций гражданского вождя рода — организация выпаса оленей (буквально — „чтобы они ходили за оленями“).
- Pankagir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Putugir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Sagd'ama (гольдск.) — дед; старший брат отца, старший брат матери (см. Н. К. Каргер, там же).
- Sagd'əp'e (гольдск.) — бабушка, жена старшего брата отца, старшая сестра отца, старшая сестра матери (см. Н. К. Каргер, там же).
- Saḡagir — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.
- Sarkal — мастера (буквально — „знающие, умеющие делать“).
- Saremiktal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски (буквально — „ресницы“).
- Səjen — дух-помощник шамана.
- Səjen-sigosaḡ — духи утки-чирки, охраняющие все дороги-протоки, которые ведут на вершину шаманской реки.
- Sələ — железо.
- Sələ — мамонтова кость.
- Sələ — панцырь.
- Sələ — стрела-„бивень мамонта“.
- Sələgik — общественный амбар коммунистического хозяйства рода, в котором хранилось оружие и орудия промысла; буквально — „вместилище орудий промысла и оружия“, „место, куда складывают орудия промысла и оружие“.
- Soniḡ — воин, богатырь, часто — военный вождь.
- Soniḡ gaglssokotin — военный совет рода, совет военных вождей, воинов рода-совет воинов-богатырей.
- Sōhsə solḡeri-wo əjengirki — нарушение экзогамии (буквально — „кровосмешительствует“).

Soniḡ usilonin — первая стадия обучения военному делу, которую проходило все взрослое мужское население рода; обучение проводил военный вождь рода; в него включались следующие виды военно-спортивных упражнений:

а) **Mautilwa usilorə motikindu, tar mautilwa tuksamner dələḡəldipkil** — дословно — „арканы ременные натянув между деревьями, через те арканы на бегу перепрыгивали“; между деревьями натягивали ременные арканы; военный вождь рода, вооруженный луком и стрелами с тупыми наконечниками, начинал стрелять в обучаемого; последний должен был, увертываясь от стрел, перепрыгнуть на бегу через все натянутые ременные арканы.

б) **Soniḡ hoḡnimatserəp** — „военный вождь учит рубить мечом“; военный вождь рода и обучаемый сородич, вооруженные мечами с тупыми лезвиями, вступали в бой; военный вождь показывал обучаемому приемы защиты, приемы от своего нападения и т. д.

в) **Hoḡkotopcederiwo soniḡ garpatserəp** — обучаемый сородич ложился на землю; военный вождь стрелял в него из лука; задача обучаемого — увернуться от стрелы, прыгнуть в сторону и, увертываясь от стрел, скрыться от своего противника.

г) **Soniḡ paldicaḡara** — военный вождь и обучаемый вооружались луками и стрелами с тупыми наконечниками, затем становились друг против друга на сравнительно короткой дистанции и начинали стрелять; обучаемый должен был умело увертываться от стрел противника и, выбрав удобный момент, поразить его.

Suglan (бурятск.) — родовой совет.

Suksakaḡa — нарушение обычно-правовых норм рода, преступление.

Sulinga (бурятск.) — военный вождь рода.

Tapciwup mitatiwullen — один из обрядов, выполняемых над тушей убитого медведя: на шею медведя надевают ременное лассо и под крики „дедушка, тише, дедушка, полегче“ охотники вытаскивают из берлоги убитого медведя.

Tawin — кузнец.

Təḡōl — племя, народ.

Təḡōl soniḡiltin dagamaldiḡakitin — совет племени (буквально — „родовых вождей схождение, соединение, сближение“).

Təḡō-l-wə Semdel — племя Чемдель (дословно — „народ Чемделей, роды Чемделей“).

Təḡō-l-wə Kurkaḡir — племя Куркагир (дословно — „народ Куркагиров, роды Куркагиров“).

Təḡō-l-wə Pankaḡir — племя Панкагир (дословно — „народ Панкагиров, роды Панкагиров“).

Tiḡətəl — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Tiktika-kəl — „пой по-глухариному“ — шестая команда, подаваемая шаманом вновь избранному гражданскому вождю рода при исполнении обряда „посвящения в вожди“.

Tirgani-la timani-tki — земля дня, вершина шаманской реки, где живут души живых сородичей.

Tosiḡo — тяжелые костяные стрелы с большим утолщением на конце; делались обычно из оленьего рога.

Togo misunin — родовое божество, дух родового очага, прародительница рода и хранительница душ сородичей (буквально — „огня хозяйка“).

Topkul — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Togi — калым.

Tikal — название рода эвенков бассейна Подкаменной Тунгуски.

Tigasiḡnitin — выборные судьи, которым поручалось вести следствие в присутствии всех членов рода (буквально — „говорильщики“).

Tigurtigin — второе испытание вновь избранного кандидата в военные вожди рода, которому он подвергается во время обряда „посвящения в вожди“.

Tutəkə — меч.

Uḡi — жена старшего брата, жена младшего брата отца, дочь брата ‘моей’ матери, сестра ‘моей’ жены, сестра жены ‘моего’ старшего брата.

Ulhiniп — устье шаманской реки.

Um-kəl hэгэ-kəl dupпэ — „иди в чужие земли“; такова была формула, с которой обращался совет рода к своему сородичу, осужденному на изгнание из родовой группы.

Umundu вэјугэ вэјуссэгэ — коллективная охота (буквально — „вместе зверя промышляют“).

Urkildimətkit — родовой суд.

Uрпō — послы, приглашаемые из нейтрального рода одним из враждующих родов для ведения переговоров с его противником (обычно в связи с предложением выкупа и заключения мира).

Urilōп этэјеппi — гражданский вождь рода (буквально — „хозяйства рода хранитель“, „караульщик родового хозяйства“).

Usilovđokogin — мужчины, хорошо обученные военному делу, дружинники.

Waldira — война.

Waldira tamapmaldira — „за убийство убийством платить“ (формула, употреблявшаяся при объявлении кровавой мести).

Ьпе (орочск.) — мать, жена старшего брата отца (см. Л. Я. Штернберг, там же).

Ьхь (орочск.) — жена старшего брата, жена младшего брата отца (см. Л. Я. Штернберг, там же).



032722009

Государственная библиотека Югры

КРАТКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

печатных работ и источников по эвенкам Енисейского бассейна

1. Аксенов А. В. Ангарский край. Томск, 1913.
2. Акты исторические. СПб. 1841, т. III.
3. Акты исторические. СПб. 1842, т. IV.
4. Акты, относящиеся до Юридического быта России, т. II. СПб, 1857
5. Алькор (Кошкин) Я. П. Эвенки. „Большая советская энциклопедия“, т. 63, стб. 34—57.
6. Анисимов А. Ф. О социально-экономических отношениях в охотхозяйстве эвенков. „Советский Север“, 1933, № 5, стр. 38—49.
7. Арефьев В. Енисейские инородцы. „Сибирский сборник“. Приложение к „Восточному обозрению“, 1902, стр. 1—4.
8. Бахтенов В. На крайнем северо-западе Сибири. СПб. 1896.
9. Близняк Е. В. Замётки о Нижнем Енисее. „Известия Русск. Геогр. о-ва“, 1914, т. 2, в. 7, стр. 355—394.
10. Буцинский П. Н. К истории Сибири. Мангазея и Мангазейский уезд (1601—1645 гг.), „Записки Харьковского университета“, 1893, в. I, стр. 31—98.
11. Василевич Г. М. На Нижней Тунгуске. „Северная Азия“, 1926, в. V, стр. 150—156.
12. Василевич Г. М. Игры тунгусов. „Этнограф-исследователь“, 1927, в. I.
13. Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов. „Этнография“, 1930, XI (3), стр. 57—68.
14. Василевич Г. М. Вигимо-тугур-олекминские тунгусы. „Советский Север“, 1930, № 3, стр. 96—113.
15. Василевич Г. М. Токминские тунгусы, „Советский Север“, 1930, № 5, стр. 27—38.
16. Василевич Г. М. Сымские тунгусы. „Советский Север“, 1931, № 2, стр. 132—151.
17. Василевич Г. М. К вопросу о тунгусах, кочующих к западу от Енисея. „Советский Север“, 1931, № 10.
18. Василевич Г. М. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) диалектологический словарь. 1934.
19. Васильев В. Н. Краткий очерк инородцев севера-Туруханского края. „Ежегодник Русск. антрополог. о-ва“, 1905—1907, в. II.
20. Васильев В. Н. Тунгусские предания. „Живая старина“. 1908, в. III, стр. 362.
21. Васильев В. Н. Угасшая культура на Крайнем Севере. „Сибирский вестник“, 1908, № 1.
22. Виноградов Н. Н. О вымирании тунгусов от черной оспы. „Живая старина“, 1907, в IV, отд. 5., стр. 56—57.
23. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, СПб. 1799, ч. III.
24. Григорский Н. Поездка на Верхнюю Ангару. „Известия Вост.-Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1890, XXI, № 2, стр. 1—29.
25. Добрава-Ядринцева Л. Н. Туземцы Туруханского края. Новониколаевск, 1925.
26. Дополнения к Актам историческим, СПб. 1846, т. II.
27. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1848, т. III.
28. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1848, т. IV.

29. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1853, т. V.
30. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1857, т. VI.
31. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1859, т. VII.
32. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1867, т. X.
33. Дополнения к Актам историческим. СПб. 1868; т. XI.
34. Дополнения к Актам историческим, СПб. 1872, т. XII.
35. Еленев А. С. Введение к медико-топографическому описанию Туруханского края. Отчет О-ва врачей Енисейской губ. за 1892-1893 г., с приложением трудов О-ва, Красноярск, 1893.
36. Еленев А. С. Естественно-географический очерк реки Енисея. „Известия Вост.-Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1893, XXIX, 23.
37. Ермолаев. Заметки об экспедиции Макаренко в Туруханский край. „Сибирские ведомости“, 1908, № 36.
38. Ермолаев. О тунгусах в Красноярском уезде Енисейской губ. „Сибирский архив“, 1912, VIII, стр. 659—660.
39. Исаченко В. Л. Инородцы Туруханского края, выходящие на берега Енисея в районе Дудинки, ст. Осиновой, и их рыбные промыслы. Красноярск. 1915.
40. Кастрен М. А. Путешествие в Сибирь. „Магазин земледения и путешествий“. 1860, т. VI, ч. 2, стр. 199—476.
41. Ковязин Н. М. Комовские тунгусы. „Советский Север“, 1931, № 7—8, стр. 121—142.
42. Костров Н. Енисейские тунгусы. „Москвитянин“, 1855, т. III, № 11, кн. 1, стр. 27—48.
43. Костров Н. Очерк Туруханского края. „Записки Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1857, кн. IV, стр. 61—175.
44. Кривошапкин М. Ф. Об остяках, тунгусах и прочих инородцах Енисейского округа. „Записки Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, Иркутск. 1863, кн. VI, отд. I, стр. 39—87.
45. Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь. Изд. Русск. Геогр. о-ва. СПб. 1865, т. I и II; то же в „Записках Русск. Геогр. о-ва“, 1862, № 4, 1863, № 1.
46. Кривошапкин М. Ф. Из статистических описаний Енисейского округа. „Енисейские губ. ведомости“, 1859, №№ 46—48, 50—52.
47. Курилович А. П. и Наумов Н. П. Советская Тунгусия. М. 1934.
48. Кытманов Д. А. Туземцы Туруханского края. „Северная Азия“, 1927, № 2, стр. 37—51; № 3, стр. 51—67.
49. Лаптев Харитон. Описание, содержащее от флота лейтенанта Харитона Лаптева, Камчатской экспедиции, между реками Лены и Енисея, в каком состоянии лежат реки и на них всех живущих промышленников состоянии. „Записки Гидрограф. департамента“, 1851, IX.
50. Латкин Н. В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб. 1892.
51. М. Д. Из области обычного права сибирских инородцев. „Восточное обозрение“, 1883, № 17.
52. Материалы Приполярной переписи в Сибирском крае. Изд. Сиб. краев. стат. отд. Новосибирск, 1927—1928, т. I, II, III и IV.
53. Мелетин К. Брак у туруханских эвенков и долган. „Тайга и тундра“, 1930, № 2, стр. 94—97.
54. Миддендорф А. „Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб. 1878, ч. 2.
55. Миллер Г. Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала и особливо от покорения его Российской державой и по сие время. СПб. 1787.
56. Миллер Ф. Ф. Описание всех в Российском государстве обитающих народов и их обрядов. СПб. 1876.
57. Мордвинов. Инородцы Туруханского края. „Записки Русск. Геогр. о-ва по географии“, 1869, т. II.
58. Морозов А. Инородцы, обитающие в Туруханском крае. „Вестник Русск. Геогр. о-ва“, 1860, XXVIII, в. 2.
59. Н-к М. Между тунгусами (из путевых заметок). „Русский курьер“, 1880, № 26, стр. 1—2.

60. Оглоблин Н. Бытовые черты XVII в. „Русская старина“, 1892, т. 73, февр., стр. 449—458, март, стр. 675—682.
61. Орлова Е. Н. Население по р. Кети и Точму, его состав, хозяйство и быт. „Рыболовная научно-промысловая экспедиция по изучению р. Оби и ее бассейна. Красноярск, 1928, т. I, в. 4.
62. Х. Из Туруханского края. „Восточное обозрение“, 1903, № 32, стр. 3; 1904, I, в. 6).
63. Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен. „Записки Русск. Геогр. о-ва“, т. 31, ч. 1, в. 1, стр. 1—175, и в. 2, стр. 1—283; ч. II, стр. 1—206.
64. Патканов С. Расселение тунгусских племен по территориям. „Известия Центр. стат. комитета М. В. Д.“, 1906.
65. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав Сибири, язык и роды инородцев. „Записки. Русск. Геогр. о-ва по отд. статистики“, 1912, т. XI, в. 1, стр. I—VIII и 1—174.
66. Первухин И. Об организации Эвенкийского округа. „Советский Север“, 1931, № 10, стр. 18—27.
67. Передольский И. В. Экономические условия быта инородцев Туруханского края. „Научное обозрение“, 1900, № 3, стр. 512—528.
68. Петелин И. Путешествие к тунгусам в Туруханский край. „Енисейские ведомости“, 1889.
69. Пестов И. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири. М. 1833.
70. Попов Н. И. Об орудиях каменного века на Севере и Востоке Сибири“. „Известия Вост.-Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1878, IX, №№ 1—2, стр. 56—62.
71. Попов Н. Пища тунгусов. „Сибирская живая старина“, 1925, в. I.
72. * * Путешествие священника Якутской области к тунгусам Туруханского края. „Енисейские епархиальные ведомости“, 1889.
73. * * Русская историческая Библиотека, т. II, XV.
74. Рычков К. М. Новое исследование инородцев Туруханского края. „Красноярская мысль“, 1910. № 1, 21/X, стр. 2.
75. Рычков К. М. Доклад о научных работах на севере Туруханского края. „Омский вестник“, 1910, № 221, стр. 2; № 222, стр. 2.
76. Рычков К. М. Результаты научной поездки в Туруханский край. „Омский телеграф“, 1910, № 222, стр. 2—3.
77. Рычков К. М. Хенукычан (тунгусская сказка). „Сибирский архив“, 1913, т. 12, стр. 513—535.
78. Рычков К. М. Страница из жизни вымирающего племени. „Сибирский архив“, 1914, № 3—4, стр. 162—165.
79. Рычков К. М. Путевые наброски из скитальческой жизни с тунгусами, „Сибирский архив“, 1914, № 7—8, стр. 318—323.
80. Рычков К. М. Прodelки лешего. „Сибирский архив“, 1914, 6, стр. 249—252.
81. Рычков К. М. Сушная правда. „Сибирский архив“, 1914, 10, стр. 446—452.
82. Рычков К. М. В морозную ночь. „Сибирский архив“, 1914, 12, стр. 565—566.
83. Рычков М. В. Из области тунгусского творчества. „Сибирский архив“, 1914, 11, стр. 517—521.
84. Рычков К. М. В Туруханском крае (из отчета о научной экспедиции). „Сибирский архив“, 1915, 6, стр. 268—273.
85. Рычков К. М. Вещий сон. „Сибирский архив“, 1915, 2, стр. 78—81.
86. Рычков К. М. Ух. как хорошо! „Сибирский архив“, 1915, 12, стр. 571—575.
87. Рычков К. М. Великий дух огня. „Сибирский архив“, 1916, 5.
88. Рычков К. М. Тунгусские племена. „Вестник Азии“, 1917, III, № 43, стр. 1—16.
89. Рычков К. М. Енисейские тунгусы. „Землеведение“, 1917, кн. 1—2, стр. 1—67; 1922, кн. 1—2, стр. 69—106 и кн. 3—4, стр. 107—149.
90. Самоквасов Д. Я. Сборник обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876.
91. Селиванов А. Енисейские промысловые тунгусы, „Воскресный д 1866, № 188, стр. 202—204; № 189, стр. 222—223.

92. Серебрянников Н. И. Инородцы восточной Сибири. „Известия Вост.-Сиб. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1914, т. 43, стр. 121—168.
93. Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. СПб. 1886.
94. Смирнов В. А. Исторический очерк Приенисейского края. Красноярск, 1926.
95. Степанов А. П. Очерки истории Енисейской губ. „СПБ. ведомости“, 1834, №№ 190, 191, 192, 193, 194, 195.
96. Степанов А. П. Енисейская губерния. СПб, 1835, ч. 1—2.
97. Стрелов Е. Д. Акты архивов Якутской области (с 1650 до 1800 гг.), Якутск, 1916, т. 1.
98. Суслов И. М. Социальная культура у тунгусов бассейна Подкаменной Тунгуски и верховьев реки Таймуры (из материалов Чунской экспедиции 1926 года). „Северная Азия“, 1928, № 1 (19), стр. 55—63.
99. Суслов И. М. Шаманство и борьба с ним. „Советский Север“, 1931, № 3—4, стр. 88—152.
100. Сушили Н. К вопросу о границе между Красноярским краем, Канским округом и Подкаменной Тунгуской. „Северная Азия“, 1929, III.
101. Тарасенков. Туруханский край, Красноярск, 1930.
102. Третьяков П. Туруханский край, его природа и жители. СПб. 1871 (то же в „Записках Русск. Геогр. о-ва по общей этнографии“, 1869, т. II).
103. Тугаринов А. Я. В низовьях Енисея. „Известия Красноярск. подотд. Сибирск. отд. Русск. Геогр. о-ва“, 1908, т. II, в. 3—4, стр. 97—138.
104. Тугаринов А. Я. Туземцы Приенисейского Севера. Красноярск, 1927.
105. *.* О тунгусах вообще. Собрание сочинений, выбранных из месяцесловов. СПб. 1790, ч. VI.
106. Статистическое обозрение Сибири. „Сибирский вестник“, 1820, XI, стр. 68—81, 82—93, 94—100. О законах некоторых восточных сибирских инородцев, „Сибирский вестник“, 1823, I, стр. 1—12.
107. *.* Тунгусы. „Калейдоскоп“, 1861, № 21, стр. 165—167; № 22, стр. 173—174.
108. *.* Народы России. Тунгузы. „Нива“, 1871, № 33, стр. 519—520; № 34, стр. 537—539.
109. *.* Туруханский край и его судьбы. „Восточное обозрение“, 1887, № 5.
110. Телль Г. Заметки об инородцах Туруханского края из сочинений А. Е. Норденштельда. „Экспедиция к устью Енисея в 1875—76 гг.“. СПб. 1880.
111. Фишер И. Е. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. СПб. 1774.
112. Чеканисский И. Следы шаманского культа в русско-тунгусском населении на реке Чуне. „Этнографическое обозрение“, 1914, в. 3—4, стр. 61—80.
113. Чекановский А. Дополнительные сведения к карте Нижней Тунгуски. „Известия Русск. Геогр. о-ва“, 1876, XII, отд. 2, стр. 403—415.
114. Чибизов И. Инородцы Енисейской губернии в первые годы ее существования. „Сибирский архив“, 1914, 9, стр. 383—390.
115. Чудновский С. Енисейская губ. к трехсотлетнему юбилею Сибири. Статистико-публицистические этюды. Томск, 1885.
116. *.* Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московск. ун-те, 1861, кн. 1.
117. Шашков. Сибирские инородцы в XIX столетии. „Историческ. этюды“, т. II.
118. Шнейдер А. Р. и Доброва-Ядринцева Л. Н. Население Сибирского края. Сибкрайиздат, 1928.
119. Шнейдер. Список населенных пунктов Енисейской губ. Красноярск, 1911.

ОГЛАВЛЕНИЕ

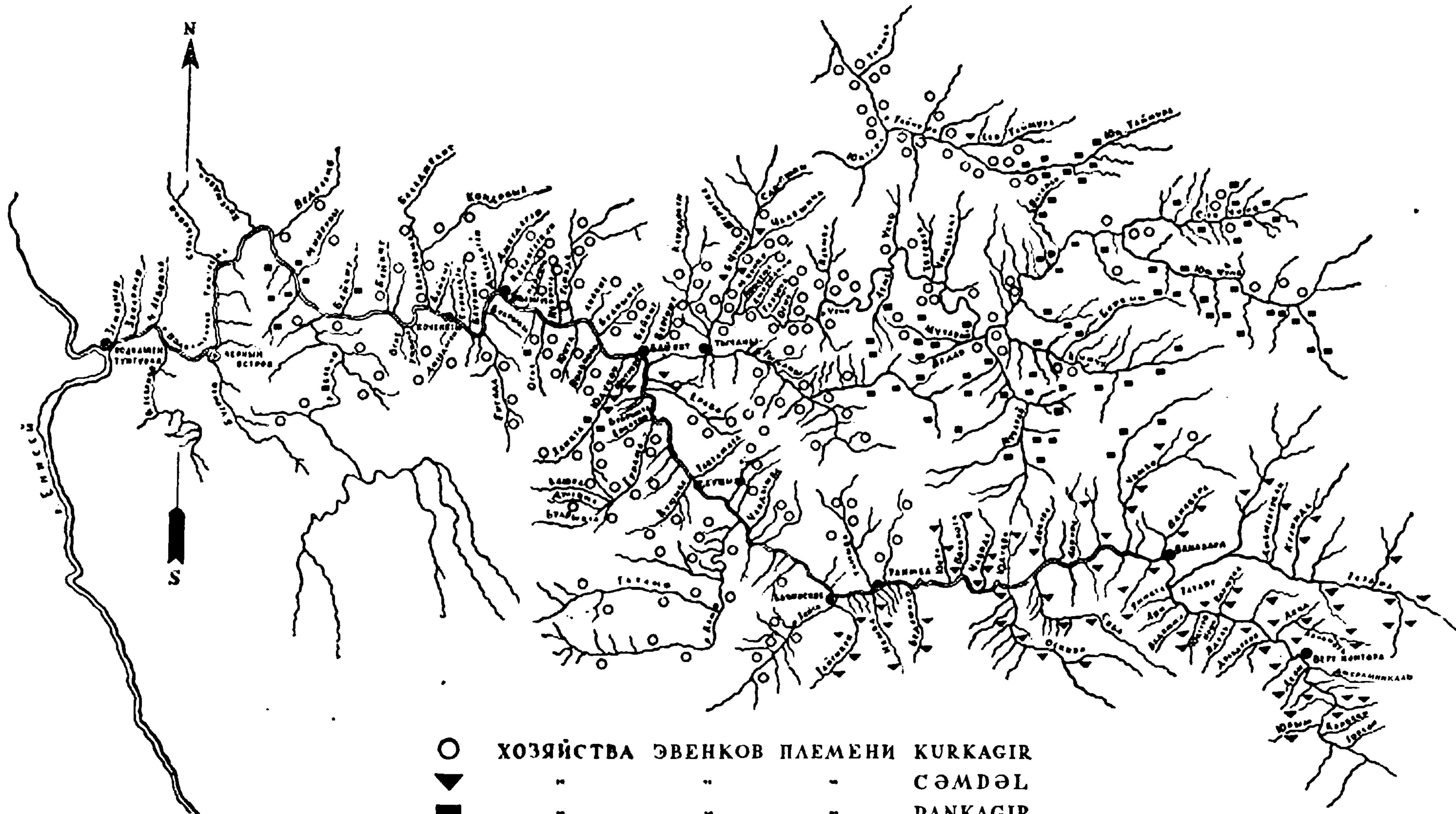
Предисловие	3
Гл. I. Групповой брак и проблема возникновения эвенкийского рода	5
Гл. II. Пережитки материнского рода	46
Гл. III. Отцовский род	61
Гл. IV. Фратрия и племя эвенков	107
л. V. Разложение эвенкийского род	126

Приложения

Тексты эвенкийских преданий	162
Перевод эвенкийских преданий	163
Указатель эвенкийских слов встречающихся в настоящей работе . .	184
Краткий указатель печатных работ и источников по эвенкам Енисейского бассейна	191
Карта расселения племен эвенков бассейна р. Подкаменной Тунгуски	

КАРТА

РАССЕЛЕНИЯ ПЛЕМЕН ЭВЕНКОВ БАСЕЙНА реки ПОДКАМЕННОЙ ТУНГУСКИ



КАРТА

РАССЕЛЕНИЯ ПЛЕМЕН ЭВЕНКОВ БАСЕЙНА реки ПОДКАМЕННОЙ ТУНГУСКИ

