

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

**В. Н. Давыдов, В. В. Симонова,
Т. Ю. Сем, Д. Брандишаускас**

**ОГОНЬ, ВОДА, ВЕТЕР И КАМЕНЬ
В ЭВЕНКИЙСКИХ ЛАНДШАФТАХ**

**Отношения человека и природы
в Байкальской Сибири**



Санкт-Петербург
2016

УДК 39(=512.211)

ББК 63.3(2)

Д13

Рецензенты:

доктор географических наук *К. Б. Клоков*,
кандидат исторических наук *В. И. Дьяченко*

Ответственный редактор

кандидат социологических наук, Ph.D. *В. Н. Давыдов*

Д13

Давыдов В. Н., Симонова В. В., Сем Т. Ю., Брандишаускас Д.
Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах.
Отношения человека и природы в Байкальской Сибири:
колл. моногр. — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — 196 с. (Kunstkamera
Petropolitana).

ISBN 978-5-88431-303-3

Отношения человека и природы — достаточно традиционная тема для социальной антропологии, особенно для исследования коренного населения Сибири. Предлагаемая читателю монография является продолжением дискуссий о взаимодействии человека и ландшафта, традиции построения деликатных и исторически сложившихся отношений с природой и ее силами, а также о локальном знании, представлениях и практиках, связанных с этими силами. Особенностью данной работы являются ее основные герои — природные элементы, стихии, с которыми в своей повседневной жизни сталкиваются эвенки Байкальской Сибири. На примере архивных и полевых материалов авторы рассказывают историю взаимодействия человека с ними, показывая, что огонь, вода, ветер и камень не просто существуют сами по себе, но и проявляются как агенты социальных отношений, сплетающие воедино индивидуальные опыты местных жителей и обретающие таким образом уникальный язык и способность создавать локальную жизнь.

Книга адресована социальным антропологам, историкам, социологам, культурологам, североведам, а также широкому кругу читателей.

УДК 39(=512.211)

ББК 63.3(2)

На обложке: спереди — Максим Арпиульев на рыбалке. Холодная, Северобайкальский район, Республика Бурятия, ноябрь 2007 года (фото В. В. Симоновой); *сзади* — поездка на осеннюю охоту. Село Тунгокочен, Забайкальский край, 2005 год (фото Д. Брандишаускаса).

ISBN 978-5-88431-303-3



9 785884 313033

© В. Н. Давыдов, В. В. Симонова, Т. Ю. Сем,
Д. Брандишаускас, 2016

© Оформление серии. В. Яковлев, 2016

© МАЭ РАН, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. ЭТИКА ОТНОШЕНИЙ С ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ (В. Н. Давыдов, В. В. Симонова)	7
Глава 1. ПРИРОДНЫЕ СТИХИИ В КОСМОГОНИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ: НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ (Т. Ю. Сем)	14
Мифологические представления о свете и светилах . . .	15
Персонифицированные образы светил (неба и солнца)	21
Космическое божество неба Буга	21
Эволюция образа Буга	23
Ритуал — культ неба	25
Местообитание Буга	27
Иконография божества Буга	27
Этимология названия Буга	28
Божество света и тепла (солнца)	29
Образы Сэнгэ, Сэвэки, Сэнгкен	30
Старое и молодое солнце Сэнг/Дэнг	31
Этимология образа Сэвэки	35
Образ Улден (Юлтени, Нюлтэни)	36
Образы Дылача, Тылга	37
Представления о священных камнях, горе, скалах. . . .	39
Мировая гора, камни трех миров	40
Древние нарративные структуры (петроглифы) . .	43
Персонифицированный образ горы	56
Образ Канда, Кынга	57
Образы Кынга, Кингит, Карендос	59

Священные камни	61
Шаманские громовые камни	61
Камни-предки.	67
Глава 2. ЭТИКИ ТАЙГИ: ЭВЕНКИ СЕВЕРНОГО БАЙКАЛА МЕЖДУ ПОЗИТИВИЗМОМ И ЛОКАЛЬНОЙ СТРАТЕГИЕЙ МИНИМУМА (<i>В. В. Симонова</i>)	70
Ландшафт творимый и творящий	72
Тайга как зона неизвестного: этика покорения и «сталкеры» тайги	79
Этика минимума как локальная стратегия жизни в лесу против логики перспективного развития региона	87
Между логикой и этикой.	95
Глава 3. ЛОКАЛЬНОЕ ЭНВАЙРОНМЕНТАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ: ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ И СИМВОЛИЗМ ОГНЯ У ОЛЕНЕВОДОВ И ОХОТНИКОВ ЭВЕНКОВ-ОРОЧОН ЗАБАЙКАЛЬЯ (<i>Д. Брандишаускас</i>)	98
Полевая работа в Забайкалье	100
Исторический и политический контекст: землепользование, повседневные практики и соревнование за ресурсы	105
Огонь на стоянке: дрова, очаг и дым.	113
Ритуалы огня: угольная пыль и кормление	121
Подконтрольное выжигание как залог успеха охоты и оленеводства	125
Глава 4. ВОДНАЯ ЭТИКА ЭВЕНКОВ СЕВЕРНОГО ПРИБАЙКАЛЬЯ (<i>В. Н. Давыдов, В. В. Симонова</i>)	129
Использование водоемов рыбаками и охотниками . . .	131
Этические нормы, связанные с водой и водоемами. . .	132

Водоемы и мобильность	138
Температура воды.	142
Вода как лекарственное средство	144
Представления о чистоте воды.	145
Глава 5. ЖИЗНЬ СРЕДИ СЕМИ ВЕТРОВ	
<i>(В. Н. Давыдов)</i>	152
Ветер в представлениях эвенков	152
Ветер и восприятие погодных явлений.	154
Влияние ветра на практики мобильности	156
Прогнозирование погодных явлений	158
Ветер как переносчик запахов	159
Знания о ветре и оленеводство.	162
Ветры Северного Байкала	164
Ветры и архитектура.	170
Использование энергии ветра	171
ЗАКЛЮЧЕНИЕ <i>(В. В. Симонова, В. Н. Давыдов)</i>	174
Библиография	178
Архивные источники	192
Полевые материалы.	193
Список сокращений	194
Информация об авторах	195

Введение

ЭТИКА ОТНОШЕНИЙ С ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ

В современных социальных науках растет интерес к осмыслению отношений человека с окружающей средой. Данная сфера представляет интерес для социальной антропологии (в частности, данной проблемой занимается экологическая антропология), этнографии, гуманитарной (социальной) географии и социологии. Экологическая антропология как отдельная дисциплина появилась в 1960-е годы, но ее возникновению предшествовал ряд работ таких исследователей, как Дарилл Форд, Альфред Кребер и Джулиан Стюарт [Kottak 1999: 23]. Данная дисциплина развивалась в рамках функционалистского подхода [Ibid.]. Впоследствии появление и распространение международных движений за человеческие и культурные права, а также за права животных (animal rights) стали предметом исследований в рамках экологической антропологии [Ibid.: 29].

В 1980-е годы повышается интерес социальных ученых к «человеческим измерениям» (human dimensions) глобальных изменений окружающей среды и укрепляется представление о динамично усиливающемся энвайронментальном кризисе [Moran 2006: 34]. Осмысление взаимодействия человека с окружающей средой выходит за рамки позитивистской философии и на первый план выдвигаются так называемые субъективные факторы социальной жизни, например неравенство, гендер и персонификация. К. Коттак [Kottak 1999] предлагает проект новой экологической антропологии, которая должна совмещать теорию с политической информированностью, а также с политическими отношениями. Экологическое знание в различных культурных группах коренных народов базируется на локальных практиках использования природных ресурсов [Berkes, Colding, Folke 2000]. Тем не менее оно никогда не функционирует в изоляции [Ibid.]. Экологическое знание является «встроенным» в институты и социальные нормы [North 1990]. Социальные нормы, в свою очередь, основываются на локальной экологической (энвайронментальной) этике и являются частью социальных отношений.

Экологическая этика включает нормативную регуляцию способов взаимодействия человека с окружающей средой. Она содержит этические нормы отношений как с ландшафтом [Thompson 1995; Carlson 2008], так и с животными [Wenzel 1991; Hargrove 1992; Franklin 1999; Nadasdy 2007]. Кроме того, в структуре экологической этики можно выделить ряд других компонентов: систему верований, нормативные установки, а также набор этических правил и стандартов [Taylor 1986: 44]. Более того, нельзя забывать о том, что экологическая этика имеет региональные особенности. На сегодняшний день Байкальский регион и Забайкалье привлекают повышенное внимание ученых, политиков, экономистов, экологических активистов и туристов. Подобная тенденция неслучайна: озеро Байкал является мировым достоянием. Поэтому самые разные точки зрения и восприятия пересекаются в Байкальской Сибири особым образом. Дискурс сохранения окружающей среды, политика социального развития региона сталкиваются с локальными формами взаимодействия с окружающей средой и практиками выживания. В Байкальском регионе сформировался особый комплекс взаимодействия человека и природы, который подразумевает наличие особых этических правил и норм.

В данной книге экологическая этика рассматривается как часть повседневных практик эвенков, где она структурирует отношения человека и природы. Она включает спектр отношений не только к озеру Байкал, но и к прилегающим природным ландшафтам. Кроме того, экологическая этика отражает практические вопросы, связанные с интеракцией человека с окружающей средой [Attfield 2003: 18]. Также она предполагает наличие взаимной ответственности человека и природной среды по отношению друг к другу [Leopold 1991; Роуз 2001; Сирина 2008].

В работе рассматриваются способы взаимодействия эвенков Байкальского региона со стихиями природы. Подобное построение текста показалось авторам перспективным, поскольку через разные подходы к элементам природного ландшафта, характерные для эвенков Байкальской Сибири, можно составить представление о разнообразии этических норм и контекстов, без которых невозможно понимание отношений человека и природы.

В то же время экологическую этику эвенков Байкальской Сибири необходимо рассматривать как категорию современную и динамичную, нежели статичную и укорененную в истории [Metzo 2005].

Историческая перспектива важна для того, чтобы осмыслить, каким образом происходило столкновение различных точек зрения на то, как нужно взаимодействовать человеку с окружающей средой. В данной работе авторы рассматривают формирование экологической этики эвенков посредством повседневных практик охотников, рыболовов и оленеводов в окружающей среде. Эвенки воспринимают окружающую среду не как что-то внешнее по отношению к наблюдателю, а находясь внутри этой среды. Книга представляет собой попытку перейти от абстрактного рассмотрения отношений местных жителей Байкальского региона и Забайкалья с окружающей средой и природой к анализу того, как они используют и интерпретируют ее конкретные составляющие. В каждой главе акцентируется отдельный элемент окружающей среды — в своих практиках люди так или иначе взаимодействуют с лесом, камнями, светом, огнем, водой и воздухом. Иными словами, взаимодействие с окружающей средой — это постоянное нахождение человека среди этих природных стихий (он помещен в среду, а не является сторонним наблюдателем).

Авторы предлагают междисциплинарный подход к анализу отношений эвенков и природы в Байкальском регионе, совмещающий методологический аппарат социологии, этнографии и социальной антропологии. Социологический метод позволяет проанализировать то, каким образом динамика отношений «человек—природа» подвергалась влиянию социально-политических процессов. Энвайронментальная этика, таким образом, представлена как категория, зависящая от контекстов и социальных перемен. Для данного подхода характерно рассмотрение разных интересов и точек зрения, где наука также находит свою автономию и идеологическую нишу. Понимание локальных этических норм существенно зависит от расстановки идеологических акцентов. Отказ от, казалось бы, очевидных ценностей социального развития позволяет увидеть совершенно иные смыслы и логику, которые ранее скрывались за пологом лояльности, «очевидными» и «чистыми» ценностями прогресса.

Анализ историко-этнографического материала в *главе 1* (Т. Ю. Сем) дает уникальную возможность понять, какие именно отношения с ландшафтом привлекали внимание исследователей, изучавших культуру эвенков. Историко-этнографический метод анализа материала характеризуется обширным комплексом подходов, предусматривающим прежде всего использование сравнитель-

но-исторического и генетического подходов. С их помощью образы и явления культуры рассматриваются в исторической динамике, выявляются этнокультурные исторические связи и исследуется формирование региональной и этнокультурной специфики наряду с самим предметом и объектом культуры. Сравнительно-исторический подход также учитывает синхронно-диахронные и конкретно-исторические исследования.

На примере мифологической космогонии эвенков рассматривается восприятие ими образов природных стихий мира. Человек связан со всеми природными стихиями. В космогонических мифах человек, с одной стороны, являлся частью окружающей природы, с другой — обладал креативным потенциалом в процессе творения мира, участвовал в создании законов природы и менял их. В восприятии мира доминировали персонифицированные представления о свете, солнце, небе, камне и горе (горном ландшафте). Автор подробно останавливается на этих образах, разбирая их содержательную сущность для человека традиционной культуры. В главе показывается, что ментальный образ неба и верховного космического божества Вселенной, неба, погоды Буга составлял особую историко-культурную ценность общетунгусской модели мира, наделялся высшей справедливостью, абсолютной властью, законностью, высшими моральными ценностями. Небесная сфера верховного божества ассоциировалась с верхом мироздания, светом солнца, промысловой удачей, плодородием, творческой энергией. В модели мира тунгусов сформировалось уважительное отношение к верхней сфере мира и верховным богам неба, требующее почитания, поклонения и жертвоприношения. С образом света и тепла было связано солнце — Сэвэки, Улдэн, Дылача, которое рассматривалось как светило, местоположение и само верховное небесное божество мужского и женского пола, как податель благ, обеспечивающий плодородие, рост растений, возникновение душ людей и зверей, шаманской силы. Хозяева священных скал и гор воспринимались эвенками как хозяева среднего мира людей и зверей.

Камень считался наиболее древней стихией мироздания, свидетелем мифических времен первотворения, поэтому его широко использовали в культовой практике с целью гадания, лечения, во время шаманских инициаций и промысловых культов. Согласно верованиям эвенков Байкала и Амура, первопредки были связаны со священными камнями или скалами, на которых имелись свя-

щенные рисунки либо те, которые напоминали по форме очертания человека или животных. Священные рисунки на камнях и скалах обычно обновлялись, их смазывали кровью жертвенных животных с целью придания им жизненных сил. Интерпретация древних петроглифов прочитывалась через современное и традиционное осмысление нарратива, сближаемого исследователями с данными фольклора и ритуалов. Исследование показало, что переживание природных стихий неба, солнца, камня и гор эвенками Байкала и сопредельных территорий проходило через их ментальное осмысление в древних мифологических и шаманских образах, характеризующих энвайронментальную этику региона.

Глава 2 (В. В. Симонова) посвящена описанию различий между нормами энвайронментальной этики, которые воспроизводятся в рамках глобального экологического дискурса, и экологической этики повседневных практик местного населения Байкальского региона. В частности, приводятся два разных понимания леса и окружающей среды, характерные для пришлого населения и локальных сообществ эвенков. В главе рассматривается, как под воздействием колониальной идеологии и советских ценностей унификации опыта людей (под эгидой единого и целостного социального развития) формировалось понимание взаимодействия человека и окружающей среды. В главе на ряде примеров показаны историко-идеологические предпосылки формирования экологической этики, где локальная стратегия понимания и вживания в окружающую среду сталкивается с идеями прогресса и развития таежного пространства как перспективного полигона претворения в жизнь разнообразных идей и концепций. Рассматривается динамика научных течений, которые оказывали влияние на осмысление отношений между человеком и окружающей средой, а также между эвенками и вновь прибывшими поселенцами. В главе делается акцент на контрасте интерпретаций взаимодействия с окружающей средой.

В *главе 3* (Д. Брандишаускас) рассматриваются отношения эвенков Забайкалья к огню и то, каким образом локальные практики использования огня формируют культурный ландшафт. В повседневных практиках эвенков огонь служит источником света, тепла и дыма. Применяя традиционное знание об огне, эвенки осуществляют уникальный менеджмент ландшафта. Огонь является также важным элементом ритуальных практик, в рамках которых осуществляется коммуникация с духами тайги, соответственно

ландшафт здесь выступает как персонифицированная субстанция, способная принимать решения.

В главе 4 (В. Н. Давыдов, В. В. Симонова) описываются отношения эвенков Северобайкальского района Республики Бурятия с водным пространством. В данной главе рассматриваются отношения с окружающей средой, связанные с освоением водоемов и формирующиеся под влиянием повседневных практик и локальных нарративов. Вода для жителей эвенкийских национальных сел Северобайкальского района (Холодная, Кумора, Уоян и Байкальское) является не только ресурсом, но и частью ландшафта, где локализуются их повседневные, рутинные практики.

Жизнь рыбака и охотника на Байкале — это постоянная борьба со стихией. С точки зрения местных жителей, для того чтобы использовать ресурсы, которые дает им природа, необходимо постоянно поддерживать с ней правильные отношения путем соблюдения этических норм. Нормы экологической этики получают свое нарративное определение в контексте значимых для локального сообщества событий. Чистая вода для местных жителей это жизненно важная составляющая их повседневных практик. В данном контексте интерпретации экологического загрязнения для местных жителей принимают форму рефлексии повседневных практик. Отсутствие рыбы в реке, например, объясняется местными жителями как следствие попадания вредных веществ в воду. В данной главе делается вывод, что система взаимоотношений человека и водных пространств на Северном Байкале складывалась не под влиянием глобального энвайронментального дискурса, а через непосредственное участие местных жителей в промысловых практиках и их постоянное определение в локальных устных историях.

В главе 5 «Жизнь среди семи ветров» (В. Н. Давыдов) делается попытка проанализировать материальность воздуха. Долгое время данная стихия оставалась без внимания социальных ученых, как будто предметы материального мира находятся в пустоте [Ingold 2007]. Тем не менее воздух постоянно перемещается, не стоит на месте. Люди организуют свои практики в соответствии с этим движением, или, лучше сказать, находясь внутри движения воздуха. Названия ветров отражены в историях, которые рассказывают местные жители. Ветер изображается в них не как безликая субстанция, а как креативная или разрушительная сила. Отношения эвенков с ветром — также одна из форм построения отношений с ландшафтом.

Охота, рыбалка, оленеводство и перекочевки зависят от распространения и силы ветра. Локальное знание о ветре — важнейшая часть повседневной таежной жизни, где ландшафт выступает в динамике и раскрывает свой потенциал.

В целом в книге предпринимается попытка показать, насколько чуткими и мудрыми могут быть отношения человека и природы, насколько различным может быть понимание того, что такое ландшафт и как с ним следует взаимодействовать. Контраст мнений есть точка столкновения подходов, мировоззрений и стратегий, что все вместе составляет общую историю локальных отношений человека и окружающей среды. До сих пор мнения эвенков Байкальской Сибири не учитывались при принятии решений относительно развития региона, хотя, бесспорно, весь багаж знаний и опыт локальных сообществ является бесценным подспорьем в политическом дискурсе. Авторы надеются, что эта книга поможет голосам эвенков зазвучать сильнее, тем более что у них действительно есть чему учиться.

Глава 1

ПРИРОДНЫЕ СТИХИИ В КОСМОГОНИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ ЭВЕНКОВ ЗАБАЙКАЛЬЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ: НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ

Байкало-Амурский регион — место проживания восточных тунгусов, родственных монгольским и тюркским народам Евразии и говорящих на тунгусо-маньчжурских языках (алтайская языковая семья).

Мифология коренных народов Сибири относится к шаманскому культурному и религиозному миру, рассматривающему человека как часть космоса и природы. Архаичные, во многом архетипические представления, отраженные в мифологии народов Байкало-Амурского региона, связаны с этнической и региональной ментальностью, сохранившейся в фольклоре и народном искусстве, религии, картине мира в целом.

Эвенки Забайкалья и Верхнего Амура — охотники и оленеводы, а также скотоводы (коневоды) и охотники таежной и лесостепной зоны Сибири. Они сохранили в своих верованиях древний пласт охотничьей культуры и включили новые элементы скотоводческих верований, позаимствовав их у соседних бурят и якутов.

Переживание многих компонентов природы, свойственное эвенкам-орочонам и хамнеганам, населявшим этот регион, было связано с природными условиями проживания, а также с этнокультурными историческими связями с древнемонгольскими и тюркскими племенами, формирующими региональную этнокультурную специфику.

Представления о свете (ясном небе, солнце) и камне (горе, скале), взаимосвязанные у эвенков, свидетельствуют о глубине и архаичности верований этого народа, сохранившего до настоящего времени многие обычаи и обряды в промысловом, домашнем и шаманском мировоззрении. В шаманстве эвенков широко развиты персонифицированный пантеон, представления о богах, духах-хозяевах, предках наряду с представлениями о явлениях природы.

В данной главе приводится историко-этнографический материал, свидетельствующий в пользу того, что человек в космогонической мифологии эвенков Забайкалья и сопредельных территорий представлен как существо, связанное со всеми природными стихиями. Человек являлся частью стихий, окружающей среды и в то же время обладал креативным потенциалом, мог участвовать в создании мира и менять законы природы.

Мифологические представления о свете и светилах

Наиболее ранние сведения эвенков о свете содержатся в мифологии, которая является источником «изучения процесса познания древним человеком окружающей природной и социальной среды, самого себя, возникновения и развития традиций, утверждения системы ценностей, норм поведения, языка» [Воронина 2007: 6].

В космогонических мифах забайкальских эвенков XVIII–XIX веков говорится о творении мира двумя братьями. В XVIII веке Г. Спасский записал у забайкальских эвенков миф, в котором рассказывается, что «вначале была одна вода. И были *Буга* и *Бунинка* (два брата). *Буга* послал на воду огонь, который частично уничтожил ее. Тогда образовалась земля. *Буга* создал свет и отделил его от тьмы. Потом он сошел на землю и здесь встретил *Бунинка*, который стал претендовать на роль творца земли. Между ними завязалась борьба. *Бунинка* испортил гусли — 12-струнный музыкальный инструмент *Буга*. Разгневанный *Буга* предложил состязание: нужно вырастить сосну со дна озера. Не умеющий это сделать должен признать свое поражение. По приказу *Буга* сосна тотчас зарождается со дна озера и поднимается над водой. Сосна *Бунинка* не может стоять и падает. Но *Бунинка* не хочет признать свое поражение. И тогда в наказание *Буга* сделал его череп железным. *Бунинка* тяжело носить на плечах голову из железа, и он просит освободить его от мучения. *Буга* взамен требует не мешать ему, когда он будет делать человека. Чтобы сделать человека, *Буга* взял железо на востоке, огонь на юге, воду на западе, землю на севере. Эти элементы он превратил соответственно в сердце, теплоту, кровь, мясо и кости. Так *Буга* создал мужчину и женщину» [Спасский 1822: 54–55].

Б. П. Шишло, подробно проанализировавший модели мира у народов, окружающих тунгусов, пришел к заключению, что этот миф забайкальских эвенков был усвоен их предками еще в эпоху

государства Бохай, когда влияние Китая на культуру древних тунгусов было неоспоримо сильным. В ту же эпоху к рассматриваемым моделям мира присоединились элементы буддизма и манихейства, а позднее элементы ламаистской картины мира [Шишло 1991].

Несмотря на синкретизм, этот миф был записан в XVIII веке и содержит также «тунгусскую основу». Это касается прежде всего противоборства двух братьев-творцов (у эвенков *Буга* и *Бунинка*), общего сюжета для всех алтайских народов. Их имена у забайкальских эвенков — древнетунгусские. Нас интересует один важный момент мифа — в нем говорится о творении света и отделении его от тьмы братом-творцом Буга, который находился в пространстве еще до творения земли. Это может свидетельствовать в пользу того, что Буга был хозяином всей Вселенной, поскольку его могущество распространялось на воздух, воду и землю, свет и тьму. Он был способен вырастить мировое дерево и сотворить человека (мужчину и женщину). В борьбе с *Бунинка Буга* побеждает последнего и в наказание делает его череп железным. Буга как хозяин Вселенной творит свет и отделяет его от тьмы уже после того, как он создал землю — послал огонь на воду. В этом мифе констатируется факт сотворения света через посредство отделения его от тьмы, но не рассказывается, как это происходит.

В другом известном мифе забайкальских эвенков, записанном А. А. Макаренко во время экспедиции в Забайкальскую область в 1913 году и хранящемся в архиве Российского этнографического музея, уточняется, каким образом появляется свет. В мифе о сотворении земли рассказывается: «...давно было все морем. Вот два (*Буга* и *Хырга*) гоняли зверя, и все конца нет. Жили в лодке и все ездили и ездили. “А когда конец будет?” — спрашивает один другого. Другой говорит: “Надо землю *дунна* сделать”. Один ушел, жди, говорит, меня три года. Принес гору *гудынычан*, вынул из нее серединочку *гуррыкачана* (оленя) и бросил в море — вот и земля стала. В другую сторону бросил — другая стала. Они вышли на землю *дунну*. Земля стала расти, появились трава, звери, птицы. За водой пошла щука, куда поплывет, там реки и горы образуются. Землю будто бы держат три щуки.

На земле три бога глазами видно: *Делача* — солнце — свет и тепло дает, *Бега* — месяц — свет дает, Тоги — огонь — тепло и питание дает. Солнце и месяц на небе стоят, день и ночь делают. В мире мертвых — подземном *Буни* — хозяин *Хырга*. Там темно,

нет *дылача* и *бега*. Однако мертвые живут там такой же жизнью, как и люди на земле. Увидеть их — плохо» [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 216].

Итак, в приведенном мифе подробно объясняется, откуда происходит свет. Оказывается, во время сотворения мира *Буга*, один из братьев-творцов, достает гору и вынимает оттуда оленя, который и превращается в землю на поверхности воды. С земли стали видны три божества, два из них дают свет — это солнце *Делача* и месяц *Бега*. Они же делают день и ночь, то есть обеспечивают смену света и тьмы. Из этого мифа очевидно, что верховное божество пространства космоса *Буга* занимает более высокое положение по сравнению с солнцем *Делача* и месяцем *Бега*. Из этого следует, что *Буга* как хозяин Вселенной распоряжается светом и тьмой единолично, поскольку *Делача* и *Бега* подчинены ему.

Из описаний мифов, содержащих сюжет о свете, мы видим, что у забайкальских эвенков сложилось двойное представление о нем — непсонифицированное (первозданные элементы природы: солнце, луна, свет) и персонифицированное (*Буга*, *Делача* и *Бега*).

Проанализировав эти два мифа в отношении становления света, отметим их сходства и различия с мифами эвенков других территориальных групп — амурских и енисейских.

В большинстве мифов енисейских, амурских и урмийских эвенков (как и забайкальских эвенков XVIII в.) отмечается факт создания света верховным божеством *Буга* или *Сэвэки* либо на это вообще не обращается внимания. Основной акцент делается на сотворении земли, людей и животных [Василевич 1959; Варламова 1995; АРЭМ. Ф. 6. Оп. 4. Д. 1].

Это объясняется тем, что в космологии эвенков существует особый астральный миф о космической охоте, посвященный смене дня и ночи. Приведем подробный миф о космической охоте, записанный А. И. Мазиным в XX веке у амурских эвенков-орочонов, близких к забайкальским эвенкам:

«Это было давным-давно, когда земля еще не разрослась и была совсем маленькой, но на ней уже появилась растительность, жили животные и люди. В то время не было ночи, солнце светило круглые сутки. Однажды в осенний день лось-буга схватил солнце и побежал в сторону неба. Лосиха-матка эннын, ходившая за лосем, побежала за ним. На земле наступила ночь. Люди пришли в замешательство. Они не знали, что делать. В то время среди эвенков жил знаменитый охотник и силач Мани. Он единственный из эвенков не растерялся. Взял лук, позвал

двух охотников, собак и побежал вдогонку за лосями. В это время лоси удалились и побежали по небу. Собаки Мани быстро нагнали и остановили их. Лось, видя, что от собак вдвоем не уйти, передал солнце лосихе, а сам стал отвлекать собак. Самка, улучив момент, резко повернулась и побежала в сторону севера к Небесной дыре (Полярной звезде), чтобы скрыться от преследователей. Подоспевший Мани застрелил лося, но солнца у него не оказалось. Догадавшись, что лось передал солнце лосихе, он стал искать ее глазами по небу и увидел, что она уже близко от Небесной дыры и может скрыться. Тогда он стал стрелять в нее из своего богатырского лука. Первая стрела легла в двух промерах ее туловища спереди, вторая — в одном, третья точно угодила в цель. Как только Мани отобрал солнце и вернул его людям, все участники космической охоты превратились в звезды. Звезды, образующие ковш созвездия Большой Медведицы, являются следами лося-самца, три звезды ручки ковша — следы собак Мани, сам Мани — пять звезд Большой Медведицы ниже днища ковша. Ковш созвездия Малой Медведицы — следы лосихи. 1-я и 2-я звезды ручки этого ковша — стрелы Мани. 3-я звезда ручки ковша — Полярная звезда, отверстие (санарин), через которое лосиха пыталась скрыться.

С тех пор происходит смена дня и ночи и космическая охота повторяется. Каждый вечер лоси выкрадывают солнце, в свою очередь Мани гонится за ними и к утру возвращает людям солнце» [Мазин 1984: 9–10].

В другом варианте мифа «Мангы-Деромго», записанном Г. М. Василевич [1936] от енисейских эвенков, рассказывается, что до появления людей на земле жили великаны. У старика со старухой родился трехглазый сын. Сестра позавидовала его охотничьей удаче и превратилась в людоедку. Брат свернул ей шею, а сам ушел на небо, боясь гнева родителей. Он поднялся на хрустальный свод, который прозрачным колпаком окружает землю. Мангы Деромго дошел на лыжах до края земли, где вершины леса касаются неба, нашел там отверстие хангар, которое известно богу Оксори и черту Харги да мифической птице Догивки, переносящей героев в потусторонний мир. Мангы-Деромго, как необычный человек, легко нашел это отверстие и на лыжах помчался по небесному своду. По пути он догнал двух охотников — Торопливого и Хвастливого. Они гнались за лосем. Пошли втроем. Он обогнал их и, как ветер, помчался за лосем. Он пересек на лыжах небесный свод и перед полночью увидел лося слева от себя, обернулся и пустил ему под

лопатку двухконечную стрелу и убил лосиху. Теленок с перепуга метнулся в сторону, он упал в *Хангар* и очутился на земле, от него пошли земные лоси. Люди видят в ясную ночь на небе след от лыжни — Млечный Путь. Большую Медведицу — два охотника, теленок и лосиха, справа стрела *Мангы-Деромго*. Сам стрелок — созвездие Орион. Оставив охотников, *Мангы-Деромго* пошел рыскать по небесному своду в поисках жителей. На середине неба он увидел золотой шатер, который висел в воздухе, не касаясь хрустального свода. Там старуха с красавицей-дочерью заведует землей и всем живым на ней. Охотник женился на ней и стал небожителем. Он не забывал землю, сгонял редких ценных зверей к небесному отверстию *Хангар*. Прошло несколько циклов лет. *Мангы-Деромго* затосковал по родине. Старуха дала ему восьминогую коня. На земле вместо дома увидел деревья. Посмотрел в щель, там шалаш врос в землю, его сестра-людоедка ворожила человеческой челюстью предков. Он ушел от нее на небо. Старуха неба стала бороться с людоедкой земли и хитростью заманила ее в котел с металлами, он перевернулся на землю. С тех пор на земле есть свинец, олово, железо, медь, серебро и золото [Василевич 1936].

В отличие от предыдущего мифа, в этом содержится дополнительная информация. Помимо космической охоты на лося, укравшего солнце, в нем говорится о небесной старухе — хозяйке жизни (по другим источникам известно, что она — хозяйка солнечного дерева, солнца как источника жизни). Герой женится на дочери солнца. Сам становится покровителем растительности, охотничьих промыслов. Эта информация относится уже собственно не к мифу, а к эпосу и прикрепляется к мифу о смене дня и ночи как дополнительная. Она указывает на источник жизни, света, плодородия.

Итак, в мифе о космической охоте свет на земле исходит от солнца. Лоси крадут солнце. Небесный охотник из лука стрелами убивает лосей и возвращает людям свет. На земле устанавливается смена дня и ночи, света и тьмы. Во втором варианте мифа, содержащем элементы эпоса, небесный охотник *Мани* женится на дочери хозяйки жизни из золотого шатра (солнца, света).

В наиболее раннем варианте мифа эвенков записано, что за лосихой, укравшей солнце, гонится медведь и возвращает свет [Там же]. Здесь лосиха связана со светом и тьмой, а медведь — со светом. Этот вариант сибирского мифа напоминает североамериканский миф племени восточных атапасков. В нем говорится, что

медведь охранял дерево погоды с мешками солнца, дождя, ветра, снега. Из-за реки плыл олень, чтобы украсть один из мешков — с солнцем [Липс 1954: 366–368]. Если в сибирском мифе показана сцена погони, то в североамериканском — сцена намерения кражи. Все отличие только в этом, но в обоих случаях очевидна одна цель — украсть дневное светило. Более поздний вариант мифа о стрелке в лося сохранился у некоторых народов Сибири, соседствующих с эвенками (кеты, селькупы, ненцы).

Этот астральный миф был связан с ежегодным весенним обрядом эвенков. У сымских эвенков он назывался *Икэнипкэ* (праздник подражания жизни) и длился восемь дней, в ходе обряда совершался круговой ритуальный танец — хоровод, символизирующий погоню за космическим лосем [Василевич 1957]. Все участники хоровода как бы поднимались на небо к верховному божеству Буга и получали небесную благодать плодородия природы — силу *мусун*. Ритуал носил родовой характер и проводился на священной родовой территории. Во время ритуалов в лесу имитировали стрельбу в фигурки зверей, сделанные из ветвей ели или дерева, что означало убиение мифического лося.

По мнению некоторых исследователей, «смысловая нагрузка ритуала *Икэнипкэ* по сравнению с исходным мифом была более глубокой. Ритуал символизировал не только возвращение в результате охоты на оленя солнца и прихода дня, но более широко смену тьмы и света, холода и тепла, зимы и весны, то есть означал ежегодное возрождение природы» [Ермолова 1993: 155–156]. Убитый охотниками космический зверь чудесным образом воскресал, а вместе с ним воскресала вся природа [Анисимов 1959: 14].

Новогодний ритуал эвенков также был связан с шаманством. У сымских эвенков во время праздника *Икэнипкэ* проводили церемонию оживления шаманского бубна и шаманской одежды, обряд становления шамана третьей категории [Василевич 1957].

У верхнеамурских эвенков-орочонов во время аналогичного ритуала, который назывался *Сэвэки*, шаман летел к божеству неба — *Буга*, *Сэвэки*. Шаман получал от божества небесное плодородие природы в виде шерстинок и затем передавал их через бубен, коврик — душехранилище оленей и людей, священного оленя *Сэвэки* людям [Мазин 1984].

Таким образом, образ света в традиционных представлениях эвенков ассоциировался с небом, солнцем, луной, звездами. Осмыс-

ление этих объектов в традиционной культуре эвенков было связано с их чувственным восприятием окружающего мира. Эти стихии эвенки как шаманисты персонифицировали либо представляли в качестве элемента природы.

Из этого следует, что в мифологии эвенков образ света отмечается как значимая категория и связывается с несколькими сюжетами, в которых важную роль играют образы божества неба, Вселенной *Буга* (*Сэвэки*, *Оксори*); божества солнца, подателя света и тепла *Делача*; месяца, подателя света *Бега*; космического богатыря, покровителя растительности и зверей *Мани*.

Персонифицированные образы светил (неба и солнца)

Космическое божество неба Буга

В мифологическом пантеоне эвенков наиболее архаичное божество неба и Вселенной *Буга* имеет синонимы — *Оксаки* или *Экшерри*, *Сэвэки*, *Майин* (шаманский бог), *Амака* [Широкогоров 1919; Анисимов 1958; Василевич 1969].

Небо воспринималось через несколько образов — животного либо антропоморфного существа, чаще — как мужчина, реже — как пара (мужчина и женщина) и совсем редко — как персонифицированное начало. В общении с небом человек выходил одаренным благом — здоровьем, силой, властью, удачей в промысле, победой над врагом. Но небо также и карало за проступки. С небом фактически ассоциировалось представление о свете. Небо могло быть светом солнца и тьмой ночного времени, свет которого — звезды и луна.

Большинство исследователей тунгусских народов отмечали пространственные характеристики данного понятия. *Буга* — обожествленное представление о нерасчлененной единой Вселенной. По архивным материалам Г. М. Василевич, возможно разделение слова *Буга* на две морфемы: *Бу* — земля (*му* вода) и *га* — суффикс времени [Цит. по: Ермолова 2004: 60–61]. Она отмечала, что восприятие верховного божества в верованиях тунгусо-маньчжурских народов было связано с ближайшей окружающей средой. «*Буга*, *Боа* — это сила природы, распространенная вокруг и служащая импульсом существования и движения различных явлений природы. Согласно общему для всех тунгусо-маньчжурских народов представлению, *Буга* означает все окружающее: природу, землю, мир, небо, погоду, пространство. Под влиянием шаманских представле-

ний *Буга* приобрел новое значение как дух-хозяин верхнего мира. Считалось, что *Буга* может видеть только шаман, который общается с ним» [Василевич 1991: 188]. А. Ф. Анисимов полагал, что понятие *Буга* у эвенков олицетворяло окружающий мир как место деятельности и жизненно важных условий существования (погода) [Анисимов 1959: 42].

Полисемии названия верховного космического божества *Буга* соответствовала полисемия самого образа. Вселенная *Буга* включала весь мир, землю, воду, небо, все существующее, и в то же время это вечное существо, которое не вмешивается в дела людей, но является творцом и распределителем всего существующего [Широкогоров 1919: 14–15; Аврорин, Лебедева 1978: 27–28; Хасанова 1998: 518–519]. Являясь хозяином Вселенной, которому подвластны все сферы мироздания, *Буга* наделялся статусом верховного божества и духа. По материалам С. М. Широкогорова, *Буга* — «верховное, всесильное, вездесущее, всезнающее существо, которое отвечает за существование и регулирует жизнь и направляет весь мир» [Shirokogoroff 1935: 122], то есть обладает законодательными, распорядительными и креативными функциями.

Наряду с творением мира верховное божество считалось хозяином погоды, который регулирует восходы и заходы солнца, управляет атмосферными осадками, ветрами, грозами, землетрясениями, наводнениями, промысловой удачей. Он — верховный хозяин всего живого на планете и совокупность всего, что ему подвластно [Аврорин, Лебедева 1978: 27–28; Анисимов 1959: 42].

Верховное божество тунгусских народов *Буга* обладало не только космогоническими и природно-атмосферными, но также социальными функциями.

У неба *Буга* просили здоровья и благополучия. Считалось, что оно дает счастье, справедливость, жизнь. Г. И. Варламова (Кэпгукэ) у амурских эвенков конца XX в. записала современные представления о небе *Буга*. Она сообщает, что небо *Буга* играет в жизни эвенков главную роль. Небо человека кормит, растит, дает лося, домашнего оленя, снабжает теплом. Оно дает погоду (мочит, сушит) и устанавливает закон, следит за нравственностью человека [Варламова 1995: 55–59]. Божество неба *Буга* эвенков, как воплощение и верховный правитель Вселенной, является главным подателем жизни и как родитель воспитывает человека. *Буга* — источник всего, и от него все происходит [Там же: 59].

По представлениям восточных эвенков, небо *Буга* следит за поведением человека, все поступки человека должны быть угодны небу *Буга*, он ничего не должен делать против воли неба *Буга*. Если кто-то делает что-то не как положено, его обычно останавливают выражением: «Против неба *Буга* делаешь! Грех». Эвенки считали, что и радость, и несчастье даются человеку небом *Буга* в зависимости от его поведения: «Небо *Буга*, если пожелает, добра дает и плохое пошлет на твою плохость» (то есть если сам делаешь плохо, плохое получишь). Небо *Буга* посылает наказание человеку, если он это заслужил, говорят, *Буга* проклянет.

Небо *Буга* мыслится как космический родитель, дававший жизнь человеку. У неба в песнях просят благополучия:

Где трава есть, где глиняная земля —
Хорошо же, хорошо же,
Если небушко *Буга* пожелает же,
Хорошо жить будем.

В хороводных круговых танцах, исполняемых на большие праздники, также упоминается *Буга*:

Дэвэ, дэвэ, давайте танцевать!
Хорошо жить будем!
Пусть олени наши пасутся,
Небушком *Буга* даны они,
Хорошо, хорошо!
[Варламова 1995: 56–57].

Существование у восточных эвенков и эвенов культа неба *Буга* сходно с аналогичными воззрениями тюрко-монгольских народов на небо *Тэнгри*.

Эволюция образа Буга

В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов сохранились разностадийные представления о божестве неба — от нерасчлененного космического образа до дуального и верховного главы пантеона.

Наиболее ранний исторический пласт представлений о верховном боге неба *Буга* как нерасчлененной единой Вселенной, по мнению исследователей, был связан с культом лося и мифом

о стрелке, преследующем солнечную лосиху [Окладников 1974а: 53–59; Василевич 1969; Анисимов 1959: 23; Мазин 1984: 12; Аврорин, Лебедева 1978: 27–28]. Первоначально образ *Буга* — *Бугады энин* представлял собой хозяйку Вселенной, связанную с образами света, неба, мировой горы и мирового дерева жизни, как нерасчлененное единство Вселенной в облике космической лосихи — матери-прародительницы мира и жизни (рис. 1). Позднее *Буга* стал мужским божеством, хозяином неба, света и земли [Василевич 1936; Анисимов 1958: 83; 1959: 23; Мазин 1984].



Рис. 1. Изображение стрелка, целящегося в солнечную лосиху, — иллюстрация мифа о космической охоте. Петроглифы Верхнего Амура. I тыс. до н.э.

Ранние записи космогонического мифа забайкальских и амурских эвенков XVIII века зафиксировали дуалистические представления. Г. Спасский записал космогонический миф забайкальских эвенков о творении мира и человека, в котором два брата, *Буга* и *Бунинка*, творят Вселенную, животных, людей [Спасский 1822: 54–55]. Об этом же сообщает И. Георги: «Верховное, или всеобщее божество, называют *Боа*, а дьяволом — *Буги*» [Георги 2005: 328]. Некоторые исследователи обращали внимание на то, что слово *Бука* в переводе означает «крупный рогатый зверь, в том числе лось» [Анисимов 1959: 32–39; Аврорин, Лебедева 1978: 29]. По архивным материалам А. А. Макаренко, согласно мифологии забайкальских эвенков начала XX в., два брата-творца, *Буга* и *Хырга*, поделили небо и землю [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 215: 29, 30, 32; Сем 2002а: 99–100].

Исследуя эвенкийский пантеон XIX в., А. Ф. Анисимов выделил два разных образа, сформировавшихся на одной первооснове: хозяина неба *Буга* (*Сэвэки*) и хозяйки родовой территории, священ-

ных скал и дерева жизни *Бугады энин*, символами которых были два оленя [Анисимов 1959: 34–39]. Близкие представления были записаны Г. И. Варламовой. На основании того, что амурские эвенки обращались к небу *Буга* как к матери *эни* и отцу *амин*, она приходит к заключению, что *Буга* как высшее божество олицетворяет как женские, так и мужские начала природы и олицетворяет Вселенную [Варламова 1995: 59]. То есть небо *Буга* в эвенкийских верованиях амбивалентно по своей сути, представляя фактически нерасчлененную Вселенную. В фольклоре эвенков к нему обращались как матери и отцу неба *Энин* и *Амин Буга* [Там же]. Двойственность образа проявлялась не только как верх–низ, мужское–женское, но также как добро–зло, свет–тьма. Понятие хозяина неба — противоположности хозяина территории — распространялось и на злого духа или черта *Бунинка* [Сем 2002а, б, в].

Ритуал — культ неба

Являясь космическим божеством, *Буга* воспринимался как верховное божество и хозяин территории нераздельно, один в двух лицах. Во время родовых молений к нему обращались через конкретный лик на священном дереве или священных скалах. Поэтому некоторые лингвисты отмечают, что значение *Буга/Боа/Буа* ‘бог’ не подразумевает веры в надприродное божество, чаще всего речь идет о хозяине тайги *Буа Хэнтэни* (у удэгейцев, имеющих родственные с тунгусским язык), распоряжающемся в своем хозяйстве. О нем говорят: «Хозяин будет снежить, дождить» [Гирфанова 2001: 60]. У амурских эвенков уже сложились персонифицированные представления о небе как божестве. Говорили: «Дождь идет — *Буга* мочит, небо прояснилось — *Буга* высушил» [Варламова 1995: 56].

Тунгусо-маньчжурские народы к божеству *Буга, Боа* обращались два раза в год — во время моления небу и горе, предкам. Охотники и шаманы тунгусо-маньчжурских народов постоянно упоминают *Буга, Боа* в молитвах как высшую справедливую силу.

Перед началом охоты эвенки и ороконы молились *Буга* как небу и месту в тайге [АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 387: 120]. Во время моления божеству неба эвенки вырезали лик божества на дереве и совершали кровавое жертвоприношение оленем (рис. 2). Это свидетельствует о потребности носителей традиционной культуры в визуальном антропоморфном образе божества как способе общения с «Другим», внешним, но себе подобным, тем самым уравнивая себя и природу.



Рис. 2. Изображение личины верховного божества неба *Буга* (фото В. К. Арсеньева). Эвенки. Конец XIX века

В начале XX века в промысловом культе неба исследователями разных тунгусо-маньчжурских народов был зафиксирован процесс замены одного названия верховного божества другим. Наряду с процессом трансформации образа верховного божества в представлениях народов Амура отмечается использование синонимов. У сымских эвенков М. Симонов записал три названия для верховного божества: *Эндынди* (уважительное), *Экшэри* (грубое) и *Буга* (ругательное) [Симонов 1983: 102–113]. У восточных эвенков — *Буга*, *Сэвэки*, *Экшери* или *Оксоки* [Широкогородов 1919; Мазин 1984; Варламова 1995], в переводе соответственно означающие «хозяин», «владыка», «старик», «зверь» в первом случае и «небо», «священное», «царь», «хозяин» — во втором. Таким образом, мифологическое имя бога — лось — уже не является, как в мифологии, самым главным, а отмечается роль верховного бога как владыки. Подобное

наблюдение весьма интересно с исторической точки зрения на развитие значений верховного божества у эвенков (с изменением приоритетов).

Вершина эволюции космического божества — выделение верховного бога неба в тунгусо-маньчжурском пантеоне как мужского персонажа, обладающего абсолютной верховной властью, установителя законов, нравственности, воплощения высшей справедливости, подателя счастья, военной и промысловой удачи.

Местообитание Буга

Местом обитания верховных богов у тунгусских народов считалось родовое мольбище. Обычным местом обитания верховного божества неба являлся самый верхний уровень неба, за пределами видимой небесной сферы, и в то же время это был пик небесной горы — части мировой горы. Отметим, что горы, судя по шаманским описаниям Вселенной, — типичное место обитания верховных богов, подобно античному Олимпу.

У верхнеамурских орочонон *Энекан Буга* — хозяйка Вселенной и рода человеческого — жила на третьем ярусе верхнего мира (первом от земли), а верховным божеством был бог Экшэри, обитавший на верхнем ярусе неба [Мазин 1984: 10–12].

Иконография божества Буга

Относительно внешнего облика верховного божества представления тунгусо-маньчжурских народов расходятся. Одни авторы сообщают, что образ *Буга* неотчетлив, наименее материализован, не имеет устойчивого зрительного воплощения [Широкогоров 1919: 14–15]. Другие авторы приводят конкретное описание образа. Шаманы эвенков-орочонон Верхнего Амура хозяйку Вселенной *Энекан Буга* представляли в виде старой сгорбленной женщины с добрым лицом, в длинном платье из замши, волосы зачесаны назад (возможно, в капюшоне). В левой руке она держит мешок, полный шерстинок — душ разных животных, а в правой — шерстинку, чтобы подарить ее какому-нибудь человеку. Первоначально, согласно мифу о космической охоте, она была связана с образом лося или солнца [Мазин 1984: 10–12]. Горбатость в мифологии, как известно, обозначает причастность к иному миру — духов, богов, предков, существ, в отличие от локуса людей, или указывает на сферу гор как местообитание высших богов.

В состав шаманских покровителей эвенков входили изображения космического божества в виде яйцевидной головы. Его называли небесным духом-предком *Бугады Шанаун мугдоннэ*, божественным духом *Совоко Шоломо*. Этот образ табуировали словом *Дэрэ* — лицо, подразумевающая космического богатыря *Дэрэгды* [Сем 2004: 204–205]. Изображения подобного типа восходят к находкам эпохи неолита в Прибайкалье и энеолита в Монголии [Окладников, Мазин 1976: 273; Новгородова 1989: 79].

Этимология названия Буга

Относительно этимологии имени верховного божества неба *Буга*, *Боа* в научной литературе высказывались две версии. Одна характеризует семантику слова *Буга* как понятия, связанного с пространством Вселенной — неба и земли [Василевич 1957; Анисимов 1959; Аврорин, Лебедева 1966]. А. Ф. Анисимов писал о полисемии слова *Буга*, которое имеет несколько разных значений: «Вселенная, небосвод, небо, родина, природа, погода, тайга, местность, пространство снаружи, вне жилища» [Анисимов 1959: 33]. В ульчском языке термином *Боа* обозначаются и небо, и земля, а термин для воды *му* близок *боа* [Золотарев 1939: 85–86].

Другая точка зрения предполагает связь тунгусо-маньчжурского слова *Буга* с индоевропейским словом *бхага/бога* [Shirokogoroff 1935: 122]. По мнению Г. М. Василевич, корень *буга*, *боа*, *пуо* восходит к древнейшим языковым пластам. Г. М. Василевич сопоставляет тунгусо-маньчжурское слово *буга*, означающее «земля, страна, природа, погода, небо, бог» (включая чжурчжэньский), с индоиранскими словами: сакскритским — *бхагас*, авестийским — *бага*, древнеперсидским — *буга* в значении «сад, бог» [Василевич 1959: 161].

Рассматривая отношение эвенков к небу, следует отметить, что ментальный образ верховного космического божества Буга, составляющий историко-культурную ценность общетунгусской модели мира, наделялся высшей справедливостью, абсолютной властью, законностью, высшими моральными ценностями. Небесная сфера верховного божества ассоциировалась с верхом мироздания, светом солнца, промысловой удачей, плодородием, творческой энергией. К верхнему уровню мира и верховным богам неба в модели мира тунгусов сформировалось уважительное отношение, требующее почитания, поклонения и жертвоприношения.

Божество света и тепла (солнца)

В традиционных верованиях тунгусо-маньчжурских народов солнце пользовалось особым почитанием. В культовой практике с солнцем были связаны календарный новогодний праздник (встреча солнца, обновление жизни), промысловые ритуалы, обряды жизненного цикла, лечебные обряды и шаманство в целом. Главные функции божества солнца — сотворение мира, управление мирами Вселенной, духами и людьми, податель плодородия (растительности) людям, животным и земле, а также медиатор трех миров и культурный герой, хозяин года и хода солнца.

Солнце и луна в верованиях эвенков представлялись небесной парой. С ними был связан солярно-лунарный миф. Солнце связывалось обычно с мужским началом, а луна — с женским. Но могло быть и наоборот. В одном мифе рассказывается, что «солнце — это мужчина *Дылачанкур* (*Сигунар*, *Дылача*), луна — его жена *Бега*. Они кочуют по небу как обычные эвенки. Их кочевание по отдельности объясняется следующим образом: Луна однажды забыла на покинутой стоянке *оллон* — крюк для подвешивания котла над костром. *Дылачанкур* сказал ей: «Не ходи, не то отстанешь навеки». «Нет, не отстану», — ответила жена Луна и отправилась за *оллоном*. И теперь не может догнать своего мужа Солнце. До сих пор догоняет: появится солнце на небе, луны нет — пошла за крючком. Солнце только скроется за горизонтом, появится луна, догоняет солнце. Так до сих пор и не может догнать» [Василевич 1936].

В этом мифе мы видим сравнение жизни небесной пары с жизнью людей-эвенков.

Луну *Бега* амурские эвенки представляли также в образе зеркала *Энекан Буга* — (хозяйки Вселенной и людей), в котором отражались все их деяния [Мазин 1984]. В полнолуние при ясной погоде на луне были видны пятна. Эвенки считали, что они похожи на изображения стоящей старушки с мешком *чемпуни*. Шаман, когда летел с просьбой к хозяйке Вселенной *Энекан Буга*, ориентировался по луне.

Существовали у эвенков и другие представления о женщине-солнце и мужчине-месяце — хозяевах дерева жизни и священных гор [Анисимов 1959] либо о двух женщинах — солнце и луне, хозяевах жизни и смерти [Варламова 2002].

В представлениях тунгусо-маньчжурских народов божество солнца занимает разные уровни: космический, астральный и астрально-хтонический.

В тунгусо-маньчжурских языках и фольклоре зафиксированы три названия солнца и божества солнца. Г. М. Василевич писала, что у разных групп эвенков были известны разные названия солнца — *Дылача*, *Сигун*, *Юлтэн* [Василевич 1969: 211].

Образы Сэнгэ, Сэвэки, Сэнгкен

Наиболее распространенное название для божества солнца — *Сэнгэ* — имеет различные фонетические варианты: *Сэуки*, *Сэвэки*, *Саваки* и др. По мнению С. М. Широкогорова, образ божества *Саваки* тунгусского пантеона в значении ‘бог’ заменил верховного персонажа *Буга* под влиянием деятельности православных миссионеров [Shirokogoroff 1935: 123].

В мифологии тунгусских народов солнце — творец мира, земли, растительности, мироустроитель (пускает огонь на воду), хозяин погоды (следит за ходом солнца), податель жизни людей и зверей.

Космический уровень представлений о божестве солнца зафиксирован в дуалистической мифологии эвенков и эвенов XVIII–XIX веков. *Сэуки*, *Сэвуки* является верховным божеством, творцом мира и людей, подателем жизни [Линденау 1983; Василевич 1957]. *Сэвэки* — один из двух братьев-творцов. Как творец, он использует свет и огонь для творения мира: он отделил свет от тьмы, пустил огонь на воду — образовалась земля. *Сэвэки* сотворил землю, растительность, зверей, людей. Он хозяин погоды (хода солнца) [Рычков 1922; Василевич 1959; Варламова 1991].

В мифе о первотворении мира и людей, записанном в конце XVIII века Я. И. Линденау у удских эвенков (тунгусов), упоминается *Севуки*. *Севуки* послал гром *Агды* наказать провинившуюся кабаргу [Линденау 1983: 54]. В верованиях эвенков XVIII и XIX–XX веков персонаж *Сэвэки* представлялся верховным божеством неба и Вселенной, одним из двух творцов земли и людей дуалистического мифа [Третьяков 1869: 419; Василевич 1969: 231]. В мифах верхнеамурских эвенков *Сэвэки* — мироустроитель, во время творения мира он пустил огонь на воду и землю, она затвердела и стала землей и горой [Варламова 1991: 31–32]. В мифологии урмийских эвенков *Сэвэки* ходит в разные стороны, является хозяином погоды, следит за ходом солнца. В фольклоре этот герой либо его сын имеет и другие имена: *Алтанай*, *Ерхий мерген* [Василевич 1966: 268–269]. Эвенки верили, что *Сэвэки* — творец людей, он создавал глиняные формы людей и сделал сердце железным, вдул огонь-тепло, оживив свое

творение [Василевич 1959: 163, 174, 179; 1969: 231; Варламова 1991: 31–32].

На астрально-хтоническом уровне представлений о божестве Вселенной и солнца *Сэвэки*, *Сэнгэ* выступает и как верховное божество, и как божество леса и охоты, то есть обладает известной двойственностью, так же как и божество *Буга*. Эта двойственность образа божества *Сэвуки* тунгусо-маньчжурского пантеона характеризуется как представление о старом и молодом солнце, свойственное восточноазиатской культурной традиции.

Удские эвенки XVIII века словом *Севуки* называли не только верховного бога неба, но и бога среднего мира, прибавляя слово *Се-вуки* (божество) к названию хозяина тайги *Тегумар* (*Севуки Тегумар*), а также называли бога, которого призывали шаманы в начале камлания [Линденау 1983: 83, 87, 90, 92–93]. Таким образом, *Севуки* у эвенков объединял две функции — бога неба и лесного хозяина.

Старое и молодое солнце Сэнг/Дэнг

В верованиях тунгусов имеются представления о старом и молодом солнце как боге огня и солнца или боге грома и молнии [Варламова 2002]. Полагаем, что эти представления имеют тунгусо-корейские параллели. Об этом свидетельствует наличие аналогичного образа в мифологии корейцев — божества грозы (старое солнце) и божества плодородия (новое солнце) [Троцевич 1996; Никитина 1998].

Судя по представлениям орочонов, божество *Сэвэки* сопоставимо с образом молодого солнца наряду с бабушкой-солнцем *Энекан Сигун* или *Дылача*. Орочоны верили, что на верхнем уровне неба располагалась бабушка-солнце *Энекан Сигун*, всю зиму копившая в своей юрте тепло, а весной выпускавшая его на землю. От солнца зависела смена времен года, дня и ночи [Мазин 1984: 7]. В героических сказаниях верхнеамурских эвенков герой — солнце *Сигундар* — сватается к дочери солнца, живущей в восьмисвайном золотом доме на небе [Василевич 1966: 202, 207, 276–280, 355–356]. Эти образы солнца близки представлениям монгольских народов (бурят, калмыков) о хозяине года, связанным с астральным культом [Галданова 1987: 11–22; Бакаева 2006: 29].

Астральный уровень представлений о солнце сохранился в культуре предков и промысловых ритуалах. В традиционных верованиях, мифологии, ритуалах эвенков божество солнца находилось обычно

в паре с Луной, причем их представляли в образе человека-птицы (эвенки) [Василевич 1936]. Эти представления восходят к традиционным древним тюрко-монгольским и тунгусо-маньчжурским народам — хунну, киданей, чжурчжэней [Wittfogel, Chia-Sheng 1949: 214; Воробьев 1983: 43–44; Гумилев 1993: 80–81].

В новогоднем обряде встречи солнца у эвенов бог, дух-покровитель человека *Кудьай* в образе священного оленя и птицы стерха *Кууди* или *Киддок* символизировал старое и новое солнце и хозяина года [Алексеев 1993: 19, 17, 67–68]. Как уже отмечалось, образ оленя-птицы у тунгусских народов восходит к неолитическим традициям Центральной Азии.

В фольклоре тунгусских народов встречается и образ оленя или изюбря с солнцем и луной на рогах [Воскобойников 1967: 66–69; Садко 1971: 12]. Божество света в образе лосихи часто имеет облик лунной хозяйки судеб, но также она предстает в виде солнечной *лосихи*, образ которой восходит к древней сибирской традиции [Окладников 1974а: 53–59].

В мифологии охотских эвенов и удских эвенков верховное божество *Сэвэки* парит над водой в образе птицы и, достав песчинку, создает землю и творит людей [Линденау 1983: 54, 80–81]. У эвенков и эвенов, негидальцев солнцу посвящали священного оленя *Сэвэка* [Мазин 1984; Цинциус 1971: 181]. Более поздний образ божества света, солнца имеет антропоморфный облик: небесного богатыря и звезды [Иванов 1954]. В языке эвенков зафиксировано название для предков — небесных посредников, аналогичное названию солнца — *Сангиту* или *Сангиви* [ССТМЯ 1977: 61].

В промысловом культе и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов известно несколько изображений божества *Сэвэки*, *Сэнгэ* и связанных с ним образов. Согласно нашим полевым материалам, записанным от оленекских и алданских эвенков, покровитель промысловой удачи *Сэнгкэн* изображался в виде идола, вырезанного из куска рога, мяса либо дерева, с шерстью лося, оленя, медведя. Деревянную фигуру *Сэнгкэна* вырезали в виде человечка или кольца с лицом духа. К идолу *Сэнгкэна* подвешивали за нити челюсти с зубами кабарги, оленя. В результате *Сэнгкэн* приобретал вид лучистого божества [ПМ Сем Т. Ю. 1988, 1994]. Отметим, что наскальные изображения лучистого бога солнца встречаются в эпоху палеометалла на Алтае (Кокель) и в Верхнем Амуре [Кубарев 1987: 66–68; Мазин 1986].

У эвенков и эвенов, а также у народов Амура образ шаманского духа-покровителя *Сэвэн*, *Сэвэки* имеет антропоморфный вид [Николаев 1964: 70; Березницкий 1999: 23–28; Сем 2006].

Шаманское зеркало представляет модель мира и обладает сходством с орнаментацией шаманских бубнов. У эвенков существовал определенный канон в изображении космоса на бубнах, включая солнце, звезды [Иванов 1954]. Согласно нашим полевым материалам, в настоящее время эвенки южной Якутии и Верхнего Амура изображают солнце в форме зубчатого круга как модели Вселенной. Такое изображение имелось на шаманском бубне шаманасказителя из п. Тяня, участвовавшего в празднике обновления природы *Икэнипкэ*, проводившемся на Бакалдыне под г. Якутском (рис. 3) [ПМ Сем Т. Ю. 1994, 2000, 2001].



Рис. 3. Шаман с бубном на празднике обновления жизни *Икэнипкэ*. Эвенки. Бакалдын, окрестности г. Якутска, 2001 год (фото Т. Ю. Сем)

В представлениях чжурчжэней, предшественников тунгусо-маньчжурских народов Маньчжурии и Приамурья, образ солнца ассоциировался с фигурами огненных коней и всадников. Археологами были найдены бронзовые фигурки всадников чжурчжэней, стилистически выполненные по аналогии с образами луристанских бронз [Шавкунов 1990: 159–160].

В честь солнца все тунгусо-маньчжурские народы совершали специальное моление с круговыми танцами [Анисимов 1959: 9–12]. Солнечные пляски восходят к чжурчжэням, сяньбийцам и хуннам и, судя по изображениям пляшущих человечков на священных скалах, имеют неолитические традиции в Прибайкалье [Воробьев 1983: 41, 44–45, 50, 118, 139; Окладников 1959]. В танцевальной культуре тунгусо-маньчжурских народов сохранились танцы с дисками — символами солнца [Краски земли Дерсу 1982; Shuyun, Honggang 2001]. Солнце у эвенков изображали в форме круга с косым или обычным крестом внутри (символ сторон света), с расходящимися в стороны лучами, в форме концентрических кругов (трех или восьми–девяти), с контурным кольцом в форме змеи, криволинейной розеткой с четырьмя или восемью пляшущими человечками. Эвенки в центре круга изображали оленя. Солнечные диски делали из дерева (мангры), меха оленя, ровдуги (орочоны, эвенки) [Иванов 1954: 116–236, 342, 376].



Рис. 4. Изображение всадника — солнечного божества Сэвэки на шаманском зеркале. Согдийская работа — образ Митры — бога солнца и договора. Эвенки. Начало XX века (РЭМ, колл. № 717-1а)

У енисейских эвенков шаманы на спинке ритуального кафтана пришивали бронзовые зеркала. На одном таком зеркале согдийской работы был изображен бог солнца и договора Митра, которого эвенки воспринимали как божество солнца Сэвэки из эвенкийского пантеона (РЭМ, колл. № 717-1а). Оно могло попасть к эвенкам в эпоху Средневековья и передаваться по наследству, когда в Забайкалье была основана согдийская колония ремесленников (рис. 4).

Этимология образа Сэвэки

Относительно названия персонажа *Сэвэки*, *Сангия* существуют разные точки зрения. Г. М. Василевич выводила значение слова *сэвэ* из ритуала топления жира, связанного с культом медведя или лося. В дальнейшем понятие *сэвэн* трансформируется в духа-помощника шамана как антропоморфного божка из мяса или кости медведя или лося, покрытого их мехом [Василевич 1969: 236, 244; 1971: 59–60]. По нашему мнению, доминантным здесь является не принадлежность к промысловому культу, как считает Г. М. Василевич, а связь предка с огнем и светом.

По данным И. А. Лопатина, слово *сеон*, *сэвэн* у нанайцев связано с названием духов среднего мира, а также личных духов-охранителей и эвенкийскими категориями шаманских духов *сывэн* [Лопатин 1922: 212–221]. По мнению А. Ф. Анисимова, *Сэвэки* эвенков — дух неба, бог, изображение духа, дух-покровитель [Анисимов 1958: 60, 62]. Э. Э. Сивцева в статье о семантике образа *Сэвэки* у эвенков показала его связь с понятием «священное, божественное» — идол божка, христианские крест, икона на уровне христианских и шаманских верований [Сивцева 2004: 171–175].

Наиболее точной представляется точка зрения С. М. Широкогорова относительно этимологии слова *Сэнгэ*, возводимого им к маньчжуро-китайскому образу божества, духа — *тиен* и *шенг*, *шанси эндур*, где *ти* переходит в *си* [Shirokogoroff 1935: 123–124, 130]. С. В. Березницкий полагает, что у народов Амура этот персонаж появился под влиянием эвенков [Березницкий 2003: 324]. В маньчжурском языке слово *шенг* имеет два основных значения: первое — дух, бог, божественное, чудесное, второе — мудрец, вешун, пророк, шаман-провидец, жрец [Захаров 1875: 431]. С. М. Широкогоров считал, что название верховного бога *Саваки* у тунгусских народов появляется под влиянием православных миссионеров, заменяя слово *Буга*. К. М. Рычков зафиксировал это название в пантеоне эвенков как шаманское, параллельно с образом творца *Майин* [Рычков 1922: 86–87].

Помимо значений ‘блестящий’, ‘божественный’, ‘светлый’, название персонажа *Сэвэки/Сэнгэ/Сангия* совпадает по звучанию с названием предков по женской линии — *Сэнгэ* (от *сэксэ* — кровь) [ССТМЯ 1977: 138] — и олицетворяет божество солнца и хозяина неба одновременно. В тунгусском пантеоне народов Амура этот образ занимает центральное место. У эвенков он играет роль, подчиненную хозяину Вселенной, неба, погоды — *Буга* либо заменяет его.

Ареал распространения данной фонемы в близких значениях очень широк и охватывает территорию проживания многих народов Евразии, контактировавших с алтайскими предками тунгусов [Дьяконова 1984: 44; Зенько 1997: 13–14; Пелих 1972: 168].

Название божества солнца и хозяина неба тунгусского пантеона *Сивун*, *Сэунки*, *Сэвэки*, *Хэвки*, *Ховоки*, *Шаваки*, *Шэвэки*, *Сэуки*, *Сэнгэ*, *Сангия* сопоставимо с названием солнца и неба в индоевропейских языках. К этой же категории следует отнести индоевропейские названия солнца: индийское *Сурья*, а также *Ума* или *Санге* (светлая), санскритское *Шива* [Иванов, Топоров 1991: 529; Невелева 1975: 84–90].

Образ Улден (Юлтени, Нюлтэни)

Наряду с широко распространенным образом *Сэнгэ* в шаманском эпосе тунгусо-маньчжурских народов божество солнца известно под другими именами — *Юлтени*, *Нюлтэни*, *Нэлтэк* (эвены, эвенки), имеющими общеалтайские соответствия.

В фольклоре эвенков и эвенов *Юлтэни*, *Нэлтэни* — это хозяин солнца или название солнечной страны. Г. И. Варламова (Кэптукэ) записала героический эпос амурских эвенков о герое *Дёлони* и *Сингнани*. В нем рассказывается, что, отправляясь в путь, *Делони мата* по дороге в другие земли встречает девицу *Юлтэкчан ахакан*, затем — дочь солнца *Нелтэк* [Варламова 2002: 241, 250–253]. В эпосе о *Гарпарикане мата* рассказывается, как он идет в страну восходящего солнца *Юри Юлтэн*, где живут урянкаи, к их правителю *Сэялбунэр* взять в жены его дочь *Маин* [Там же: 327]. У охотских эвенов в эпосе мать нарекла героиню именем *Нелтэк* — солнечная. Сын *Каганкана* — *Нюнгуй* (красный волк) носит имя *Нэлтэнэ* — солнечный [Лебедева 1982: 43, 109]. Имя богини света, солнца *Улден* (*Юлтэк*, *Нэлтэк*) в тунгусо-маньчжурских языках этимологизируется из маньчжурского *элдэ* — ‘светить’, эвенкийского *алга* — ‘солнцепек, южный склон’ и *элдэнги* — ‘отвесная скала’ [ССТМЯ 1977: 446–447; Василевич 1958: 24, 553]. Данные этимологии соответствуют аналогичным значениям персонажа *Улген* (алтайцы, буряты), *Юрюнг*, *Улуу* (якуты) — ‘верховное божество неба, гора, солнце, свет’ у тюрко-монгольских народов [Алексеев 1975: 77–82; Потапов 1991: 245–253].

Название солнца *Нелтэк*, *Юлтэн* в тунгусских языках связано с глаголом *нул* — ‘зажечь, светить’, *нэри* — ‘свет, пламя, кремьнь,

огонь, жечь'. Это слово сопоставимо с монгольским названием солнца *наран* [ССТМЯ 1975: 609, 665, 671–673].

Наиболее близкие этнокультурные соответствия образа богини света *Улден* имеются в алтайской и якутской мифологии [Каруновская 1934; Алексеев 1975: 77–82].

Образы Дылача, Тылга

В фольклоре и шаманских верованиях тунгусо-маньчжурских народов было распространено представление о двойном образе солнца: старшем солнце *Дылача* и младшем солнце *Сэнгэ* (иногда наоборот: старшем *Сигундар* и младшем *Дылача*) (эвенки), о старике-солнце или громе и его сыне — огне *Того* или молнии *Сэнгкэн* (эвенки), летающем солнце-рассвете *Тылга* и зените *Долда* (эвены), *Сэргусиэн/Дэргусиэн* (эвенки, маньчжуры, нанайцы) [Варламова 2002: 307; Киле 1996; Яхонтов 1992: 94, Волкова 1961: 145]. Полагаем, что двойственность названия солнца *Сэнг/Дэнг* отражает представление о ходе солнца — рассвете и закате — и служит обозначением персонажа *Летающее солнце*, который был также связан с образом горы.

Солнце *Дылача* в представлениях эвенков являлось хозяином тепла и света, покровителем людей земли. Анализ фольклорного персонажа солнца *Долодай*, *Долда*, *Диуле* характеризует его как космическое божество, связанное с небом, солнцем, горой, и, по мнению автора, генетически восходит к астральному культу, древнейшие образы которого сохранились на священных скалах Центральной Азии эпохи мезолита [Новгородова 1989: 52].

В представлениях енисейских эвенков бог солнца *Дылача* был хозяином тепла и света, он заботился о благе людей, земли. Он собирал тепло в кожаный мешок, и его сыновья весной приносили мешок с теплом и светом к отверстию *Сангар* — Полярной звезде — и выпускали их из мешка. За это люди совершали специальное моление солнцу [Анисимов 1959: 9–12]. В героическом эпосе амурских эвенков божество солнца (старик, женщина) также называется *Тырга*, *Тыргакакен* (рассвет, зенит) [Василевич 1966]. В сказке эвенов два небесных брата — рассвет *Тылкэн* и ясное неба *Долдан* — побеждают старика земли *Кагынкэн* в соревновании на мировой горе [Новикова 1958: 42–48].

У бирарченгов, кумарченгов и маньчжуров было известно название огненного небесного божества *джуласки*, *джуласки эндури*,

джуласки буга из верховного пантеона [Shirokogoroff 1935: 123]. Стихия огня как частица солнца в космогонической тунгусо-маньчжурской мифологии — главная творящая стихия, создающая мир, землю, дающая тепло, жизнь людям. Вероятно, поэтому в пантеонах некоторых тунгусо-маньчжурских народов божество огня расположено рядом с верховным божеством неба — как воплощение солнца, грома, молнии и огня (орочи, эвенки) [Березницкий 1999; Рычков 1922].

Этимология названия солнца *Дилача* восходит к глагольной форме *дур* — ‘гореть’, *дул* — ‘пригревать, теплый, солнечный свет’ [ССТМЯ 1975: 206, 221, 224–225].

В шаманстве эвенков, а также некоторых народов Амура, родственных по языку эвенкам, у орочей и нанайцев сохранился образ предка — шамана и кузнеца *Дэвэкта*, *Дэрэгды*, а также эпического героя эвенков *Дэвэлчэн* [Рычков 1922: 131; Мыреева 1990: 239–369; Аврорин, Лебедева 1966: 129–131; АМАЭ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 62]. Полагаем, что имя эпического героя и шаманского персонажа *Дэрэгды* сопоставимо с астральными названиями и их божествами: *Дилача*, *Делега* — солнце, *Долодай* — небо, гора, *Долда* — ясное небо у эвенков, солонов и эвенов [Анисимов 1959: 9–12; Воскобойников 1958: 171; Новикова 1958: 42–48]. Очевидно, с данной основой также коррелирует удэгейское слово *дилого* — ‘простираться’ [Гирфанова 2001: 107]. Полагаем, что обозначенные образы сопоставимы с алтайским словом *телегей* — ‘Вселенная’ и восходят к монгольскому названию *делекей* — ‘Вселенная’ [Рассадин 1980: 31; Сагалаев 1984: 55]. Таким образом, образ небесного бога *Тангия Мангия*, *Ундзи Тэнги*, *Городо*, *Сэвэки шоломо* в виде головы *Дэрэ* в шаманском пантеоне эвенков, а также солонов и нанайцев изображает бога Вселенной или посредника Вселенной — бога молнии [Сем 2004: 202–205; 2015: 226].

Итак, солнце воспринималось как светило, местоположение и само верховное небесное божество мужского или женского пола, дающее свет и тепло, как податель благ, плодородия, роста растительности, душ людей и зверей, шаманской силы. В ментальной сфере наблюдается смешение его функций, семантики и статуса с верховным божеством Вселенной и неба *Буга*.

Наряду с собственно божеством солнца в верованиях тунгусов, в том числе эвенков, были известны светоносные боги плодородия.

Эвенки и другие тунгусо-маньчжурские народы соотносили с солнцем представления о его ходе вокруг горы и самой горе, обожествляемой и почитаемой.

Представления о священных камнях, горе, скалах

В культурном пространстве тунгусских шаманов (эвенков, эвенков, а также народов Амура) камень считался наиболее древней стихией мироздания, свидетелем мифологических времен первотворения мира, поэтому его широко использовали в культовой практике с целью гадания, лечения, во время шаманских инициаций.

Тунгусские шаманы придавали камню особую волшебную силу — эманацию божественной природы. Во время шаманской инициации кандидат в шаманы в состоянии транса обретал способность слышать и понимать голоса природы: камня, дерева, животных, птиц [Сем 1997: 91].

В представлениях тунгусских народов камень обладал энергией, импульсы которой воспринимал шаман. Почувствовав тепло и вибрацию камня, шаман мог с ним разговаривать, задавать вопросы. Нанайские шаманы во время камлания или сеанса гадания макали камни в кровь изюбря — таким образом камень оживляли. Шаман, для того чтобы войти в транс, также пил свежую кровь кабана или свиньи [Шимкевич 1896: 9]. У эвенков было принято после обряда камлания в шаманском чуме поливать кровью жертвенного оленя землю около священного места [Широкогоров 1919: 47]. Аналогичный ритуал был зафиксирован у нанайцев. Шаман сам закалывал поросенка или петуха, дикую утку и ее кровью брызгал на идолов и сам пил кровь. В жертву сеонам и ритуальному месту приносят внутренности животных (печень, сердце, легкие и голову) [Лопатин 1922: 249, 251].

В фольклоре тунгусов камень как первоэлемент природы наделялся особой силой. Считалось, что первопредки, первые шаманы в мифологии, были связаны со священными камнями или скалами, на которых имелись священные рисунки, либо с теми, которые по форме напоминали очертания человека или животного. Образ мировой горы (камень до небес) и трех камней (трех миров) Вселенной, представленный в тунгусском фольклоре и шаманских верованиях, в культовой практике был связан со священными скалами и камнями, известными на Амуре, в Якутии и Забайкалье. Священные рисунки на камнях и скалах обычно обновляли, смазывая кровью жертвенных животных, с целью придания жизненных сил.

Мировая гора, камни трех миров

Главным организующим элементом мироздания тунгусоязычных народов Дальнего Востока является мировая гора, расположенная в центре мировой реки и Вселенной и образующая вертикальную модель мироздания. Мировая гора, возвышающаяся до небес, соединяет небо и землю, людей и предков. Мировая гора делит мир на две половины — восточную солнечную и западную подлунную, связанные с миром людей и миром предков. Мировая гора, являясь главной структурой мироздания, представляется хребтом огромного лося, ассоциирующегося с землей, и является также местом передвижения героев по Вселенной, охранной зоной людей от злых духов нижнего и духов верхнего мира. Кроме того, на верхней части мировой горы растет мировое дерево жизни и расположена зона шаманской силы [Сем 2002в: 114—118].

В традиционных представлениях тунгусских народов мировая гора называлась камнем до небес, соединяющим землю и небо.

По представлениям эвенков Забайкалья и Верхнего Приамурья, образ мировой горы не только предстает как единый монолит, но и мультиплицирован на отдельные гряды гор. В героических сказаниях амурских эвенков земля имеет эпитет восьми- или четырехободная, как меховой ковер из оленьей шкуры с текущими в 99 местах реками, девятью полосами гор опоясанная, с вечно зеленой травой [Романова, Мыреева 1971: 202; Мыреева 1990: 239; Василевич 1936: 233—235].

В фольклоре эвенков, эвенов и народов Амура мировая гора ассоциировалась с образом мифологического первопредка, установившего ее в центре мира. И поскольку первопредок, он же мироустроитель, творец, имел ипостась оленя с золотыми рогами до небес, реже — всадника на олене с рогами до небес, мировая гора ассоциировалась также с оленем, имевшим рога как лестницу до небес [Арсеньев 1998: 467; Сем Л. И. и Ю. А. 1976: 3, 18—19; Сем 2002в: 115; 2003: 174—181]. Фольклорный образ оленя с золотыми рогами и его изображения в искусстве типичны в общесибирской традиции, народов алтайской (тюркской, монгольской и тунгусской) и индоиранской культурной традиции.

Мировая гора или камень от земли до небес, бугор средней земли в фольклоре тунгусских народов Байкало-Амурского региона (эвенков и народов Амура) сравнивается с хребтом гигантского лося или оленем, стоящим в болоте, с ветвистыми рогами до небес. В ми-

фологии эвенков космос создала девушка из восьминогого оленя, в центре которого — мировое дерево-лиственница [Роббек, Дуткин 1978: 157].

В шаманской молитве сымских эвенков во время осеннего праздника *Икэнипкэ* говорится, что суша образовалась от убывания воды, в результате шевеления образовалась длинная гряда гор, от пожара появилась земля, горы и тайга, болото и поверхность земли [Василевич 1957]. О мировой горе-олене сказано в мифе забайкальских эвенков. Творец Буга принес гору *гуранычын* и из ее середины достал оленя и бросил в море — земля стала [Мыреева 1990]. В фольклоре эвенков Забайкалья герой по совету духов трех стихий — неба, тайги и реки — едет добывать счастье на гору до небес к солнечно-лунному *Куладай мэргэну* [Садко 1971: 9–13].

В героических сказаниях восточных эвенков земля описывается как светлая восьмиободная таежная или четырехободная земля, похожая на мордочку белки. Мир в сказаниях алданских эвенков о *Дэвэлчэне* предстает как средний мир, меховой ковер из оленьей шкуры, в 99 местах текут реки, девять полос гор опоясывает ее, трава никогда не увядает [Мыреева 1990]. В историческом фольклоре амурских эвенков упоминаются серебряная гора в месте трехречья, где птица *Чиркинай* качает новорожденного, и восточная гора вверх по реке верхнего мира, на вершину которой пошли брат и сестра — первопредки *Кодакчон* и *Секак* [Василевич 1936].

В каждом из трех миров, согласно фольклору тунгусских народов, имеется также гора или камень, чаще цепи камней, с которыми связаны особые верования. Это один или два небесных камня или небесные горы, священные камни среднего мира, камни, в которые превратились первопредки после творения мира (чьи деяния служат моделями для мироздания и жизни на земле), и камень нижнего мира, с которым играют, соревнуясь, богатыри трех миров [Иванов 1954: 243; Анисимов 1958: 29, 82–83].

В эвенкийском героическом эпосе описываются золотые или восточные гряды гор верхнего мира, где расположено небесное озеро, в котором купаются три лебедя — дочери солнца [Василевич 1936]. Аналогичные сведения приводятся в фольклоре маньчжур, ульчей, удэгейцев [Смоляк 1991]. В фольклоре забайкальских эвенков силач — светоносный герой эпоса *Арсалан Бакиши* живет на горе, поросшей травами из серебра и золотыми цветами, у горы два озера с молоком вместо воды. На вершине горы — ханская юрта с золотой

крышей и стенами из серебра. У его юрты стояли золотые коновязи, к которым были привязаны рыжие скакуны с золотыми гривами. Здесь очевидно, что золото и серебро связаны с солнцем и луной, дающими свет [Воскобойников 1967].

В героическом эпосе амурских эвенков этот сюжет имеет интересные подробности. К белому четырехгранному камню с узорными накладками у молочного озера спустились три стерха — небесные девицы, встретили всесильного богатыря *Дэвэлчена* в расшитой украшенной одежде, от которого не скрыться в трех мирах. Богатырь разбивает этот камень и берет себе узорные накладки небесных дев [Мыреева 1990: 267, 287]. Сюжет эвенкийского фольклора о добывании героем в жены одной из трех лебедей у озера встречается часто [Василевич 1936]. Во время нашей командировки в Якутию на конференцию по тунгусо-маньчжурским народам в 2001 году один из шаманов-эвенков из п. Тяня (Олекмински район, Якутия) исполнил танец с песней на мотив этого сюжета.

Эвенки и эвены обожествляли высокие камни и горы. Считалось, что духи-хозяева природы, данной территории могли находиться в камнях. У них, как и у других народов Сибири, сложился культ камней. Обычно поклонялись камням или скалам, одиноко стоящим в тайге или лесотундре, лесостепи и внешне напоминавшим человека, его лицо или животное. Кроме того, на скалах Лены, Прибайкалья, Верхнего Амура древние предки тунгусов (эвенков и эвенов) проводили свои обряды и оставили символические рисунки, образы которых связаны с мифами и представлениями о духах-хозяевах природы, промысловыми ритуалами, обрядами проводов души в мир мертвых, а также обрядами поиска души больного и шаманскими камланиями. Многие рисунки были перенесены на шаманские бубны, коврики-душехранилища, изображающие космос, духов природы, оленей, медведя, лося, предков и людей. В мифологии эвенков в центре мировой реки находится мировая гора, которая ассоциируется с оленем. В фольклоре часто для характеристики Вселенной и мира людей земли употребляется один образ космического лося или оленя с ветвистыми рогами.

На священных скалах Забайкалья были изображены пляшущие человечки и летящие птицы, на скалах Верхнего Амура и Якутии — фигуры богов неба, грома, леса, воды и подземелья, пляшущие фигурки рогатых шаманов и духов-помощников, а также сцены жертвоприношений [Окладников 1966; Мазин 1986; Архипов 1989].

Священные камни среднего мира с. Сикачи-Алян на Нижнем Амуре содержали различные сюжеты мифологического творения мира и человека. На тигровом камне имелось изображение модели Вселенной, рядом располагались камень детских душ и камень двух птиц — уток творения земли [Окладников 1966].

Особым почитанием пользовались скалы, напоминающие по форме человека или голову и ассоциировавшиеся с божественными первопредками — первыми шаманами эвенков и родственных им по языку народов Амура нанайцев, орочей, ороков, удэгейцев — *Нямурри*, *Кайласу*, *Хадау*, *Кынга*, *Ерхий* [Сем 2004: 201–202; Васильев 1929: 21; Березницкий 2003: 238–245].

Священные камни *бугады* у эвенков считались местом перво-творения, первичного болота, местом рождения душ людей и зверей, хозяйкой которых была старуха *Бугады* энин, способная превращаться в лосиху [Анисимов 1958: 29, 83]. Рисунки на священных скалах повторялись на шаманских ковриках, которые использовались в обрядах инициации, гадания, предсказания, лечения (РЭМ, колл. № 1757-8, 4871, 3786) [Мазин 1984; Иванов 1954; Анисимов 1958: 114–116]. Во время посвящения в шаманы эвенки накрывали ими голову кандидата в шаманы [Сем 1997] (РЭМ, фотокол. № 5659-119).

У ангарских и енисейских эвенков сохранилась легенда о первом бессмертном шамане *Нямурри*, который после смерти окаменел и превратился в духа среднего мира. Его связывают с ленскими скалами [Рычков 1922: 118–119]. У алданских эвенков и сегодня сохранилось предание о шамане, который при жизни поднял на гору огромный валун, который после смерти шамана местные эвенки стали почитать как место пребывания души шамана. Сведения об этом предании были записаны нами во время экспедиции в п. Иенгра (Нерюнгринский район, Якутия) в 1994 году от шамана Савелия В. Семенова.

В фольклоре тунгусских народов особо отмечается камень нижнего мира, где герой меряется силами с богатырями других миров ради дочери хозяина нижнего мира. На этом камне нижнего мира, имеющем зеленый цвет, шаман отдыхает, прежде чем спуститься в нижний мир.

Древние нарративные структуры (петроглифы)

Население Прибайкалья и Приамурья оставило исторические памятники — священные скалы и камни с рисунками, которые хра-

няют не только историческую память веков, но и оказывают значительное ментальное влияние на окружающие народы в современном мире (рис. 5). Поэтому сегодня так важно изучение свидетельств истории для реконструкции концепции жизни особенно народов природно-мировоззренческой культуры. Проживание в различных, преимущественно горно-таежных и лесостепных, районах Сибири диктовало эвенкам разных групп определенные пространственно-временные, культурные представления о мире и человеке. Нарративные структуры древности — наскальные рисунки (петроглифы) — в традиционном обществе служили образцом для подражания и программирования.

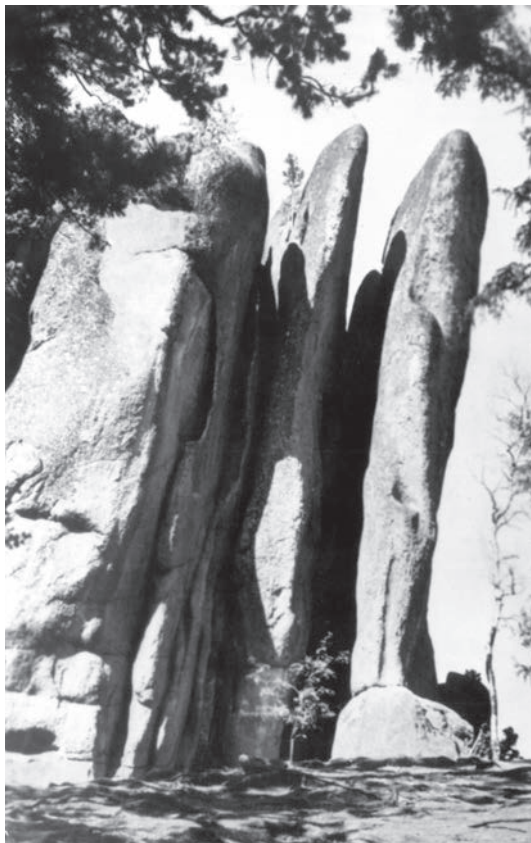


Рис. 5. Священные горы эвенков. Центральная часть р. Енисей. XX век

Характерной чертой каменных петроглифов Забайкалья и Приамурия являлось стилевое единство каждого из них и наличие особого чувственного культурного мира в искусстве и мировоззрении.

Наскальные писаницы Забайкалья и Амура расположены в двух природных зонах — в степи и тайге. Часть из них имеет общие сюжеты — это зона тайги и степи Забайкалья и тайги Верхнего Приамурия. Разделение на новый историко-культурный мир происходит в Восточном Забайкалье, водоразделе Онона и Шилки, писаницы которых уже относятся к Верхнему Приамурию либо имеют переходный характер.

Верхнеамурские эвенки сохранили древний, наиболее архаичный пласт верований тунгусов, свойственный всем группам эвенков. Забайкальские эвенки, помимо общетунгусского, имели этнически специфичный пласт верований, характерный для тюркомонгольских народов этого региона. Запечатленные в наскальных изображениях, эти верования, сохранившие память времен, трансформировали ее в зависимости от этнокультурной специфики.

Близкие изображения на писаницах степного Забайкалья и таежной зоны Байкала и Верхнего Приамурия вместе с тем интерпретировались разными по хозяйству и культуре народами по-своему, сообразно с собственной логикой понимания мироздания. Так, если у степных народов (предков якутов и бурят) Забайкалья доминировали изображения скотоводческих промысловых обрядов, то у эвенков-орочонов и хамниган Забайкалья и Верхнего Амура преобладали образы охотничьих промысловых культов, верований и обрядов. Интересно сравнить изображения на писаницах и их интерпретацию у разных народов.

В Забайкалье доминирующими среди наскальных рисунков Селенгинских священных скал были групповые изображения оградок с точками, пляшущих человечков, птиц и зверей, включая коня и козла. Они интерпретировались исследователями как иллюстрация скотоводческих ритуалов плодородия типа *Ысыаха* (кумысный праздник) и соотносились с тюркомонгольскими народами степи — бурятами и якутами [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 105–116]. А. П. Окладников и В. Д. Запорожская отмечают, что это искусство основано на нескольких застывших ритуальных формулах и условных знаках-сигналах, конкретное содержание которых — идеограммы: «Перед нами предельно упрощенные, схематизированные и абстрагированные формы, в которых сохраняется

только самое существенное, самое необходимое для передачи того или иного образа реальной действительности... Из образа картины получается условный знак, символ» [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 90].

Рассмотрим значения этой группы изображений в представлениях тюркомонголов и тунгусов, обращая внимание на их сходства и различия.

В скотоводческой группе изображений центральное место занимали оградки с точками, представленные несколькими типами: круглые, прямоугольные, квадратные. Они интерпретируются как полисемантические образы: обозначают представления о загробной жизни, предках, Вселенной, человеческом обществе. Рисуя оградки и сопровождающие их фигуры, прежде всего кресты и птицы, древний художник стремился обезопасить свою общину, род или племя от враждебных сил. Он хотел обеспечить счастье и процветание, изобилие пищи и плодородие всей общины, как людей, так и животных. Подобного рода рисунки в жилище, ритуальные хлебцы делали и другие скотоводческие и земледельческие народы Евразии (сваны, таджики, славяне, германцы, тибетцы). У сванов в процессе ритуала хозяин делал наколы (ставил точки) в хлебце и называл имена животных, сорта хлебных злаков и другое добро, что служило залогом благосостояния семьи. Иногда приговаривал: «Да размножатся у нас поголовья скота». У степных кочевников Забайкалья эпохи бронзы, которым принадлежали писаницы, обряды сходны с бурятскими и якутскими кумысными весенним и осенним праздниками типа *Ысыаха*. Для праздника готовили много кумыса — молока первожеребых кобыл, которое взбивали в специальных ритуальных кожаных чанах, символах Вселенной. На празднике кумыс разливали по ритуальным кубкам-чоронам, и белый шаман или старейшина окроплял им людей, скот и траву с целью обеспечения благополучия, обращаясь с молитвой к верховному светлomu божеству — хозяину солнца *Айыы Юрюнг Тойону*. В его подчинении был громовник, которого представляли в образе лошади. Считалось, что он посылает дождь плодородия на землю. Для праздника строили специальную аллею из березок и сооружали коновязи для лошадей. Участники праздника устраивали хоровод, считалось, что во время него они с пением возносились на небо. Поэтому на оградках имелись изображения человечков как символ общины и птиц — как символ неба. У якутов и бурят существовал

культ орла, священной птицы, бога плодородия, носителя светлой небесной силы.

Лесные охотничьи писаницы Забайкалья несколько отличались от изображений степной зоны Байкала. На них наряду с общими фигурами оградок и человечков, птиц было больше представлено изображений диких зверей, встречались образы оленей, медведей. Вероятно, творцами этих рисунков являлись скотоводческие эвенки — хамнеганы. В религиозных верованиях смешанных тунгусо-монгольских по происхождению племен забайкальских хамнеган преобладали охотничьи ритуалы, как у всех групп эвенков. В Онохойской группе писаниц, Судунгуйской писанице, на Шара-Тале преобладали изображения оленя марала и лося. Вся группа изображений на этих писаницах представлена оленем, человеком и пятнами, иногда в оградках. Иногда рядом расположены символические знаки, обереги, кресты, косые и равнобедренные, круги. Идейное содержание писаниц этого типа сводится к целям охотничьей магии, стремлению околдовать зверя, подчинить его воле человека, сделать добычей охотников. По мнению А. П. Окладникова и В. Д. Запорожской, пятнами или сочетаниями палочек ведется подсчет убитых животных или указывается возраст зверя, добытого охотниками. Если стиль изображений скотоводческой группы предельно абстрагирован, то на охотничьих писаницах преобладает реализм. Изображение птиц контурное ажурное, в отличие от первой группы, где вся птица изображена сплошной фигурой. Все антропоморфные фигуры таежных писаниц индивидуальны. Здесь встречаются загонщики на оленей, стрелки из луков (стрелами), а также ритуальные фигуры с птичьими головами, с рогами на голове. Особое внимание на этих писаницах уделяется обрядам, проводимым в честь духов-покровителей и хозяев зверей, выпрашивания у них обильной добычи. Их идейное содержание сводится к целям охотничьей магии [Окладников, Запорожская 1970, ч. 2: 130].

Аналогичные рисунки на писаницах встречаются в регионе Верхнего Амура, в районе проживания эвенков-орочононов. Исследователи сравнивают эти писаницы непосредственно с самими эвенкийскими охотничьими и оленеводческими традициями. Наиболее распространенные сюжеты, связанные с оленеводством, — загон и ловля оленей, люди, едущие на оленях верхом и ведущие оленей на поводу. А. И. Мазин считает, что все обряды и поверья эвенков-орочононов указывают на сходство сюжетов наскальных рисунков с их

обрядами и верованиями, направленными на сохранение и увеличение поголовья оленей. К таким охотничьим обрядам верхнеамурских эвенков относятся праздник *Сэвэкан*, промысловый охотничий обряд *бэюпкан*, ритуал охотничьей магии *синкелавун*, общие для всех групп эвенков [Василевич 1969; Мазин 1984].

Праздник *Сэвэкан* считался новогодним, его проводили в конце апреля — начале мая, в месяц отела оленей, когда появлялась первая трава и хвоя лиственницы, начинала куковать кукушка. В прошлом обряд был общеродовым, но позднее стал семейным. Праздник *Сэвэкан* являлся многодневной церемонией и был связан с получением священной силы *мусун* от верховного божества неба, хозяйки Вселенной *Энекан Буга* и ее помощника — хозяина растительности и зверей *Сэвэки*. В XX веке праздник имел шаманский характер. Обряд состоял из четырех камланий шамана.

Вначале шаман летел в верхний мир. Камлание совершали в юрте. По бокам втыкали четырех идолов духов-охранителей *ментая*, по центру юрты располагали березку *тагу* — символ мирового древа. За юртой от священного родового места *малу* в направлении Венеры *Чалбон* устанавливали шести с изображением разных птиц (обычно девять). Шаман пением описывал свой поход в верхний мир, встречу с духами-помощниками, которых он просил разведать дорогу, выполнение поручения и их роспуск.

На второй день устраивали второе камлание. Над местом *малу* подвешивали идола *сэвэчикан*, выше — изготовленные из бересты изображения солнца, звезды *Чалбон* и месяца. По бокам юрты развешивались группами по 9 изображений оленей (не менее 36). Юрту изнутри и снаружи разукрашивали разноцветными лентами и матерчатými лоскутами. За юртой около *малу* ставили два шаманских столбика *сэргэ*, на которые вешали коврики *наму*. Рядом ставили четырехугольный загон для оленей *курекан* и к коновязи *сэргэ* привязывали двух оленей белой масти. Вокруг юрты установили молодые ветки деревьев, изображающие заросли и всевозможных диких животных.

Третье камлание состояло в хождении шамана к *Энекан Буга* за священной силой *мусун* и душами оленей и диких животных. Шаман собирал духов-помощников, окуривал оленей в загоне и просил хорошего приплода диких оленей и домашних животных. Затем трижды обходил сооружение, ориентируясь на восход солнца. В песне шаман рассказывал, как в пути он встречается с препятствиями.

Достигнув *Энекан Буга*, шаман получал из ее мешка души домашних оленей и диких животных в виде шерстинок, которые сыплет на бубен, при этом вселяя в него священную силу *мусун*. Придя на землю, шаман распускал души диких животных, оставлял домашних оленей, временами показывая, как он сдерживает арканом наиболее строптивых. Мужчины вторят в действиях шаману, а женщины открывают загон для оленей и бренчат мешочками с солью, подманивая оленей. Шаман с пением идет в юрту, там он вытряхивает шерстинки, полученные у *Энекан Буга*, участники обряда их ловят и помещают в специально приготовленный мешочек — душехранилище *омирук*.

Четвертое камлание состояло в передаче шаманом священной силы *мусун*. Он созывал духов-помощников в юрте и просил у *Энекан Буга*, чтобы она была добра к его сородичам и чтобы часть данной ею священной силы *мусун* перешла окружающей природе и оживила ее для размножения диких животных, получения здорового многочисленного поголовья домашних оленей, здоровья членов рода. Шаман дотрагивался колотушкой до участников обряда, идолов *сэвэчикан* и изображений оленей, затем выходил к оленям в загоне и просил хорошего приплода, после чего дотрагивался колотушкой до ковра душехранилища *наму* и изображений животных в кустах. По окончании обряда шаман трижды обходил все сооружение, распускал духов и совершал омовение [Мазин 1984: 91–93].

Другой промысловый ритуал *Бэюпкан* был связан с неудачами в промысле. Его совершали перед началом охотничьего сезона. Охотники в одиночку уходили в тайгу и делали изображения лосей или оленей из прутьев, затем подкрадывались к ним и стреляли по фигуркам из лука стрелами либо из винтовки так, чтобы сбить изображение. Сбив самца-лося, говорили: «О какого жирного лося послала *Буга*» и разрубали его на три части. После чего укладывали на специальный лабаз. Чтобы избежать воздействия враждебных духов, делали изображение идола-развилки *чичипкан* и совершали магический обряд очищения, проходя сквозь него и окуривая дымом багульника. В развилке защемляли приготовленное изображение духа [Мазин 1986].

Одним из важных обрядов охотничьей магии был *синкелавун* — обряд добывания охотничьей удачи. Для него из прутьев изготавливали изображения лося или оленя. Шаман ходил к *Энекан Буга* с просьбой послать зверя и охотничью удачу — *синкен*. Затем имити-

ровали магическую охоту: скрадывание, отстрел, разделывание и помещение на лабаз изображений зверя. После чего проводили очищение охотников через снаряд-развилку *чичипкан* от злых духов [Василевич 1969].

Разберем отдельные сюжеты наскальных рисунков, встречающиеся в этнографии эвенков. Изображения точек и оградок с точками в наскальных изображениях Верхнего Амура и Забайкалья наряду с вышерассмотренными значениями у тюрко-монгольских и тунгусских народов имеют и другую, хотя и близкую семантику. Так, в наскальных изображениях Верхнего Амура и Якутии представлены изображения лосихи и рогатого антропоморфного божества, посылающих небесную божественную влагу плодородия людям. Эта небесная благодать выполнена в образе ниспадающих с неба точек — символа плодородия и изобилия.

Другой образ представляет собой схематичное изображение оградок с точками на петроглифах, которые иногда имеют крюк для подвешивания, и напоминает солнечный годовой календарь эвенков и эвенов в виде деревянной прямоугольной дощечки с точками-углублениями. Солнечные календари на различных фигурках людей, птиц, символических образов восходят к палеолитическому времени.

На писаницах рядом с оградками с точками расположены танцующие человечки, взявшие за руки, которые могли обозначать хоровод в честь солнца и плодородия природы, исполняемый этими народами во время новогоднего весеннего праздника. У эвенов этот праздник был назван в честь встречи солнца. Пляшущие человечки также представлены в виде фигур из тряпок или меха и ровдуги (по девять штук) на шаманских костюмах эвенков и эвенов. Они изображают предков этих народов, помогающих и охраняющих их от злых сил.

Третий вариант связи петроглифов с этнографическими реалиями эвенков имеет отношение к шаманскому атрибуту — коврику. Это коврик *наму* с изображением мандалы — мировой горы в виде четырех уровней концентрических квадратов, встроенных один в другой, с равносторонним крестом в центре (символ ориентации в пространстве и защиты) и изображением оленей и людей по сторонам квадратов. Такой коврик в целом символизировал душехранилище людей и оленей и внешне совпадал с образом пиктографической оградки с точками — символами скота и людей. Коврик

использовался для шаманской инициации и обрядов плодородия. Им накрывали голову кандидата в шаманы во время его гадания о духах-помощниках. Представляется, что коврик как символ родовой общины предохранял шамана от злых духов и помогал ему в обряде. Со слов стариков-эвенков известно, что рисунок на таких ковриках был скопирован с наскальных рисунков, изображающих оградки с пятнами и человечками во время новогоднего праздника, посвященного верховному божеству *Сэвэки*. Во время обряда эвенки испрашивали силы плодородия природы для людей, растений, домашнего скота, диких животных.

Свое объяснение в интерпретации эвенков имеют также фигуры птиц и животных на священных скалах Забайкалья и Верхнего Амура. Особое отношение к орлу было известно у всех народов Сибири. Орел занимал важное место в шаманизме эвенков: он считался царем птиц и охранял шамана, был связан с рождением души шамана. На мировом дереве орел и ворон выращивали и воспитывали души будущих шаманов у эвенков и эвенов [Ксенофонтов 1992]. Орел в шаманских представлениях эвенков назывался *Гарудой*, *Гаро* и был связан с культом солнца и огня. У шаманов забайкальских эвенков среди атрибутов имелись амулеты в виде связки деревянных фигур орлов (по девять штук), обшитых ровдугой и изображающих духов-помощников. Эвенки считали, что они совершали полеты в верхний и нижний миры Вселенной, отвечали за удачу в промысле в среднем мире. Промысловые птицы имели антропоморфные лица и маски на них. На таких атрибутах эвенкийские шаманы Забайкалья часто помещали священные камни (белый кремль разной формы) — зооморфные (подобные голове медведя или тигра), а также антропоморфные (подобные голове человека). Они различались по силе магического воздействия, в зависимости от стадии посвящения и категории эвенкийских шаманов [Сем 2004]. У оленекских эвенков, вероятно потомков забайкальских, на современной меховой зимней одежде встречается орнамент орлов с распростертыми крыльями [ПМ Сем Т. Ю. 1988], аналогичный изображениям на священных скалах Забайкалья и Оленека. На шаманской одежде забайкальских эвенков из кости делали летящих птиц-орлов и крепили их на перевязи, полочках, а по подолу пришивали фигурки тигров. Орлов и тигров шаманы считали духами-покровителями.

Изображение коня и оленя на писаницах интерпретируется эвенками как знак особого почитания этих животных в их обрядо-

вой деятельности. У хамнеган, манегров и кумарченов — конных эвенков Забайкалья и Верхнего Амура — важную роль в верованиях играл культ коня. На месте его захоронения оставляли домик и изображение лошади. Им оказывали особое почитание и поклонение. Особое отношение было известно и по отношению к оленю. На писаницах его нередко изображали в круге или овале в скифском зверином стиле. Аналогичный образ был известен у эвенков и представлен на специальных ковриках из меха и шаманских бубнах.

У эвенков — оленеводов и коневодов — данного региона существовали весенние и осенние новогодние праздники, посвященные плодородию природы, скота, растительности, людей. На эти праздники эвенки устанавливали специальный чум, в котором развешивали фигурки оленей или лошадей. В их честь устраивали праздник, во время которого приносили жертву оленем или конем хозяину территории *Сэвэки* либо верховному божеству *Буга*. Забайкальские эвенки совершали в их честь шаманские камлания (с полетами в верхний мир). Некоторые группы эвенков строили для праздника загон для скота, в котором священного оленя устанавливали рядом с лиственницей или коновязью — символами трех миров Вселенной, посвященными верховному божеству. Во время такого праздника развешивались веревки с разноцветными лоскутками ткани, огораживая священное пространство. Нам удалось побывать на двух таких обрядах — весеннем и осеннем. На этих праздниках эвенки просили плодородия для оленей и коней, а также здоровья и счастья для людей. Поэтому совершали обряды ритуальной охоты на фигурку оленя, а также ритуал приобщения к родовому огню с отметкой лица участников угольком и очищения всех присутствующих через идола-развилку *чичипкан*. Следует отметить, что эти весенне-осенние праздники эвенков имеют общие цели со скотоводческими праздниками тюркомонгольских народов Забайкалья (якутов и бурят) и потому используют сходные наскальные изображения с оградками, точками, пляшущими человечками, изображениями зверей и домашнего скота, а также священных птиц.

В промысловом культе забайкальских и верхнеамурских эвенков, как справедливо считают некоторые исследователи, большое место занимает почитание сверхъестественных существ, защитников и покровителей животных, растительного мира и рода человеческого *Сэвэки* и *Энекан Буга* и их ближайших помощников [Мазин 1984, 1986]. Именно поэтому на писаницах Восточного Забайкалья

и Верхнего Амура встречается большое количество изображений божеств и духов трех миров и самой Вселенной.

Один из ярких сюжетов на священных скалах Забайкалья и Верхнего Амура — изображение Вселенной и процесса становления земли.

Некоторые сюжеты космогенеза, известные эвенкам, встречаются на петроглифах Нижнего Амура эпохи неолита. Это свидетельствует о том, что предки эвенков, тунгусы, некогда жили там. На священных камнях были изображены мамонт, змея, птицы.

К таким сюжетам относится космогонический миф о подъеме животными земной тверди из глубин Мирового океана. В одном мифе эвенков рассказывается, что мамонт ходил по воде и клыками доставал со дна землю. Затем в результате борьбы мамонта и змеи на земле образовались горы и реки. Второй сюжет космогонического мифа эвенков и их предков-тунгусов рассказывает о нырянии двух птиц — уток, гоголя и гагары либо утки каменушки *момуро* на дно океана. Одна из них, утка *момуро*, достала ил со дна океана и поместила его на поверхности воды. Так образовалась земля. У нанайцев, живущих на Амуре, также известен космогонический миф о первопредке — старухе *Мямельди* со сходным названием. Она имела облик человека и утки. Вместе с мужским первопредком *Хадау*, которого также представляли парящей в небе птицей, она сотворила землю и людей. *Мямельди* скрутила водные потоки — и образовалась земля, а *Хадау* стал трясти землю — образовались горы и реки. Г. М. Василевич записала у сымских эвенков, потомков ангарских, шаманскую молитву на первом дне праздника Нового года. В ней рассказывалось о сотворении мира. В тексте говорится о девяти стадиях образования земли: вода тронулась с места, побежала и стала убывать, появилась суша. В результате шевеления образовалась длинная гряда гор, произошел пожар, появились земля, гора, тайга, болото и поверхность земли [Василевич 1957: 158].

У забайкальских эвенков имеется еще одна версия космогонического мифа. Лягушка и змея первоначально плавали в первозданном океане. Змее захотелось отдохнуть, и она попросила лягушку достать землю. Лягушка нырнула и достала ил в океане. Чтобы ил держался на воде, лягушка перевернулась и стала поддерживать его снизу. Так образовалась земля, где живут эвенки. На священных камнях Нижнего Амура имеется изображение лягушки и змеи [Мазин 1984].

Образ Вселенной встречается на писаницах Верхнего Амура и Прибайкалья. На верхнеамурских писаницах образ Вселенной представлен в виде огромного пространства с изображением людей, оленей, солнца, луны, звезд, огромного космического оленя — символа смены дня и ночи. На прибайкальской писанице имеется изображение Вселенной в виде солнца, луны, звезд, крылатого всадника на лошади как центральной фигуры, зверей и людей. В другом изображении этих писаниц Вселенная представлена солярно-лунарными символами и изображением всадника на огромной медведице. Некоторое сходство с этими образами имеется на шаманских изображениях эвенков и эвенов. В частности на шаманских бубнах встречаются изображения оленя с ветвистыми рогами в круге. На бронзовом зеркале эвенов *толи* круглой формы в центре были изображены солнце и луна, сверху — космический небесный всадник на лошади, по сторонам — два тигра и две рыбы, духи трех миров Вселенной. Безусловно, прототипом для них послужили наскальные изображения.

Вселенная в традиционном мировоззрении эвенков представлялась многослойной, слои которой были расположены по вертикали и населены духами. В представлениях эвенков о мире преобладало трехъярусное деление Вселенной. Верхний — небесный мир *Угу буга* обычно имел девять слоев, средний — земной мир *Дулин буга* всегда был однослойным, нижний — подземный мир *Хэргу буга* обычно имел три слоя. В среднем мире была своя вертикаль: он различался по зональности — горы (ближе к небу), тайга-земля и самый низ — вода, зона, близкая к подземному миру. Однако в среднем мире преобладала горизонтальная структура — земля/вода. По материалам М. Ф. Кривошапкина, шаман эвенков Енисейской губернии проходил 12 преград к божеству нижнего мира, а к хозяину луны летел на 13-й уровень неба [Кривошапкин 1865: 316].

В наскальных изображениях бассейна Верхнего и Нижнего Амура часто встречаются образы божеств, духов и предков, что свидетельствует о сложившемся шаманском и промысловом пантеоне тунгусов, предков эвенков и народов Амура. Для изображения верховных божеств предки тунгусов использовали контуры больших голов. На священных скалах Олекмы и Алдана Верхнего Амура имеются изображения в виде больших голов верховных богов верхнего и нижнего мира Вселенной. Остальные небесные боги, в том числе громовники, изображались ростом с человека средних размеров, так

же как и боги среднего мира. Правда, в отличие от них, громовники всегда были изображены в виде фигур с огромными плечами и нарисованными молниями на них. Подобные образы зафиксированы также на Ангаре, в Оленеке, Прибайкалье. По мнению А. П. Окладникова, в этих местах они интерпретируются как фигуры шаманов [Окладников 1966: 136–137; 1974б: 84]. Еще один образ небесного божества — хозяина погоды, солнцеликого божества плодородия также имел контур человека с фаллом, от головы которого отходили солнечные лучи.

Головы верховных богов обычно изображались в определенных композициях. Изображение головы рядом с лосем/лосихой символизировало хозяйку Вселенной *Бугады энин* (она же хозяйка зверей и душ людей). Изображение головы рядом с лодкой с людьми представляло хозяина судьбы и нижнего мира. Изображение бога среднего мира рядом с оленями и другими зверями символизировало хозяина леса и зверей.

Можно провести некоторые параллели анализируемых образов богов и духов с изображениями эпохи неолита и энеолита Прибайкалья, Забайкалья и Монголии. Среди памятников этого периода встречаются изображения головы с человеческими чертами лица в форме вытянутого узкого овала с небольшим круглым навершием. Этот предмет был изготовлен из кости и находился в комплекте с другими костяными и каменными предметами — изображениями двух медведей, солнца, луны, Полярной звезды, других звезд, которые представляли собой подвески к костюму, вероятно, шамана [Окладников 1966; История Монгольской Народной Республики 1986]. У забайкальских эвенков имеются шаманские костюмы с близкими по стилю костяными подвесками с изображениями птиц, медведей, светил и звезд, головы хозяина Вселенной (ныне хранятся в Российском этнографическом музее) [Иванов 1954]. Среди шаманских амулетов эвенков встречаются изображения предков, в том числе выполненные в образе головы. Они сделаны в виде фетишей из дерева или камня в форме человеческого лица, обшитых красной тканью либо лосиной ровдугой [Сем 2004].

Среди персонифицированных образов богов и духов трех миров особое место отведено образу хозяина горы, который был связан с верховными божествами неба и земли и занимал положение посредника между мирами. Он прочитывался по-разному в традиции тунгусских народов.

Персонифицированный образ горы

Анализ верховного божества *Буга* показал, что его образ генетически восходит к хозяйке родовых гор и Вселенной *Бугады энин*. В пантеонах тунгусо-маньчжурских народов образ хозяина горы неоднозначен. Божества — хозяева горы в иерархии тунгусо-маньчжурского пантеона играют особую роль. По одним данным, хозяин горы *Хуру Эндури* занимает самый близкий к людям нижний уровень неба. По другим сведениям, *Алин Эндури* или *Долодай* находится на одном верхнем уровне с верховным божеством неба или парой верховных божеств [Shirokogoroff 1935: 130; Воскобойников 1958: 171]. Вероятно, в этом качестве он обладает статусом верховного владыки

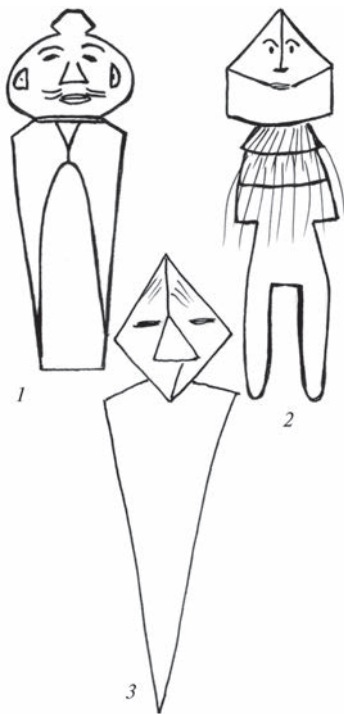


Рис. 6. Изображение духов-хозяев горы и Вселенной и предка шамана Кааткан, *Канда мафа*. Манегры, бирары, удэгейцы. Начало XX века

Каган, *Каганкан* (это название широко распространено в алтайском мире) [Мелетинский 1963; Сем 2003: 170–171]. По третьим представлениям эвенков, функции божества гор совпадают с функциями хозяина зверей, подателя промысловой удачи *Канда мафа*, *Кадар* (рис. 6) [Shirokogoroff 1935: 167; Сем 2003: 170–171].

Этот образ божества горы имеет статус старшего первопредка, отца трех сыновей. По представлениям эвенков, хозяйкой леса и зверей является богиня солнца [Алексеев 1993: 12]. В мифологии эвенков существуют два главных родовых божества: хозяйка родовых скал *Бугады энин* является хозяйкой Вселенной и прародительницей рода, хозяйкой дерева душ, хозяйкой леса и зверей, а хозяйка земли *Дуннур энин* хранит души зверей и обеспечивает промысловую удачу *шинкен* [Анисимов 1958: 29]. Отметим, что в шаманстве эвенков эта пара уже предстает как хозяин неба, творец *Майин* (*Сэвэки*) и хозяйка земли *Дуннур энин* [Menges 1933: 61–63].

В сказках и эпосе тунгусов божество гор фигурирует под именем старика *Долодай* (эвенки), небесного молодца *Долдан* (эвены), эпического богатыря-шамана *Дэрэды* и ассоциируется с небом, солнцем *Дылача*, летающим солнцем *Сэнг-Дэнг*, громом или Вселенной в целом (*делегей, ялони*) [Воскобойников 1958: 171–177; Новикова 1958: 42–48]. В характеристиках персонажа *Долодай* доминирует астральная сущность. В тунгусо-маньчжурском пантеоне образ *Канда мафа* или *Каганкана* более сложен и обладает астрально-хтонической сущностью, сохраняя более архаичные представления.

Образ Канда, Кынга

В картине мира тунгусов небо отождествлялось с горой (мировой горой) [Васильев 1929; Василевич 1959; Цинциус 1982; Булгакова 2001; Варламова 2002, 2004]. Наряду с пространственно-временным значением *Буга* — Вселенная для обозначения неба, воздуха, внутреннего пространства — в тунгусо-маньчжурских языках употребляется слово с основой на *Ка/Ха*, с которой связаны имена персонажей хозяина гор и неба *Канда*, *Кынга*. Этот персонаж известен в шаманстве и фольклоре в разных фонетических вариантах: *Канда*, *Кандемди*, *Камур*, *Камафа*, *Кынга*, *Кингит*, *Каган*, *Кагынкан*, *Кааткан*, *Кахан*, *Кадар*. Как хозяин Вселенной, неба и мировой горы, он обладает двумя статусами — космическим и хтоническим. В фольклоре эвенов и ороحوнов сохранился только хтонический образ божества *Кагына*, *Кына*.

Фольклорный персонаж *Канда* обладал теми же функциями, что и верховное божество неба *Буга*, *Боа*, хозяин погоды. Он являлся творцом мира, мироустроителем, культурным героем. Он установил мировую гору, организовал Космос, он хозяин мирового дерева, древа погоды и дерева жизни, владеет жизнью и смертью, спасает свет, противоборствует с медведем — хозяином земли. Персонаж *Канда* одновременно связан с громом, солнцем, огнем, горой и деревом.

В фольклоре забайкальских эвенков небесный старик *Кулдай мэргэн* — хозяин горы до небес — имеет облик солнечного оленя с серебряными рогами с золотой горы и старика в расшитой бисером одежде [Воскобойников 1958: 113–116; Садко 1971: 9–13]. Персонаж с подобным именем известен в фольклоре бурят — *Кулдай мэргэн* и якутов — *Алик Ханда*, помощник лесного духа *Байяная* [Алексеев 1975; ССТМЯ 1975: 372, Михайлов 1980; Гурвич 1983: 157]. По мнению М. Г. Воскобойникова, образ *Кулдай мергена* заимствован эвенками от бурят [Воскобойников 1960: 180].

В эпосе амурских эвенков богатырь — хозяин гор *Канандя сонинг* помогает богатырю молнии *Делони* в сражении с демоном подземелья *Аваху* [Варламова 2002: 245]. У эвенков Маньчжурии этот персонаж известен под именем *Кадар* — хозяин гор [Shigokogoroff 1935]. В эпосе забайкальских эвенков, записанном И. Г. Георги, горное божество *Долодай* одновременно является хозяином неба, вершителем судеб, помощником и культурным героем [Воскобойников 1958: 171–177]. Очевидно, что имя божества горы *Долодай* из эвенкийского фольклора сопоставимо с названием небесного божества эвенов *Доло*, обозначающим ясное небо.

В фольклоре эвенков старик *Канган* владеет эликсиром бессмертия, приносит ворон с дерева, где растут семена всех растений, для своего сына. Либо сын *Канда мафа* (*Ерхий мерген* или *Гарилдан*, *Гарпарикан*) спасает от шаманской болезни свою жену и убивает небесного зайца и кабана [Василевич 1936: 169; 1959: 165].

В некоторых пантеонах старик *Канда* — злое хтоническое существо. В эвенком фольклоре старик — хозяин горы и земли *Кагынкан* соперничает с двумя небесными братьями [Новикова 1958]. В мифологии амурских эвенков он как злое существо помогает божеству подземного мира [Мазин 1984].

В тунгусо-маньчжурском словаре семантическое гнездо с основой *Ка* имеет широкое пространственное значение, охватывающее первозданный хаос Вселенной и ее разделение на элементы (небо, земля, вода) [ССТМЯ 1975: 365–386]. Ареал распространения основы *Ка*, *Ха* в отношении верховных богов и шаманских персонажей имеет широкие евразийские параллели и в Дальневосточном регионе связан со значением неба (*Хал/Ха*), а в евразийском масштабе — солнца, огня, неба (*Хор/Хур*) [Ионова 1973: 169; ССТМЯ 1977: 313; Пелих 1980: 7–16; Кубанова 1992: 37–38; Калоев 1992: 607; Неклюдов 1992: 595; Рифтин 1992: 596–597; Munro 1963: 12]. В алтайских языках этимология имени хозяина Вселенной, мировой горы и неба *Канда/Кэндэ* восходит к обозначению лося, оленя [ССТМЯ 1975: 372, 448–449], что согласуется с рассмотренными фольклорными и шаманскими материалами. Образ лося-Вселенной, хребет которого представляет мировую гору, а рога — мировое дерево, характерен для картины мира всех тунгусских народов [Сем 2002в: 114–118; 2003: 192–194] и восходит к архаичным представлениям о всеобщем оживотворении природы.

Образы *Кынга*, *Кингит*, *Карендос*

Другие варианты названий хозяина неба и горы и первого шамана первопредка *Канда* — *Кынга*, *Кингит*, *Карендос*. *Кынга* — творец и владыка земли, гор, зверей. Он также является демиургом. Наряду с этим *Кынга* считается, так же как и *Канда*, отрицательным персонажем, который хочет сжечь землю. Это хтоническое чудовище, людоед.

В фольклоре эвенков и эвенов *Кынга* — отрицательный персонаж. Ороконы Верхнего Амура представляли *Кандыках* в виде безголового людоеда, помощника злого духа нижнего мира *Харги*. Грома *Агды* в образе человека с крыльями орла и головой медведя спасает людей, бросая в раскрытый рот злого духа кинжалы — громовые стрелы [Мазин 1984: 18]. В сказке эвенов *Кагынкан* владыка земли, горы и оленей соревнуется с двумя небесными братьями — *Тылкын* (Рассвет) и *Долдан* (Ясное Небо) [Новикова 1958: 42–48]. В героических сказаниях эвенов старик — хозяин Вселенной *Кагана* имел двух дочерей *Мэнгун* и *Нэлгэн*, луну и солнце, и сына — богатыря средней земли *Нюнгуй* [Лебедева 1981: 108–119].

В эпосе сахалинских эвенков *Каганкан* — муж небесной женщины-творца *Майинкана Утакан* — обладает верховным статусом хозяина Вселенной [Булатова 1998: 30–33]. У западных эвенков есть легенда о борьбе двух шаманов — враждебного шамана-ворона *Корэно* или *Кингита* (звенящий) и шамана-гуся *Уньяны* [Василевич 1936: 41–45, 149]. Образ первопредка — первого шамана, сверхчеловека *Кингита* изображается как пуп на шаманской одежде енисейских эвенков [Рычков 1922: 126]. Г. М. Василевич связывает его название с древним монгольским родом *Кингит* [Василевич 1969: 254].

С образом громового шамана-ворона *Карэнэ*, *Карендос* западных эвенков сопоставимы близкие персонажи тунгусо-маньчжурского фольклора: *Карлан* эвенов, *Кан Калор* маньчжуров и дауров, *Карлич* восточных эвенков, а также *Кингит* из громового рода *Торганэв* [Василевич 1936: 162; Васильев 1940: 170; Воскобойников 1958; Новикова 1958: 70–78, 87].

Полагаем, что к этой же категории относятся образы хозяина гор и рек *Калу*, *Калусал* у эвенков и *Калгам* у народов Амура. Функционально образы *Канда мафа* и *Калгама* очень близки. *Калгама* — хозяин гор и леса, контролирует промысел, наделен функциями плодородия и фактически является земным воплощением небесно-горного старика хозяина гор *Канда мафа* [Сем 2003: 171].

Среди культовых шаманских предметов тунгусов зафиксировано несколько изображений предка шамана *Канда/Кынга*. У манегров, кумарченов и бираров в шаманский комплекс родовых женских предков *нокил малу* входили изображения духа-помощника, охранителя детей и женщин, помогающего в деторождении, — старика *Кангаткан, Канган, Ка'ан, Кааткан*. С. М. Широкогоров отмечает, что старое тунгусское название Канган было заменено на даурское слово *наджил* [Shirokogoroff 1935: 151, 153–154]. У манегров р. Зеи в начале XX века сохранялся старый термин для названия детского охранителя, записанный в нескольких вариантах. Это *Канган, Кааткан, Кахан* (РЭМ, колл. № 4216) [Сем 1986: 107–108]. Фигура *Кааткана* изображает широколицего и широконосого чиновника в халате и маленькой шапочке.

У бираров различаются два типа изображений: женские охранители — круглоголовые *Канган*, которые вешали детям на спину, и лечебные парные духи (мужской и женский) — остроголовые *Кааткан* (МАЭ, колл. № 2646-20, 96/а, б). Парные изображения *Кааткана* остроголовы и широколицы. Обе фигурки покрыты мехом оленя, что указывает на их связь с образом оленя.

Анализ фольклорных текстов и поиск этимологий данного слова показал, что персонаж *Канда, Кынга* в фольклоре и шаманстве тунгусо-маньчжурских народов обладал определенным социальным статусом — от старейшины рода, старика-провидца, шамана, главы, повелителя до царя, хана, верховного правителя, покровителя по материнской родовой линии или просто старика [ССТМЯ 1975: 358; Лебедева 1982: 111].

Персонаж *Канда, Кынга* имеет тюркские и монгольские соответствия. Его образ как хозяина гор, дающего шаманам бубны и посвящение, известен у бурят, якутов, алтайцев и тувинцев. Богатырь *Канда* — центральный персонаж героического эпоса тюрко-монгольских народов (шорцев, хакасов, алтайцев) [Мелетинский 1963]. У бурят и якутов *Баян Хангай* или *Баянай* (обширный священный) способствует охотничьей удаче [Михайлов 1980: 170–171]. Он обозначает не только тайгу, но и всю землю [Галданова 1987: 29]. В эпосе «Гэсэр» рассказывается о *тайлагане*, устроенном *Баян Хангаем*, на котором присутствовали верховные небесные боги *Эсэгэ Маалан Тэнгри* и *Хан Хурмаста* [Михайлов 1980: 144]. В алтайском шаманстве *Каным* — хозяин реальных гор, горной тайги [Потапов 1991: 179, 183, 186].

Анализ образа хозяина гор как посредника между мирами показывает, что он может быть хозяином верхнего мира или земли и служить культурным героем для людей во Вселенной. Таким образом, статус этого божества весьма высок: он занимает второе место после божества света и тепла (солнца) *Сэвэки* и хозяйки Вселенной *Буга*.

Священные камни

В мифологии эвенков сохранилась архаичная символика двух камней — причины творения мира. Творец ударил огнем о кресало, и появились ожившие птицы и звери, они обрели движение. Нижний брат творца разбросал камни в разные стороны, и они стали солнцем и луной [Лебедева 1981: 32–36].

В мифологии удэгейцев, близких по языку к эвенкам, солнечная старуха, хозяйка дерева душ, и лунный старик, хозяин растительности и дерева погоды, считались прародителями первых людей. Близкие представления бытовали и у эвенков. Хозяин неба *Хэвки* и его жена — хозяйка солнечного дерева и зверей *Хэнгкэн* также являлись предками людей [Алексеев 1993: 17].

В шаманской песне нанайцев упоминаются два камня в облике двух собак — желтой *Сэнгсикэ* и каменной (серой) *Дэнгсикэ*, связанных с двумя женами хозяина погоды *Ерхий мергэна*. В фольклоре *Арха аодину мэргэн* обрел красавиц *Донгнанкой* и *Сангнанкой* [Киле 1996: 35, 97].

Собаки-камни из шаманской песни ассоциировались с восходом и заходом солнца. В ульчском фольклоре рассказывается о двух летающих собаках, помощницах трехликой хозяйки света [Золотарев 1939: 185].

В мифологии тунгусов камни времен творения воспринимались как способ входа и выхода в пространство Космоса в шаманстве и ассоциировались с солнцем и луной, восходом и заходом солнца, имели образ птицы или предка (часто двуглавый). Они являются необходимым инициальным средством шаманского экстаза. Таким образом, мировая гора — это камень до небес. Камни трех миров обладают волшебной силой, содержат души предков, души шаманов.

Шаманские громовые камни

В становлении тунгусских шаманов важную роль играли волшебные камни силы. Наиболее интенсивная консистенция волшеб-

ной силы была присуща специальным камням, которыми обладали сильные шаманы последних категорий.

Особой силой отличались камни, которые давало небо. К этой категории относятся громовые камни, камни погоды. У тунгусских народов известно несколько различных названий этих камней — *Агды охоко, халканын, Бурун, Эркэн, Хатта*.

Г. И. Варламова (Кэптукэ), разбирая семантику понятия *мусун* у амурских эвенков, пишет, что сила *мусун* помогает человеку, лечит его, может способствовать удаче в жизни [Варламова 1995: 49]. Камни необычной формы и окраски считались наделенными очень сильной *мусун*. Например, громовой камень *агды охокон* (дословно «грома огонек, грома искорка») может помогать человеку силой, заложенной в нем, своей энергией. Такие камни находят, когда молнией разбивает дерево. Его нужно хранить, так как он приносит удачу, потому что укрепляет своей силой *мусун* жизнь человека. Он служит ему источником энергии, подпиткой (как сейчас объясняют экстрасенсы и маги). Амгуньские эвенки называют этот камень *агды халканын* (дословно «грома молоток»). Громовой камень в виде человека встречается очень редко. Человек, нашедший его, не показывает камень людям и не рассказывает об этом. Считается, что он помогает от болезней и имеет большую силу *мусун*. Этот громовой камень может «убежать», не желая попасть к людям, поэтому про себя нужно произнести заклинание, при этом обхватив дерево руками, замкнув магический круг [Там же].

По сведениям эвенка из рода *Бута* (пос. Иенгра), громовые камни — это стрелы *арче* бога грома, который едет по небу в гремющей повозке и стреляет в нечистую силу, проникающую из щелей земли на среднюю землю. Это происходит, когда на земле долго нет дождя и из потрескавшейся земли из подземелья выходят чудовища. За этим следит бог грома и стреляет, стрелами являются громовые камни. Г. И. Варламова полагает, что вера в силу громовых камней может быть связана с другим значением слова *мусун* — дух — хозяин явлений природы [Там же: 49–50].

У негидальцев в родовом предании Чукчагилей рассказывается, что небо за убийство семерых небожителей стало убивать по семь человек ежегодно. Люди принесли в жертву небу девушку, тогда оно дало людям два камня — две черные громовые стрелы, после этого люди стали возрождаться [Цинциус 1982: 116]. В легенде рассказывается, что, поскольку не было шамана, который владел бы этими

камнями, они стали убежищем для злого духа, *амбангича*, и начали приносить вред, поэтому люди их выбросили [Там же: 117].

Громовой камень *Буруни экиэн* и камень — дух-помощник шамана *Бурус-ерус* были известны в шаманстве эвенков. Г. М. Василевич сообщает, что представления о *экиенах* и *буруни* были записаны только у сымских эвенков. *Экиенами* назывались найденные камни, похожие по форме на изображение человека или животного. *Экиен* был как бы частью духа-хозяина верхнего мира *Экиэри*, находящегося среди людей. *Экиэн* — это семейный или родовой амулет-святыня. Его передавали из поколения в поколение по мужской линии. *Экиэн* всегда находился в чуме или на лабазе. С просьбой к нему обращались все сородичи. *Экиэн* заворачивали в тряпку, его нельзя было брать голыми руками. *Экиэн* ежемесячно окуривали дымом с просьбой послать удачу в охоте. Перед охотой его держали над огнем и говорили: «Я тебя имею при себе, чтобы обращаться с просьбой». При рождении ребенка к *экиэну* привязывали низку бисера [Василевич 1969: 230].

Шаманским *экиэном* был камень *буруни*. Его посылал шаману *Экиэри*. Иногда человек видел во сне, что нашел *буруни*. Это означало, что он должен был стать шаманом. Для шамана *буруни* был своего рода духом-покровителем, он ему нашептывал на ухо, что должен делать человек, став шаманом: «Не поступай худо, только помогай людям, лечи людей, духа болезни побеждай!» Или: «Я только вверху буду находиться, тебя я жалею, если хорошо будешь поступать, я дам тебе силу». У начинающего шамана вначале был только один *буруни*, потом добавлялись духи-помощники *шэвэсэл*. Если шаман плохо обращался с *буруни* и не выполнял его наставлений, *буруни* мог умертвить шамана [Там же].

К. М. Рычков в 1905–1909 годах записал у туруханских эвенков шаманские ритуальные песни, которые были опубликованы с комментариями немецким ученым-лингвистом К. Г. Менгесом в 1993 году. В четвертой песне, исполняемой в честь родовых духов шамана, перечисляются основные духи-помощники шамана. Среди них назван дух громового камня *Бурус-ерус*.

В волшебной сказке кур-урмийских нанайцев шаман в облике кабана, предсказатель бури (погоды) называется *Боро-айда* (это слово близко к названию камня грома и погоды у эвенков).

Аналогичное название громового камня — *буумал* — известно бурятам. Считалось, что громовые камни *буумал* приносили счастье

и исполняли желание. Обычно под влиянием буддизма их изображали в виде пламенной жемчужины или горки разноцветных драгоценных камней [Михайлов 1980]. Аналогичные изображения камня-талисмана, дающего счастье, избранничество небесными духами, исполнение желаний, здоровье, были известны также эвенкам и нанайцам.

Эвенкийские шаманы получали силу от неба в виде драгоценности. В фольклоре енисейских эвенков сестра небесного богатыря *Манги* была наделена небом магическим даром в виде россыпи драгоценных камней и стала хозяйкой зверей. В эпосе амурских эвенков небесное шаманство от лесных хозяев растительности приписывается *Торгачинам*. Согласно архивным материалам А. А. Макаренко, у енисейских эвенков божество среднего мира и леса *Тэго-мар*, называемое обычно царем, дает эвенкам шаманский бубен и учит шаманству по велению верховного божества неба *Буга* или *Сэвэки*. Удэгейская мифология рассказывает, что старуха — хозяйка солнечного дерева жизни, прародительница душ людей *Тагу мама* живет на небе у восточной горы. Нанайская шаманка из с. Торгон получила шаманский дар от верховного божества, хозяина неба в виде девяти драгоценностей, которые ей доставил небесный конь — посредник между мирами.

У тунгусов наиболее важное значение среди атрибутов шаманов имели камни силы. Камни силы представляли собой кристаллы белого кварца или хрусталя. Обычно ими обладали наиболее сильные категории шаманов (птицы орла, медведя, тигра), просветленные, знавшие все дороги во Вселенной и способные изменить погоду. В собрании шаманских коллекций камни силы зафиксированы у эвенков, эвенов и нанайцев. У эвенкийских шаманов Забайкалья камни силы (белый кварц) были обшиты замшей из оленьей шкуры и бахромой, при этом часть камня — его лицо — оставалась открытой. Обычно такие камни силы у эвенков входили в связки амулетов. Например, одна связка представляла собой девять кругов дерева, обшитых замшей с бахромой, изображающих орлов (РЭМ, колл. № 1923-58). Другая связка включала амулеты в виде фигур животных и камня силы. В первой связке камень силы имел очертания медведя, во второй — тигра и, по-видимому, соответствовали категориям медведя и тигра.

Сохранились также отдельные камни силы в виде кристалла кварца (РЭМ, колл. № 1923-63) в форме головы медведя и осколок обожженного кварца, найденного около кузницы тунгусского ша-

мана (РЭМ, колл. № 5093-222). У нанайцев кристалл силы (хрусталь или стекло) входил в связку гадальных палочек с маньчжурскими надписями (РЭМ, колл. № 5085-1). У манегров к четкам из синего камня также прикрепляли кристаллы силы (РЭМ, колл. № 4216).

Эвены подвешивали кристалл хрусталя к шаманскому посоху, навершие которого имело форму креста, к которому также крепились сумочки и меховые кисточки (РЭМ, колл. № 2245). К другому посоху эвенков были подвешены тряпочные фигурки духов-предков и помощников шамана (красного и черного цветов), а также оловянные фигурки быка в сумочке, прикрепленной к посоху.

В фольклоре эвенков упоминаются шаманские камни *хата*. В эпосе охотских эвенков рассказывается, что люди *Тоннгарда* имели талисманы, которые делали их бессмертными и неуязвимыми для врага. *Кисани* волшебной стрелой попал в наиболее уязвимое место *Ньулгини* — в середину лба. Голова *Ньулгини* раскололась, но в тот же момент *Ньулгини* вскочил живым и невредимым [Лебедев, Ткачик 1986: 269].

Потеря талисмана, переход его к врагу воспринимались как гибель. *Тоннгарда*, чтобы взять свои талисманы, один раз ударившись о землю и подскочив, достиг места, где были спрятаны талисманы. Но его враг *Геакичавал* обогнал его и уже держал этот талисман у себя под мышкой. *Тоннгарга* подумал, что если вступит в бой, то враг сломает талисман и он погибнет [Там же: 269, 271, 273]. Отметим, что держание талисмана под мышкой усиливает жизненность обладателя талисмана.

Обладание талисманом, судя по фольклорному тексту эвенков, дает не только бессмертие, неуязвимость, но и власть. В эпосе говорится, что *Кисани* держит в руках *восьмигранный камень*, у которого имеются *дверцы*. *А Дуликан* говорит: «Этот камень-талисман самого *Тоннгарда*, внутри него — заяц, в нем — утка-чирок, а в ней — два камня. Эти камни — наши талисманы, а камень-талисман — это камень *Тоннгарда*. Обладая этим талисманом, *Кисани* стал главой для всех остальных — *Тоннгарда*, *Ньюягини*, *Бергини*, *Сэргэмэн*, *Хоникон* [Там же: 273]. Талисман в тексте эпоса назван *ээркэлкэсэл* (от *эркэн* — талисман) [Там же: 270, 294]. Два камня внутри талисмана — *дьюур хата* — кремень, горный хрусталь [Там же: 273, 295].

У эвенков название камней силы *хата* имеет общую основу с названием камня дождя у тюркских, самодийских и монгольских народов — *джата*, *яда*.

В фольклоре орочей хозяин грозы, грома, дождя носит имя *Ядури* или *Удяки*. У нанайцев близ селения Болонь именем *Ядаси* названа скала с отверстием, через которое во время ритуала проносили детей (из тех семей, где часто умирали дети), для того чтобы закрепить жизнь ребенка [Аврорин, Лебедева 1966: 198–200; Сем 2015: 254].

Отметим, что образы камня дождя *Яда* и персонажа хозяина грозы *Ядачи*, известного в тунгусском шаманстве, имеют, так же как и в тюркском, иранские или индоиранские корни от слова «волшебство» — *дыата* [Малов 1947: 154].

Представления о громовом камне тунгусских верований близки представлениям тюркских и монгольских народов. Сведения о камне погоды у тюркских народов приведены в книге Н. А. Алексеева. Якуты верили в волшебный камень *сата*, с помощью которого можно резко изменить погоду. Летом и весной с помощью *сата* удавалось вызвать холодный ветер, бурю, дождь и снег, а зимой устроить потепление. Волшебный камень находили в желудке или печени лошади, коровы, лося, оленя и глухаря. Внешне камень *сата* похож на человека, у него заметны глаза, нос, рот. Для изменения погоды достаточно было вынести *сата* на солнечный свет или, привязав к пруту, быстро помахать над головой. Камень *сата* обычно хранили, завернув в тряпку или шкурку лисицы или белки [Алексеев 1980: 40, 38–58].

По сведениям *вилюйских якутов* камень *сата* мог выйти из ноги человека, тогда он был прозрачным. А. А. Попов записал магическую молитву владельца камня *сата*, который должен был заверить камень, что добро для него и его потомства может исходить только от камня, а не от бога или людей. При этом он должен трижды прокричать по-вороньи *хах* [Попов 1949: 288].

И. А. Худяков сообщает, что у верхоянских якутов имелось представление о разных видах камня *сата*. Громовой *сата* — *этинге сатата* — показывается только счастливому человеку на третий день своего падения либо его находят под корнем дерева, разбитого молнией. Камень *сата*, найденный в сердце кобылы, использовали для защиты новорожденных. Им размахивали вокруг колыбели. При болезни скота его обносили вокруг загона. Орлиный *сата*, похожий на утиное яйцо, помогал во всех делах, приносил удачу и назывался *дыол тааха* — ‘счастливый камень’. С его помощью гадали по направлению ветра. И. А. Худяков описал *сата* из четырехуголь-

ного хрустального камня и *сата* из черного плоского камня, похожего лицом на человека, у якутов Верхоянья [Худяков 1969: 236–237, 277].

У южных алтайцев существовала вера в чудесный камень *дыата*, обладавший магическим свойством изменять погоду, вызывать снег и дождь. У тувинцев такой камень назывался *яда-таш*. Обычно это был горный хрусталь. По данным алтайцев и тувинцев, камень погоды находили в тайге. Заклинатель должен был быть посвящен в тайны, он привязывал камень к веревке, раскачивал его и пел заклинание [Малов 1947: 151–160].

Сведения о камне погоды *яда* в фонетическом варианте *зада* были известны также бурятам. Камни *зада* обладали магической силой вызывать бурю, сильный ветер со снегом. Т. М. Михайлов пишет, что вера в камень *зада* существует в Центральной Азии с глубокой древности. Эпические герои монголов и бурят рисуются иногда обладателями *задай-шулуун*. В ранних китайских и монгольских источниках указывается, что волшебные камни использовались для вызывания непогоды, направленной против неприятеля [Михайлов 1980: 191].

Наиболее ранние сведения о камне погоды *сата-дыата-яда* сохранились в письменном источнике неизвестного сирийского монаха VII века, затем о них писали Махмуд Кашгарский в XI веке и Рашид ад-Дин в XIV веке. По мнению известного тюрколога С. Е. Малова, термин *яда* считается заимствованием из авестийского *дыата* (волшебство), новоперсидского *дыата* (ворожей). Это свидетельствует о раннем влиянии Ирана на древних тюрков [Малов 1947: 154].

Камни-предки

Особую категорию камней составляли камни, изображавшие предков шамана. Такие камни-предки были, как правило, персонафицированы и имели имена. Камни-предки входили в состав шаманских амулетов. Считалось, что камень-предок дает шаману советы, указывает песню силы и его дороги, является охранителем шамана. Камни-предки могли перейти к новому шаману по наследству или от верховного божества (в этом качестве могли использоваться камни железняки, метеорное железо).

Согласно архивным материалам П. Т. Воронова, у енисейских эвенков камни — предки шаманов имели не только имя и антропоморфное изображение, но и свою историю [АРЭМ. Д. 6. Оп. 1.

Д. 119: л. 48, 135]. У шамана И. Гермогенова Дохолокто (енисейские эвенки) главным помощником была фигура *Шанаун Бугады*, или *Мугдоннэ*, или *Гурё* с помощниками (РЭМ, колл. № 4871-240). Комплект амулетов включал четыре предмета: 1) камень с нагрудником — дух, который летит к духу нижнего мира, найден у реки Мирондихе, притока Енисея, около 1908 года и содержит три души: мать *Богады* (солнечная оленуха), казака-сторожа и солдата-караульщика; 2) медный камень — изображает чистый дух, летит к богу *Сэвэки*; 3) фигурка железного крылатого оленя — ездовой олень шамана, показывает дорогу; 4) орел *гусэ* — ходит везде, используют при лечении болезней (РЭМ, колл. № 4871-240). Среди вещей шамана были три маскетки из меди и жести, изображающие Христа, Николая (РЭМ, колл. № 4871-237, 238).

Родовая связка шаманских амулетов шамана Шунмына (забайкальские эвенки) состояла из медной с заячьей шкуркой маски *Совоки* — покровителя, хозяина шамана, доставшейся от отца; камня черного цвета в виде головы человека, обшитого красным ситцем, — *Совоко Шоломо*, найденного дедом кузнеца Терентия в 1850 г.; к нему привязаны деревянная фигурка семейного покровителя в виде орла, металлический круг-солнце, кожаный мешочек и четыре куклы *омоко* — семейных охранителей, сшитых из синей ткани. Шунмын сказал, что человек рождается три раза — сам, его внук и затем вороном. Характерно, что маска и камень отнесены к разряду духов среднего мира *сэвэки*, совоки, покровителей удачливых людей, профессионалов, шаманов [АРЭМ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 216: л. 19–20, 23–26].

В шаманском родовом комплексе идолов эвенков, бираров, манегров, солонов изображение головы бога *Дэрэ* [Шимкевич 1896: 41, 93, 99, 101–102] и фольклорного персонажа первого шамана и кузнеца *Дэрэльда* ассоциируется со светом, звездой и является изображением духа предка медведя или злого духа *серкуля*. В фольклоре орочей и нанайцев он известен под именем *Дэрэльда* [Аврорин, Лебедева 1966: 129–131], эвенков — *Девельчен* [Мыреева 1990: 239–369]. В шаманском пантеоне эвенков это персонаж *Голорон* — метеор, комета [Третьяков 1869: 419].

По архивным данным А. Н. Липского, нанайские шаманы использовали *ачиа* — шевелящиеся камни, по которым определяли духов-*сэвэнов* болезней [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 69: л. 398]. Г. М. Василевич в Эвенкийско-русском словаре приводит слово *ачи* в значении «предок» [Василевич 1958: 42].

В связках шаманских амулетов нанайцев имелись изображения предков шаманов, которых делали из камня или дерева. У нанайцев такой амулет символизировал небесного бога молнии или Венеры, метеор или комету — небесного богатыря *Тангия Мангия* (его называли либо *Пиу Аджила* — огненный хозяин, либо *Ундзи Тэнги* — небесный хозяин). На священных скалах этот персонаж изображен в рост человека, идущим на лыжах и образующим лицо бога космоса.

Рассмотренная философия священных камней тунгусских народов и их священнослужителей — шаманов — свидетельствует о том, что камни обладали особой магической силой сакрального мира и использовались шаманами с разными целями, в том числе для лечения, охраны, предсказания, обеспечения удачи на охоте, проводов душ, как инициальные шаманские атрибуты. Особенно сильные камни заключали в себе души шаманов или частицы верховного божества, которые хранят свет жизни и тайны времени, передавая новым поколениям силу энергии.

Таким образом, исследованные в данной главе представления тунгусоязычных эвенков о природных стихиях (включая небесные светила и священные камни) показывают, что эти образы были значимы для них и имели огромную ценность в культурной традиции. Они формировали метафизические основы бытия народа, создавали условия для определенного прочтения многих базовых понятий, являлись ключевыми для понимания мироздания и культурных паттернов этих народов и были связаны с регионом проживания, условиями хозяйствования и этнокультурными отношениями с другими народами.

Глава 2

ЭТИКИ ТАЙГИ: ЭВЕНКИ СЕВЕРНОГО БАЙКАЛА МЕЖДУ ПОЗИТИВИЗМОМ И ЛОКАЛЬНОЙ СТРАТЕГИЕЙ МИНИМУМА

Весь комплекс отношений с тайгой, характерный для местного населения Северобайкальского района, часть которого составляют эвенки, и, бесспорно, имеющий свою уникальную историю и жизнь, невозможно охватить даже частично, если ограничить понимание предмета с позиций одного направления в социальных науках. Изучение лесного пространства и повседневных отношений человека и леса должны быть предметом междисциплинарного взгляда. В данной главе не ставится амбициозная задача полномасштабного описания отношений человека с лесным ландшафтом, но предлагается рассмотреть процесс формирования современной лесной этики и ее роль в повседневных практиках эвенков как одну из важнейших составляющих отношений человека и окружающей среды. В главе рассмотрены различные этики тайги, динамика построения отношений с тайгой в колониальном и постколониальном контекстах.

Социология, социальная антропология и гуманитарная география предлагают свой взгляд на один и тот же предмет. Ученые, представляющие различные дисциплины, по-разному говорят об одном и том же, предлагая всевозможные концепции, основанные на полевых материалах и разнообразных методологиях, что делает предмет исследования более ярким и сложным. Процесс формирования энвайронментальной этики включает и сферу политики, проектирования менеджмента использования природных ресурсов, локальные принципы взаимодействия с окружающей средой и индивидуальный уровень восприятия. В данной главе предлагается рассмотреть, как все вышеуказанные уровни взаимодействуют и конкурируют между собой на Северном Байкале. Официальные концепции природопользования и лесной политики неизбежно сталкиваются с локальными представлениями и этиками, которые

нередко вытекают из совершенно других оснований и предлагают свое видение того, как именно должны строиться отношения между человеком и окружающей средой. Разумеется, данный подход не является новым в исследовании отношений человека и окружающей среды. Однако в этой главе предлагается рассмотреть динамику локальной лесной этики, которая особым образом вовлекает «официальную этику» в систему локальных социальных отношений с окружающей средой. В главе ставится вопрос о переосмыслении подходов к отношениям между локальным сообществом, окружающей средой и теми, кто принимает политические решения в этом вопросе. Предлагается посмотреть на процесс принятия решений, основанный на позитивистски ориентированных данных, — в данном аспекте не учитываются другие этики и практики, свойственные локальному сообществу. Если для научной традиции характерен методологический перелом, то для политических практик пока позитивистская методология остается лидирующей. В главе предлагается посмотреть на столкновение разных точек зрения на отношения человека и окружающей среды, делается попытка показать, что необходим более тщательный анализ контекста, в котором голоса локального сообщества должны звучать сильнее и увереннее.

В контексте Северного Байкала лес невозможно классифицировать как исключительно жизненно важный ресурс локального сообщества, коим он, бесспорно, является. Тайга — это еще и опыт, история, эмоции. Лесная этика включает не только мастерство, но и идентичность и принципы: иными словами, это пространство творчества и жизненного мира.

Полевые материалы, на которых построена предлагаемая глава, собраны в селе Холодное Эвенкийское (Северобайкальский район, Республика Бурятия), где автор работал в течение десяти месяцев в 2007–2008 годах и один месяц в 2009 году. Село Холодное располагается в 50 километрах от города Северобайкальска и в 17 километрах от районного центра Нижнеангарск. Всего жителей вместе с поселениями Туртуки и Душкачан 422 человека (данные поселковой администрации 2007 г.). Рабочие места в деревне распределяются между школой, детским садом, администрацией, кочегаркой, библиотекой и домом культуры (клуб). Основную часть доходов составляет таежный промысел (охота, рыболовство, собирательство).

Ландшафт творимый и творящий

Деятельность человека по отношению к окружающей среде, интерпретации последствий этой деятельности и глубокие отношения между человеком, сообществом, обществом и окружающей средой, как уже упоминалось, — предмет интереса разнообразных социогуманитарных дисциплин, фокусов и методологий. Так, энвайронментальная социология направлена на изучение связей между властными структурами, процесса принятия решений относительно использования или сохранения окружающей среды [King, McCarthy 2009]. Амбиции данной дисциплины предполагают прямое вмешательство в политические процессы, так как аудитория энвайронментальной социологии — это в первую очередь экологические активисты, политики, академики.

Энвайронментальная социология рассматривает проблемы окружающей среды как результат воздействия антропогенных факторов, анализируя статистические данные преимущественно разрушительного характера, а также вопросы законодательства и экономические проблемы. Все вышеизложенное так или иначе связывается с проблемами властных отношений, социального неравенства и уровнем демократии и не рассматривается как сугубо индивидуальные проблемы [Ibid.]. Соответственно вопрос о том, кто принимает решения и на чем ответственные лица основываются в процессе принятия решений, является одним из ключевых в социально-экологическом анализе.

В социальной антропологии концептуализация ландшафта и его культурных интерпретаций — центральная тема в изучении отношений человека и окружающей среды, особенно если речь идет о взаимоотношениях коренного населения и окружающей среды, а также о различных формах взаимодействия с таковой. Антропологи большее внимание уделяют гуманитарному осмыслению природного ландшафта, где человек продуцирует систему смыслов и значений, далеких от позитивистски ориентированного подхода к ландшафту как всего лишь к емкости, наполненной природными ресурсами, которые необходимо извлечь и оптимально использовать.

Свобода прогресса ограничивается иным отношением к природе и ландшафту, который обретает личность, сходную с человеческой (personhood). Ландшафт возникает не только как объект

эксперимента и результат человеческой деятельности, но и как творящая субстанция, способная самостоятельно принимать решения. Данный подход в антропологии получил широкую известность в основном благодаря работам Джулии Круикшанк [Cruikshank 1992, 1998, 2000]. В ее работах отношения индейцев Юкона с ландшафтом (особенно с ледниками) строятся на отличном от научного и логического (в позитивистском ключе) осмыслении природы и использования природных ресурсов. Ландшафт для индейцев на Юконе обладает способностями человека: он дышит, ощущает запахи и реагирует на действия людей. Ландшафт, таким образом, является продуктом различных форм знания, различной этики и восприятия.

В гуманитарной географической науке парадигматический подход берет свое начало в 1950-х годах, когда возникают пространственная наука, быстро набирающая оборот, и превосходящая региональную позитивистская традиция [Aitken, Valentine 2006: 2]. Позитивистский подход удерживает свои позиции двадцать лет и сходит на нет в 1970-х годах: на его место приходят другие теоретические течения, такие как поведенческая география (behaviorial geography), гуманистическая география (humanistic geography), а также радикальные подходы, включающие марксизм и феминизм, и наконец, в 1990-х годах парадигматическая перспектива направляется в сторону постструктурализма как альтернативного принципа мышления [Ibid.].

Появляются новые взгляды на взаимодействие людей в окружающей среде, на первый план выходит разнообразие, которое является социально зависимым, например: «Марксизм привнес проблему класса и власти вместе с более богатым осмыслением производства и пространственного разделения труда, неравномерного развития и потребность в помещении нашего понимания пространства в историко-временной контекст. Марксизм проиллюстрировал, что география не может быть понята отдельно от социальных структур и от того, как организованы ресурсы, возможности и ограничения для различных групп. Марксизм, в целом, поднял вопрос об этических обязанностях, направленных на неравенство и несправедливость» [Warf 2006: XXV].

Помимо вопросов неравенства и несправедливости, классовой борьбы, в отношении к окружающей среде «Маркс (и Энгельс) был одним из ранних адвокатов органического метода в производстве продуктов питания. Например, он довольно много писал о преиму-

ществах удобрения земли, в том числе предлагая стратегию переработки городского мусора, который вместо того, чтобы загрязнять реки и океаны, мог послужить во благо качественному улучшению сельскохозяйственных угодий» [Hannigan 1995: 9].

Позитивизм с его стремлением к точности и применению строгих научных методов естественных наук, эмпирически фиксируемых данных, к пониманию социальных феноменов отвел географическую науку от так называемого эмоционального романтизма и регионализма, характерного для XIX столетия. Данный строгий и систематичный подход, основанный на жесткой верификации и логической рациональности, обещал более точное объяснение и прогнозирование социального поведения [Kitchin 2006: 20].

Географическая наука до 1950-х годов была описательной дисциплиной, стремящейся изучить паттерны и процессы, характерные для конкретного региона, понять их место. С начала 1950-х годов все большее количество географов ратовало за введение естественно-научных критериев как основополагающего метода объяснения законов и процессов, где география сменила идеографическую (описательную) направленность на номотетическую (законопроизводящую): таким образом, под воздействием количественной революции география претерпела значительные методологические изменения [Ibid.: 22].

Данная перспектива рассматривала людей как исключительно рациональных существ, лишенных других социальных измерений, таких как идеология и традиция. Основная критика позитивизма в географии касалась узости предлагаемой строго научной модели. Индивиды и общества в их отношении с окружающей средой гораздо более сложны и разнообразны. Они принимают решения, руководствуясь спектром причин и смыслов, которые не обязательно ограничиваются рамками «оптимального» и сугубо «рационального». Данная тенденция характерна не только для гуманитарной географии, но и для социологии. До сих пор остается актуальным вопрос о «научности» и «целесообразности» подхода.

Озава следующим образом раскрывает принцип позитивистской методологии и причины ее влиятельности на энвайронментальную социологию: «Принципиальной чертой популярной концептуализации науки являются жесткие методологические предпосылки». В соответствии с философией науки, доминирующей в 1960-е годы и известной как логический, позитивистский эмпири-

цизм, Озава в основном предлагал посмотреть на тестирование истины как на процесс, вызванный экспериментальными находками [Ozawa 2009: 248–249]. Исследователи Хискесы [Hiskes, Hiskes 1986: 10–11] пишут, что логический позитивистский эмпирицизм предполагает следующее: «1) Данные, полученные опытным путем и наблюдением, являются объективными; 2) существует только одна универсальная логика, валидная для науки; 3) путем аккуратного применения логических данных наука постепенно прогрессирует в сторону древнегреческого идеала теории. В соответствии с вышеизложенной точкой зрения данные не подвергаются сомнению и остаются неизменными. Наблюдение одного и того же явления даже двумя рациональными индивидами будут идентичным. Данные собираются путем повторения тех же самых событий, которые в конце концов ведут к развитию общей генерирующей теории и абстрактной концепции принципов, объясняющих разнообразные феномены. Логика линейна и однонаправленна. Короче говоря, данная точка зрения подразумевает, что продукт научной деятельности, полученный посредством применения строгой методологии, является абсолютной, не подвергаемой сомнению истиной».

Краткий экскурс в позитивистскую методологию, особенно ее соотношение с гуманитарной географией, приводится здесь не случайно. Мы упомянули данную дискуссию с целью показать, как позитивизм (скрытый или явный) остается генерирующим фактором формирования так называемой «бумажной лесной этики» на Северном Байкале. «Бумажная этика» — это неизбежные отношения локального сообщества и индивида с государством и законом, опосредованные документально закрепленными решениями. Правила природопользования и ресурсного менеджмента — это сфера законодательства, а следовательно, и сфера властных отношений, где соблюдение установленных правил является аксиомой. Неудивительно, что «бумажная этика» строится прежде всего на статистических данных, доверяя позитивистскому анализу как научному, а стало быть, отражающему верную картину происходящего.

«Бумажная этика» основывается на строгих и точных данных о природных флуктуациях, климатических изменениях и особенностях поведения животных. Именно она диктует, как следует и как не следует поступать в том или ином случае, что является правильным для данного региона, как и в каких масштабах нужно использовать природные ресурсы региона, какие санкции следует применять при

нарушении установленного регламента. «Бумажная этика» — это договор властей и местных жителей о предмете использования природными ресурсами и охране окружающей среды. Однако данные, на которых основывается договор, есть результат строго «сциентического подхода», где человек рассматривается либо как априорно враждебный окружающей среде актор, либо как исключительно рациональное и абстрактное существо.

Правила, вне всяких сомнений, являются абстракцией. Но если позитивизм подвергается столь громкой критике, особенно когда речь идет о взаимодействии человека, локального сообщества и окружающей среды, то почему же нет более глубокой рефлексии источника информации, на котором строится система правил, экополитическая система? Так ли безальтернативен позитивизм для современных экологических менеджеров, что другой взгляд на проблему покажется неприемлемым, субъективным и бездоказательным?

В гуманитарной географии альтернативой позитивизму выступает регионализм, берущий начало еще с работы французского географа Поля Видала де ла Блаша, который показал, что люди в ходе своего распространения и передвижения изменяют и создают ландшафт [Blanche 1926]. Для гуманитарного географа в целом, как и для антрополога, важно разобраться в процессах «культурного конструирования места и ландшафта, картографирования повседневной жизни, а также важно осмыслить силу языка и значения, которые меняют окружающую среду, связь места и идентичности, религиозного символизма и ландшафта, а также географических мифов и нарративов» [Leu, Samuels 1978; Adams et al. 2001; Entriken, Tepple 2006: 30]. Гуманитарный поворот в географии приходится на 1970–1980-е годы: «Для данного движения скорее характерны отрицание и критика позитивистской географии, нежели аргументация того, что оно собой представляло — остатки регионализма и описательного метода. Изучение регионов и ландшафтов фокусировалось не только на индивидах как основных акторах, но еще и вовлекало ресурсы географического разнообразия повседневной жизни социальных и культурных групп. Новое течение выступало за понимание географических агентов не как ищущих материальной выгоды, но как моральных и культурных существ» [Ibid.].

Итак, данная перспектива представляет индивидов и группы как имеющих воображение и контекст. В фокусе исследователь-

ского интереса возникает видение, которое является уникальным и творящим окружающую среду и культурный ландшафт. Так, географ Д. Косгров пишет: «Географические элементы являются одновременно и материальными, и воображаемыми. Они формируют физический земной ландшафт в соответствии с человеческим целеполаганием, вытекающим из практического существования, и представлениями о полноценной жизни. Географические репрезентации в виде карт, текстов и разнообразных изображений и то, как выглядят сами ландшафты, — не просто ресурс для объективного, лишённого интереса любопытства географической науки. Они активные составляющие элементы в процессе формирования социальных и пространственных практик и окружающих сред, которые мы занимаем. Непосредственное чтение ландшафтов или же обращение к изображениям и текстам как свидетельствам человеческой деятельности есть честный вклад в культурную географию, в понимание человеческих целей познания мира и понимания самих себя и изучаемой жизни» [Cosgrove 2008: 15].

Понимание контекста репрезентации для географии, как и для антропологии, выходит на первый план. Ландшафт становится не просто природной данностью, содержащей некие объективные природные законы, изучив которые человек может подчинить природе и контролировать ее динамику. Ландшафт приобретает индивидуальность и мораль, он становится объектом повседневного творения заинтересованных индивидов, жизнь которых неизменно связана с местом. География также неотделима от политики, социального воображения и повседневного опыта, как и все, что связано с деятельностью человека и результатами этой деятельности.

Таким образом, феноменологическое осмысление отношений человека и окружающей среды предлагает сосредоточиться на опыте как ключевом методологическом основании. Опыт каждого индивида — это уникальное явление, достойное серьезного рассмотрения. С точки зрения данного подхода географическое место обладает идентичностью и аурой, оно постоянно стимулирует к осмыслению новых опытов и процессов и не позволяет рассматривать пространство как само собой разумеющуюся данность [Tuana 2001]. Классический подход Туана предлагает рассматривать ландшафт как продукт смысла и воображения, где, как за естественными элементами ландшафта и архитектурой, скрываются истории и самые разные значения. Ландшафт, таким образом, состоит из этих значе-

ний и смыслов, вплетенных в природные и культурные элементы. Туан рассматривает опыт как комплекс чувств, восприятий, концептуализаций, эмоций и мыслей [Ibid.].

Ландшафт есть концептуальное выражение мировоззрения, и ряд научных дисциплин предлагает свои многочисленные взгляды и теории ландшафта, что становится, как считают Лейтон и Уко [Layton, Уско 1999], все более модным и требующим этики сохранения, монументизации сакральных ландшафтов аборигенных народов. Сакральные места выступают объектами сохранения традиционной культуры коренных народов и их социальной памяти.

Для социальной антропологии понимание ландшафта связано с толкованием близких отношений (*intimate relationships*) между окружающей средой и повседневным опытом коренных народов, их пониманием и восприятием. Природа не возникает как объект покорения, но как динамичный процесс, как феномен, наделенный смыслом. Социология, социальная антропология и гуманитарная география в целом имеют общие философско-методологические основания. Теоретические перемены и дискуссии относительно проблемы человека, общества и окружающей среды — это контекст эпох и хронология истории науки, в отношении которой ни одна из дисциплин не осталась равнодушной и безучастной. Если для естественных наук поиск истины, основанный на единственной логике, — это нормальное состояние, то для социогуманитарных наук позитивизм не оправдал те ожидания, которые на него возлагались. Человек многомерен, и отказ от многообразия его повседневных измерений лишь заведет в тупик любую попытку понять, как человек смотрит на мир, какими принципами он руководствуется, принимая решения, и какими смыслами он наделяет мир, в котором живет.

Здесь мы преследуем цель не поставить под сомнение позитивизм как методологию, но показать, как менялось видение научных дисциплин и как эти перемены слабо замечаются теми социальными группами, которые в конечном счете принимают важные решения, апеллируя к научному знанию как панацее. На примере своей полевой работы и работы с рядом источников мы демонстрируем, как позитивистски ориентированный взгляд, наделенный ресурсом власти, сталкивается с чуждой для него локальной логикой, которая воспринимается не как логика, но как этика, иррациональная и враждебная позитивистской идее сохранения окружающей среды. В данной главе мы попытаемся продемонстрировать, что логика

может быть нелинейной. Научное знание в социогуманитарном поле должно восприниматься как инструмент, облегчающий понимание, но не как безальтернативная истина, основанная на неизменяющихся данных.

Ландшафт творимый — победа чистой идеи прогресса и власти человека над природой. Нередко под этой властью неявно подразумевается и колониальная идеология. Власть, основанная на «знании истины», имеет полное право рассчитывать на полномочия менять мир (природный и социальный) к лучшему, не принимая в расчет иные смыслы, чуждые линейной логике.

Ландшафт творящий — взгляд изнутри локального сообщества, взгляд людей, у которых сложились свои отношения с окружающей средой, не всегда доступные пониманию людей, разделяющих принципы логического позитивизма. Именно ландшафт творящий — ключ к пониманию спектра локальной экологической этики и сложных социоэкологических и дискурсивных процессов, связанных с культурой и повседневностью местного населения Сибири, в данном случае — северной части озера Байкал.

Тайга как зона неизвестного: этика покорения и «сталкеры» тайги

Понимание тайги как зоны полной неизвестности, которую необходимо понять и покорить, типично для времени (условно) от эпохи «первого контакта» русских с тунгусами до позднесоветского периода, который может быть охарактеризован как «эра каюров». Позитивистское отношение к окружающей среде основано на абстрактном целеполагании и принципе оптимизации, подчиняющем себе все другие опыты и переживания, базирующиеся на разных формах отношений с окружающей средой. В зарубежной антропологии отличные от позитивизма отношения с окружающей средой известны как «чувствующая экология» (*sentient ecology*) [Anderson 2000a].

Однако таежный дискурс предполагает более широкий взгляд на ландшафт — как на персонифицированный и одухотворенный объект, нередко самостоятельно принимающий решения. Таежный ландшафт также представляет собой уникальное политическое измерение, где романтизм историй о первопроходцах, землепроходцах коррелирует с престижем и интерпретациями локального знания

эвенков, освещенного в архивных источниках, литературе и кинематографии. Кроме этого, престиж таежного профессионализма отражается в устных воспоминаниях и интерпретациях современных жителей эвенкийской деревни Холодная.

Любая колониальная история неотделима от позитивистской географии, поскольку отношения с окружающей средой строились по принципу власти—подчинения (контроль человека над природой: чем выше уровень контроля, тем мощнее цивилизация), а отношения с коренными народами предполагали гегемонию [Gramsci 1971, 2000], то есть добровольное согласие с режимом и отсутствие искреннего желания политических перемен. Я бы назвала подобную тенденцию «гегемонией эпохи», поскольку этот взгляд на природу и отношение к коренному населению был характерен и для западных исследователей (вплоть до 70-х годов прошлого века, когда, как было отмечено выше, началось переосмысление гегемонии позитивизма в гуманитарной географии).

Например, исследователь Холл, изучавший тунгусов нижнего бассейна реки Енисей в начале XX столетия, придерживался колониальной логики и предлагал западную властную модель, предполагающую тотальный контроль над природой [Hall 1918]. В соответствии с его логикой ландшафт западного человека возникает вследствие желания изменить природу ради удовлетворения потребностей, тогда как ландшафт индигенного населения является, напротив, результатом человеческого бессилия и примирения с природными стихиями ввиду неспособности справиться и манипулировать ею. В результате возникает ландшафт воображения и примирения, то есть человек адаптируется к природным условиям путем подчинения и представляет подобную стратегию естественной и верной: «Если человек не в состоянии модифицировать то, что его окружает в соответствии со своим вкусом, то, вероятнее всего, он создаст воображаемое царство, место фиктивного благополучия, где он сможет обрести отдых от гнетущих реальных условий» [Ibid.: 1].

Данный подход подвергается серьезной критике современными антропологами и гуманитарными географами и рассматривается как исключительно колониальный взгляд на жизнь людей и их отношения с окружающей средой. Современный дискурс «детей природы», относящийся к коренным народам Севера России, особым образом отражает позитивистский подход. В целом, «дети природы»

как в узком академическом дискурсе, так и в более широкой аудитории ассоциируются со слабой адаптивной способностью к высокоурбанизированным средам. Подобный взгляд на коренные народы Севера подвергался критике со стороны антропологов [Karjalainen, Nabesck 2004; Bloch 2005]. Если для современной западной антропологии важно рассмотреть формы индигенного знания, его повседневного применения и причины его возникновения, то для российской этнологической традиции в большей степени характерно рассмотрение адаптации к окружающей среде, где нередко «дети природы» появляются как экзотичные люди, живущие в гармонии с природой.

Таким образом, позитивистский взгляд охватывал не только окружающую среду, но и коренные народы. Как в западной, так и в российской научной традиции эвенки наряду с другими коренными народами Севера воспринимались как неотделимые от природной среды люди, неспособные справиться с природной стихией, покорить ее. Локальное знание, отношения с окружающей средой, характерные для локального сообщества, в итоге оставались вне поля зрения.

Ландшафт творимый — процесс в рамках позитивистской этики, где только человек выступает в роли принимающего решения актора. Она основывается на классификации и эксперименте, здесь творческий процесс — это воплощение в жизнь проекта и воображения, подчинение природной стихии человеческому разуму, который картезиански отделен от всего остального. Ландшафт сотворенный — пассивная форма, подчиненная человеку, не наделенный смыслом экспериментальный полигон.

Тайга как зона неизвестного и тунгусы как люди, населяющие эту зону и активно пользующиеся ею, впервые упомянуты И. Г. Георги [1777: 43], который отметил, что в тайге без проводника обойтись невозможно ввиду того, что непосвященный мог легко стать жертвой многочисленных ловушек для зверей, искусно расставленных тунгусами по всему лесу. Лес, таким образом, представлен как зона неизвестной деятельности неизвестных людей.

Колониальная политика берет свое начало с перераспределения акцентов в освоении таежного пространства: вместо того чтобы понимать, каким образом функционирует локальная форма знания эвенков, вновь прибывшие русские (эв. *лючи*) предпочли установить свой порядок. Они воспользовались услугами эвенков как про-

водников не столько в таежном пространстве, сколько в системе иных знаков, значений и смыслов. Впоследствии колонизаторы отринули эту систему как отсталую и «дикую», то есть нуждающуюся в реформации и недостойную глубокого понимания и тем более использования. Колониальная политика — это всегда «колонизация сознания» [Comaroff, Comaroff 1991], но не конкуренция и не сосуществование систем знания в дискурсивном плане. В повседневности при столкновении разных форм знания возникают культурно-синкретичные феномены, и риторика колониализма может быть неуместной.

Позитивистская логика признает лишь этику покорения, даже на личностном уровне она остается лидирующей. Вспомним советский художественный фильм «Злой дух Ямбуя» (1977), снятый по мотивам произведения писателя и геодезиста Григория Анисимовича Федосеева [1966], посвятившего свое творчество художественному описанию жизни эвенков. Разумеется, данное произведение многомерно. В нем заключается и советская перспектива товарищеской взаимопомощи, которую эвенки оказывают геодезистам, и, наоборот, атеистическая этика преодоления «традиционных суеверий», и личные сомнения перед лицом природной стихии, где страх должен быть преодолен силой воли советского испытателя. Все это может быть проанализировано с точки зрения советологии и ряда других дисциплин, поскольку контекст произведения действительно очень широк. Здесь лишь предлагается сфокусироваться на отдельной грани этого произведения, где позитивистская этика четко демонстрирует идеологическую направленность: не тайга является зоной неизвестного, но сознание и мышление ее обитателей — эвенков.

Сюжет произведения можно охарактеризовать как таежный детектив. Около гольца Ямбуя по непонятным причинам пропадают люди: и геодезисты, и эвенки. Цель главного героя — разобраться в происходящем и остановить череду смертей. Знание эвенков представлено как мир неизвестный и архаичный, а задача советского ученого — освоить этот мир, понять его и сделать себе подобным, во благо людям. По ходу повествования становится ясно, что не столько тайга есть объект освоения, сколько образ мышления эвенков. Подобный образ мысли может легко увлечь в темные сферы суеверия, но задача советского человека — путем логических измышлений дойти до истины и показать, что сила логического мыш-

ления есть самый верный инструмент покорения, который рано или поздно поможет одержать верх над природной стихией и иррациональными представлениями, открыть истинное знание и принести благополучие.

Экзотичный образ эвенков в этом произведении строится на архаике, не выдерживающей натиск новой эпохи, основанной на идеях всевластия человеческого разума. Федосеев, столкнувшись со стойбищем эвенков, восклицает: «Вот они, лесные люди, прошлое этой земли!» Несмотря на то что люди, с которыми сталкивается Федосеев, живут в одном с ним времени и пространстве, он определяет их место в далеком прошлом, которое по неясным причинам задержалось на этой земле. Данное представление было распространено и ранее в академических этнографических кругах конца XIX — начала XX века. Например, Богораз [1901] писал о так называемых «этнографических группах» или «гиперборейских народах», поняв текущую жизнь которых можно почерпнуть достоверные знания о прошлом «цивилизованного» человека.

Вернемся к произведению Г. Федосеева. Познакомившись с престарелой Лангарой, Федосеев сталкивается с иной философией жизни в лесу, и это увлекает его в бесконечный спор о том, что именно человек является всемогущим хозяином леса, подчиняющим своей воле природную стихию, но никак не духи и одухотворенная природа. Диалоги Федосеева и эвенкийки Лангары постепенно затрагивают все более сложные измерения отношений между эвенками и *луча (лючи)*, отношения с тайгой. Риторика Федосеева основывается на диктате новой эпохи прогресса, логика Лангары — на необходимости понимать тайгу в каждодневных трудностях, не отказываясь от того, что она может дать человеку, даже если на первый взгляд человек не видит всего богатства, каким обладает тайга.

Г. Федосеев пытается убедить собеседницу в своей правоте: «Но согласись, Лангара, новое время своего требует. Детям надо учиться не только в интернатах, но и в институтах, чтобы делать жизнь лучше. Ты сейчас не станешь добывать огонь, как твой дед, у тебя есть спички. Ты давно не охотишься с самострелами. А радио в чуме?! Такое твоей бабушке и не снилось! А твои внуки, может, молнией повелевать будут и станут ездить на нартах-самокатах. Чего доброго, и на луну полетят!» [Федосеев 1976: 40].

Старая Лангара не может возразить собеседнику, используя его же инструмент убеждения, поскольку линейность позитивистской

логики отвергает другие формы аргументации, однако она делает последнюю попытку. Путем согласия и лояльности высказанному она старается донести то, что никак не хочет услышать ее собеседник: «Ты правду говоришь. Может, и эвенки полетят на луну, да не там их родина. Кому бросишь тайгу, оленя, зверя? Амакану (эв. медведь, хозяин леса. — В. С.) отдашь? Помни: лесная птица не сделает гнезда на болоте. Место эвенка тут, где лес, сокжой, белка. Пусть эвенков хорошо учат, как лючи, однако и в интернате им надо постоянно говорить, как следить соболя, делать ловушки, бороться с пургой, голодом. Детям будет хорошо от этого, и тогда пускай ходят на луну, да все равно в тайгу вернутся жить... Говорю, их не приучают жить в тайге, другую пищу дают, и они след волка путают со следом собаки, своего оленя не могут найти в стаде, нарты не умеют делать. А без этой мудрости наших предков они не станут сильными, ветер будет носить их куда захочет. Они не справятся с тайгой. Да и зачем тут такие люди!» [Там же: 40, 50–51].

Диалоги Федосеева и Лангары представлены как диалоги между двумя мирами. Колониальный подтекст произведения становится очевиден в интерпретациях, которые дает автор, находясь наедине с самим собой. Он пытается не осмыслить то, что говорит ему пожилая эвенкийка, но вписать ее рассуждения в известный ему универсум смыслов: «Лангара родилась и прожила всю свою жизнь в зарослях заболоченной тайги, ее представление о мире ограничивается видимыми горными кряжами да топкими марями, по которым эвенки кочевали с оленями. Она верна старому, обычаям предков, но новое, что пришло к лесным кочевникам после революции, не отвергается ею. Нет. Однако непривычные, никогда раньше не возникавшие мысли пугают ее новизною. Она хочет разобраться, докопаться до истины, переживая смутную тревогу за судьбу детей» [Там же: 40].

В итоге, даже понятия логически, причины исчезновения людей на гольце Ямбуи, в конце концов признанные всеми героями произведения, не были достаточно вескими для старой Лангары, чтобы отказаться от веры в духов, населяющих тайгу, в данном случае — злых. Г. Федосеев спрашивает Лангару, когда выясняется, что это не что иное, как медведь-людоед «скрадывает» людей: «А как же с Харги? Ты же меня убеждала, что на Ямбуе злой дух и что это он посылает людям несчастье». На что Лангара уверенно отвечает: «Э-э! Не говори так. Мы еще не знаем, где стоит чум злого духа и кто

толкает амакана кушать людей. Сам амакан не догадается. Это я тебе правильно толмачу» [Там же: 169].

В деревне Холодная экранизация этого произведения Федосеева оказала свое влияние на идентичность местных жителей. Однажды я рассматривала личный фотоальбом Прасковьи Платоновой, и мне попала фотография ее внука, которую он прислал ей из армии, на оборотной стороне фото было написано: «Я злой дух Ямбуя». Прасковья пояснила, что молодой человек пошутил таким образом, поскольку был увлечен фильмом и таежной романтикой, как и его друзья. Это событие обусловило мой интерес к данному фильму и его роли в Холодной, и я предложила Антонине Саканиной и Алексею Попову, с которыми во время полевой работы в Холодной в 2007–2008 годах я жила по соседству, посмотреть фильм еще раз и прокомментировать его (рис. 7).

Комментарии Антонины и Алексея в основном касались действий и диалогов с участием героев-эвенков. Фильм удивительно преобразился в высказываниях моих собеседников. Главным героем для них стал глухой старик Карарбах, который в романе и фильме



Рис. 7. Антонина Саканина и Алексей Попов смотрят фильм «Злой дух Ямбуя» на ноутбуке. Холодная, Северобайкальский район, Республика Бурятия, лето 2007 года (фото В. В. Симоновой)

помогает Федосееву отыскать злого духа Харги в образе медведя-людоеда. Антонине и Алексею старик Карарбах показался очень похожим на Аркадия Лекарева из Холодной, который был в поселке уважаемым человеком, знающим тайгу. Каждый раз, когда герой Карарбах появлялся на экране, Антонина восклицала: «У ты, моя-то! Ну прямо, как наш дедушка Аркаша!» Сам Федосеев лишь подчеркивает разницу между опытом эвенков-таежников и нерасторопных геодезистов, которые постоянно нуждаются в помощи первых. То, что для Карарбаха и Лангары очевидно, требует детального объяснения для геодезистов. Если для эвенков героев фильма тайга — это давно освоенное пространство, в котором они чувствуют себя как дома, то для пришлых геодезистов — это рабочая площадка, где им постоянно нужны помощь и информация. Если даже у эвенков возникают сомнения по поводу природы явления, с которым столкнулись все герои фильма, то геодезист тем более не может представить картину полноценно и нуждается в поддержке эвенков.

В фильме нет плохих героев (за исключением медведя-людоеда), и каждый демонстрирует готовность прийти на помощь любому нуждающемуся в ней человеку. Однако столкновения двух мировоззрений (диалоги Лангары и Федосеева) оценивались моими собеседниками как, с одной стороны, расположение Лангары к добросердечному чужаку и, с другой стороны, как неумение оценить по достоинству это расположение и попытаться понять человека, который знает тайгу гораздо лучше. Несмотря на то что герои-геодезисты сталкиваются с отличной от них философией тайги, они не пытаются понять ее, но продолжают настаивать на своем. В голосе моих собеседников картина меняется, и вместо советских героев первопроходцев и их экзотичных спутников на экране появляются опытные эвенки-таежники, с легкостью распутывающие таежные загадки, и беспомощные *лючи*, которые, несмотря на техническое оснащение, не способны понять простых вещей.

Подобные интерпретации на сегодняшний день входят в поле зрения социальной антропологии индигенного знания. Столкновение различных концепций и взглядов в колониальном контексте показывает динамику отношений, в данном случае — между эвенками, русскими и таежным экологическим контекстом. Разные концепции жизни в тайге предлагают разные сценарии социального развития. В произведении Федосеева ясно прослеживается линия технологического романтизма, где овладевший секретами природы

человек сам достигает невероятного прогресса и стремится все к новым вершинам знания. Цель советского природного менеджмента — это эвенки, управляющие молнией, летающие на луну и передвигающиеся по просторам тайги на лыжах-самокатах. Иными словами, эвенки в конце концов должны прийти к советскому идеалу человека, свободного от природных стихий. Человека, который не зависит от природной динамики, но управляет ею во благо себе, абстрактному знанию и обществу. Все это в перспективе должна обеспечивать советская идеология, которая является максимально приближенной к желанию человека стать свободным от предрассудков и построить новую лучшую жизнь.

Для эвенков, с которыми и вступает в спор Федосеев, знание — это не абстрактная категория, но отношение с окружающей средой. Идея прогресса не отрицается героями, но и не рассматривается как доминанта в отношениях «человек—природа». Этика покорения замещается этикой понимания, где роль человека посредством преодоления трудностей направлена на обретение знания. Если этика покорения обращена к облегчению жизни человека в тайге, то локальная этика понимания, напротив, рассматривает облегчение жизни человека в лесу как «бомбу замедленного действия», от которой сам человек впоследствии и пострадает. Трудности жизненно необходимы для становления личности, на которую могут положиться все члены локального сообщества. Прогресс как раз и страшен тем, что он призван элиминировать трудности в тайге. Облегчение жизни приносит мнимое ощущение всевластия человека над природой. Тогда как переживание лишений и преодоление препятствий день ото дня дают больше пищи для размышлений, закаляют характер и пригодятся человеку в лесу в ситуации, когда он окажется один на один со стихией.

Этика минимума как локальная стратегия жизни в лесу против логики перспективного развития региона

Однажды летом Олег Ганюгин взял меня с собой на покос. В покосе также ему помогал младший брат Николай, а руководил процессом их отец Виктор Алексеевич. Вечером после трудового дня Николай развел костер, и мы сели ужинать. Вечерело. На темном небе стали появляться звезды, и движение спутников над тайгой неожиданно привлекло внимание Николая и Олега. Разговор

плавно перешел на тему технического прогресса последних лет. Николай подкинул дров в костер и сказал:

«Много спутников, сотовая связь, как далеко ушло человечество. А если все это вдруг взять и убрать? Все будет парализовано, современный человек уже не может без всего этого. Я слышал, если начнется война, то в первую очередь атака будет направлена на связь, все виды коммуникаций будут заблокированы. И с чем мы останемся? Только со старой радиосвязью, с ней-то ничего не случится. А если люди не будут знать, как выжить без современной техники, они просто погибнут. Здесь у нас есть большое преимущество. Мы не избалованы слишком всем этим и знаем, как выжить в лесу, имея минимум ресурсов. Ведь мы до сих пор пользуемся теми же консервами, спичками и портянками, что и наши дедушки во время Второй мировой войны. Это практично и удобно. А вся эта техника хороша до поры до времени. То, что мы помним и знаем, не даст нам погибнуть».

Слова Николая и отец, и брат встретили с одобрением. Каждый стал рассказывать истории о том, как людям удавалось выжить в тайге, имея лишь минимум, которого было бы явно недостаточно для избалованного горожанина. Подобные истории отнюдь не эксклюзивны для жителей Холодной. Истории, посвященные способностям местных жителей, которые, имея минимум средств, могут выжить в лесу, распространяются и на способность выжить в современном мире.

Минимализм приветствуется в школе на уроках экологии и выживания в лесу. Молодые холоднинцы должны прекрасно ориентироваться на местности и уметь обходиться скудными ресурсами. Победы молодых холоднинцев на различных спортивных соревнованиях являются предметом особой гордости учителей. Так, ученик холоднинской школы Александр Ганюгин однажды сказал: *«Мы должны были развести костер с помощью одной спички и открыть консервную банку, не имея консервного ножа, и еще много всякого такого. Конечно, наши ребята быстрее нижнеангарских на разных соревнованиях. Мы привыкли так жить».* То, что молодые люди добиваются успехов, часто соотносится с тем, что у них нет дорогостоящего современного спортивного инвентаря, применение которого ориентировано на извлечение максимального результата (максимальной скорости, максимальной безопасности и максимального варьирования). Однако сила молодых холоднинцев в том, чтобы, имея минимум, извлечь максимум из знаний ландшафта и пережи-

вания трудных и напряженных тренировок. Максимум может подвести человека, минимум — никогда. Минимум заставляет человека надеяться только на себя, не дает ощущения надежности в лесу.

Трудности и принцип минимализма часто отражается и во фразах вроде «*А что тунгусу в лесу надо? Поняжку* (деревянная доска с ремнями для ношения груза в тайге. — В.С.) *одел, нож спички взял да и пошел*» (рис. 8).



Рис. 8. Алексей Алексеевич Ганюгин всегда берет с собой *поняжу*, когда отправляется в лес на охоту или поиск оленей. Перевал, Северобайкальский район, Республика Бурятия, осень 2007 года (фото В. Н. Давыдова)

Чем меньше подручных средств, тем выше уровень таежного мастерства. Например, охотник Григорий Марков пользовался большим уважением, так как может добыть рябчика камнем, ходить до зимы в резиновых сапогах и почти круглый год жить в небольшой самодельной юрте. Способности Григория высоко ценились другими охотниками, так как на такого человека всегда можно положиться в любой ситуации. Аркадий Лекарев также был известен своими навыками обходиться минимумом в лесу. Благодаря мастерству ходьбы в тайге и умению в ней ориентироваться Аркадий приобрел славу одного из самых опытных таежников. Простой набор инструментов и личный опыт — все, что нужно, чтобы выжить в тайге.

Этика минимализма также связана с этикой сохранения окружающей среды, хорошо известной этнографам, работавшим на Северном Байкале [Сирина 2012; Fondahl, Sirina 2006], что в некотором отношении повторяет экологическую этику и мировоззрение аборигенных народов Севера [Peterson 2001: 100–105]. Однако в случае северобайкальских эвенков присутствует специфический контекст, отражающийся на их отношениях с окружающей средой. Взять немного из леса означает оставить животным жизнь, которые продолжают ее в будущих поколениях. Человек должен обходиться малым, иначе можно говорить о том, что он не заботится о мире, в котором он живет. Нарушение принципа минимализма нередко осуждается. Например, сбор кедровых шишек железным *колотом* (железный молоток, которым ударяют по дереву) позволяет сбить их на землю, но приводит к травме деревьев. Данная практика рассматривается как хищническое отношение к природе, достойное осуждения. Местные жители в сезон сбора кедровых орехов пользуются менее травматичным для деревьев самодельным деревянным *колотом* (рис. 9). Также они собирают уже упавшие шишки (*наданку*).

Этика минимализма предусматривает щадящие инструменты, которые используются каждый день на охоте, рыбалке или при собирательстве. Чаще всего местные жители применяют инструменты и средства, которые эвенки называют «традиционными»: *понягу*, *тыяун* (посох), *като* (нож), спички, *калакачин* (котелок), ружье, сеть, удочку. Например, в ходе своей полевой работы мне не приходилось наблюдать использование взрывчатых веществ на рыбалке.

Минимум понимается как баланс в отношениях между человеком и окружающей средой. Если человек, имея минимум подручных средств, способен выжить в природной среде, то он доказывает



*Рис. 9. Использование колота для сбивания кедровых шишек.
Акукан, Северобайкальский район, Республика Бурятия,
осень 2007 года (фото В. Н. Давыдова)*

свою способность к жизни в тайге, поскольку таежник должен быть готов к любым испытаниям, лишениям и непредсказуемым ситуациям. С другой стороны, минимум ресурсов, которые человек забирает (исходя из идеала локальной этики, должен взять ровно столько, сколько нужно) из тайги, не нарушает естественного хода вещей в экосистеме.

Разумеется, минимум не поддается чисто математическому вычислению, поскольку это скорее ощущение, нежели логическая мыслительная операция. Нельзя сказать, что в соответствии с нормой минимализма нужно добыть столько-то медведей или лосей. Понимание минимума так же динамично, как и процессы, происходящие в окружающей среде. Ландшафт подсказывает решения самостоятельно, примерно таким же образом говорит о языке ландшафта Джулия Круикшанк [Cruikshank 1992, 1998, 2000]. Таежник понимает, где предел его удачи [Brandišauskas 2009]; это понимание основывается на чувственном восприятии физических возможностей ландшафта: *«Я всегда знаю, все — хватит, набрал свое. Иначе можно все выбить: и кабаргу, и сохатого, а кому такая охота впрок? Меру знать надо!»* — поделился со мной охотник Николай Малафеев.

Ощущение надежности пагубно и иллюзорно в тайге. *«В лесу всегда нужно быть наготове, нельзя расслабляться»*. Ощущение надежности можно отнести к достижениям позитивистской географии, поскольку человек-покоритель стремится установить свой порядок вещей и чувствовать себя комфортно, что маловероятно без чувства надежности, тогда как жители Холодной считают, что это ощущение может лишь помешать в лесу. Однажды Александр Ганюгин рассказал мне историю о том, как он и его друг позволили себе расслабиться в лесу, что чуть не стоило им жизни:

«Шли мы с Перевала, темно уже стало, мы идем, болтаем, болтаем, ничего не замечаем, как вдруг у самой дороги как что-то начало фырчать. Это медведь нас почуял, а мы его и не заметили бы. Ваня схватился за духовую винтовку. Кого! Я ему сказал, что если он выстрелит, я с ним погибать не собираюсь и деру дам. Так медведь и не нападет, может, ягод и шишки полно, а если его ранить, то все — конец. Ну и перепугались мы».

Кроме концентрации, важным навыком в тайге считается способность переносить трудности лесного пути. Денис Шангин поделился своими ощущениями от трудностей, которые он переживал в лесу:

«Идешь, идешь в гору, рюкзак сзади тащишь, тяжело, плохо и думаешь, скорей бы на гору подняться и пойти вниз, спина болит — сил нет. Как дойдешь до вершины и пойдешь вниз думаешь, скорей бы уже спуститься и начать вверх подниматься!»

Трудности, с которыми местные жители сталкиваются в лесу каждый день, принцип минимализма в отношениях с окружающей средой составляют этику, отличную от колониального проекта, где скорее господствует принцип максимализма: максимальное извлечение пользы из природной среды, надежда на высокие технологии в процессе извлечения природных ресурсов и управление человеческими, максимальный уровень развития региона в рамках административных стандартов. В этом месте сталкиваются два различных понимания отношения человека и окружающей среды. С одной стороны, ориентир на максимальный предел возможностей манипулирования окружающей средой, с другой — этика минимума как баланс в понимании окружающей среды и взаимодействия с таковой.

Современный проект развития Северобайкальского района основывается на позитивистском подходе и предлагает извлечь максимум из предполагаемых работ как для предпринимателей, так и для местного населения. Основной тезис, поддерживающий проекты разработки полезных ископаемых на Северном Байкале, — о необходимости предоставления рабочих мест. Высокий уровень безработицы как в районе, так и в селе — основной аргумент в пользу позитивистской логики в построении отношений «человек—природа». Предполагаемые рабочие места должны снизить уровень безработицы и, соответственно, повысить уровень благосостояния местного населения. Однако понятие «благосостояние», так же как и дискуссии о рабочих местах, подвергаются неоднозначным интерпретациям. С одной стороны, рабочие места — это оптимистическая модель энвайронментальных менеджеров. С другой стороны, местные жители хорошо помнят, как в 1970-х годах при образовании таежного геологического поселка Перевал пострадала экосистема региона, особенно реки Холодная. Как утверждают местные жители, после закрытия этого поселка в начале 1990-х годов в результате распада Советского Союза хариуса в реке не было еще долгое время — около десяти лет. Можно сказать, что мнения жителей Холодной относительно перспективы развития региона неоднородны. Ситуацию усложняет позитивистская перспектива энвайронментальных менеджеров, которую они с легкостью переносят на местное население.

Действительно, на вопрос социологической анкеты «Нужно ли создание новых рабочих мест в регионе?» практически каждый житель ответит положительно. Однако в последующем изыскании выясняется, что менеджеры проектов индустриального развития и местные жители вкладывают в этот вопрос совершенно разные смыслы. Под работой предприниматели понимают лишь процесс, в которой вовлечены они сами. Иными словами, если местные жители нуждаются в рабочих местах, значит, автоматически они нуждаются в открытии горно-обогатительного комбината в тайге, что может быть понято как «голос народа», декларирующий «за» предлагаемую линию социального развития региона. Однако смысл, который вкладывается в понятие «рабочие места» местными жителями, гораздо шире и предполагает более сложный подход. Рабочие места для местных жителей — это возможность взаимодействия с государством, при котором не будут нарушены выстроенные отношения с окружающей средой. Более того, трудоустройство не всегда напрямую связывается с разработкой полезных ископаемых, но также соотносится с работой в школе, детском саду, занятием спортом, пошивом одежды и другими видами деятельности. Границы безработицы подвижны, поскольку основным и самым надежным источником жизнеобеспечения является тайга и разные способы отношений с ней. Экологический компромисс (компенсация за урон в виде стабильной зарплаты) — не совсем верное понимание того, как видят эту проблему холоднинцы. Одномерная интерпретация общественного мнения может приводить к ошибочным и поспешным решениям.

В данном разделе принцип минимализма рассматривается как баланс отношений между человеком и природой. В отличие от представленного подхода, М. Саллинз [Sahlins 2004] писал об «истинно процветающем обществе охотников». Концепция Саллинза во многом основывается на том, что охотники довольствуются материальным достатком, который не поддается сравнению с низкими жизненными стандартами [Ibid.: 2]. Необходимо отметить, что под низкими жизненными стандартами разные ученые могут понимать совершенно разные явления. Если для Саллинза низкий уровень потребностей связан с невозможностью следовать по пути западных обществ и ценностью свободного времени, то для эколога Морана [Moran 2006: 150–177], например, стремление к минимализации потребностей рассматривается как перспективная стратегия социально-экологических отношений. В частности, он пишет о том, что

если бы все страны попытались достичь такого уровня благосостояния, какой существует в Великобритании, то понадобились бы ресурсы четырех планет типа Земли. Более того, снижение потребностей представляется ученому необходимостью, к которой должны прийти западные общества. Моран говорит о том, что не существует прямой корреляции между доходом и счастьем и предлагает переосмыслить эти категории [Ibid.].

Таежники Северобайкальского района принимают этику минимализма в отношении с тайгой как обоснованную стратегию, где знание леса и опыт охотника невозможно приобрести, не имея в личной биографии историй о перенесенных тяготах и ситуациях, когда человек мог сильно пострадать или даже расстаться с жизнью. Этика минимума понимается как инструмент, с помощью которого человек может выжить в лесу, а также как отношение, которое поможет человеку сохранить природу. Человек, не переживший тягот и не сумевший справиться с ситуацией в лесу, используя весьма ограниченные ресурсы, не считается надежным и опытным охотником.

Между логикой и этикой

Место встречи разных логик и стратегий постоянно возникает там, где есть интересы и перспектива перемен. Такие поля пересечений очень важны для антрополога, поскольку от научной экспертизы может зависеть очень многое. Тайга и этики тайги, представленные различными группами акторов, являются полем пересечения интересов и представлений о взаимодействии человека и окружающей среды. И колониальная история в разные промежутки времени, и формы локального знания отражаются на интерпретациях отношений с окружающей средой и практиках выживания в ней. Научные теоретические дискуссии и аксиомы, безусловно, влияют на политические процессы. Развитие позитивистской философии в ряде научных дисциплин показало, насколько принципы научного изыскания и вера в науку могут менять общество и влиять на жизнь локальных сообществ. Современная научная рефлексия отношений человека и окружающей среды, особенно коренного населения России, оказывает слабое влияние на политические процессы. Понимание научного метода в целом продолжает базироваться на разнообразных версиях позитивистского подхода. Те методы социального развития, которые предлагают современные

энвайронментальные менеджеры на различных уровнях, не всегда в состоянии рассмотреть за паттернами лояльности причины, побуждающие эвенков Северобайкальского района соглашаться с предложенными стратегиями. Современная научная рефлексия (обратно позитивизму), к сожалению, недостаточно авторитетна для политической сферы, где принимаются решения относительно динамики локальных сообществ. Локальные экологические этики и формы знания недостаточно «красноречивы» для того, чтобы полноправно участвовать в процессе принятия решений относительно природной среды, в которой они появились.

Здесь мне хотелось бы вернуться к диалогам Федосеева и Лангары. Поскольку колониальный взгляд не видит ничего, кроме логических рассуждений, релевантных собственной системе координат и своему представлению о благе, а иным формам мышления остается только один путь — лояльность и представление своего видения как оригинальной, но не враждебной локальной философии жизни.

И Федосеев, и Лангара — убежденные и мудрые персонажи, искренне желающие блага и добра всем, как и предполагал советский романтизм того времени. Однако логика Федосеева риторически не может быть поставлена под сомнение, тогда как рассуждения Лангары принимаются автором только лишь в моменты соприкосновения и соучастия логике развития и прогресса. Лангара понимает, что пришло время других богов и другой жизни, но она буквально выпрашивает пядь автономии, где есть место и ее смысл. Такой компромисс встречает поддержку, так как Федосеев как советский испытатель понимает временность этой автономии и уважает приверженность пожилого человека прошлому.

На взгляд автора, повесть Г. Федосеева прекрасно иллюстрирует эпоху (кстати, отличную от эпохи царской России, когда северобайкальские эвенки имели право получать доход от аренды своих земель русскими или пользоваться своими земляными угодьями по своему усмотрению, что накладывало отпечаток на их отношения с русскими [Забелин 1930]), когда эвенкам приходилось сквозь лояльность находить место своим представлениям о мире. Сейчас все изменилось. Постколониализм — господствующая перспектива мышления как в социальных науках, так и в политическом поле. Индигенные элиты ряда западных стран представляют собой сильную политическую структуру, способную влиять на важные решения, особенно если речь идет об окружающей среде. Антропологи

все чаще говорят о значимости локальных форм знания, опыте коренных народов, который также ценен, как и знание, полученное строгими научными методами. Однако риторика колониализма постоянно видоизменяется, и проекты социального развития зачастую основываются на привычных схемах, работающих по инерции. Так или иначе ценности логического позитивизма в социальных проектах часто не пересматриваются, а воспринимаются как само собой разумеющееся, в то время как локальные практики выживания и деликатные принципы взаимодействия с окружающей средой не всегда очевидны и находятся за горизонтом однонаправленного колониального понимания блага, которое обеспечивает «понимающего» полноправной властью менять мир.

Энвайронментальный менеджмент также должен отвечать принципам взаимного понимания и деликатного толкования отношений между человеком и окружающей средой и уметь прислушиваться и учиться у людей, в жизнь которых он внедряется. Для жителей Северного Байкала лесная этика — это глубинное и каждодневное вовлечение в ландшафт, который наделен способностью говорить сам за себя и говорить с людьми. Ландшафт отнюдь не является благосклонной субстанцией [Brandišauskas 2009], и чтобы выживать, людям приходится находить разные способы построения отношений с окружающей средой. Этика глубинного вовлечения и минимализма направлена на понимание того, как ландшафт способствует появлению особых практик и людей. Мы не склоняемся к географическому детерминизму, хотя грань между ним и пониманием ландшафта как порождающего культуру и человека феномена действительно очень тонкая. Ремарка Лангары относительно перспективы, где эвенки получают лишь «прогрессивное образование», здесь как нельзя лучше объяснит разницу: «Да и зачем тут такие люди!» [Федосеев 1976: 51, 52].

Этика тайги — очень сложное явление, которое вбирает в себя и политические перемены, и социальную память, и практики, а также групповую идентичность и индивидуальность. Логика колониальной этики покорения в конечном итоге должна уступить место локальной чувствительной этике, где воля человека формируется в динамике отношений с окружающей средой, а личность человека и образ природы являются результатом деликатных отношений, где человек и окружающая среда неразрывно связаны друг с другом.

Глава 3

ЛОКАЛЬНОЕ ЭНВАЙРОНМЕНТАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ: ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ И СИМВОЛИЗМ ОГНЯ У ОЛЕНЕВОДОВ И ОХОТНИКОВ ЭВЕНКОВ-ОРОЧОН ЗАБАЙКАЛЬЯ¹

Ученые из разных дисциплин декларируют, что северные регионы претерпевают серьезные климатические, экологические, культурные и технологические изменения [Charin 2008]: повышение температуры, таяние вечной мерзлоты и увеличение лесных пожаров (*wildfire*). Лесные пожары являются ключевым компонентом в субарктической экологической зоне и рассматриваются и как возрождающая сила, и как основной вклад в поддержание экологической целостности. Несмотря на то что огонь играет важную экологическую роль, он также представляет собой угрозу для человеческой жизни, собственности и других ценных ресурсов. Сейчас огонь, появляющийся около деревень, оказывает разнообразное разрушительное воздействие на локальное сообщество охотников и оленеводов.

Огонь ограничивает паттерны передвижения, перемещает площади перемещения домашних транспортных животных, таких как лошади и олени. Огонь также разрушает привычные маршруты и зимовья, пригодные для ночных стоянок. Люди вынуждены двигаться дальше и достигать более дальних рубежей, до которых он не добрался. Охотники и оленеводы Забайкалья отмечают, что выгоревшие территории северной части Забайкалья сильно увеличились за последние двадцать лет. Этот факт особенно болезненно переживается теми, кто постоянно вовлечен в традиционные экономические таежные практики. Многие однозначно связывают подобные негативные тенденции с индустриальной деятельностью, такой как золотодобыча, лесничество, расширение территорий военных баз, а также с результатами недавних постсоветских социаль-

¹ Перевод главы с английского языка выполнен В. В. Симоновой и В. Н. Давыдовым.

ных процессов, где люди были вынуждены активно конкурировать за ограниченные ресурсы. Охотники и оленеводы также утверждают, что катастрофа произошла в результате неверного понимания и отсутствия знаний о том, как следует правильно обращаться с тайгой и как нужно там жить (в том числе уважать других существ, ее населяющих).

Многие индигенные группы Сибири исторически использовали контролируемый огонь в работе с ландшафтными ресурсами и даже чтобы уберечь места стоянок от лесных пожаров. Оленеводы и охотники развили технологии, позволяющие рационально использовать и адаптировать огонь в их ландшафтах. Они традиционно использовали огонь для улучшения среды обитания диких животных и оленей, охоты и оленеводства, сбора ягод и лечебных трав, освобождения от кровососущих насекомых, а также для повышения эффективности топлива.

Результаты моего полевого исследования эвенков-орочонон Забайкалья свидетельствуют о том, что комплексное знание экологии огня, основанное на традиционном обучении и личных наблюдениях, продолжает оставаться востребованным сообществами охотников и оленеводов. Несмотря на то что классическая российская этнография довольно детально документировала уважительное отношение эвенков к огню, отраженное в космологии и ритуальных повседневных практиках [Василевич 1969], недостаточно внимания уделялось тому, что собственно современные местные жители думают об огне, как и для чего его используют.

В данной главе я анализирую паттерны взаимодействия человека с огнем в двух прилегающих друг к другу территориях, населенных различными группами эвенков-орочонон Забайкальского края (бывшая Читинская область) и Республики Бурятия. Эта глава описывает, как охотники и оленеводы разжигают, используют и поддерживают огонь в их повседневной жизни во время перекочевков и устройства стоянок. В фокусе внимания также процесс выбора древесины для огня и причины данных предпочтений. Глава повествует о том, как огонь и дым от разных пород деревьев и растений используются в охоте, оленеводстве, локальных ремеслах и ритуальных практиках. В главе также уделяется внимание огню как части локального знания о поддержании баланса экосистемы. Выжженные части леса очень быстро восстанавливаются после долгой зимы, что привлекает как диких, так и домашних животных и облегчает

наблюдение за ними. Одной из целей данной главы является также раскрытие символических интерпретаций огня как значимого «не-человеческого актора» (*non-human actor*) повседневных ритуальных практик, посредством которого осуществляется взаимодействие людей и других существ, населяющих тайгу.

Полевая работа в Забайкалье

Орочоны (как они себя определяют) являются частью тунгусо-маньчжурской языковой семьи. Это охотники и оленеводы, живущие в бассейнах рек Витим, Лена, Калар, Олекма, Алдан и Зея в восточной части Сибири, а также часть баргузинских оленеводов.

Этноним «эвенки» был выбран и адаптирован в качестве наименования этих групп советскими администраторами в 1920-е годы. Это общее название после окончания Гражданской войны употреблялось по отношению к разбросанным по Сибири и Дальнему Востоку группам как универсальное для обозначения людей, говоривших на тунгусо-маньчжурских диалектах. Наименование «тунгусы» является более старым колониальным этнонимом забайкальских охотников, оленеводов и собирателей, которые идентифицируют себя как орочоны (мн. *орочер*) или эвенки (мн. *эвенкил*).

Сегодня орочоны живут в отдаленных деревнях, возникших в советскую эпоху и разбросанных по тайге, районы которой (Тунгокоченский и Баунтовский) относятся к разной административной юрисдикции: Забайкальскому краю и Республике Бурятия. Орочоны представляют собой меньшинство во всех деревнях за исключением Россошино (Республика Бурятия). Около 315 орочон живут в шести деревнях на территории Тунгокоченского района (Забайкальский край): Тунгокочен, Верхние Усугли, Усть-Каренга, Зеленое Озеро, Юмурчен, Красный Яр. Все деревни расположены в труднодоступных местах.

Примерно 510 орочон проживают в Баунтовском районе (Республика Бурятия), в основном в пяти деревнях: Багдарин, Россошино, Усть-Джиллинда, Монгой, Варваринск. В Тунгокочене и Россошино проживает наибольшее количество орочон (128 и более 200 человек соответственно). Орочоны Забайкалья, населяющие территории Тунгокоченского, Калараского и Тунгир-Олекминского районов, не имеют особого статуса аборигенов. Баунтовский

район поддерживает статус «Национальный эвенкийский район» в Республике Бурятия (переопределенный в 1990-е годы).

Большую часть полевого исследования, длившегося 17,5 месяцев (2004, 2005, 2010 годы), я провел среди локальных сообществ ороchon, проживающих в деревнях и тайге в Тунгокочинском и Баунтовском районах, расположенных в северной части Забайкалья¹. Забайкалье — обширная территория, простирающаяся на тысячу километров от восточного побережья озера Байкал к западному, достигая места слияния рек Аргунь и Шилка. На севере эта территория очерчена высоким горным хребтом (Патомское и Северобайкальское нагорья, Республика Саха (Якутия)), далее простирается еще на тысячу километров к южной границе с Китаем и Монголией. В настоящее время Забайкальский край получил официальный административный статус, включив территории бывшей Читинской области. Забайкалье славится разнообразием географических зон — от степей до тундры. Для этого региона также характерен резко континентальный климат с ярко выраженными сезонными контрастами. Высокие северные горы удерживают теплые и увлажненные воздушные массы, не допуская их к Забайкалью. Результатом этого процесса стал суровый климат со свойственными ему экстремальными флуктуациями атмосферного давления и температур, варьирующихся от 60 °С ниже нуля зимой до 40 °С выше нуля летом. Ледники расположены на высокогорье, где нет деревьев, а скалистые горные породы часто покрыты сосново-лиственничной тайгой.

Как и в советскую эпоху, сегодня жители деревень именуют себя *забайкальцами*. Они отмечают, что им приходится постоянно

¹ Данное полевое исследование было частью моего докторского диссертационного проекта, цель которого — изучить и концептуализировать разнообразие локальных навыков и знания, включая ритуальные практики, направленные на достижение успеха и удачи в охоте и оленеводстве [Brandišauskas 2009]. Полевая работа проводилась при поддержке Байкальского археологического проекта (SSHRCC MCRI 2000–1000), Фонда Веннера-Грена (Wenner Gren Foundation Dissertation fieldwork, grant 7260), и Комитета Центральной Азии (Кембриджский университет). Данный текст был написан благодаря финансовой поддержке Литовского научного консульства (Research Council of Lithuania, MIP-10497) и Вильнюсского университета. Моя полевая работа вряд ли состоялась без поддержки семьи Арунеевых–Жуманеевых. Я выражаю особую благодарность Алексею и Николаю Арунеевым и Тамаре Жуманеевой.

принимать вызов природы (с ее проявлениями в виде экстремальных температур, наводнений, лесных пожаров) в контексте общей сложной истории региона. Вызов окружающей среды также понимается как данность жизни в отдаленном и суровом крае огромной страны, управление которой осуществляется из центра, расположенного в европейской части континента. Локальные институты здравоохранения утверждают, что для человеческого здоровья северные регионы представляют собой враждебную среду [Михеев 1995: 35]. Отмечается, что организм забайкальцев испытывает стресс 215 дней в году, что подрывает иммунитет [Там же: 36].

Охотники и оленеводы также обсуждают негативные последствия индустриальных проектов, таких как добыча радиоактивного урана, военные базы, разбросанные по тайге, и разного рода шахты, деятельность которых загрязняет местные реки и тайгу. Подобные дискурсы также дополняются контраргументом: поскольку местные жители смогли приспособиться к этим сложным социально-экологическим условиям, то они без труда могут выжить в разных неблагоприятных экологических условиях.

Я работал с охотниками и оленеводами в деревнях и тайге в течение всего годового цикла. Мое длительное пребывание среди связанных между собой групп ороочонов, а также попытки научиться у них их ремеслам позволили мне погрузиться в жизнь этих людей. Я учился оленеводству и охоте, принимал участие в ритуальных действиях. Моя жизнь с охотниками и оленеводами включала постоянные перекочевки в разные таежные зоны: ритуальные места и охотничьи угодья. Эти перекочевки многому меня научили. Я изучил разные таежные навыки, искусства, способы обоснования в тайге, повседневную рутину деревенских жителей, охотников и оленеводов, научился многим практикам, часто путем имитации, у людей разных возрастов и обоих полов. Я получал от них ценные указания, особенно когда у меня ничего не выходило. Также у меня была уникальная возможность неформально и открыто беседовать обо всем, что вызывало мой интерес.

Большую часть времени полевой работы я провел, наблюдая за жизнью семьи оленеводов и охотников Жуманеевых—Арунеевых, проживающих в Тунгокоченском районе. Николай Яковлевич Арунеев (род. 1959), Юрий Яковлевич Арунеев (род. 1960) и Ольга Жуманеева (род. 1935) являются основными членами этой семьи. Николай, Юрий и Ольга часто кочуют по тайге со своими родствен-

никами и друзьями в поисках зверя и присматривая за своим стадом в пятьсот голов. Они достаточно редко выходят в деревню¹.

Эта группа оленеводов во время сезонных перекочевков, осуществляемых каждые 2–4 месяца по территории бассейнов рек Каренги, около рек Катомчика, Бугарикта, Поперечная и Базарная, постоянно живет в брезентовых палатках, снабженных печками-буржуйками. Оленеводы пасут оленей на расстоянии около 200 километров от деревни Тунгокочен. Их территория выпаса и охоты также пересекается с территориями других охотников из деревень Усть-Каренга и Зеленое Озеро. Территории, которые пострадали от лесных пожаров, часто переходят в пользование родственников, которые добывают пушных животных в зимнее время. Оленеводы используют более десяти стоянок, так что достаточно сложно угадать, где в настоящее время находится семья.

Для зимних стоянок выбираются голые холмы. Также в осенний и весенний периоды стоянки используются для присмотра за оленями во время гона и отела. Каждый сезон оленеводы перестраивают стоянку на новых местах. Территория оленеводов хорошо снабжена запасами, а искусственные солонцы и дымокуры, отгоняющие от оленей кровососущих насекомых в теплый период годового цикла, находятся под постоянным наблюдением оленеводов.

Весной семье приходится следить за тем, как проходит отел, и охранять важенок и телят от хищников в специально построенных коралях. Когда осень сменяет лето, олени уходят в горные районы бассейна реки и семья перекочевывает на нижние участки у подножия холмов.

Много энергозатрат требует работа по спиливанию рогов у оленей перед сезоном гона. Это делается для того, чтобы олени друг друга не поранили. В это же время они проверяют здоровье кастрированных животных и лечат их, если это необходимо. В период гона важенок и телят запирают на ночь и отпускают на волю днем. Стадо постоянно проверяют — высматривают диких оленей, которые могут увести важенок с собой. Как только реки замерзают, стоянку

¹ Я наблюдал еще несколько маленьких стад (15–20 животных), которыми владели оленеводы и охотники Забайкалья. Жуманевы–Арунцевы — единственная семья, содержащая большое стадо оленей. Старики-орочоны вспоминают, что в царскую эпоху семьи часто имели небольшие стада, около 30 оленей, которые использовались в качестве транспортного средства.

перемещают на безлесные холмы около небольших притоков реки, где олени поедают лишайник и свободно пасутся в горах в течение всего холодного периода. Соль дается оленям в течение всего года, но особенно интенсивно зимой. Стадо может оставаться практически без присмотра весь зимний сезон, когда идет охота за пушниной.

Оленеводы культивируют ландшафты, создают открытые болотные поля *кевер* (о. кочки). Эти места оленеводы выжигают, чтобы создать благоприятные условия для роста свежей травы [Vandīšauskas 2006, 2007]. Трава *иргекта* (о.), произрастающая на полукруглых кочках, является частью пищи оленя. Более того, открытые поля также важны как наблюдательные зоны, чтобы иметь возможность смотреть за перемещением стада. Николай Арунцев всегда выжигал луговины вокруг стоянки, говоря при этом, что эти места должны быть ягодными. Выжженные зоны также привлекают оленей, что позволяет держать сравнительно большое стадо на небольшой территории.

Оленеводы не держат животных ради коммерции и не имеют регулярного торгового сообщения с деревней. Основную денежную выручку они получают от реализации шкур белок и соболей. Некоторые части животных, такие как панты, хвосты, лапы медведя и т.п., через Читу экспортируются в Китай. Весь доход идет на покупку необходимого для таежной жизни оборудования. Несмотря на то что оленеводы Тунокочена имеют стадо, они не сдают своих оленей в аренду другим оленеводам или предпринимателям. Стадо также обеспечивает оленеводам автономию в пространстве тайги и позволяет отчасти не зависеть от системы денежных отношений. Они считают, что их кооперация с животными приносит удачу в таежной жизни.

Семья регулярно охотится с помощью транспортных оленей (это около 40 хорошо тренированных и кастрированных оленей). В случае необходимости оленеводы могут позаимствовать любого оленя для транспортных нужд, несмотря на то что олень является частной собственностью. Для каждого путешествия семья выбирает хорошо откормленного оленя, но его не нагружают слишком сильно: берегут здоровье. Большое стадо позволяет выбирать и тренировать новых молодых животных.

Как было сказано выше, транспортные олени — прекрасные помощники в охоте на пушного зверя, поскольку зимой доставляют все необходимое к месту охоты и обратно. Семья охотится на пушного зверя в бассейне реки Нерча по соглашению с другими охотниками.

Нерча — самая крупная река Тунгокоченского района — впадает в реки Амур и Каренга, последняя потом достигает реки Витим, относящейся к бассейну реки Лена. Ранней осенью охотники обходят пешком свои зимовья в низинах. Так же как и Алексей Арунцев, многие уходят в тайгу в это время и пешком и на лодках достигают своих охотничьих угодий. Алексей вывозит свою добычу на лошадях до выпадения снега. С ноября по февраль многие деревенские охотники уходят в отделенные таежные участки. Эти горные участки, как правило, снабжены зимовьями. Охотники совершают обход своих зимовий в поисках соболей и белок и переносят все свое оборудование.

Земли, где орочны занимаются охотой и оленеводством, покрыты хвойным лесом. Хвойные леса расположены на высоте 800–2000 метров над уровнем моря. Самые высокие пики холмов, покрытые лишайником (в основном лат. *cladonia*), формируют горный хребет выше верхушек деревьев. Лиственница (лат. *larix gmelini* и *larix dahurica*), сосна (лат. *pinus silvestris*) и береза (лат. *betula pendulus*) сопутствуют возникновению влажных кочек, иногда покрытых тальником (лат. *salyx*), рододендромом и островами хвойных деревьев, служащих весенним и летним пастбищами оленей.

Жизнь в этих отдаленных местах требует от их обитателей мастерства (хождение и перенос груза по болотным ухабам, через реки и скалистые горы). Вечная мерзлота расположена не так далеко от почвенной поверхности земли, следовательно, лишняя вода не сорбируется и создает повсеместное распространение влажной среды, характерной для периода с мая по октябрь. Средний уровень осадков достигает 300 мм в долинах рек и повышается до 600 мм на холмах. Около 50 % осадков приходится на июль и август. Реки Забайкалья богаты рыбой. Большинство рек замерзает в середине октября, и лед стоит до начала мая (160–180 дней в году).

Исторический и политический контекст: землепользование, повседневные практики и соревнование за ресурсы

Орочны Забайкалья известны в ранней этнографической литературе как витимские тунгусы или витимские орочны¹. Витим-

¹ Первые упоминания о витимских тунгусах, которые жили на обоих берегах реки Витим, появились в XVII столетии в записях о походе отряда

ские ороконы, которые сейчас проживают по обоим берегам реки Витим в Бурятии и Забайкальском крае, говорят на одном и том же диалекте, поддерживают родственные связи, имеют одну и ту же родовую идентичность и продолжают вступать в брак и поддерживать реципрокацию с представителями своей группы¹. Прежде ороконы мигрировали, охотясь и занимаясь оленеводством в бассейне реки Витим и ее притоков по правому берегу: Конда, Каренга, Калакан, Калар и Ламурчен (территория современного Забайкальского края); а также притоков левого берега: Ципа и Муя (территория современной Бурятии). На сегодняшний день витимские ороконы живут в основном в деревнях, но продолжают охотиться и заниматься оленеводством в отдаленных участках бассейна Витима. Исторически ороконы двух районов оказались разделенными административной границей, проходящей по реке. Они называют друг друга «баунтовскими» и «читинскими», а также «тунгокоченскими» и «каларскими» эвенками (орочонами).

Между пришлым населением и представителями коренных групп постоянно возникали конфликты, касающиеся использования земли и добычи полезных ископаемых [Беликов 1994: 13–24]. Например, в начале XIX века иркутская губернская администрация провозгласила отсутствие прав представителей коренного населения на землю, что привело к присвоению территорий, где кочевали ороконы, пришлым населением [Fondahl 1998: 42]. Специальный закон — «Устав об управлении инородцами» — был издан Александром I в 1822 году, чтобы регулировать отношения между поселенцами и коренными группами, а также для того, чтобы более продуктивно собирать государственные налоги. Советник императора

казаков под предводительством Головина и Глебова, который продвигался вдоль Витима, начиная от устья Каренги [Долгих 1960: 38].

¹ Это относится в большей степени к ороконам Тунгокоченского (Забайкальский край) и Баунтовского районов (Бурятия). В то же время, хотя ороконы Каларского района, находящегося по соседству с Тунгокоченским, также определялись советскими этнографами как отличная от витимских орокон группа, диалект и стиль жизни каларских орокон и эвенков Якутии схожи [Туголуков 1962: 15–16]. Пожилые ороконы из деревни Усть-Каренга (Тунгокоченский район) утверждают, что тунгокоченские и каларские ороконы враждовали между собой [Там же: 18]. Однако местные диаграммы родства свидетельствуют о брачных отношениях с каларскими ороконами, продолжавшихся до конца XIX века.

Михаил Сперанский стал автором данного закона, согласно которому орочны получили специальный статус *инородцев*. Этот устав разделил коренное население на оседлое, кочевое и бродячее. В данном контексте образ жизни ороchon рассматривался как отсталый, и они как в законодательных актах, так и в этнографической литературе были классифицированы как «бродячие тунгусы». «Бродячие тунгусы» также рассматривались как лишённые связи с землей [Орлов 1858: 180]. Таким образом, их образ жизни трактовался как пережиток прошлого, который в скором времени должен был измениться. К концу XIX столетия новые волны промышленников, политических ссыльных и каторжников стали частью рабочей силы, используемой для добычи золотой руды в отдаленных таежных местах. Эти мигранты пригнали с собой скот и лошадей, начинали заниматься охотой, а также поджигали тайгу для того, чтобы обеспечить себя сухими стволами деревьев, которые можно было использовать в качестве дров. Согласно отчету Е. Титова [ЧККМ. № 15319: 10], поселенцы часто выжигали огромные территории тайги, полагая, что деревья задерживают влагу в почве, препятствуя сельскохозяйственному освоению этих мест. Титов [Там же] писал, что переселенцы вели себя в тайге как «разбойники» и вообще «не по-хозяйски», убивая всю движущуюся дичь, не заботясь о ее воспроизводстве и маршрутах миграции. Кроме того, охотники с собаками часто нарушали спокойствие эвенкийских стоянок, распугивали оленей. Относительно использования таежных территорий между пришлым населением и эвенками-орочонами часто возникали разногласия, тем более что все больше людей посещало охотничьи территории и пастбища, добывая значительное количество дичи и пушного зверя. В конце XIX — начале XX века бывали случаи, когда охотники убивали домашних оленей, а также разграбляли запасы ороchon, оставленные в лесу. Согласно Туголукову [Туголуков 1962: 19], пришлое население считало возможным пользоваться зимовьями ороchon в тайге.

В царское время коренные народы все же пользовались некоторыми правами на землю, обеспечивая стабильное снабжение государства пушниной, в то время как в советскую эпоху государство старалось контролировать использование земли ороचनाми, их быт, а также верования. Этот контроль стал более организованным и радикальным и сопровождался насильственной коллективизацией. Последняя подразумевала конфискацию стад, которые были необ-

ходимы орочоном для охоты, а также переход охотничьих инструментов и оборудования в коллективную собственность. Коренное население должно было вступать во вновь созданные коллективы и кооперативы. В зависимости от социальной роли, а также от наличия имущества коренные жители были разделены на различные социальные категории. В данном контексте советские администраторы намеревались изменить социальную систему ороchon, превращая сообщества, которые базировались на принадлежности определенным родам, в трудовые коллективы [Anderson 2000a: 187–200]. Политика коллективизации и перехода к оседлому образу жизни сопровождалась также притеснением религиозных практик и верований. Местные специалисты в области ритуалов, которых принято называть шаманами, а также другие лидеры сообщества подвергались арестам, помещались в тюрьмы и лагеря, а иногда расстреливались, а любые публичные ритуальные практики были упразднены и подвергались гонениям. Тем не менее в ранний советский период решения о том, где охотиться и пасти оленей, все еще принимались орочоном, которые продолжали следовать старым паттернам использования территорий [Fondahl 1998: 62].

Во время первых десятилетий с момента начала коллективизации те орочоны, которые имели во владении до 20 оленей (максимум, который был разрешен государством), могли также жить за пределами деревень, продолжая мигрировать семьями, охотясь и занимаясь оленеводством. В позднее советское время коллективные стада иногда достигали 2000 голов. Эти стада находились под контролем работающих в колхозах специалистов, получивших образование в охотоведческих институтах. Согласно Туголкуву [2004: 343], в 1958 году из 537 ороchon, проживавших в деревне Тунгокочен, 264 человека работали в колхозах охотниками и оленеводами. Оленеводство было организовано в соответствии с требованиями специальных комиссий, а также различных специалистов, включая географов, биологов и ветеринаров.

Одной из практик оленеводов было контролируемое выжигание некоторых участков, так как это было важно для выпаса крупных стад. Коллективное оленеводческое хозяйство должно было приносить доход от продажи мяса и шкур. Кроме того, важным источником дохода местных колхозов, а также работающих в них оленеводов стало обеспечение перевозки грузов для геологических экспедиций и строителей Байкало-Амурской магистрали (БАМ).

Однако новые деревни и колхозы были укрупнены и реорганизованы через непродолжительный промежуток времени после их создания. К концу 1970-х годов все колхозы Забайкалья были объединены и реорганизованы в совхозы и госпромхозы для того, чтобы обеспечить больше прибыли. Однако в процессе реализации проекта, который подразумевал государственный контроль местных экономических практик, оленеводство постепенно утратило свою рентабельность, и в последующие годы существенно увеличились потери оленей. Охотники и оленеводы связывают данную ситуацию с большим количеством лесных пожаров.

Несмотря на то что охота была отделена от оленеводства и проводилась отдельными бригадами, охотники не платили оленеводам за использование оленей. Происходило постепенное понижение статуса оленеводов. Кроме того, это сопровождалось уменьшением поголовья оленей, чему способствовало также нерациональное использование финансов. В то же время состав охотников пополнялся представителями некоренного населения, которые обучались тому, как охотиться на пушных зверей и добывать мясо. Например, многие представители администрации, а также военные стали заниматься охотой. Местные жители говорят, что в это время многие люди из числа пришлого населения стали добывать все больше дичи, используя вездеходы и даже вертолеты. На качество пастбищ и охотничьих угодий негативно повлияли добыча полезных ископаемых, а также строительство БАМа. Многие оленеводческие стоянки и места охоты пострадали от деятельности военных полигонов, лесозаготовляющих предприятий, геологических экспедиций и метеорологических станций. Например, местные жители полагают, что военные испытания, а также небрежное отношение к природе участников геологических экспедиций стало причиной большого количества лесных пожаров. Многие люди, включая военных, работников добывающей промышленности и строителей, которые параллельно занимались охотой, способствовали уменьшению дичи в лесу, а также стали причиной лесных пожаров. Неконтролируемые лесные пожары уничтожали не только деревья, но и слой почвы, оставляя позади себя каменистый ландшафт, для восстановления которого требуется большой промежуток времени.

После распада Советского Союза многие деревни Забайкалья страдали от потери государственных субсидий и отсутствия бензина и часто были неспособны обеспечить население электричеством

в течение целого дня. Во многих деревнях были закрыты детские сады и школы, а магазины и местные предприятия приватизированы. Вскоре администрация прекратила дорогие вертолетные рейсы в отдаленные деревни, и все аэропорты были разграблены и разобраны жителями, которые искали любые строительные материалы. Телефонное сообщение также было прекращено, и чтобы отсылать и получать короткие сообщения, люди могли только надеяться на редкую и непродолжительную радиосвязь и телеграф. Поскольку в Тунгокочене все же была сохранена некоторая инфраструктура, этот поселок стал привлекательным местом проживания для выходцев из маленьких деревушек, окруженных тайгой. Многие небольшие и отдаленные деревни, такие как Юмурчен, Красный Яр и Зеленое Озеро, сегодня находятся на грани исчезновения из-за оттока населения. Тунгокочен и Усть-Каренга — две деревни, в которых была сохранена инфраструктура, — постепенно смогли адаптироваться к новым рыночным условиям. Охотники и оленеводы часто говорят, что охота, рыболовство и перемещение по тайге позволяют им чувствовать себя независимо от городской рыночной экономики, что в тайге они «сами себе хозяева» и многие из них не хотели бы «влачить жалкое существование в маленькой квартире в городе».

Не удивительно, что после коллапса системы государственного финансирования местных организаций тайга, изобилующая дикими животными, превратилась в главный источник дохода многих местных семей. Жители деревни пытались извлечь всевозможные ресурсы из тайги, добыть все, что имело ценность и могло быть продано, обменено или использовано для собственных нужд. Поэтому многие стали заниматься охотой, постоянно посещать тайгу, приобретая там новые навыки и присоединяясь к организованным заездам охотников. Как говорят местные жители, все стали стремиться к добыче крупных животных, а также к поимке животных с помощью капканов и ловушек. Многие стали охотиться на кабаргу, так как кабарожья струя (мускус) представляет особую ценность и покупается китайцами. В то же время части различных животных, а также их шкуры стали основной валютой в контексте нехватки денег и «дикого рынка» [Anderson 2000b]. Тайга наполнилась людьми, соревнующимися за различные ресурсы.

Каждый охотник снабжает мясом диких животных членов своей семьи, которые живут в деревне, а также других родственников. Дикие животные также служат важным ресурсом для пригото-

ния лекарств, производства вещей, обуви, одежды — всего того, что стало важным предметом торговли. Добыча пушнины, а также крупных млекопитающих в основном ведется на территориях, отдаленных от поселков на 50–100 километров. Люди охотятся на таких животных, как лось (лат. *alces alces*), изюбрь (лат. *cervus elaphus*), медведь (лат. *ursus arctos*), кабан (лат. *sus scrofa*), дикий олень (лат. *rangifer tarandus*), косуля (лат. *capreolus capreolus*) и кабарга (лат. *moschus moschiferus*). Заяц (лат. *lepus timidus*) добывается в незначительном количестве, тем не менее добытки пушнины могут перезимовать, питаясь в основном заячьим мясом, так как это животное достаточно легко поймать. Каменистые территории, покрытые лесами, находящиеся в верховьях рек, богаты животными, мех которых высоко ценится: соболь (лат. *martes zibelina*), белка (лат. *sciurus vulgaris*). Охотники также ставят капканы на колонка (лат. *mustella sibirica*), горностаю (лат. *mustela erminea*), рысь (о. *lynx*) и росомуху (лат. *gulo gulo*). Одомашненных животных, таких как лошади и собаки, специально обучают, чтобы они помогали своим хозяевам в перевозке грузов и охотничьем промысле. Если лошадей в советское время разводили на мясо, то сегодня они стали основным транспортным средством в тайге до того момента, как выпадет снег. Кроме того, жители деревни продолжают разводить скот для получения молока и мяса и выращивают картофель в огородах, расположенных около домов. Жители также собирают ягоды, чтобы продать их или обменять на картофель у приезжающих в деревню коммерсантов.

После крушения советской системы все совхозы были ликвидированы и превращены в акционерные общества. Предприятия Тунгокоченского района ориентировались на добычу ресурсов тайги и были основаны на базе бывших совхозов. Таким образом, любой человек, который работал в них, имел шанс получить компенсацию в виде скота и приватизированной техники. Олени и лошади были поделены между оленеводами и группами оленеводов, которые стали кооперироваться между собой, вступив в общины. Новые экономические практики и политика самоуправления коренных малочисленных народов Севера были юридически закреплены в 1992 году федеральным законом, касающимся использования общинных земель. Таким образом, на бывших совхозных пастбищах и охотничьих участках, а также на территориях, объявленных традиционными родовыми угодьями, общины могли заниматься выпасом оленей, ловить рыбу, добывать мех, косить сено. К этому вре-

мени некоторые лидеры данных сообществ, расспрашивая стариков, сумели реконструировать генеалогии своего родства, связывая их с различными охотничьими угодьями, которые раньше использовались различными родами. Кроме того, они вели переговоры с представителями власти относительно прав на использование определенных территорий. В то же время другие орононы, точно так же как и пожилые охотники, стали заявлять о своих правах на землю, подчеркивая, что они провели десятилетия на этих территориях, занимаясь здесь охотой в советский период.

В 1990–2000-е годы в Тунгокоченском районе было основано 32 общины, включая несколько оленеводческих предприятий, которые базировались на землях и имуществе бывших совхозов деревень Тунгокочен и Усть-Каренга. Оленеводы и охотники продолжили свои практики на бывших колхозных и совхозных территориях, адаптировав новые стоянки, свободно выпасая оленей в тайге. Как заметил один из оленеводов, «тайга вернулась от государства к оленеводам и охотникам». Многие государственные служащие превратились в коммерсантов, основали предприятия по заготовке пушнины, сбору ягод и заготовке леса. Эти бывшие государственные менеджеры брали в аренду у государства различные таежные территории и нанимали местных охотников, чтобы те охотились на данных территориях. Коммерсанты обеспечивали отдаленные деревни продовольствием, часто снабжая охотников в кредит и помогая в транспортировке охотников и их оборудования в отдаленные места, скупая после все их меха по самым низким ценам. Кроме того, среди скупщиков пушнины и охотников возникала конкуренция, касающаяся покупки мехов, использования охотничьих участков и сотрудничества между охотниками, — в этой ситуации охотник мог продать меха тем, кто предлагал более высокую цену. В данном контексте торговые отношения в деревне связаны с охотничьей удачей, так как многие товары обычно отпускаются в кредит, который возвращается весной по окончании охотничьего сезона после продажи мехов. Большинство охотников, которые использовали назначенные им участки в советское время, удержали за собой «право хозяина» (“master right”) и в постсоветский период. Однако сегодня они также кооперируются и сотрудничают с другими охотниками и предпринимателями, сообща организуют свою деятельность, так как охота в отдаленных местах требует как инвестиций капитала, так и специальных знаний и навыков.

В контексте дефицита земельных ресурсов, а также конкуренции за эти ресурсы в 2000-е годы обычной стала ситуация, когда охотничьи зимовья и лабазы оказывались разграбленными. Когда «закон тайги» требовал оставлять соль или сахар в случае, если кто-то использовал запасы из лабаза, в постсоветский же период «каждые брал все, что оставлено без присмотра». Существовал постоянный риск разграбления или разрушения лабазов, зимовий, капканов, ловушек. Свободно пасущиеся олени и лошади, оставленные без присмотра, также могли быть убиты другими охотниками. Подобные практики приобрели еще более радикальные формы: например, специально поджигались зимовья и охотничьи участки конкурентов. Рассказывают также о вооруженных перестрелках, которые заканчивались большим количеством «пропавших без вести людей» в тайге, а также об умышленных убийствах. На сегодняшний день поджигание тайги может быть вызвано не только агрессией, но и соревнованием в контексте «дикого рынка» постсоветской эпохи [Anderson 2000b]. Например, охотники выжигают тайгу для того, чтобы было легче найти ценные рога, которые покупаются коммерсантами и вывозятся в Китай: на выгоревшей поверхности гораздо легче найти рога белого цвета. Однако практика выжигания леса разрушает охотничьи участки других охотников. Лесные пожары влияют на паттерны миграции и охоты в лесу, а также разрушают олени пастбища региона. Таким образом, многие деревни оказываются окруженными выгоревшими территориями. Например, представители Тунгокоченского лесничества утверждают, что выжженные территории составляют около 17 % территории Тунгокоченского района.

Огонь на стоянке: дрова, очаг и дым

Во время полевого исследования мне посчастливилось присоединиться к орочону, опытному таежнику и леснику Алексею Арунееву, который не только ходил далеко в тайгу в поисках лесных пожаров, но и сам демонстрировал мастерство подконтрольного выжигания. Он верил, что искусство поддержания экобаланса в тайге прежде всего связано с тем, как человек обращается с огнем.

В российской этнографической литературе задокументировано, что эвенки-орочоны обладают особой этикой взаимодействия с огнем *того*. Действительно, практика разжигания и поддержания

огня является основной в таежном быту. Приготовление пищи и обогрев, снятие шкуры с добытых животных, починка оборудования, а также рассказывание историй часто происходят также вокруг огня и при свете его пламени.

Одной из основных моих обязанностей на стоянке Жуманевых—Арунеевых было приготовление дров (о. *того*) для двух кострищ. Каждое утро в компании оленевода Леонида Унаулова мне приходилось искать подходящее сухое дерево и приносить его на стоянку. Сухие зрелые деревья можно было найти в трехстах метрах от нашей стоянки. Обычно Леонид Унаулов и я высматривали лиственницы, рубили упавшие деревья на четыре части (каждая — около двух метров в длину). Затем на плечах мы несли поленья (примерно 30 см в диаметре, весом 50—70 кг) в лагерь. Каждому полену отводилось место для обработки (о. *тогокит*), затем полено рубили на более мелкие поленья (до 30 см в длину), подходящие для печки. Рубка дров требует особых навыков. Однажды оленевод Виктор Мордонов, пришедший со стоянки на реке Талая (Баунтовский район, Бурятия), сказал: *«Нужно чувствовать правильное место, куда нужно ударять. Если ты правильно ударишь, полено сразу разлетится без особых усилий»*.

В тайге используются сухие неискрящиеся дрова: это либо зеленая лиственница (о. *иракта*), либо сухая (о. *ниндун*). Оба типа дерева хорошо горят и дают много тепла. Большинство охотников и оленеводов не любят использовать для костра березу (о. *чолбан*) и сосну (о. *джагда*). Глава оленеводческой общины «Боюн» Николай Арунеев убежден, что эти породы деревьев богаты смолами, что может повредить здоровью людей, оленей и собак. Его брат Алексей полагает, что сосна быстро сгорает и дает совсем немного тепла. Как правило, для организации стоянки они выбирают место, где растут лиственницы. В случае же нехватки лиственничной древесины используются очень сухие березовые и сосновые дрова.

Молодые деревья (о. *ниндукан*) небезопасны для брезентовых палаток, так как искрятся, что представляет угрозу для оборудования и укрытия (о. *калтамни*, рус. *балаган*). Однако в зимнее время для разжигания костров вдали от стоянки мы собирали и молодые деревья (о. *иркатакашки*). Охотники, собрав 9—12 палок (не более 2 м в длину и 15 см в диаметре), раскладывают их в форме звезды. Когда концы обгорают, дрова подталкивают к центру. Данный вид костра — особый сбалансированный способ, поскольку дрова прогорают небыстро и дают тепло для чайника (о. *колокочан*). Укрытия,

которыми пользуются в основном в летнее время, покрываются лиственничной корой (о. *уклавча*) или же брезентом и полиэтиленом.

Охотники и оленеводы рубят большие деревья (о. *голон*) (2 м в длину) в период холодных летних и осенних ночей. Они раскладывают их вблизи от чумоподобного строения (о. *дюкия*) или временного убежища *калтамни* таким способом, что спящие получают наибольшее количество тепла. Основное полено кладут параллельно с *калтамни*, тогда как концы других поленьев кладут прямо на него. Очень важно, что пламя равномерно горит всю ночь, и нет необходимости поправлять поленья. Такой тип кострища называется *головун* (о.). Владеющие ороchonским языком утверждают, что лингвистически деревья категоризируются не только по видам, но и по формам и функциям. В языке ороchon достаточно много слов, отражающих разнообразие деревьев для костра. Есть отдельные слова для пней (о. *мугдокон*)¹, поваленных деревьев (о. *такинг*), деревьев с дуплами (о. *чонке*), деревьев с корнями (о. *нилго*), тонких и сухих деревьев (о. *конго*), склоненных деревьев (о. *ненгири*), сплетенных (о. *токчомо*) и прямых деревьев (о. *мумно*).

Разжигание костра обычно происходит от небольших веточек лиственницы, именуемых *батара* (о.), и крупных веток (о. *гаре*). Также используется сухая березовая кора (о. *кива*). Огонь в буржуйке разжигают небольшими поленьями (о. *ивалда*). В холодные зимние ночи для разжигания буржуйки используют особую корявую часть дерева (о. *кандавча*).

Когда я жил в зимнем лагере в палатке на реке Поперечная, я тоже холодными зимними ночами приготавливал *кандавча* и *ивалда* для буржуйки. Меня научили выбирать лиственничные ветки без сучков. *Кандавча* делается из веток 20 см в длину. Ветку разогревают, а стружки оставляют на ней так, что темной зимней ночью эти стружки легко воспламеняются от одной искры. После того как *кандавча* загорается, охотники поддерживают огонь с помощью *ивалда*. *Ивалда* делается из веток толщиной 0,5 см, длиной около 13 см. Эти ветки используются для того, чтобы лучше генерировать огонь. *Кандавча*, так же как и *ивалда*, — породы деревьев, пригодные для поддержания ночного огня при помощи одной руки (не вылезая из спальника), когда минимальная температура достигает 50–60 °С

¹ Категории пней также зависят от их размера, например широкий пенёк называется *дирамил* (о.).

ниже нуля в декабре или январе. Такая техника позволяет разогреть палатку за пять минут.

Как только огонь разгорается, охотник кипятит воду для чая (рис. 10). Местные связывают две длинные палки — это приспособление называется *тоган* (о.) — и подвязывают к ним чайник. Деревянный треножник называется *соунанг* (о.). Однако большинство людей в Тунгокочене для удержания чайника над огнем применяют *тоган*. Как *соунанг*, так и *тоган* обычно делаются из зеленой березы (о. *чолбан*) чтобы защититься от возгорания. Жердь *тоган* (о.) достигает трех метров в длину и поддерживается двумя раздвоенными на концах подпорками (о. *чоска*). Обычно один конец подпирают камнем (о. *дидо*). Весенним или осенним утром, когда охотники покидают лагерь, чтобы снизить риск возникновения лесных пожаров, они тушат кострище песком и камнями. Хотя охотница и пожилая жительница из Усть-Каренги Надежда Копылова сказала, что кострище редко тушат водой, Алексей Арунцев часто использовал воду и остатки чая с этой целью.

Разведение огня — первое, что делают на месте нового лагеря (о. *урикут*). Только после того, как огонь разгорелся, начинается



Рис. 10. Осенний лагерь охотников на юзюбря около реки Омутма. *Тоган*, используемый для приготовления супа, и стволы (о. *голон*) для поддержания тепла во временном жилище ночью. Тунгокоченский район, Забайкальский край, 2005 год (фото Д. Брандишаускаса)

установка палатки и устраивается укрытие для собак. Необходимо отметить, что Жуманеевы—Арунеевы всегда готовят огонь на новом месте, даже если старое место (о. *тогokit*) еще пригодно для использования. Внук знаменитого в районе охотника и оленевода Федора Жуманеева, оленевод Николай Арунеев, объяснил, что у каждого места есть свой дух, своя энергия, поэтому лагерь всегда нужно устанавливать на новом месте. Это позволяет избежать влияния злых сил (о. *оми*). Николай придерживался этого правила: «Если люди будут следовать этой установке, тогда олени не будут болеть, а людям всегда будет сопутствовать удача *кутучи*».

Во время охоты вдоль бассейна реки Има мне приходилось видеть старые кострища, расположенные друг от друга через каждые 30–50 м, по кромкам на расстоянии одного километра от ровной поверхности, поросшей старыми деревьями (о. *наминга*). Алексей Арунеев рассказал мне, что его отец Федор Жуманеев раньше раскладывал очаг каждые двести метров в сторону от предыдущего очага.

Каждый сезон Николай Арунеев разжигает более одного кострища. Печки-буржуйки в теплый сезон не используются, вместо них разжигаются два костра за пределами лагеря. Один основной очаг разводится около шалаша, покрытого лиственничной корой, а другой располагается в 5–20 м от первого. Основной очаг используется для кипячения воды, приготовления пищи, а также обогрева во время повседневных разговоров в процессе дубления шкур и починки оборудования. Второй — для подогрева дополнительного объема воды (которую используют для заваривания чая и приготовления пищи собакам), а также для копчения и сушки мяса *сирна* (*кукуро*).

Основной источник тепла зимой — это печка-буржуйка, на которой жарят еду и варят чай. Важно днем и ночью поддерживать в ней огонь, так как вся деятельность зимой связана с печкой как источником тепла. Очаг за пределами палатки используется для приготовления пищи собакам, супа и лепешек. При этом медленный огонь внешнего очага поддерживается постоянно. Пару часов в день тратится на растопку льда, чтобы заготовить примерно 30 л воды, необходимой для приготовления пищи шести-семи охотничьим собакам в зимнем лагере. Если охотнику нужно срочно покинуть лагерь, огонь быстро тушится водой.

Охотники всегда очень внимательны к территории вокруг огня (о. *аран*). *Аран* — особое место, отведенное для деятельности, свя-

занной с использованием огня. *Аран* также соотносится с землей чума (о. *дюкия* — коническая палатка). Это место, где люди проводят большую часть времени в повседневных хлопотах, занимаясь разными ремеслами. Шкуры соболей (баунтовские о. *удиа*, тунгокоченские о. *няка*), белок (о. *улуки*), кроликов (о. *туксаки*) и другую пушнину всегда обрабатывают у огня. Обработка шкур оленей также происходит вокруг огня или рядом с буржуйкой внутри палатки. Поскольку охотники возвращаются в лагерь под конец дня, вся деятельность, связанная с обработкой шкур, камусов (о. *оси*, Рус. *камус*), пошивом и починкой одежды, происходит у огня в ночное время. Как и все, я тоже делал все в сумерках долгими осенними и зимними ночами. Употребление пищи также происходило вокруг огня, который давал нам свет и тепло. Даже летними ночами температура воздуха может достигать нуля градусов.

Охотники используют дым, чтобы сохранить и высушить мясо, а также уберечь животных от кровососущих насекомых (рис. 11). Оленьи шкуры, которые используют для пошива унтов, а также в лесу, обкуривают дымом. Дым придает шкуре дополнительное качество, иначе шкура затвердевает. Вместе с легким дымом в шкуру проникают масла, что делает ее водонепроницаемой. Сама по себе шкура водопроницаема, поскольку фибры поглощают воду, что не позволяет естественным элементам активизироваться. Шкура, прошедшая обработку дымом, не допускает размножения бактерий. Тунгокоченские и баунтовские ороконы обычно строят подобное чуму сооружение *утореун* (о.) специально для обработки шкур дымом. Каркас этого сооружения делается из лиственничных шестов, покрытых вывернутыми мехом внутрь шкурами. Все это покрывается дополнительным слоем брезента. Теплый густой дым затем проникает сквозь тонкие слои кож. Внутри *утореуна* люди обычно выкапывают ямку или используют оловянное ведро в качестве очага, который они заполняют трухой лиственницы (о. *кучу*), дающей дым. Летом Надежда Копылова собирает особый вид таежной лиственницы, имеющей красный оттенок благодаря особому виду грибка-паразита. Надежда говорит, что такая лиственница богата смолой и является лучшим сырьем для дыма, что очень важно при обработке шкур. Поскольку она ведет полукочевой образ жизни, то построила *утореун* на заднем дворе своего деревенского дома. Она разводит огонь в ведре и заносит его в *утореун*. При сжигании красной гнилой лиственницы дым идет очень долго.



Рис. 11. Использование огня в лагере на реке Бугарикта: кипячение воды и сушка мяса. Тунгокоченский район, Забайкальский край, 2004 год (фото Д. Брандишаускаса)

Обычно Надежда разводит дым или утром, или вечером, когда наиболее влажно, поскольку влажность — это лучшее условие получения смол при обработке кожи. Мастерицы по выделке шкур Тамара Найканчина и Ольга Жуманеева обрабатывают шкуры дымом каждый день. Они говорят, что гнилое дерево дымит, но не обжигает кожу. Также дым обеспечивает коже более темный цвет. Через несколько дней обработки кожа делается желтой, иногда коричневой. После обработки дымом кожа становится долговечной, устойчивой к влаге и даже если она намокнет, то все равно не станет жесткой.

Как считает оленевод Николай Арунеев, во время обработки кожи дымом особое внимание нужно уделить больным оленям. Вредные вещества могут помешать процессу лечения оленя. Поэтому шкуры никогда не обрабатывают подобным образом весной, когда олени наиболее уязвимы и истощены после зимнего сезона и отела. Мясо коптят летом. Обычно его нарезают длинными тонкими ломтями и высушивают в лагере, устроенном недалеко от места забоя. Такие куски подвешивают на специальных вешалах (о. *локовун олдерук*) и высушивают дымом, ветром и солнцем минимум три дня.

Как правило, небольшой постоянный огонь поддерживают под мясом. Для этого используют небольшие веточки ольхи (о. *дулгикта*) и иногда ивы (о. *марь*). Однако береза (о. *чалбан*), кедр (о. *булгикта*) и лиственница (о. *иракта*) не используются. У копченого мяса есть особое название — *сирна* (о., русские называют его *кукуро*, что на языке ороchon означает сваренное, а затем за жаренное мясо). Приготовление *сирны* занимает три-четыре дня.

Чтобы уберечь оленей и лошадей от мошки и контролировать стадо, охотники и оленеводы делают дымокуры (о. *самнинэ*). Николай Арунеев считает, что без дымокуров управление стадом было бы невозможно. Олени, приученные к дымокуру, отдыхают вокруг него в дневное время, когда насекомые наиболее активны, и у оленеводов нет необходимости бродить целый день в поисках стада. Более того, оленеводы даже ждут, когда появится мошка, облегчающая управление стадом.

Пожилая ороchonка и сказительница Анна Семиреконова из деревни Монгой (Республика Бурятия) рассказала, что олени остались с людьми только благодаря дымокуру: «Когда Бог отправил оленей на землю, люди сделали мягкую подстилку и дым для оленей, поэтому они и остались с людьми. Но не везде так случилось. В некоторых местах олени упали, пострадали и убежали прочь».

Для приготовления дымокура используются только особые виды деревьев. Это могут быть увлажненная сухостойная древесина (о. *иракта*), лиственница, пострадавшая от белого грибка-паразита (о. *илты*), или зеленая подрастающая лиственница. Однако орочоны никогда не берут для этой цели красную лиственницу (о. *кучу*), поскольку последняя может навредить здоровью оленя. Белый мох добавляют для густоты дыма. Охотники также устанавливают дымокуры в местах забоя, что предотвращает появление хищников, таких как росомаха (о. *дженатаки*), волк (о. *иргичы* или *чангми*), ворона (о. *кере*) или орел (о. *киран*).

Дым также используют в качестве инструмента охоты. Например, когда соболь загнан, он прячется в отверстиях между камнями. В таких случаях охотники используют дым, раздувают его, чтобы он как можно глубже проник в отверстие, и «выкуривают» животное.

Ритуалы огня: угольная пыль и кормление

В отношении огня существует ряд запретов, которым пожилое поколение хотело бы научить молодых охотников. Например, в огонь нельзя плевать, считается грехом двигать дрова в костре острым предметом, особенно ножом. Нельзя мочиться на огонь с целью потушить его и говорить огню какие-либо ругательства.

Огонь воспринимается как отличное от человека живое существо (non-human being). В российской этнографической литературе, например в сравнительном изучении жителей Сибири, Алексеев [1975] и Зеленин [1929], так же как Гурвич [1977], Михайлов [1987] и Петри [1930], писали о том, что дух — хозяин тайги, ответственный за географические места и влияющий на домашних и диких животных, определяющий человеческую судьбу, может селиться не только в материальных объектах, но и в огне. Через огонь, таким образом, осуществляется коммуникация с духом-хозяином.

Это можно проиллюстрировать рассказом орочона Гельтона Ивановича Аруниева из рода Чильчагиров из деревни Тунгокочен:

«Орочоны говорят, что у огня есть душа, схожая с человеческой. Однажды две женщины сидели у огня и обрабатывали шкуры, как вдруг огонь начал издавать звуки и искриться. Одну женщину это разозлило, и она взяла палку и ударила огонь. Огонь затих. Однако после некоторого времени женщина увидела раненого человека, лежащего на земле. Больше не было ни света, ни тепла в палатке. Женщину это очень огор-

чило, и она обратилась за помощью к шаману. Шаман провел много дней в попытках снова вернуть огонь».

Анна Таскерова из деревни Усть-Каренга сообщила, что если у кого-то неприятности на охоте, это можно понять по искрам, так как огонь хочет успокоить их чувства. Охотник Чулан Кирилов из деревни Бугунда (Бурятия) утверждает, что «если человек не знает, прав ли он или нет, то огонь всегда подскажет. Он будет издавать особые звуки». В таких случаях охотник Андрей Догончин, родом из деревни Карафтит (Республика Бурятия), говорит: «Того синкеридя-ран» (о.), что означает «Огонь шлет послание» или же «Огонь шаманит»¹. Он также рассказал, что для того, чтобы услышать, что думает огонь, люди могут специально класть сухие дрова, чтобы вызвать искры и треск. Иногда человек громко говорит огню о том, что его волнует, и вслушивается в надежде на ответ. Алексей Арунеев полагает, что если огонь стреляет искрами в человека, то это добрый знак — к удаче, охотничьему фарту. Охотники также наблюдают за огнем и стараются понять его знаки для установки лагеря в каком-либо месте. Дух говорит через огонь, он опровергает или подтверждает выбор людей остановиться в этом месте.

Первая ложка супа, кусок мяса или глоток чая всегда достаются огню. Подношение делается, как правило, человеком, который готовит еду. Когда огню досталась порция из общего котла, каждый охотник делится с ним едой из своей тарелки. Этот ритуал соблюдается повсюду в тайге и большинством жителей Забайкалья.

Во время одного удачного охотничьего сезона, организованного Алексеем Арунеевым, каждый участник хорошо отблагодарил огонь. Такое кормление осуществляется дважды. Первый раз — перед отправлением на охоту, второй раз — после возвращения в лагерь огонь получает кусок свежедобытого мяса. Во время разделки туши Алексей Арунеев давал огню по кусочку мяса с каждой части животного.

Когда тушу животного невозможно принести в лагерь, ее разделяют на месте добычи и накрывают берестяной корой (о. талу). Чаще это характерно для осени, когда становится холодно. Однако охотники всегда приносят в лагерь немного мяса для ужина, обычно это печень, почки и язык. Однажды Алексей Арунеев принес с охоты сердце, язык и печень и бросил все в огонь со словами: «Хозяин

¹ Слово *синкен* может относиться к другим объектам, наделенным силой, и используется среди других групп эвенков.

дал нам, теперь наша очередь благодарить его!». Эти слова были сказаны в контексте того, что огонь отблагодарили за удачу в охоте.

Когда охотник теряет свою удачу (о. *куту*), он следует ритуалам, вопрошая духов — хозяев разных мест помочь ему в охоте. Огонь является посредником между человеком и духом, через которого осуществляются подношения. Посредством ритуалов кормления огня человек вступает в отношения с духом — хозяином определенного места и разделяет с ним его возможности.

Поскольку хозяином места часто является умерший родственник, тот, кто разводит огонь в лесу в старом очаге, рискует столкнуться с серьезными проблемами. Именно поэтому охотники никогда не разводят огонь в том месте, где до них это уже кто-то делал, и не важно, жив этот человек или нет. Это место уже связано с хозяином и может навредить другому. Охотники рассказывают много историй о том, как нарушители этого запрета видели призраков (о. *арик*) и потеряли удачу.

Когда готовят еду в палатках или зимовьях на печке-буржуйке, двери печи всегда открыты и огонь постоянно получает еду. Этому обычаю следуют все таежники. Социализация в виде совместного употребления водки как в тайге, так и в деревне не обходится без кормления огня. Первый стакан водки достается хозяину места. В случае, если охотники остаются ночевать в зимовье умершего человека, то кормление огня означает кормление души ушедшего и является важным для легитимации ночевки в этом месте.

Подобный способ выражения просьбы переночевать также является гарантией спокойной ночи для охотников. Этот обычай широко известен не только ороочонам, но также распространяется на всех жителей Забайкалья, включая русских.

В большинстве ороочонских деревень огонь используется как посредник между человеческими душами (о. *буны*) на похоронах. Тамара Найканчина из Тунгокочена рассказала, что *буны* может предсказать будущее по следам, оставленным на кострище. Ороочоны Тунгокоченского, Монгойского и Россошинского районов часто разжигают огонь в первую ночь похорон около головы умершего, которого помещают на специально построенной платформе¹.

¹ В Забайкалье до сих пор сильна традиция устанавливать гроб на четырех деревянных шестах (о. *гирамда*). Хотя в советские времена такое «отправление на покой» рассматривалось как «дурной тон», сегодня это

Надежда Жуманеева полагает, что только обладающий знаниями человек может предсказывать на пепле, поскольку не всем дано прочесть знаки пепла. В Тунгокочене для этого ритуала используется особое дерево определенного кустарника (о. *марил*), которое оставляют гореть всю ночь. Наутро родственники приходят посмотреть знаки на пепле. Люди верят, что душа умершего человека оставит на угле и пепле след определенного животного. Существуют множество способов интерпретировать эти следы. Общая идея заключается в том, что, если увидеть отпечаток лапы хищника, это означает, что родственник из рода умершего либо скоро умрет, либо тяжело заболит. Фигуры, имеющие угловую форму, считаются хорошим знаком.

Огонь всегда разжигают в сакральных местах или при проведении ритуалов. Просьбы о личном и семейном успехе могут быть также высказаны в местах, где находятся камни с петроглифами. Разжигание огня здесь играет важную роль и является маркером идентичности ороchon. Ороchоны высказывают свои просьбы только после того, как огонь накормлен. Владимир Торгонов из Багдарина сообщил: *«Когда ты проходишь важное место и варишь там чай, то его брызги достаются хозяину»*.

Ороchонка Светлана Воронина, жительница Багдарина, считается эвенкийской шаманкой. Она обучилась шаманскому искусству в Агинском Бурятском округе Забайкальского края. Светлана рассказала, что после инициации почувствовала, что должна использовать огонь в своих ритуалах. С тех пор она прыгает через огонь во время ритуалов. Несмотря на то что бурятские шаманы никогда не используют в обрядах огонь, она всегда начинает свой ритуал с кормления огня. Светлана считает, что огонь приглашает духов к участию в церемонии.

Любые подношения ландшафту ороchоны делают после того, как огонь накормлен. Багульник (о. *сенкира*) является особым сакральным растением, которое используется в повседневных ритуалах. Николай Арунеев часто обдаёт свои вещи, оленей и людей дымом багульника, когда готовится к охотничьему сезону, перекочевкам или предполагает встречу с духами или душами усопших.

легитимная практика у ороchонов Бурятии. Этот старинный похоронный обряд соотносится с космологическими представлениями о загробной жизни и сопровождается рядом ритуальных представлений.

Оленеводы и охотники полагают, что они с помощью дыма высказывают свои просьбы и очищают себя после посещения деревни, чтобы избежать влияния «дурного глаза», что является категорией магической атаки. Очищение имеет важное значение перед путешествием в другой лагерь. Угольная пыль багульника также используется на похоронах и в ритуалах, связанных с лечением болезней.

Подконтрольное выжигание как залог успеха охоты и оленеводства

Подконтрольное выжигание (о. *дьягдикиуча*) является широко распространенной практикой ороchon как в тайге, так и в деревнях, особенно при заготовке сена домашним животным (рис. 12). Люди верят, что этот метод помогает восстановить запасы питания диких и домашних животных после зимы. Выжигание традиционно осуществляется ранней весной или поздней осенью на травянистых краях ручьев и озер, вокруг огородов, зимовий, таежных проходов, полуостровов и островов и зависит от погодных условий (осущест-



Рис. 12. Контролируемое выжигание лугов около реки Каренга. Тунгокоченский район, Забайкальский край, весна 2005 года (фото Д. Брандишаускаса)

вляется тогда, когда становится понятно, что огонь не будет интенсивным и риск разгорания минимален). Огонь стремится выйти за пределы подконтрольной территории поджигания. Действительно, поздний сезон поджигания может привести к разрушению корневой системы почвы, что потребует последующего длительного восстановления.

Большинство охотников и оленеводов, контролирующих выжигание, говорят, что это нужно делать с большой осторожностью. Алексей Арунеев отмечает: «Если следовать определенным наблюдениям, то тогда неважно, откуда ты начал выжигание. В любом случае огонь сожжет траву и не коснется деревьев». Охотники считают, что выжигание нужно начинать, когда стемнеет, — это позволяет лучше контролировать пламя, более того, ветер дует с меньшей силой, чем днем. Так, один старик-орочон, прежде чем начать выжигание, ждал особых знаков от природы¹.

Знание о надвигающемся дожде или снеге раньше служило преимуществом в практике подконтрольного поджигания. Оленеводы говорят, что если не поджигать особые места — *кевер* (о.), то оленям будет трудно выжить.

Огонь также важен для поддержания мест обитания диких оленей: выжигается старая трава, поэтому свежая трава весной растет быстрее на кочковатой местности (*кевер*). В первую очередь появляются стебли травы (о. *иргекта*), произрастающие на пригорках; трава, выросшая позднее, называется *нергакта* (о.). Оба растения значимы для весеннего питания оленей, поэтому подконтрольное выжигание важно для экологии оленеводства. В основном поджигают сырые низины и поля с кустарниками.

По словам Николая Арунеева, олени также питаются побегами травы в зимнее время. Как трава, так и листья — важные элементы диеты копытных животных. Если не осуществлять подконтрольное выжигание, то поля вскоре покроются кустарником и молодыми

¹ Орочоны обладают особыми знаниями о том, как предсказывать погоду. Изменения погоды можно предчувствовать (в том числе собственным телом), но также их можно понять по направлению ветра, поведению животных, солнца, луны, облаков и звезд. Поскольку погода напрямую влияет на поведение животных, они выступают в качестве информантов о прогнозе погоды. Также орочоны используют магию и предсказывают погоду по костям.

побегами деревьев. Оленеводы также поджигают влажную и возвышенную часть долины, которую они называют *товоко* (о.) — подушка. Эта часть наполняется влагой благодаря ручьям, стекающим в долину. Ивовый кустарник (о. *кикчавик*) выжигают для того, чтобы избежать риска возникновения лесных пожаров, более того, это делает землю менее сырой, что помогает в охоте и оленеводстве. Николай Арунеев считает, что подобное выжигание нужно проводить иногда раз в пять лет, иногда раз в два года. Однако кустарники необходимы, поскольку там прячутся косули, а листья кустарника служат пищей многим копытным.

Некоторые лужайки (о. *таяка*) богаты ягодами (о. *дикта*), поэтому при поджигании продумывается, как сохранить ягодные кустарники и увеличить их продуктивность. Каждый человек, хозяин своей территории, сам решает, что выжигать. Некоторые охотники организуют выжигание таким образом, что оно весной позволяет привлечь диких копытных ближе к зимовью. В некоторых случаях люди выжигают большие территории, но иногда оставляют природу такой, какая она есть.

Лесник-эвенк Николай Улзуев говорит, что главная цель подконтрольного поджигания — это очищение от всего сухого, что осталось после зимы. Поэтому оленеводы избавляются от того, что может вызвать лесной пожар летом. Местные жители уверены, что причина большинства лесных пожаров — в отсутствии достаточного количества подконтрольного весеннего выжигания.

Оленеводы также замечают, что места, где олени не пасутся зимой, вероятно, станут первой «жертвой» лесных пожаров. Николай Арунеев уверен, что оленеводство и благосостояние таежного ландшафта связаны между собой. Он также считает, что олень и есть настоящий хозяин ландшафта, охраняющий тайгу. Более того, что духи защищают те места, где пасутся олени, поэтому огонь не трогает их.

Оленеводы верят, что места обитания духов никогда не подвергнутся воздействию лесных пожаров, поскольку они охраняются духами. Многие старики-орочоны полагают, что места вокруг древних камней с петроглифами (о. *дукувучи*) все еще зеленые, несмотря на то что лесные пожары уничтожают прилегающие к ним территории. Старый лабаз, где хранятся шаманские принадлежности, как сообщила охотница и оленевод Надежда Таскерова из Усть-Каренги, огонь также не трогает. В этом контексте все места, где есть хозяин, огонь обходит стороной.

Представленные выше этнографические материалы показывают, что эвенки-орочоны Забайкалья сохраняют большое уважение к огню в своей повседневной жизни в тайге. Огонь остается одной из самых важных стихий, на которой строятся отношения, знания, этика и мораль жителей тайги. Проживание человека в тайге поддерживается теплом огня, приготовлением пищи на огне, а также ручным трудом, который невозможен без огня (выделка шкур, изготовление покрывал, палаток). С помощью дыма отгоняют комаров, обеспечивается спокойствие человека или животного, консервируется мясо, замша делается более эластичной, также дым очищает от всего недоброго (злых духов, сглаза или порчи). Огонь принимает дары во имя духов или хозяев мест и имеет важную коммуникативную функцию, передавая звуком, образами, светом пепла или пламени важные для охотника и оленевода знаки, а также предупреждая его об удаче или опасности. С помощью огня орочоны регулируют изменение ландшафта, делая его более привлекательным и продуктивным (кормом и ягодами) для обитания диких зверей и домашних оленей. Контролируемое выжигание воспроизводится с применением локального знания и с учетом чувствительности людей к сезонным изменениям ветров, осадков, температуры и растительности. Таким образом, тесные отношения человека и огня не только помогают избежать больших лесных пожаров или обезопасить от действия злых духов, но и создают благоприятный одомашненный ландшафт, удобный для стоянок, передвижения, промысла на дикого зверя и оленеводства.

Глава 4

ВОДНАЯ ЭТИКА ЭВЕНКОВ СЕВЕРНОГО ПРИБАЙКАЛЬЯ

Отношения коренных народов с водой, повседневные практики и политические споры, связанные с использованием водного пространства и его ресурсов, являются важным предметом исследования социальной антропологии. Этика отношений с водой соотносится с общими этическими нормами взаимодействия с окружающей средой, а интерпретировать ее следует, принимая во внимание позицию местных жителей. Являясь частью ландшафта, вода как субстанция, реки и озера, требует особого отношения локального сообщества, поскольку вода является первостепенным ресурсом повседневной жизни человека.

Аксиомой является то, что вода имеет первостепенную значимость для человеческой жизни и организации [Spiertz 2000] и «институциональные рамки, структурирующие социально приемлемый доступ и права на воду, приобретают множество форм. Иногда эти формы легко просматриваются в локальных соглашениях, обычаях и ландшафте. Они могут быть неформальными, скрытыми и встроенными в локальные практики» [Bruns, Meitzen-Dick 2005: 4]. Вода — это ограниченный ресурс, оцениваемый как товар (commodity), находящийся под угрозой [Johnston 2003] и подпадающий под эгиду политической миссии сохранения акваторий [Briehieri-Colombi 2009: 6].

Антропология отводит особое место изучению отношений коренных народов с водным ландшафтом. Индигенное водное знание и его повседневное использование часто рассматриваются как арена, на которой представлены разнообразные этические установки, отношения и конфликты. Более того, обращение к индигенной форме знаний о воде особенно необходимо тем, кто берет ответственность за продвижение различных энвайронментальных проектов [Hammer 2004]. Точки зрения коренных жителей являются «мощным ресурсом, или, по меньшей мере, вдохновением для энвайронментальных этик» [Peterson 2001: 103]. «Корпус возникаю-

щих норм может быть мостом между вопросами, касающимися прав человека на воду и на контроль над водными ресурсами и экологическими проблемами» [Hammer 2004: 133].

Тем, кто составляет политические соглашения, нередко предлагающие сомнительные для локальных сред проекты, следует обратить внимание на встречный аргумент социальных и естественных наук [Ringhofer 2010]. Им не следует недооценивать локальное понимание водных ресурсов, менеджмента, традиций и установок [Assies 2003; Hendriks 2002].

В то время как признание индигенных режимов водного менеджмента растет среди менеджеров не из числа коренных народов [Sheehan, Small 2007], что, в свою очередь, дает возможность «понимания устойчивости» [Sheehan 2001], вопрос взаимодействия местного сообщества с водными пространствами остается недостаточно освещенным, когда речь идет о сибирском и, в частности, северобайкальском контексте. Данная ситуация является парадоксальной, поскольку озеро Байкал — всемирно признанный богатейший источник чистой воды.

Проблемы, связанные с контролем прибрежных вод, когда возникает соотношение этих проблем с индигенными опытами взаимодействия между человеком и водой, всегда влияют на восприятие окружающей среды местными жителями [Orlove 2002]. В фокусе внимания оказываются локальные пути знания, создающие «связи между прошлыми и современными дилеммами» [Mackinnon 2007: 78].

Практики использования водных ресурсов находятся на пересечении водного закона, водных прав и соотносящихся с водой социальных практик. Права на воду коренного населения связаны с долгосрочным использованием водных ресурсов. Однако федеральное законодательство может поставить под сомнение позиционирование приоритета коренного населения на право использования водных ресурсов и акваторий.

Столкновение разных толкований приоритетов использования водных ресурсов характерно и для местного населения Северного Байкала. То, что попадает под вердикт закона как «нелегальное» и подлежащее наказанию, воспринимается местным населением как неспособность государства решить острые социальные проблемы населения, прислушаться к нуждам людей. На чаше весов оказываются сохранность окружающей среды, как это видит госу-

дарство, и водные жизнеобеспечивающие практики коренного населения. В эти сложные дилеммы также встраивается и локальная водная этика эвенков. Локальная история водных практик совмещается с современными практиками посредством нарративов, интерпретаций и контекстов. В данной главе представлено, каким образом формируются отношения эвенков с водным ландшафтом Северного Байкала, какие знания о воде они используют в повседневной жизни, а также какие водные практики являются существенными в их повседневной жизни.

Использование водоемов рыбаками и охотниками

Отношения местных жителей с водным ландшафтом проявляются прежде всего в практике рыболовства, которая является основным источником дохода и пропитания многих эвенкийских семей на Северном Байкале. Исторически повседневные практики северобайкальских эвенков всегда были связаны с использованием водных пространств. Важными занятиями были рыбалка и охота на нерпу. Так, Н. Спафарий [1882 (1675): 119] и И. Г. Георги [1777] упоминали о том, что тунгусы занимались рыбной ловлей на Байкале. Рыба играла важную роль не только как продукт питания, ее продажа составляла существенную часть доходов тунгусов [Спасский 1822: 60–63]. Г. М. Василевич [1969: 71] также писала, что эвенки Прибайкалья значительную часть продукции морского промысла продавали. Н. С. Шукин метафорически назвал Байкал «рыбным магазином Сибири» [Шукин 1848: 383]. В советский период часть колхозников также была ориентирована на рыбную ловлю, а эвенкийский колхоз в деревне Душкачан даже носил название «Улома олдомон», что переводится как «Красный рыбак».

В постсоветский период, когда половина трудоспособного населения Холодной лишилась постоянной работы, занятие рыбной ловлей стало важным источником дохода, особенно для малообеспеченного населения [Fondahl, Sirina 2006: 126]. Например, по данным администрации села Холодное, в 2007 году количество безработных в деревне составило 53 %. В 2005-м этот показатель был несколько меньше и составлял 47 % [Ibid.: 119]. При этом немаловажным фактором является то, что некоторые трудоустроенные работали не на полную ставку. Таким образом, люди были вынуждены искать дополнительные источники дохода. В данной ситуации

значительную роль играло знание местного ландшафта, особенно умение ориентироваться в лабиринте многочисленных протоков по течению рек Кичера и Северная Ангара. Местные жители ловят рыбу как в Байкале и впадающих в него реках, так и в горных озерах. Например, в горном озере Номама ловят красную рыбу, которая по-эвенкийски называется *даватчан*. Несмотря на то что рыболовство способно приносить небольшой ежедневный доход, который тратится на текущие нужды, оно редко сопровождается накоплением денежных средств. Тем не менее из-за отсутствия альтернатив заработка рыбаки поддерживают долгосрочные отношения с перекупщиками рыбы. Похожие отношения существовали между эвенками и рыбопромышленниками в царское время [Спаский 1822: 60–63].

С 1930-х годов местные охотники стали выходить на промысел ондатры, которая, по словам местных жителей, была переселена советскими охотоведами из Северной Америки. Сейчас охота на ондатру также является немаловажным источником дохода для нетрудоустроенного населения. Она не требует большого вложения капитала, как, например, охота на крупных животных, где необходимо покупать лицензии, иметь ружье, организовывать заезд на охотничий участок, строить и ремонтировать зимовья и запастись продуктами. Кроме того, данный вид охоты не требует перемещений на большие расстояния и состоит из непродолжительных походов с постоянным возвращением в деревню. Сейчас в Холодной местные жители участвуют как в осенней, так и в весенней ондатровке. На водоемах местные жители также охотятся на диких уток.

Этические нормы, связанные с водой и водоемами

Хозяйственные практики северобайкальских охотников и рыболовов включали использование как водной поверхности, так и льда и подразумевали следование определенным этическим нормам. Нравственные нормы, связанные с использованием водных ресурсов, являются одной из самых важных составляющих энвайронментальной этики [Feldman 1991]. Этика отношений человека с водными пространствами включает не только нравственные установки и правила, но и локальные верования и знания. По эвенкийским поверьям у любого места есть свой хозяин, и с ним необходимо поддерживать доброжелательные отношения. Хозяин есть

в доме, на месте временной стоянки (*табор*), в лесу, горах. Местные рыбаки и охотники считают, что у каждого ручья, озера и реки также есть свой хозяин. Есть хозяин и у Байкала. Он может как помогать людям, так и наказывать их за плохое поведение. Отсутствие уважительного отношения к природе и духам-хозяевам может повлечь за собой возмездие или наказание [Sirina 2008: 4]. Например, в случае нарушения запретов и предписаний хозяин места может «обидеться», «напакостить» и даже лишить жизни. Поэтому с ним необходимо всегда поддерживать «доброжелательные отношения». Хозяин тайги и хозяин Байкала не взаимодействуют, как объяснил Аркадий Лекарев. Похожие взаимоотношения людей с лесными существами у современных юкагиrow были описаны Ране Виллерслевым [Willerslev 2007].

Жители села Холодного считают, что удача (или, как ее называют местные жители, «фарт») рыбака зависит от того, как человек выстраивает отношения с хозяином места, соблюдает ли он этические нормы данных отношений. Например, рыбаки говорят, что нельзя шуметь у водоема, так как «хозяин может обидеться, и не будет улова». Они также считают, что на реке или озерах нельзя ругаться, потому что «хозяин услышит, и тогда ничего не поймашь». Кроме того, нельзя неуважительно относиться как к пойманной рыбе, добытым ондатрам и нерпам, так и к самому месту промысла. Местные жители уверены, что человек может потерять «фарт», если он хвастливо рассказывает о своей добыче. Множество подобных запретов у эвенков-орочонов было зафиксировано Мазиным [Мазин 1984]. Чтобы не потерять удачу в промысловых практиках, связанных с использованием водных пространств, рыбаки и охотники стараются следовать этим предписаниям. В то же время можно сказать, что многие промысловые верования эвенков связаны с практикой, имеют «практические, материальные корни» [Там же: 34]. В их основе лежат наблюдения за жизнью животных, природой; кроме того, эти поверья включают особую промысловую этику [Там же].

Озеро Байкал считается священным как эвенками, так и бурятами. Байкал эвенки называли Ламу, это слово они использовали также и для других крупных водных пространств, таких как моря Северного Ледовитого и Тихого океанов. Эвенки, которые занимались преимущественно рыбной ловлей и охотились на нерпу, назывались *ламучены*. По словам Аркадия Петровича Лекарева, старей-

шего мужчины из села Холодное, киндигирские эвенки-рыболовы также называли себя *ламуаны*. Таким образом, использование крупного водного пространства фигурировало в самоназвании данной группы эвенков. Вообще, вода играла не последнюю роль в космогонических представлениях эвенков [Анисимов 1959: 75]. По их представлениям, за крайней землей нижнего мира лежало подземное море, по которому плавали мифические рыбы огромных размеров [Там же].

Все местные жители, вне зависимости от национальности, соблюдают правило кормления хозяина при въезде на лед Байкала, Кичерского озера, а также множественных протоков к северу от озера Байкал. Они угощают его водкой, разбрызгивая капли. Несовержшение подобного обряда считается проявлением неуважения в отношениях человека с окружающей средой. Такое поведение также считается проявлением неуважения к хозяину водоема и, по мнению местных рыбаков и охотников, в будущем может повлечь за собой неудачи на промысле и стать причиной опасных ситуаций. Однако если дорога трудная и путешественники устали в дороге, то остановки делаются только у наиболее важных речек Холодная, Гасан-Дякит и Бирмья. Символически переезд через реку Холодная означает пересечение границы с деревней. Гасан-Дякит — приветствие хозяина тайги примерно на середине пути. Бирмья — въезд во владение фермы «Улуки».

Заезд и дорога в тайгу во многом рассматриваются жителями деревни Холодная как настоящий праздник. Первая остановка — Пьяный Ключ. Местные упоминают две возможные этимологии этого названия. Так, одна легенда соотносится с периодом БАМа, когда при заезде в тайгу на этом месте опрокинулся грузовик и весь запас водки вылился прямо в источник. Однако некоторые говорят о том, что на этом месте находят старые царские монеты, что может говорить о гораздо более продолжительной истории почитания этого места. При выезде из тайги на Пьяном Ключе, как правило, останавливаются редко. При заезде в тайгу для охоты, напротив, нужно остановиться, выпить и брызнуть водки, хорошо перекусить. Реки и ключи обозначают места остановок и символически разделяют дорогу на отрезки, которыми измеряется весь путь.

Нормы экологической этики, связанные с повседневными практиками рыбаков и охотников на нерпу, находят свое отражение в локальных нарративах. Например, в селах Холодное и Байкаль-

ское нередко можно услышать истории о владельцах затонувших средств передвижения, где рассказчики интерпретируют неудачи как последствие того, что эти люди «не побрызгали хозяину». В устных историях эвенков природа выступает в роли субъекта [Sirina 2008], как мыслящая сущность, которая постоянно вступает во взаимодействие с местными жителями, позволяя им поймать рыбу или нерпу, а также наказывая их за неправильное поведение. Данные истории, носящие поучительный характер, выполняют моральную функцию и обращают внимание слушателя на необходимость следования нормам взаимодействия человека с окружающей средой и ландшафтом [Basso 1996].

В любое время года рыбалка на Байкале сопряжена с опасностью. В теплое время года опасность представляют шторма, зимой и весной, когда люди ездят по льду (если он недостаточно крепкий), транспортное средство может оказаться в воде и затонуть. Особенно опасно ездить по льду Байкала в январе, когда вода только замерзает, и в начале мая при таянии льда. Жители деревни Холодная рассказывали много историй о том, как в Байкале, Кичерском озере, а также в многочисленных протоках рек Кичеры и Верхней Ангары тонули машины, мотоциклы, снегоходы. Если подобная ситуация случалась на реке или Кичерском озере, то транспортное средство обычно удавалось поднять со дна. На Байкале же, учитывая глубину озера, поднять затонувшее имущество не представляется возможным. Поэтому передвижение по льду Байкала требует от рыбаков и охотников особой осторожности. Местные охотники на нерпу рассказывали, что когда у них рядом с берегом затонул снегоход, то они планировали поднять его со дна озера. После того как они вернулись с тросом и стали измерять глубину, она, по их словам, оказалась около 150 метров. В этой ситуации им пришлось смириться с потерей: *«Байкал решил оставить снегоход себе!»* Озеро в данной ситуации выступает как персонифицированная сущность, которая может думать, понимать и выражать эмоции точно так же, как и люди.

Сущность человека как существа, принимающего решения, и Байкала как персоны проявляется в ритуальном действии, которое можно обозначить как «возвращение детеныша нерпы». Данный ритуал имеет особое значение для нерповщиков села Байкальское и не является распространенным. Однако нерповщики, которые практикуют этот ритуал, считают его необходимым прояв-

лением гуманизма по отношению к природе и существам, ее населяющим. В мае 2008 года в селе Байкальское заканчивалась нерповка. Охотники вернулись в деревню и привезли с собой одного живого детеныша нерпы (эв. *куматкан*) (рис. 13). После того как *куматкан* побыл два дня в деревне и дети могли больше узнать о байкальских тюленях, его отпустили обратно в озеро. Нерповщики связывают этот ритуал со старой охотничьей традицией. Человек должен проявить великодушие и уважение к существам, населяющим озеро и дающим людям пропитание. Это трогательное событие остается в памяти детей и охотников как акт милосердия и согласия с озером, которое получает одно из своих существ обратно — в знак благодарности и признательности. В таких случаях нерповщики говорят: *«Разве я обеднею, если отпущу одного куматкана? Да и как можно его убить, если он побыл с детьми и столько радости им принес? Он же тоже как ребенок»*.

Обращение с водным ландшафтом сопряжено с рядом опасностей, о которых нужно знать заранее и быть хорошо подготовленным к возможной встрече с ними. Например, очень опасно ездить по тонкому льду на машине или мотоцикле. В Холодной рассказали



Рис. 13. Дети играют с *куматканом*. Байкальское, Северобайкальский район, Республика Бурятия, май 2008 года (фото В. В. Симоновой)

о нескольких трагических случаях. В экстренной ситуации техника начинала быстро тонуть, и люди не всегда успевали выбраться. Поэтому «на воде» человек должен проявлять готовность пожертвовать техникой и принять это решение быстро, чтобы остаться в живых. Компромисс с водной стихией неуместен, как и страх. Так, рыбак рассказал историю о том, как он ехал на машине по тонкому льду. Жена рыбака увидела, как лед расходится позади машины, и сказала об этом мужу. Он увеличил скорость и сказал, чтобы она не смотрела назад. Так они и ехали: лед расходился сзади, а впереди была гладь. Сам участник этого события вспоминает происшедшее как удачу и результат быстрой реакции. Если бы он замедлил ход или испугался, то исход мог бы быть неутешительным.

Тем не менее, несмотря на опасность, местные рыбаки продолжают ездить по Байкалу даже в мае, когда на льду образуются большие трещины. Холоднинские рыбаки стараются избегать ходить по тем местам, где бьют более теплые ключи и существует опасность провалиться под лед. Охотники говорят, что нужно быть осторожным при переходе горных речек зимой. Опасность представляет *висячий лед*, который на перекатах забивается шугой, поднимая уровень реки. Во время оттепели он становится тоньше и нависает над рекой. Поэтому лучше переходить реку в знакомых местах. Такие места, которые периодически использовались для перехода с одного берега реки на другой, эвенки называли *алум* (эв.). В этих местах обычно мелко, поэтому в летнее время реку легко можно перейти вброд. Зимой же они быстрее замерзают, и на них образуются наледы. Если лед проваливается в таком месте, то это менее опасно, так как глубина там небольшая. Одно из таких мест в нескольких километрах от деревни вверх по течению Холодной, которое как раз используется для перехода через реку, местные жители называют Алум. Подобные ледяные ловушки представляют опасность не только для людей, но и для животных: они могут пораниться об острый край льда.

Снег также является важнейшим элементом ландшафта для местных жителей. Он предоставляет возможность «читать» книгу тайги [Туголуков 1969], иными словами, видеть следы диких животных, понимать ареал их расселения, различать их, реконструировать их поведение. Учитель местной школы Виктор Алексеевич Ганюгин также использует снег в своих занятиях по охотоведению. Во время походов, которые периодически устраивает Виктор Алексеевич,

ученики киндигирской школы учатся различать следы разных животных, зарисовывая их на бумаге прямо с отпечатков на снегу. Размер следа фиксируется спичечным коробком. Перед учениками местной школы стоит задача раскрыть «таежный детектив», используя следы, оставленные на снегу. Как настоящие охотники, они должны не только определить, какому животному принадлежит тот или иной след, но и время, когда он был оставлен, куда направилось животное, ходит ли оно поблизости или просто пробежало мимо. Более того, нужно понять, почему именно животное оставило такой след. Только снег позволяет раскрыть эти возможности. Летний ландшафт включает в себе уже иные свойства. Чистота снега демонстрирует движение животных и людей более очевидно, чем летом. «Читая» снег, охотник не обманется в лесу и с легкостью различит присутствие жизни, поймет, какие события происходили до того момента, как он обнаружил следы. В процессе обучения выясняется, что следы птиц под рябиной означали то, что птицы питались ягодами рябины около двух дней назад. Ондатра съехала к реке, а соболь пробежал всего день назад.

Кроме того, снег может также использоваться как лист бумаги, на котором можно оставлять сообщения. Так, в одном из походов ученик опаздывал к месту сбора. Тогда Виктор Алексеевич предложил одному из своих учеников оставить опаздывающему сообщение. Мальчик взял эвенкийский посох *тыяун* и написал имя опоздавшего товарища и стрелку, указывающую направление, в котором все пошли. Это сообщение писали еще несколько раз по мере передвижения, чтобы отстающий мог понять, куда все пошли. Такая техника коммуникации помогла ученику догнать группу, так как он без труда прочитал адресованное ему снежное послание. Таким образом, снежный ландшафт — это еще один важнейший опыт в жизни эвенков Северного Байкала.

Водоемы и мобильность

Вода и поверхность льда потенциально содержат возможность движения по ним. Водное пространство всегда играло важную роль в транспортном сообщении региона. Так, жители деревни Кумора (старое название — Верхнеангарск) раньше были известны как сильные гребцы. Для того чтобы добраться до Нижнеангарска, они использовали лодки. Дорога занимала несколько дней. Традици-

онно эвенки использовали берестяные лодки (эв. *оморочки*). Например, Идес [1789 (1692): 408] писал, что лодки тунгусов «из березовых лубков зделаны, они длинные, но токмо узкие и без лавок; понеже гребцы трудятца на коленях, и гребут с правой и с левой стороны по переменам; ибо с обеих сторон вдруг грести не возможно». На подобных лодках эвенки рыбачили с помощью копья; они бросались в реку с копьём в руках «длиною в три аршина и имеющим при остром конце два крюка с зазубриной, входящие в ратовище так, что если копьём уязвлена будет рыба, то крюки опираются и крепко ее держат» [Спасский 1822: 61]. Следует заметить, что острога до сих пор используется местными жителями при ночной рыбалке, для того чтобы поймать щук. Эвенки использовали лодки при лучении рыбы. Тогда в нос лодки втыкали специальную металлическую подставку (эв. *таливун*) для смолистых щепок, которые складывали поленицей и поджигали, а рыбак стоял с остройгой посреди лодки и быстро колол рыбу, как только видел ее в воде [Василевич 1969: 81].

На лодках эвенки также перевозили имущество и покрытия юрт с одной стоянки на другую. При этом остовы мобильной архитектуры оставляли на месте [Радде 1858: 147; Шимкевич 1894: 5; Доппельмаир 1926: 232]. Кроме того, для перекочевков на Северном Байкале эвенки использовали лодки-долбленки, изготовленные из тополя или сосны [Спасский 1822: 61]. Согласно Стахееву [Стахеев 1869: 35–36], берестяные лодки эвенков, которые жили на северо-западе от Байкала и кочевали по берегам реки Лены, назывались *ветками*. Лодки эти были весьма легки на воде и очень удобны для переноски по суше, так как они были не очень тяжелые [Там же: 35]. В то же время, для того чтобы плавать на этих лодках, были необходимы определенная сноровка и ловкость. Плавать на подобных лодках человеку неопытному «было не только опасно, но почти невозможно» [Там же: 36]. То же самое можно сказать о современных самодельных северобайкальских *стружках*. Местные жители учатся управлять *стружкой* с раннего детства. При неумелом обращении такая лодка может легко перевернуться. Сейчас плавать на *стружке* ученики киндигирской школы в Холодной учатся на практических занятиях, проводимых Виктором Алексеевичем Ганюгиным. Лодка для уроков была изготовлена в школьной мастерской из большого листа металла Олегом Викторовичем Ганюгиным. Виктор Алексеевич обучает школьников навыкам управления *стружкой* на

небольшом незамерзающем зимой неглубоком водоеме, который находится рядом с деревней (рис. 14).

Жители современных эвенкийских сел используют не только изготовленные из дерева *стружки*, но и фабричные алюминиевые моторные лодки. Рыбаки обычно оставляют лодки на берегу реки. Взять чужую лодку, не спросив разрешения хозяина, является нарушением норм обычного права. Среди местных жителей это происходит достаточно редко. Тем не менее информанты жаловались, что после строительства БАМа из-за прибытия большого количества мигрантов оставлять имущество на берегу стало небезопасно (особенно это касается лодочных моторов).

В зимнее время дороги устраиваются по льду озер и рек. Валентина Васильевна Орлова помнит, как в ее детстве в 1950-х годах обычным транспортом для перемещения по льду служили собачьи упряжки. По воспоминаниям жителя Куморы Лаврентия Ефимовича Батурчина, родившегося в 1934 году, когда он был ребенком, эвенки приезжали на собаках, в каждой упряжке было по пять собак. Исторически северобайкальские эвенки не пользовались нартами



Рис. 14. Ученики киндигирской школы учатся управлять *стружкой*. Холодная, Северобайкальский район, Республика Бурятия, ноябрь 2007 года (фото В. Н. Давыдова)

[Левин 1936: 73], тем не менее шамагирские эвенки позаимствовали нарты у якутов, которых они встретили в бассейне реки Лена [Там же]. Начиная с позднего советского времени на празднике Севера стали устраиваться гонки на оленьих упряжках по льду Байкала. Сейчас местные жители ездят по льду водоемов на снегоходах, машинах и мотоциклах.

В то же время вода или лед могут выступать не как поверхность для передвижения транспортных средств, а как преграда. Например, весеннее наводнение на реке Холодная, которое известно как Большая Вода, может на несколько недель прекратить транспортное сообщение по Перевальской дороге, соединяющей бывший геологический поселок Перевал с Холодной. Поэтому охотники стараются сделать все необходимые для жизни в тайге приготовления до начала весеннего наводнения — Большой Воды. В начале мая местные жители постоянно осведомляются друг у друга о таянии льда и подъеме уровня воды в реке Холодная (там, где ее пересекает Перевальская дорога). Как только вода начинает подниматься, пересечение реки на машине или грузовике становится невозможным (рис. 15).

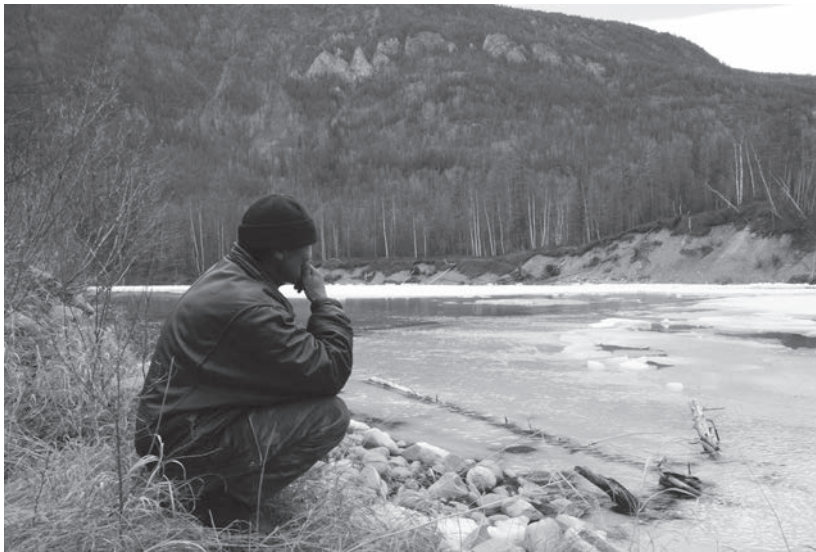


Рис. 15. Охотник Владимир Агдыреев оценивает уровень воды в реке Холодная. Перевальская дорога, Северобайкальский район, Республика Бурятия, май 2008 года (фото В. Н. Давыдова)

Уровень воды поднимается и в непосредственной близости от деревни. Раньше в период большой воды деревню постоянно затапливало. Позднее, во время строительства БАМа, с помощью тракторов соорудили дамбу, которая и служит теперь преградой от воды. Сейчас опасение местных жителей связано с тем, что в некоторых местах дамбу начинает размывать и может снова появиться угроза наводнения. Более того, река Холодная постоянно меняет свое русло, и количество воды во время паводка варьируется от года к году. Каждая поездка на охотничий участок или оленеферму перед началом сезона большой воды связана с определенной степенью риска. Каждый год этот сезон начинается по-разному. Поэтому важно заранее подготовиться к возможному изменению плана путешествия, если на пути неожиданно появится водная преграда. Река в период разлива отрезает путь либо в тайгу, либо в деревню, поэтому оленеводы тщательно готовятся к этому сезону и принимают решения, что именно им делать, кто и где должен остаться, когда наступит сезон большой воды.

Виктор Цивилев, выходец из поселка Томпа, где жили шамагирские эвенки, переехал в Холодную в начале 1950-х годов. Он рассказал легенду о враждебных людях-*маноерах* (возможно, *манегры* или *манегиры*, так как, например, по словам Виктора Цивилева, шамагиры называли себя *шамаерами*), которые хотели дойти до мест, где кочевали эвенки, но им это не удалось:

«Там есть озеро по Холодной. Раньше маноеры были, враждой приходили. Люди такие были. Приходили на разборки, туды-сюды. Они шли сюда, но не дошли. Враждебные, видимо, чужие люди. Они по Холодной шли. Там есть озеро, где они сидели — Маноер Тоотын, что значит “сидение вокруг озера”. И они увидели, что река кончается, некуда идти, и они вернулись».

Данная легенда связана с местными водоемами, которые непосредственно послужили путеводной нитью для движения врагов. Вода, таким образом, «защитила» местных жителей, изменив маршруты перемещения враждебной группы.

Температура воды

Важную роль в практиках местных жителей играет температура воды. Например, проточная вода может использоваться охотниками и оленеводами в жаркое время как природный холодильник.

Так, на оленеводческой базе неподалеку от реки Номама они хранят мясо в горной реке, вода которой остается ледяной даже в жаркую погоду. В деревне Холодная точно так же некоторые жители использовали проточную холодную воду для хранения мяса. Для этого мясо специально придавливают камнями, чтобы оно находилось под водой. Кроме того, для хранения мяса в летнее время оленеводы и охотники используют лед с гольцов. Они кладут его в двухметровую яму, которую обкладывают бревнами, и помещают туда лед. В данном сооружении (рус. *ледник*) лед не тает и мясо остается свежим и всегда готовым к употреблению. Менее глубокие ледники оленеводы и охотники устраивают неподалеку от зимовий и также используют для хранения мяса и продуктов.

Горные реки и ручьи тоже могут служить природным холодильником для хранения медвежьего мяса или мяса оленей, убитых хищниками, которое используется в пищу собакам (рис. 16).



Рис. 16. Медвежье мясо, которое хранится в ручье Ултани. Номама, Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

Так, оленевод Яков Черноев рассказал о таежном холодильнике:

«Вообще-то мы медвежатину не едим, ну только <если> очень редко <едим>. Да нам это и не надо, олень есть. Охотники едят, они делают из медведя тушенку, очень вкусно, кстати. Мы же храним это мясо для собак, и речка — самое лучшее место для этого. Очень удобно просто спуститься с холма и отрезать кусок мяса, который остается свежим. Вода свое дело делает, постоянно обдает холодом, и мясо всегда свежее, и его можно варить собакам. Река — наш холодильник!»

Вода как лекарственное средство

Вода может выступать и как лекарственное средство. При лечении многих болезней местные жители рекомендуют употреблять святую воду, которую они набирают в реке в день Крещения. Например, Пана Платонова советует употреблять святую воду не только для лечения, но и в случае сглаза:

«Вода в день Крещения на год освящается. Год не портится. В Крещение после двенадцати идешь набирать воду. И она не портится. А на виду нельзя ее ставить. В подполье надо убирать. Был случай в Кабанском районе: одна женщина хранила ее на видном месте. Мужик смотрел на нее, на эту воду, — и убежал от бабы этой. Поэтому лучше ее убирать с видного места. А так она не портится. Пьют ее, когда бывает плохо или если кто-нибудь тебя сглазит».

По словам Паны Платоновой, сглаз можно легко определить по жару на лице — при сглазе «лицо словно горит». В этом случае Пана Платонова рекомендует помазать лицо святой водой, но «не надо вытирать святую воду — тогда через пять минут все пройдет». Святой водой также лечат детей от испуга.

Лидия Мешкова из Туртукита сообщила, что святой водой можно еще окроплять растения в огороде, а также добавлять по капельке в чан с водой в бане или в ванную. В регионе также пользуются популярностью целебные термальные радоновые источники в Хакусах, Дзелинде, Гоуджеките и на мысу Котельниковский. Целебные свойства горячих источников на северо-западном берегу Байкала были давно известны шамагирским эвенкам [Неупокоев 1928].

Представления о чистоте воды

Местные жители обычно набирают воду в известных местах. Например, охотники обходят участок по определенному маршруту, который предполагает наличие нескольких мест, где можно набрать питьевую воду, разжечь костер и заварить чай. Виктор Алексеевич Ганюгин говорил, что место, где обычно берут воду, эвенки называли *мулокит* (эв.). Иногда воду набирали в родниках, которые называются *юкта* (*юктэ*) (эв.). Саму воду эвенки называли *му* (эв.). В зимнее время в некоторых местах топили лед. Например, когда местные жители останавливаются в зимовье неподалеку от Нерундукана, они топят питьевую воду изо льда, который берут на наледях (эв. *амнунда*). Обычно куски льда вырубает топором и приносят к зимовью. Если охотник приходит в зимовье поздно или устал с дороги, он может растопить снег, но «он не такой, как лед или вода из реки», поэтому, если есть другой источник воды, его стараются не использовать.

Вообще, эвенкийские стоянки обычно располагались неподалеку от источников воды, причем эвенкам было небезразлично качество воды [Сирина 1995: 99]. Поэтому зачастую они могли использовать два источника воды — родник или ключ, где брали питьевую воду, а также реку или озеро [Там же]. Бывший директор оленефермы Аркадий Петрович Лекарев рассказывал, что оленеводы обычно ставили юрту недалеко от реки, озера, ручья или источника чистой питьевой воды. Это было одним из основных критериев выбора места для текущих стоянок. Рыбаки же, как сообщил Виктор Алексеевич Ганюгин, которые также использовали юрты, брали воду прямо из реки неподалеку от юрты: «К воде вообще было отношение такое. Чистую же старались воду пить».

Сейчас ситуация несколько изменилась. Строительство Байкало-Амурской магистрали повлекло за собой деградацию окружающей среды, в частности загрязнение водоемов [Fondahl, Sirina 2006]. Кроме того, как сообщили местные жители, когда строили насыпь для железной дороги, было засыпано много родников, и «после БАМа их не стало». Местные жители считают, что не во всяком водоеме можно брать воду для питья. Так, по словам Виктора Алексеевича Ганюгина, вода в реке Кичера раньше была чистая и прозрачная. В настоящее же время он и его родственники, которые косят сено на берегу Кичеры, вынуждены брать воду в источнике, распо-



Рис. 17. Олег Викторович Ганюгин набирает питьевую воду в бутылку, чтобы отвезти ее в лагерь на покос на реке Кичера. Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

ложенном на берегу протоки, в нескольких километрах от стоянки (рис. 17). Для этого они наполняют несколько пластиковых бутылок (по полтора литра каждая) и затем везут их на лодке к лагерю, где ночуют, хранят инструменты и готовят пищу.

Вода в реке Кичера в последние годы стала мутная, и Виктор Алексеевич сомневается в том, что очистные сооружения в поселке Кичера, который находится выше по реке, способны обеспечить хорошую очистку воды:



Рис. 18. Николай Ганюгин моет посуду в лагере на покосе. Река Кичера, Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

«Есть место Бужишкой, там ключ есть. А неподалеку там есть еще место по реке Кичера, которое называют Большое Улово. Как-то раз туда холоднинские порыбачить пришли. Выдолбили лунки. А оттуда вся эта серая масса пошла — грязная вода. И они даже брать не стали воду — вот это старики рассказывали. Говорили: “Бабы шампунями моются, и вот это все из-подо льда всплыло!” Было такое дело».

Таким образом, во время покоса вода в реке используется только для мытья посуды, которую предварительно протирают травой, а запасы питьевой воды приходится постоянно пополнять (рис. 18).

Загрязнение воды в реках, которые несут свои воды в Байкал, не могло остаться без внимания со стороны экологических активистов. Данные места посетили исследователи из разных стран. В Холодной рассказывают нарративы об исследователях, которые брали пробы воды в реке и колодце:

«Приезжали сюда немцы. Один мне сказал, что вода в Холодной урановая. И немцы с приборами испугались. Израильцы приезжали, про воду спрашивали. Эти без приборов были».

Подобные нарративы встраиваются в представления о чистоте воды, которая может интерпретироваться по-разному. Например, Любовь Алексеевна Малафеева считает, что вода может быть загрязненной явно и неявно. Так, она рассказала, что если видишь мусор, плавающий на поверхности воды, то это явное загрязнение. Воду можно попробовать на вкус, и если вкус не понравится, то тогда можно понять, что вода грязная. Эту грязь можно увидеть и не брать воду из этого места. Тогда как «скрытое» загрязнение, то есть радиация, не видно человеческому глазу, но приносит сильный вред организму.

Внедрение новых промышленных объектов на Северном Байкале рассматривается местными жителями через призму потенциального загрязнения воды в озере. Даже если территория предполагаемого строительства относительно удалена от Байкала, жители считают, что негативные последствия от реализации подобных проектов потенциально могут сказаться на экологической ситуации вокруг озера и ближайших водоемов [Сирина, Фондал 2006]. Как сказал лесник из Холодной Николай Малафеев, даже если загрязнение не коснется рек, впадающих в Байкал, оно все равно может распространиться в озере через подземные воды, так как, по его мнению, «все в природе связано». Жители Холодной негативно отзывались как о проекте строительства нефтепровода Восточная Сибирь — Тихий Океан, так и о проекте разработки Холодинского месторождения полиметаллов. Они считали, что эти два проекта могут повлечь за собой ухудшение экологической ситуации на Байкале и впадающих в него реках. Николай Малафеев сказал:

«Необходимо думать о будущем. Зачем нужно строить нефтепровод рядом с озером? Байкальская вода стоит дороже бензина! Только разливай в бутылки и продавай как минеральную воду, например в Китай. Но, к сожалению, люди этого не понимают».

Данная стратегия, по его мнению, принесла бы доход и не затронула деликатную экологию воды. Жители деревни Холодная помнят, как открытие шахты по добыче полиметаллов неподалеку от геологического поселка Перевал в начале 1990-х годов привело к загрязнению воды в реке. Пана Платонова сообщила:

«В это время запрещали из Холодной воду пить! А вот как же они хотели-то шахту открывать? Грязь-то все равно пойдет. Воду в это время в ключе брали. В то время и рыбы не стало. Тоже отравляется, наверно».

По словам местных жителей, в реке почти на десять лет исчезла рыба. Тем не менее она появилась вновь только потому, что в 1992 шахта, а также геологический поселок были закрыты. Этот опыт заставляет местных жителей с осторожностью относиться к разнообразным проектам индустриального развития региона.

Качество и состав воды зависят от местности. Например, как утверждают местные жители, в соседней деревне Душкачан вода более жесткая, чем в Холодной. Она считается менее подходящей для мытья волос. Поэтому иногда жители Душкачана специально приезжают в Холодную за водой. В Холодной вода в реке считается более мягкой, чем ключевая.

Чистота воды также может пониматься двояко. Виктор Алексеевич Ганюгин отмечает, что для здоровья людей не очень хорошо, что вода в данной местности слишком чистая, то есть не содержит необходимых для человека минеральных веществ: *«Она здесь слишком чистая. Поэтому у людей зуб, щитовидка — солей не хватает. Это и так видно, вода здесь прозрачная»*. Многие местные жители говорили об отсутствии йода в воде.

В деревнях Душкачан и Туртукиит (неподалеку от Холодной) питьевую воду берут из колодцев. Как сказала Лидия Мешкова из Туртукиита:

«Колодец у нас богатый. Во время полива воду тоже из колодца качаем. В бочке стоит дождевая вода на полив. Раньше стирали дождевой водой, а теперь берем из колодца. Один раз грязный дождь пошел, окна все грязные после него были. После этого страшно дождевой водой пользоваться».

В Туртуките используют колодец с общим ведром (рис. 19). Домашних животных также поят водой из колодца: *«Баир поит корову водой из колодца, она другую уже не хочет пить, отказывается»*. Чувство воды, таким образом, присуще и животным, которые сами делают выбор в пользу того или иного источника.

Лидия Мешкова родилась в поселке Томпа, который находился на северо-восточном берегу Байкала и был закрыт в 1953 году, когда проводилось укрупнение колхозов. Жители говорят, что Томпу закрыли из-за угрозы затопления, так как ожидали поднятия уровня Байкала после запуска гидроэлектростанции на Ангаре. Она помнит, что в Томпе колодцев не было:

«В Томпе только с Байкала водой пользовались. Колодцев не было. Жили на берегу Байкала. Хорошая вода была. Но мне не нравилась вода,



Рис. 19. Григорий Марков набирает воду в колодце. Туртукиит, Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. В. Симоновой)

когда ее весной из лунок брали. То ли там лошадей поили, и поэтому она имела какой-то странный привкус. Это давно, в детстве еще было».

В данной главе было рассмотрено, как под влиянием повседневных практик и локальных нарративов формируются этические нормы, связанные с освоением водных пространств. Вода для жителей национальных сел Северобайкальского района Холодная (Кумора, Старый Уоян и Холодное) является не только ресурсом, но и частью ландшафта, где локализуются их повседневные практики. Жизнь рыбака и охотника на Байкале — это постоянная борьба со стихией. С точки зрения местных жителей, для того чтобы использовать ресурсы, которые дает им природа, необходимо постоянно поддерживать с ней правильные отношения, соблюдая этические нормы. Нормы экологической этики получают свое нарративное определение в контексте значимых для локального сообщества событий. Повседневное знание воды также является социальной стратегией контроля над качеством ресурса и стратегией выживания в природной среде.

Чистая вода для местных жителей — это жизненно важная составляющая их повседневных практик. В данном контексте интерпретации экологического загрязнения для местных жителей принимают форму рефлексии практического опыта. Отсутствие рыбы в реке, например, может говорить о наличии в ней вредных веществ. Таким образом, система взаимоотношений человека и водных пространств на Северном Байкале складывалась не под влиянием глобального энвайронментального дискурса, а через непосредственное участие местных жителей в промысловых практиках и через их постоянное определение в локальных нарративах. Вода для жителей Холодной — это не только субстанция, но еще и ландшафт, включающий реки, ручейки и озера. Это также снежный и ледяной ландшафт, играющий важную роль в жизни таежников.

Глава 5

ЖИЗНЬ СРЕДИ СЕМИ ВЕТРОВ

Воздух и его перемещения — то, с чем человек сталкивается ежедневно. Тем не менее в этнографии, социальной антропологии и социологии можно встретить лишь небольшое количество работ, касающихся осмысления взаимодействия человека с воздушным пространством [Ingold 2007], и в целом данная проблема является неразработанной. Как пишет британский антрополог Тим Инголд, апологет феноменологического подхода, воздух необходим людям, чтобы дышать, но, кроме того, создавая минимальное сопротивление, он позволяет людям перемещаться в пространстве [Ibid.: 25]. Иными словами, воздух является посредником для многих взаимодействий. И этот посредник — «не столько участник интеракции, сколько само условие интеракции» [Ingold 2010: 132]. Тем не менее философы и теоретики, отдавая предпочтение «твердым формам ландшафта», пренебрегали постоянным движением «посредника», в котором они находились, не придавая значения «воздушному измерению телесного движения и опыта» [Ibid.: 131]. Много внимания было уделено тому, как человек взаимодействует с различными предметами, как и очевидной способности вещей реагировать на это взаимодействие, а также тому, как люди и предметы комбинируются при выполнении различных действий, однако в анализе всех этих вещей никто не обращал внимания на воздух [Ibid.]. Таким образом, воздух оказался «материальным посредником, который избежал привязки к материальности» [Ibid.]. По Инголду, очерчивать границы материальности лишь вокруг поверхностей ландшафта, а также артефактов равносильно тому, чтобы рассматривать обитателей ландшафта и пользователей этих артефактов в вакууме [Ibid.].

Ветер в представлениях эвенков

Ветер — часть не только повседневных практик северобайкальских эвенков, но и их мифологии. Он является не только способом перемещения воздуха, но также креативной и разрушительной си-

лой. Вообще, воспринимаемый как нечто невидимое, ветер выступает как «непреодолимая сила, которая воздействует на систему органов чувств человека и порождает культурно- и контекстно специфические дискурсы» [Panda 2007: 91]. Не удивительно, что многие анимистические космологии придавали большое значение ветру [Ingold 2007: 31]. Более того, само слово «анимизм» происходит от латинских слов *animare* (давать жизнь) и *anima* (дыхание), которые, в свою очередь, происходят от греческого слова *anemos*, означающего «ветер» [Ibid.]. Наконец, латинское слово *animus* (дух) и греческое *anemos* (ветер) происходят от глагола, который сохранился в санскрите — *aniti* (дуть) [Nagy 1999: 47]. По воззрениям эвенков, ветер происходил от дуновения верховного божества *сэвэки* (*шэвэки*) [Василевич 1969: 212]. Они считали, что он дул для того, чтобы отгонять комаров и мошек, и что его можно вызвать с помощью магии — кручением жужжалки [Там же].

По представлениям эвенков, сильный ветер может быть причиной недовольства со стороны шаманских духов. Например, В. И. Иохельсон [2005 (1926): 317] описывает ситуацию, когда он вскрыл гроб, находившийся на тунгусском воздушном захоронении, извлек его содержимое, а впоследствии поднялся сильный ветер, который не прекращался несколько дней. Эвенки считали, что причиной этого ветра было недовольство шаманского духа неучтывым поведением исследователя. Вообще, в юкагирском языке названия ветров и частей света являются синонимами [Там же: 285–286]. В своем камлании юкагирский шаман обращался к восьми ветрам [Там же]. Удские эвенки и эвенки с Подкаменной Тунгуски считали смерч (*учир*) злым духом и боролись с ним с помощью острых предметов, которые охотник выставлял по направлению к нему, а если он доходил до охотника, то начинал рубить воздух [Там же]. В деревне Холодная ветер служит также метафорой для обозначения ситуации, когда несколько человек умирают один за другим через непродолжительный промежуток времени. Следующие друг за другом смерти местные жители называют «поветрием». По их словам, они могут быть связаны с тем, что в местном музее хранятся шаманские принадлежности. Местные жители считают, что в них может быть заключена негативная сила, которая могла стать причиной «поветрия».

Считается, что природа может выражать свое отношение к людям путем изменения погоды [Сирина 2008: 125]. Ветер — индика-

тор подобных изменений. Важным моментом является то, что воздух не стоит на месте, а постоянно находится в состоянии движения [Ingold 2007: 28], и люди чувствуют его перемещение — ветер. Следует заметить, что эвенки связывали возможность движения с наличием особой силы [Василевич 1969: 227]. Все природные явления, находящиеся в движении, например тучи, дождь, ветер, реки, а также горы, так как они подвергались выветриванию и обвалам, эвенки считали *мусучи*, или «имеющие *мусун*», силу движения [Там же]. Кроме того, каждое явление природы имело своего духа-хозяина, которого также называли *мусун* [Василевич 1958: 266]. Таким образом, эвенки считали, что ветер находился в постоянном движении благодаря своему духу-хозяину.

Юкагиры также полагали, что ветры и их направления могут быть связаны с поведением духов-хозяев. В данном случае ветер выступает как «индекс присутствия духов» [Panda 2007: 92]. Например, А. Аргентов [ГАИО. Ф. 239. Оп. 1. Д. 610] описывает представления об особом ветре, который на Колыме был известен как *каменный*. Его особенностью является то, что он может дуть без определенного направления, то с одной, то с другой стороны [Там же]. Аргентов пишет, что такой ветер кружится вокруг утеса и не распространяется далеко от него. При этом его название, возможно, связано с тем, что утес или скалу часто называли «камнем». Однако он приводит также и второе возможное объяснение. Существовало представление, что на каждом крупном утесе есть свой особый камень [Там же]. Обычно он небольших размеров, находится в небольшом углублении, словно в гнезде, и постоянно поворачивается. Аргентов перечисляет, что он может быть похож на гуся, гагару, волчью голову или медвежью лапу. При этом направление *каменного* ветра будет связано с тем, куда этот камень повернется, а это, в свою очередь, связано с проявлениями «таинственного существа» духа-хозяина [Там же]. Следует также заметить, что на Нижней Оби *каменным* называли западный ветер, дующий со стороны Уральско-го хребта [Мурзаев 1984: 249].

Ветер и восприятие погодных явлений

Ощущать то, как и куда перемещаются потоки воздуха, важно и для восприятия погоды в целом. Согласно Ингольду, «чувствовать ветер не означает вступать во внешний, тактильный контакт с на-

шим окружением, но это подразумевает смешиваться с ним» [Ingold 2007: 19]. В этом смысле люди не касаются ветра, скорее ветер касается людей, окруженных им [Ibid.: 29]. В восприятии погодных явлений важную роль играет свет [Ingold 2005]. Тем не менее, согласно Гибсону, люди не видят самого света [Gibson 1979: 54–55], скорее они видят «поверхности предметов так, как они освещаются» [Ingold 2005: 101]. В то же время люди могут наблюдать погоду в конкретный момент времени только благодаря тому, что они могут слышать, осязать и чувствовать запах [Ibid.: 97]. Согласно Инголду, погода — это не то, что люди воспринимают как внешние наблюдатели, скорее они воспринимают ее, будучи окруженными природными явлениями, то есть являясь инсайдерами [Ibid.: 102]. Иными словами, важную роль в восприятии погоды играет личный опыт [Ingold, Kurttila 2000: 187].

Знания местных жителей о ветре и погоде вообще нужно рассматривать не как то, что присутствует в виде набора предписаний и формул, а как то, что люди накапливают благодаря своему жизненному опыту, жизни в определенном месте и передвижению в окружающей местности [Ibid.]. Рыбаки и охотники Северного Байкала постоянно перемещаются на большие расстояния. Можно сказать, что для жителей Северного Байкала восприятие погоды тесно связано с их практиками и перемещением в ландшафте. Тем не менее процесс получения знания следует рассматривать не как процесс получения информации во время пребывания в многочисленных неподвижных точках маршрута, но как результат интенсивного перемещения по местности [Ingold 2010: 121]. Иными словами, знание о погодных условиях и окружающей местности формируется в процессе постоянного движения, перемещения из одного места в другое [Ibid.]. Формирование этого знания происходит в окружении воздуха, следовательно, телесное знание (*embodied knowledge*) возможно только благодаря тому, что тело «обдуваемо со всех сторон ветром» (*enwinded*) [Ingold 2007: 32; 2010: 136].

Опыт переживания погодных явлений тесно связан с индивидуальными историями жизни (*life-histories*), например с воспоминаниями из детства, с памятью переживания стихийных бедствий [Ingold, Kurttila 2000: 187]. В то же время рассказы о погодных явлениях обычно вплетены в нарративы, касающиеся выполнения определенных задач в рамках повседневных практик местного сообщества, а также различных событий [Там же]. Например, в Холодной

ветры являются частью нарративов рыбаков. В этой эвенкийской деревне рассказывают историю о том, как пожилая шаманка Анна Тулбуконова, которую называли Аннушка или бабушка Анна [АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 39: 146–162], спасла рыбаков во время шторма. По рассказу Алексея Алексеевича Ганюгина, эвенки как-то раз плыли на лодке по Байкалу. Поднялся сильный ветер, лодка могла легко перевернуться от его порывов. Тем не менее шаманка, которая плыла на этой лодке с рыбаками, с помощью своей силы сделала так, что образовался огромный коридор, где не было ни волн, ни ветра. По этому коридору рыбаки смогли добраться до берега, хотя вокруг бушевал шторм. Аннушка считалась среди эвенков сильным шаманом, ее сила была в том, что она могла управлять природными явлениями, а также лечить различные заболевания без применения специальных лекарственных средств.

Игорь Крупник пишет, что в отличие от научного наблюдения, в котором ученые фиксируют изменения температуры и атмосферного давления, для юпик (Yup'ik) из Северной Америки важны малейшие изменения воды в океане и ветра [Krupnik 2004]. Тем не менее опыт погодных явлений, переживаемый представителями коренных народов, не менее «реален», чем записи и измерения климатических явлений, проводимые учеными [Ingold, Kurttila 2000: 195]. В то же время одно из самых важных отличий местных экологических знаний от научных состоит в том, что первые зависят в основном от «местных социальных механизмов» (“local social mechanisms”), играющих важную роль в интеграции экологических знаний различного рода [Berkes, Colding, Folke 2000: 1256–1257]. В Байкальском регионе эти знания касаются таких практик, как охота, рыболовство, оленеводство. Например, рыбалка на севере Байкала требует от людей быть более чуткими к изменению погодных условий. Рыбаки рефлексируют малейшие изменения ветра. Это особенно важно во время рыбалки и охоты на нерпу. Несмотря на то что для посещения места охоты и рыбалки местные жители могут использовать средства передвижения, в случае, если заглохнет мотор, при сильном ветре будет достаточно сложно добраться до берега.

Влияние ветра на практики мобильности

Следует отметить, что ветер влияет на процесс передвижения, осуществляемого как с помощью транспортных средств, так и пеш-

ком [Ingold, Kurttila 2000: 188]. Использование транспортных средств изменяет восприятие людьми погодных явлений, а также сам процесс движения. Например, на восприятие ветра влияет не только направление движения транспорта, но и скорость, с которой данное средство перемещается [Ibid.]. Таким образом, о погодных явлениях люди могут судить не только по своему телесному опыту (*bodily experience*), но и по тому, как функционирует их средство передвижения [Ibid.]. Так, при сильном морозе достаточно сложно завести лодочный мотор. Когда мотор на холоде не заводится, местные рыбаки обычно говорят, что мотор «зачегдянился». Это буквально означает, что он замерз, покрылся тонким слоем льда. Виктор Алексеевич Ганюгин говорит, что эвенки обычно употребляли слово *чегдян* по отношению к следам или капканам, когда они покрывались ледяной корочкой. В таком случае рыбаки обычно отогревают мотор с помощью огня. Для этого они наливают бензин в пустую консервную банку, поджигают его и осторожно подносят эту банку к мотору, чтобы растопить лед, которым он покрылся.

Функционирование различных средств передвижения зависит от погоды, и при сильном ветре достаточно сложно управлять как мотоциклом, так и моторной лодкой. Например, на горном озере Номама ветер часто препятствует перемещению на лодке с помощью весел. Часто лодка движется в два-три раза медленнее, чем если бы человек передвигался пешком, и для того, чтобы доплыть до другого края озера, находящегося примерно в четырех километрах, при сильном ветре может потребоваться несколько часов. Когда плывешь в такой лодке, создается впечатление, что она стоит на месте, даже если два человека гребут изо всех сил. Тем не менее летом, так как берега озера заболочены и пешее передвижение также затруднено, местные жители, если им нужно попасть на противоположную сторону озера, предпочитают плыть на лодке (рис. 20).

Лодки остаются единственным транспортным средством в лабиринте проток рек Кичера и Северная Ангара, расположенных к северу от Байкала, а ветры сильно замедляют движение, особенно если рыбаки используют весла. Аналогичные трудности для передвижения на лодках создают ветры на Байкале. Например, исследователь Г. Радде, побывавший на западном берегу озера, отмечал, что «почти каждое утро, несколько часов после восхода солнца, поднимался противный ветер, который иной раз до того усиливался, что принуждал его причалить к берегу» [Радде 1858: 112].



Рис. 20. Валерий Филимонов определяет силу и направление ветра перед путешествием по озеру Номама. Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

Прогнозирование погодных явлений

В то же время ветер неразрывно связан с другими погодными явлениями и может выступать их причиной. В повседневных практиках жителей Северного Байкала важный элемент прогнозирования погодных явлений — определение направления движения воздуха. Для того чтобы спрогнозировать погоду или предположить погодные условия в данный момент времени в горной тайге или на реках Кичера или Верхняя Ангара, важно знать направление и силу этого движения. По изменению направления ветра местные жители способны предположить, будет холодно, солнечно или пойдет дождь или снегопад. Например, в один ветренный день рыбак из деревни Туртукиит, которая расположена в нескольких километрах от Холодной, направился к своему другу в Холодную, так как предполагал, что тот, скорее всего, останется дома из-за порывистого ветра на реке. Его прогноз оправдался, и он застал своего друга в деревне. Действительно, прежде чем ехать на реку, его товарищ посмотрел на скорость и направление ветра. Поскольку ветер был достаточно

сильный, он решил остаться дома. Такие предсказания погоды, а также прогнозирование силы и направления ветра требуют владения локальным экологическим знанием [Langton 2006: 158]. Для местных жителей знание о дневных и сезонных ветрах и их свойствах — важный инструмент в выборе мест, где можно разбить лагерь, когда и как передвигаться, а также любых практик, связанных с использованием местного ландшафта [Ibid.].

Находясь в домах, о наличии ветра жители Холодной узнают не только по шуму и движению веток деревьев или снега за окном, но и по скрипу домов. Обычно сильный ветер сопровождается поскрипыванием бревен в домах, стуком. Важную роль в восприятии ветра играют зрение, слух и осязание [Ingold 2007: 30]. Так, с помощью осязания люди воспринимают отсутствие или наличие ветра, несмотря на то что до ветра невозможно дотронуться руками [Ingold 2005: 103]. Например, Э. Б. Петри [1830: 36] писал, что тутурские эвенки «зорко следят за состоянием неба» и «к началу большого снегопада стараются выбраться из гор». В данном случае изменение облачности на небе оценивалось преимущественно с помощью зрительного восприятия.

Ветер как переносчик запахов

В жизни охотников Северного Байкала большое значение имеет обоняние. Ветер способен переносить запахи на расстояние. Каждый вид животных обладает своим специфическим запахом. Так, по представлениям охотников и собирателей хойсан (Khoisan) из Южной Африки, именно ветер соединяет охотника с его добычей, подобно нити, которая тянется от одного тела к другому [Low 2007: 75]. Тем не менее эта нить может рассматриваться как запах, который распространяется в воздухе и доносится посредством его движения [Ingold 2010: 131]. Некоторые опытные охотники умеют различать запахи животных. Например, В. К. Арсеньев [1926: 397] описал случай, когда охотник-гольд сумел определить наличие кабанов в лесу по запаху. Ране Виллерслев также наблюдал, как юкагирские охотники определяли наличие лося или медведя в тайге по специфическому запаху в воздухе [Willerslev 2007: 80]. Как охотник может определить наличие зверя по запаху, был ли он в данном месте, так и животные чувствуют человеческий запах [Ibid.: 79–82]. Хорошо чувствует запах различных животных собака, поэтому

она — незаменимый помощник на охоте. Например, Г. Федосеев [1976: 67] писал, что «среди сотни запахов живых и мертвых существ, лишайников, болот, цветов она легко уловит запах следа раньше прошедшего зверя». Распространение запаха связано с направлением ветра, поэтому лучше подкрадываться к зверю тогда, когда ветер дует на охотника. В данном случае важно не только, чтобы животное не почувствовало запаха, но и то, чтобы оно не увидело и не услышало охотника. Так, охотники-эвенки, передвигаясь на лыжах-голицах, на носки которых надевались чехлы из заячьих шкурок, скрадывали дикого оленя (эв. *баюн*, *бэюн*) «на предельно короткое расстояние, заходя против ветра» [Туров 1990: 49]. Для зверя человеческий запах может выступать сигналом опасности [Зеленин 1929: 27]. Как писал Б. Э. Петри [1930: 55], «даже раненый лось, увидав человека или услышав его запах, убегает, причем бежит очень быстро до полной потери сил... Даже собак оставляет далеко позади...»

Чтобы зверь не почувствовал человеческого запаха, охотники используют специальные средства. Например, для того чтобы запах был менее выражен, они обычно подолгу моются в бане перед выходом на охоту. Юкагиры считают, что хороший охотник — тот, который умеет хорошо бороться со своим запахом [Willerslev 2007: 83]. Для этого охотники, когда моются в бане, используют вместо мыла веники из березы, так как лось, который чувствует запах березовых листьев, не убегает, а наоборот, подходит ближе к охотнику [Ibid.]. Кроме того, с тонким обонянием зверей могут быть связаны некоторые табу охотника [Зеленин 1929: 23]. Согласно Зеленину [Там же: 24], в поведении охотника многое может быть объяснено «стремлением предохранить все свои снасти и себя самого от запахов, которые мог бы “учуять” зверь и которые должны испугать зверя. Поэтому избегается не только резкий запах дегтя (креозота), паленых перьев или горелого мяса, потных портянок и т. п., но и запах от грязных рук охотника, “жилой” запах избы, где лежали охотничьи снасти или одежда охотника» [Там же]. Более того, охотники стараются не трогать голыми руками приманку или капканы, чтобы они не распространяли запах человеческого тела, а допускаются лишь «лесные» запахи, то есть те, которые не испугают животных [Там же]. Таким образом, для того чтобы не спугнуть зверя сильным человеческим запахом, охотники стараются соблюдать специальные табу и предписания.

В частности, широко известно табу на половые отношения с женщиной накануне охоты [Зеленин 1929: 23–39; Willerslev 2007: 83, 140]. Кроме того, у юкагиров женщина не должна трогать охотничье оружие [Willerslev 2007: 140], а охотники стараются держаться на расстоянии от детей накануне охоты, так как считается, что дети обладают сильным человеческим запахом [Ibid.: 83]. Спутником человека на охоте часто выступает собака, поэтому ряд запретов распространяется также на охотничьих собак. Например, герой романа Г. Федосеева Улукиткан никогда не разрешал гладить своего пса по кличке Качи и не позволял до него дотрагиваться другим, так как считал, что человеческий запах может долго сохраняться на собачьей шерсти, не смывается дождями и способен отпугнуть от собаки остановленного ею зверя [Федосеев 1976: 298]. Считается, что нарушение подобных запретов может привести к потере охотничьей удачи, или, как говорят в Холодной, если нарушать подобные предписания, то «фарта не будет». Отсутствие удачи на охоте часто объясняется как следствие неправильного поведения охотника [Willerslev 2007: 43], то есть как следствие нарушения им норм экологической этики.

Следует заметить, что воздух, или его направленное движение (ветер), выступает здесь как посредник, который способен перемещать запахи в пространстве. В практике охотников чрезвычайно важно различать запахи, чтобы суметь определить наличие зверя в лесу, а также научиться контролировать распространение тех запахов, которые могут испугать животное. Для этого следует не только соблюдать специальные предписания, связанные с тем, чтобы уменьшить силу человеческого запаха на снастях и одежде, но также постоянно отслеживать малейшие изменения ветра, чтобы контролировать распространение запаха. Здесь также важно знать, какие места являются более ветренными, а в каких ветер практически не дует. Ветер может влиять также на направление перемещения животных. Например, по наблюдению охотника Анатолия Шишмарева, который работал в общине «Улуки», глухари перемещаются в соответствии с ветром: «*По ветру они идут. Они же тяжелые птицы*». Анатолий также заметил, что когда ветер дует с гольцов, то олени спускаются вниз. Таким образом, знание о ветре может использоваться не только как инструмент контроля охотника над человеческим запахом, но, зная направление ветра, можно определить пути миграции некоторых животных.

Знания о ветре и оленеводство

Исторически ветры играли очень важную роль в северобайкальском оленеводстве. Андрей Арпиульев сообщил, что старики-эвенки называли ветер *эдын* (эв.). Он вспомнил также, что, если ветер был шквалистый, они говорили *шот эдын-дяран*, что означало «сильно ветер дует». В словаре Василевич [1958: 547–548] приводятся следующие словосочетания: *арчаптыки эдын* — встречный ветер, *тагаптыки эдын* или *асаптыки эдын* — попутный ветер, *эдын эдигит* — низовой ветер и *эдын солигит* — верховой ветер. Пана Платоновна Лекарева из Холодной сообщила, что когда дул сильный ветер с гор, то местные эвенки говорили *эдын дяран уралдун* (эв.), а когда был сильный ветер с вихрями — *суи дяран* (эв.). Вообще разные группы эвенков имели свои названия для ветров, которые были характерны для той или иной местности. Например, в верхнеалданско-зейском диалекте южный теплый ветер назывался *ламус* [Там же: 233]. В то же время в олекминском и тунгирском говорах витимо-олекминского диалекта данное слово означало плохую погоду, а фраза *ламускит эмэдэрэн* — «наступает плохая погода» [Там же].

Каждое место может быть охарактеризовано с помощью различной степени ветренности. Знания о ветреных и безветренных местах очень важны для оленеводов, охотников и рыбаков. Есть места, которые люди используют для того, чтобы скрыться от ветра, есть участки, где ветер будет дуть немного сильнее, например, как это происходит на открытых безлесных пространствах. Более ветренные и холодные участки в зимнее время — дороги [Ingold, Kurttila 2000: 189]. Тем не менее многие рыбаки из Холодной привыкли проверять сети при пронизывающем ветре. Из-за ветра на реке, так же как на любых открытых пространствах, кажется холоднее, чем в деревне. Поэтому жители Холодной во время зимней рыбалки могут делать перерывы. Для этого они обычно разводят костер на берегу, нагревают воду в котелке и пьют чай. Место, где охотники или рыбаки разводят костер, пьют чай и готовят пищу, местные жители называют *табор*. Подобное место также может использоваться для ночлега. Охотник Андрей Арпиульев из Холодной говорил в интервью, что пронизывающий ветер дует на открытых пространствах, особенно на Байкале, а «в лесу он несильно дует». По-разному ощущается ветер и на разных участках поселков. Например, в Холодной на улице Арпеульева, находящейся рядом со склоном горы, ветер

дует несколько слабее, чем на остальных улицах, которые несколько удалены от склона и поэтому сила ветра на них более ощутима. Сильные ветры в Холодной часто становятся причиной поломок на линии электропередач. Обычная ситуация, когда ветер рвет провода и часть улицы или даже целая деревня остается на некоторое время без электричества.

Восприятие того, в каком направлении дует ветер, важно в повседневных практиках оленеводов [Ibid.]. По словам Анатолия Шишмарева из Холодной, «ветер для оленей хорошо — от гнуса спасаются». На открытых и возвышенных местах он дует сильнее и спасает стадо от кровососущих насекомых [Сирина 1995: 83]. На Северном Байкале эвенки-олeneводы (*орочоны*) постоянно перекочевывали с одного места на другое. Тем не менее кочевали они не хаотично, а по определенному маршруту и использовали определенные летние и зимние пастбища. Осуществляемый ими выбор мест для стоянок был обусловлен рядом факторов. Как рассказывал Аркадий Петрович Лекарев из Холодной, проработавший много лет на оленеферме эвенкийского колхоза «Дружба» (который в 1930–50-е годы назывался «Вторая пятилетка»), эвенки всегда делали стоянки неподалеку от источников, водоемов, где можно было набрать питьевой воды: «Далеко за водой же не будешь бегать от места, где ты остановился». Место стоянок, как правило, хорошо обозревалось. Кроме того, при выборе таких мест оленеводы учитывали ветры, которые дуют в той или иной местности. В летний период они выбирали места, которые хорошо продувались. Например, в качестве летнего лагеря киндигирские эвенки использовали берег реки Холодной в двух километрах от устья. Эта местность находится на том месте, где заканчиваются горы и река выходит в широкую долину рек Верхняя Ангара и Кичера, обрамленную с двух сторон горными хребтами. В то же время эвенки избегали разбивать летние стоянки в местах, которые плохо продувались.

На северо-восточном берегу Байкала эвенки также выбирали хорошо продуваемые места для летних стоянок. В частности, летом шамагирские эвенки держали оленей недалеко от деревни Томпа на берегу Байкала [Забелин 1930]. Рядом с берегом было меньше мошки из-за ветра, который дул со стороны озера [Неупокоев 1928: 14, 15]. Зимой же эвенки, наоборот, искали места, где можно было скрыться от ветра и холода. Например, епископ Вениамин [1868: 203] писал, что поиск кочующих эвенков зимой составлял одну из

самых трудных обязанностей миссионера, потому что от ветров и холода они «забиваются в места уединенные, в ущелья гор и леса, по одной, по две и по три юрты».

Ветры Северного Байкала

В начале 1920-х годов на берегу реки Холодная стояло зимовье охотника и оленевода Савелия Шангина. По воспоминаниям его племянника, которого также звали Савелий Шангин, он был грамотным человеком, умел читать и писать. Поэтому, по словам Савелия, он был активно вовлечен в колхозное строительство, впоследствии работал председателем. Этот человек нередко помогал участникам этнографических экспедиций в поиске информантов и подборе предметов материальной культуры для музейных экспозиций. В частности, Савелий Шангин работал с участниками Тунгусской экспедиции Антропологического института и Московского государственного музея народоведения Б. А. Куфтиным, Я. Я. Рогинским и М. Г. Левиным [АМАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 38, 39, 40, 51, 52].

В 1930 году К. А. Забелин в своем отчете упоминает «тунгусский поселок» на берегу реки Холодная [Забелин 1930: 55]. Это самое первое упоминание в печатном издании о поселке в данной местности. Впоследствии этот поселок стал называться Холодная, или по-эвенкийски Няндаракан (переводится местными жителями как «шкура»), и первое время использовался эвенками только в декабре и январе [Там же]. Строительство постоянной инфраструктуры и домов в поселке было продолжено в начале 1930-х годов и было связано с организацией эвенкийского колхоза, который был создан в 1933 году, отчего и получил название «Вторая Пятилетка». В начале 1930-х годов в деревне Холодная была только одна улица Чапаева, которая сейчас называется улица Арпеульева в честь местного героя Гражданской войны. Таким образом, поселок был построен в том месте, которое активно использовалось эвенками в их практиках еще до Октябрьской революции и создания колхозов.

Выбрал место для своего зимовья Савелий Шангин неслучайно. Как было упомянуто выше, оно находилось именно в той местности, где горный ландшафт сменялся равниной. Это место хорошо продувалось ветрами со стороны как Байкала, так и верховьев реки

Холодная. Как сказал Виктор Алексеевич Ганюгин, «ветры у нас постоянно, это обязательно». Вообще, местные жители сравнивают долину реки Холодная с трубой. По словам жителей Холодной, ветер дует по узкой долине реки «как по трубе». Этот ветер они называют так же, как и реку, — *холодная*. По словам охотника Андрея Арпиульева, раньше ветер, который дул по долине реки Холодная, называли *ичидониха* (слово происходит от местной эвенкийской фамилии Ичидонов).

Холодная обдувается со всех сторон. Местные жители выделяют семь основных направлений ветра, каждое из них имеет свое название. Так, они различают следующие ветры: *холодная, кичера, ангара, верховик, баргузин, сарма* и *култук*. Из-за направлений ветров Холодную также называют «деревней на семи ветрах». *Холодная, кичера* и *ангара* — это местные ветры, которые дуют по течению трех основных рек, протекающих неподалеку от деревни. Подобные ветры, которые дуют по направлению речных долин, можно классифицировать как «речные» [Мурзаев 1995: 54]. Четыре других ветра хорошо известны в других поселках, даже на южном берегу Байкала.

Как показала Стросс в своей «этнографии ветра» (известного как Foehn), в одной из швейцарских деревень ветры, особенно имеющие специальные названия, важны для идентичности местного населения [Strauss 2007]. Влияние, которое оказывает данный ветер на людей, широко известно: люди говорят, что ветер Foehn приносит головную боль, депрессию, увеличивает риск суицидов и вызывает чувство болезненности [Ibid.: 165]. Вообще, названия, которые используют современные жители Холодной, а также описания различных байкальских ветров фигурируют в географической литературе царской эпохи. Например, в середине XIX столетия прибрежными жителями Байкала употреблялись следующие названия ветров: восточный — *баргузин*, северо-западный — *сивер*, юго-восточный — *шелоник*, юго-западный — *полуденник*, западный — *култук* и южный — *гора* [Справочный энциклопедический словарь 1849: 40]. Ветер под названием *баргузин* также нагонял воду в юго-западную часть озера и преобладал с начала весны до конца июля [Семенов 1863: 183; Радде 1858: 112]. Так местные жители называли ветер, который дул со стороны Баргузинского залива. Г. Радде [1858: 112] определил его как восточный ветер. Он обычно непродолжительный, но может поднимать волны, достигающие нескольких метров. Этот ветер

упоминается в известной русской народной песне «Славное море — священный Байкал», в основу которой легло стихотворение сибирского поэта Д. П. Давыдова «Думы беглеца на Байкале» (1848):

Славное море — священный Байкал,
Славный корабль — омулевая бочка.
Эй, *баргузин*, пошевеливай вал,
Молодцу плыть недалечко.

Ветер, известный под названием *култук*, дует с юго-западной оконечности озера [Семенов 1863: 183]. Он получил свое название от залива Култук у юго-западного берега Байкала. Отдаленные ветры вызывали длинные волны, а также нарушали общее равновесие байкальских вод, известное как *зыбь* [Семенов 1863: 183; Радде 1858: 113]. Эти волны считались безопасными для плавания [Радде 1858: 113]. *Култук* может сопровождаться дождливой погодой и штормами. Следуя изгибу озера Байкал, данный ветер постепенно менял свое основное направление от западного до юго-западного и южного. Данный ветер может влиять на уровень воды в некоторых частях озера. Поэтому охотники на ондатру должны учитывать возможное поднятие уровня воды, когда ставят капканы. Если дует *култук*, то капканы необходимо ставить несколько выше, иначе из-за того, что прибудет вода, они останутся пустыми.

Северный ветер в северной части Байкала, а также северо-восточный на среднем и южном Байкале, дующий из долины реки Верхней Ангары, называют *верховик* [Гусев 1990: 145]. В деревне Холодная он известен также как *верх* или *верховой*. Данный ветер сопровождается циклоном и ненастной погодой. Он обычно более продолжительный, чем *култук*. *Култук*, а также *верховик* относятся к продольным, проходным ветрам, дующим из одного конца озера в другой в диаметрально противоположных направлениях [Жамбалова 2000: 195; Мурзаев 1984: 119]. Дует *верховик* обычно с середины августа (может длиться до десяти дней) и обычно сопровождается ясной, солнечной погодой. В то же время данный ветер мог перевернуть судно. Подобная ситуация отражена в эвенкийской сказке, где *верховик* перевернул судно купца, который плыл, чтобы торговать с эвенками: «Поднялся в тот день ветер-верховик, погнал большие волны, разбил карбас и людей по воде разбросал» [Воскобойников, Меновщиков 1959: 227].

Ветры влияют на перемещение вод в Байкале. Например, Радде [1858: 113] писал о том, что «подвижность вод Байкала, от действия на них ветров, необыкновенна и представляет замечательные особенности. От значительной силы, с которой дующие ветры ударяют на поверхность озера, волнообразное движение ее сообщается на изумительно далекое расстояние от того места, где оно начинается». Таким образом, знание о направлении ветров на Байкале помогало местным рыбакам организовать плавание по озеру. Например, ветер *култук*, который дул в августе, был благоприятен для плавания к Верхней Ангаре, в то время как в июне на это путешествие вместо нескольких дней могло понадобиться до нескольких недель [Радде 1858: 113].

Вообще, ветер, дующий с северо-востока озера на запад, в зависимости от районов Байкала имел разные названия: *верховик*, *баргузин*, *север*, *ангара* [Кожов 1960: 22]. Таким образом, одно и то же название на разных участках Байкала могло обозначать различные по направлению ветры. Самым сильным и опасным для рыбаков был северо-западный ветер, называемый местными жителями *сарма* и вызывающий короткие и длинные волны, причем при данном ветре «вся поверхность волн превращается в пену, а сила их движения бывает так велика, что они выбрасывают на берег валуны величиною в человеческую голову» [Семенов 1863: 183]. В 1901 году ветер *сарма*, длившийся трое суток, стал причиной гибели парохода [Мурзаев 1984: 498]. Скорость данного ветра может достигать 40–50 метров в секунду. Этот ветер дует из долины реки Сарма, которая впадает в залив Малое Море. Долина реки Сарма сужается к устью, где она замкнута между отвесных скал, что и является причиной ураганных ветров, называемых *сарма*. В то время как сильные бури, вызываемые северо-восточным и северным ветрами, местные рыбаки именovali *сармою*, менее сильные волнения они называли *горною погодою* [Радде 1858: 114]. Бури могут продолжаться несколько дней и сопровождаться дождевыми тучами и низкой температурой [Там же]. Порывистый ветер, который внезапно срывался с гор, был известен как *гора* или *горная*. В разных местах так называли западный, северо-западный или южный ветер, который преобладал осенью. Одной из разновидностей *горной* является ветер Харахаиха, который переводится с бурятского языка как «черный» и дует из долины реки Голоустной [Жамбалова 2000: 196; Прох 1983]. Второе название этого ветра — Тархаиха, которое происходит от ущелья Тархай. Холод-

ный ветер со стороны реки Селенга получил одноименное название *селенга*. Ветер, связанный со стоком воздуха с вершин Хамар-Дабана, называют *шелоник*. Первоначально *шелоником* назывался юго-западный ветер на озере Ильмень, но позднее данное название было перенесено во многие северные районы России, а также на Байкал [Мурзаев 1984: 626]. Наконец, холодный северный и северо-западный ветер, сопровождавшийся осенью заморозками, известен как *север*, *сивер* или *сиверка*. Охотник из Холодной Андрей Арпиульев сообщил, что на северо-восточном побережье также известен ветер *фролиха*, который дует со стороны одноименного озера.

В Холодной люди знают также *хилос* — пронизывающий зимний ветер, который дует снизу вверх. Данное название, которое не встречается в литературе, не описывает конкретного направления ветра, скорее его можно определить по тому, каким образом он дует и как его ощущает человек. Если *хилос* дует в очень холодную погоду, то, находясь на этом ветру, легко получить обморожение. Если человек заходит в помещение с *хилоса* и у него обморожено лицо, то в подобном случае местные жители рекомендуют растирание водкой или спиртом.

Ветры на Байкале отличаются тем, что могут резко менять свое направление. Так, Г. Радде [1858: 112] наблюдал «частые и внезапные обороты ветров» на озере, а однажды, «во время его путешествия, поднявшийся северо-восточный ветер в течение двух часов прошел по всем главным направлениям ветровой розы и притом не в последовательном порядке, но самыми неправильными урывками, останавливаясь на короткое время то на одном, то на другом ромбе». Кроме того, он отмечал, что «лишь редкие вечера видел поверхность воды совершенно спокойною и почти всегда, во время его плавания вдоль берега, при совершенном безветрии, лодка его колыбалась на широких длинных волнах, которые хотя никогда не перекидывали, но все-таки, пенясь, раскатывались по берегу» [Там же: 113]. Как писал Стахеев [1869: 58], зимой редкий день не бывает на Байкале ветра с той или иной стороны. А в зимнее время ветры сдувают снег с тех мест, где Байкал покрылся ровным льдом, и «лед делается блестящ, как зеркало» [Там же].

Весной и летом ветры, которые дуют с Байкала, приносят холод и дожди, а в ноябре и декабре они теплее, чем ветры других направлений [Крюков 1896: 44]. Как говорят местные жители, пока Байкал не покрылся льдом, он служит «гигантским обогревателем»

для прибрежных населенных пунктов, а летом и весной он, наоборот, выполняет функцию «холодильника». По этой причине зимой в Холодной гораздо теплее, чем в Куморе и Старом Уояне, расположенным на достаточно удаленном от Байкала расстоянии. Как заметили жители Холодной, если в их деревне -30°C , то в горах в бывшем геологическом поселке Перевал или в Старом Уояне температура может упасть ниже 50° . Как сказала Екатерина Леонидовна Филимонова из Холодной: «Тут зима мягкая. Спасибо Байкалу!».

Сильные ветры оставляют свои следы на поверхности земли. Они могут стать причиной падения деревьев, распространения пожаров и разрушения конструкций. Сильный ветер может сопровождаться *ветровалом*. Так, недалеко от места, где учителя киндигирской школы обычно проводят с учениками осеннюю ондатровку, ветер повалил много старых кедров. Если начался ветровал, то в лесу находится опасно, нужно искать открытое пространство. Поэтому Виктор Алексеевич Ганюгин и Аркадий Петрович Лекарев, которые находились в этом месте, выбежали из леса на железнодорожную насыпь и ждали там, пока успокоится буря. Из стволов упавших деревьев потом построили зимовье, которое позднее стали использовать для ночлега во время ондатровки. Место, где расположено зимовье, местные жители называют Кордон. Из-за того что в качестве материала для строительства использовались деревья, поваленные ветром, данное зимовье получилось особенным. Главное его отличие от охотничьих зимовий заключалось в том, что его соорудили из толстых стволов. Когда охотники сами заготавливают материалы для строительства, они обычно не выбирают толстые бревна. Таким образом, на месте, называемом Кордон, ветер, поваливший деревья, «обеспечил» охотников на ондатру строительными материалами. Вследствие того что в данной местности дуют сильные ветры, местные жители избегают строить зимовья рядом с крупными деревьями. В Холодной рассказывают, что один раз упавший кедр разрушил у зимовья крышу. Вообще, ветры могут приносить не только существенный вред деревьям, они также влияют на их рост, форму и экологию [Coutts, Grace 1995]. Как говорит учитель киндигирской школы Виктор Алексеевич Ганюгин, посадки молодых кедров необходимо предохранять от ветров, так как ветры уже стали причиной гибели одной из посадок. Поэтому он с учениками делал специальные столбики возле молодых кедров в месте, получившем название Первый Стан, чтобы их не сломал ветер.

Ветры и архитектура

Вообще, эвенки учитывали направление и силу ветров при сооружении юрт. Так, тугурские эвенки ориентировали двери не по сторонам света, а в зависимости от ветра, старались ставить их с подветренной стороны [Петри 1930: 36]. На Северном Байкале речные долины, где местные жители заготавливают сено, хорошо продуваются ветром. Поэтому эвенки учитывали розу ветров при строительстве юрты. Как сообщил Виктор Алексеевич Ганюгин, юрту нужно ориентировать так, чтобы ветер не задувал в дверь и печку. Кроме того, скат крыши в зимовьях местные охотники всегда делали с учетом ветров. Необходимость предохранять от сильных ветров мобильную архитектуру заставила эвенков использовать ряд специальных приспособлений. Например, сейчас на покосе Виктор Алексеевич Ганюгин покрывает юрту полиэтиленом, а сверху натягивает рыболовную сеть, чтобы покрытие юрты плотно прилегало к остову и крепко держалось (рис. 21). Подобный способ



Рис. 21. Юрта на покосе, покрытая рыболовной сетью. Река Кичера, Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

покрытия юрты с помощью «волосяных веревок» был зафиксирован в начале XIX века Г. Спасским [1822: 55].

Существовали и другие приспособления. Владилен Туголуков [1985: 267] пишет, что некоторые группы эвенков укрепляли юрту специальным деревянным кольцом. Оно придавало жесткость конструкции и служило распоркой, препятствующей заваливанию каркаса при сильном ветре [Там же]. Данный элемент конструкции был заимствован эвенками у селькупов и кетов [Там же]. Чтобы сено при сильных порывах ветра не разлеталось, на стоги сверху кладут веревку с привязанными к ней грузиками (рис. 22).

Использование энергии ветра

В заключение можно остановиться еще на одном аспекте, который не затрагивался в данной главе, но может представлять определенный научный интерес, — это использование энергии ветра. Частично этой проблемы касался Лесли Уайт, чтобы обосновать



Рис. 22. Олег Викторович (слева) и Виктор Алексеевич Ганюгины кладут на стог веревку с грузиками, изготовленными из толстых ветвей. Река Кичера, Северобайкальский район, Республика Бурятия, август 2009 года (фото В. Н. Давыдова)

свою неозволюционистскую концепцию, где он ассоциировал использование энергии ветра с «более высокими культурными уровнями» (“higher cultural levels”) [White 2007 (1959): 43]. Тем не менее построение подобной иерархии культур вряд ли можно рассматривать как перспективное направление научного анализа. Следует также заметить, что в этнографической литературе встречаются примеры, как эвенки использовали энергию ветра при передвижении. Например, при использовании собачьей упряжки на льду реки, если движение было по ветру, ангарские эвенки могли поставить на нартах парус, посадить собак с собой и перемещаться; при этом тот, кто управлял нартой, стоял, натянув парус у дышла [Василенко 1969: 88]. В последнее время гораздо более обсуждаемой стала проблема использования ветра как альтернативного источника энергии. Однако проекты строительства ветряных генераторов часто встречают сопротивление со стороны местных жителей и экологических активистов. Одна из проблем заключается в том, что ветряные электрогенераторы модифицируют ландшафты и, соответственно, меняют их эстетическое восприятие [Vergunst, Árnason, Macintyre 2009: 150–152]. Несмотря на то что в Байкальском регионе пока не обсуждались проекты строительства альтернативных генераторов электричества, данный вопрос может возникнуть в скором будущем.

Таким образом, как было показано в данной главе, ветры играли важную роль в повседневных практиках эвенков Северного Прибайкалья. Местные жители на Северном Байкале живут, постоянно рефлексируя скорость и направления ветра. В их повседневных практиках важно улавливать малейшие изменения этих характеристик. Знать направление ветра важно не только охотникам, для того чтобы понять, где находится добыча или не спугнуть ее своим запахом, но также оленеводам, которые используют в своих практиках хорошо продуваемые ветром места, чтобы оградить стада от укусов мошки. Кроме того, знания о ветрах на Байкале и протоках рек Кичера и Северная Ангара очень важны для рыбаков, а также для тех, кто занимается заготовкой сена.

Тем не менее проблема ветра, взаимодействия с ветром и его использования является малоразработанной в современной социальной антропологии, этнографии и социологии. Осмысление взаимодействия человека и ветра, а также исследование местных знаний о ветрах чрезвычайно важно для понимания того, как местные жители организуют свои повседневные практики при посто-

янно меняющихся погодных условиях. Таким образом, воздух должен рассматриваться не просто как «посредник» во взаимодействии между человеком и другими людьми, животными и различными материальными объектами, а также различных объектов между собой, но и как важный элемент окружающей среды, который способен влиять на эти взаимодействия. Знания о ветре являются немаловажным элементом локальных знаний об окружающей среде, они позволяют местным жителям прогнозировать погодные явления и координировать свои текущие практические задачи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной книге была предпринята попытка проанализировать различные элементы эвенкийских ландшафтов, а также социальные отношения между этими элементами и местными жителями. В своей повседневной жизни люди взаимодействуют не столько с ландшафтом, сколько напрямую с водой, ветром, воздухом и огнем — природными стихиями, через которые он способен проявить себя. Ландшафт — не пассивная субстанция, он наделен эмоциями, способен действовать посредством стихий, которые могут как созидать, так и нести разрушения. В совокупности они создают поток взаимодействий, постепенно изменяющих все вокруг. В то же время местные жители постоянно рефлексируют малейшие изменения окружающей среды и учитывают их при принятии решений.

Задача данной книги — инициировать более сфокусированное и в то же время свободное от предустановленных абстрактных схем обсуждение проблемы отношений человека и природы в Байкальской Сибири. В каком-то смысле освобождение — принцип и задача антропологического исследования. Это освобождение «других голосов» [Ames 1994], освобождение от иных точек зрения и навязанных колониальной политикой принципов, освобождение уникальности места от глобальных процессов капиталистического строя и, наконец, освобождение вещей и ландшафта от самих же людей. Антропология успешно ушла за пределы человека в своем стремлении к свободе мышления, о чем ясно говорит отклик интеллектуалов на сетевую теорию, а также на идеи ее последователей, развивающих концепцию постгуманизма [Latour 1993; Wolfe 2010]. Антропологические подходы к локальному знанию (в разных его проявлениях) есть освобождение от принятых установок и иерархии знания. Эта книга также преследует цель «освобождения» ландшафта и локального знания через предоставление права голоса элементам природы, с которыми люди взаимодействуют каждый день.

История взаимоотношений эвенков и ландшафтов начинается с мифологических представлений о включенности человека

в окружающую среду, о его взаимосвязи с природными стихиями. Этнографы, работавшие с космогонической мифологией эвенков Забайкалья в конце XIX — начале XX века, зафиксировали представления о человеке, неразрывно связанном с окружающей средой. Человек заключает в себе все природные элементы. Более того, предполагается, что он влияет на формирование Вселенной и способен участвовать в процессе выработки законов природы.

Экологическая этика эвенков Байкальской Сибири является динамичным, зависимым от контекста и социальных отношений локальным опытом, который находится не в изоляции, но формируется во взаимодействии с разными пониманиями и представлениями. В подобных отношениях понимание и интерпретации — постоянный процесс диалога, где природный ландшафт получает право голоса. В этом контрасте заключается существенное отличие локальной экологической этики от навязанного в рамках колониальной практики способа мышления, основанного на идее прогресса и вере в то, что прогресс способен принести общее благо.

В процессе реализации проектов индустриального развития Байкальского региона местные жители сталкивались с различными моделями того, как нужно выстраивать отношения с окружающей средой, часто не учитывающими местную специфику и опирающимися на идею доминирования человека над природой. У эвенков отношения с окружающей средой строятся на переживании каждодневных трудностей, использовании относительно простых, но адаптированных к мобильности инструментов и технологий [Туголуков 1969], что делает таежный менеджмент шадящим. Ландшафт в этих отношениях — независимый актер, способный действовать и высказываться. Колониальный взгляд на окружающую среду как исключительно на ресурс предполагает всемогущество человека и пассивность ландшафта. В его представлении ландшафт не одухотворен, лишен личностных качеств, является не паритетным актором социального взаимодействия, но лишь площадкой для реализации различных проектов и воображения. Такое разное понимание ландшафта творимого, где решает человек, и ландшафта творящего, где важны отношения между человеком и природой, приводит к различному толкованию культурных значений и локального опыта. Экологическая этика эвенков предста-

ет здесь как результат взаимодействия не только локального сообщества и окружающей среды, но и взаимодействия с пришлым населением и идеологией прогрессивного развития региона. Итак, анализ культуры отношений с элементарными формами жизни ландшафта состоит в прямом обращении к диалогу и совместной жизни людей и огня, людей и воды, людей и ветра. Этот диалог и жизнь составляют основу локального знания о том, как следует взаимодействовать с окружающей средой.

Знания и связанные с огнем практики не только включают его стратегическое использование, но и преобразовывают тайгу в пригодный для охоты и оленеводства ландшафт. Взаимодействие с огнем также может являться символическим обращением к духам тайги. Огонь здесь одновременно и дух-хозяин, и средство коммуникации с духами тайги. Без соблюдения определенных правил в обращении с огнем невозможно осуществить полноценное взаимодействие с ландшафтом, которое принесет удачу в охоте и безопасность в лесу.

Вода — это не только отдельная субстанция, но и природа озер и рек, которые также воспринимаются местными жителями как действующие акторы. Повседневное знание о воде также включает историю внедрения проектов индустриального развития региона. Иными словами, произошло встраивание водной этики эвенков в локальный политический контекст.

Наконец, этнография ветра позволяет увидеть, как ландшафт обретает новое измерение, где стихия воздуха — это одновременно и разрушительная, и креативная сила. И в том и в другом виде человек использует потенциал ветра в своих каждодневных делах.

Опыт эвенков Байкальской Сибири не существует в политическом вакууме, он адаптирует социальные изменения таким образом, что отношения с природой превращаются не в одностороннюю стратегию использования, а в устойчивое и паритетное взаимодействие, где не только люди, но и ландшафт имеет право голоса и является творческим актором в цепи сложных взаимоотношений.

Каждая глава монографии по-своему рассказывает, как встраивается это взаимодействие, что происходит, когда человек остается один на один с природными стихиями, какие знания применяет, когда может положиться только на свои силы. В книге показано, что природные стихии для эвенков Байкальской Сибири — это уникальный опыт, включающий повседневные практики,

знания, эмоции и предполагающий особый способ видения ландшафта. Авторы попытались рассмотреть практический диалог человека и стихий как своего рода «пятый элемент», призванный облегчить «освобождение» subtilного понимания, веками существующего между человеком и ландшафтом, ландшафтом и человеком.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие сказки и мифы. Новосибирск, 1966.

Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.

Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексеев А. А. Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). Якутск, 1993.

Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.

Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.

Арсеньев В. К. В делях Уссурийского края. Владивосток, 1926.

Арсеньев В. К. Фольклорные материалы // Фольклор удэгейцев няманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998. С. 448—487.

Архипов Н. Д. Древние культуры Якутии. Якутск, 1989.

Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Элиста, 2006.

Беликов В. В. Эвенки Бурятии: история и современность. Улан-Удэ, 1994.

Березницкий С. В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток, 2003.

Богораз В. Г. Очерк материального быта оленных чукчей // Сб. МАЭ. СПб., 1901. С. 1—66.

Булатова Н. Я. Язык и фольклор сахалинских эвенков // Фольклор и этнография народов Севера. Якутск, 1998. С. 25—41.

Булгакова Т. Д. Шаманство в традиционной культуре: Системный анализ. СПб., 2001.

Варламова (Кэптукэ) Г. И. Миф о сотворении мира эвенков // Курьер ЮНЕСКО. 1991. № 1. С. 31—32.

Варламова (Кэптукэ) Г. И. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. Якутск, 1995.

Варламова (Кэптукэ) Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск, 2002.

Варламова (Кэптукэ) Г. И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. Новосибирск, 2004.

Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусско-му) фольклору. Л., 1936.

Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сб. МАЭ. М.; Л., 1957. Т. XVIII. С. 151–185.

Василевич Г. М. Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.

Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // ТИЭ. 1959. Т. 51. С. 157–191.

Василевич Г. М. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. М.; Л., 1966.

Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

Василевич Г. М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–60.

Василевич Г. М. Тунгусская мифология // Мифы народов мира. 1991. Т. 2. С. 188.

Васильев Б. А. Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.

Васильев Б. А. Старинные способы охоты у приморских орочей // СЭ. 1940. № 3. С. 3–22.

Вениамин (епископ). Забайкальская духовная миссия в 1868 году (окончание) // Православное обозрение. 1868. Май. Т. XXVI. С. 186–218.

Волкова М. П. Нишань Самани Битхэ (предание о нишанской шаманке). М., 1961.

Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М., 1983.

Воронина А. А. Мифология эвенков. Улан-Удэ, 2007.

Воскобойников М. Г. Фольклор эвенков Бурятии. Улан-Удэ, 1958.

Воскобойников М. Г. Эвенкийский фольклор: учеб. пособие. Л., 1960.

Воскобойников М. Г. Фольклор эвенков Прибайкалья. Улан-Удэ, 1967.

Воскобойников М. Г., Меновщиков Г. А. Сказки народов Севера. М., 1959.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. Ч. 3: Самоядские, мандчжурские и восточные сибирские народы. СПб., 1777.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 2005.

Гирфанова А. Х. Словарь удэгейского языка. СПб., 2001.

Гумилев Л. Н. Хунну. Степная трилогия. СПб., 1933.

Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.

Гурвич И. С. Ареальное изучение эпических произведений народов Северной Сибири и Дальнего Востока СССР // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 152–169.

Гусев О. К. На очарованном берегу. М., 1990.

Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960.

Доппельмаир Г. Г. Соболиный промысел на северо-восточном побережье Байкала. Материалы Баргузинской экспедиции Г. Г. Доппельмаира. 1914–1915. Верхнеудинск, 1926.

Дьяконова В. П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 30–49.

Ермолова Н. В. Олень в традиционных представлениях эвенков // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С. 152–166.

Ермолова Н. В. О пространственном факторе в этнической истории эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Пятых Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 60–64.

Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят XIX–XX вв. Новосибирск, 2000.

Забелин К. А. Очерки по экономике Северо-Байкальского района // Жизнь Бурятии. 1930. № 4. С. 35–57.

Захаров И. И. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. I: Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. 1929. Вып. VIII. С. 1–151.

Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. Новосибирск, 1997.

Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 527–533.

Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // ТИЭ. М.; Л., 1954. Т. XXII.

Идес И. Путешествие и журнал по указу великих государей, царей великих и князей Ивана Алексеевича и Петра Алексеевича отправлен-

ного из Москвы в Китай господина Эбергарда Избраннедеса посланником в 1692 г. марта 14 дня // Древняя российская вивлиофика, изданная Н. Новиковым. М., 1789 [1692]. № 8–9.

Ионова Ю. В. Обряды и обычаи и их социальная роль в Корее. Середина XIX — начало XX в. Л.; М., 1973.

Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. Новосибирск, 2005 [1926].

История Монгольской Народной Республики / под ред. А. П. Окладникова, Ш. Бира и др. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1986.

Калоев Б. Хур // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 607.

Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // СЭ. 1934. № 4–5. С. 160–186.

Киле Н. Б. Нанайский фольклор: нингманы, сиюхор, тэлунгу. Новосибирск, 1996.

Кожов М. М. Байкал и его жизнь. Иркутск, 1960.

Краски земли Дерсу. Фотоальбом. Хабаровск, 1982.

Кривошапкин М. Ф. Енисейский округ и его жизнь: в 2 т. СПб., 1865. Т. 2.

Крюков Н. А. Западное Забайкалье в хозяйственном отношении. СПб., 1896.

Ксенофонтов Г. В. Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.). Якутск, 1992.

Кубанова Т. А. Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания Музея советского изобразительного искусства): Каталог. Комсомольск-на-Амуре, 1992.

Кубарев В. Д. Древние изваяния Алтая. Оленные камни. Новосибирск, 1979.

Кубарев В. Д. О новом памятнике эпохи палеометалла на Алтае // Известия сибирского отделения АН СССР. Сер. ист., филол. и филос. Новосибирск, 1987. Вып. 2. № 10. С. 66–68.

Лебедев В. Д., Ткачик Н. П. Эпос охотских эвенков. Якутск, 1986.

Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенков. Новосибирск, 1981.

Лебедева Ж. К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982.

Левин М. Г. Эвенки Северного Прибайкалья // СЭ. 1936. № 2. С. 71–78.

Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.

Липс Ю. Происхождение вещей. Из истории культуры человечества. М., 1954.

- Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922.
- Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1984.
- Мазин А. И.* Таежные писаницы Приамурья. Новосибирск, 1986.
- Малов С. Е.* Шаманский камень яда у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.
- Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Михайлов Т. М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) Новосибирск, 1980.
- Михайлов Т. М.* Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.
- Михеев В. С.* Традиционное природопользование эвенков: обоснование территории в Читинской области. Новосибирск, 1995.
- Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984.
- Мурзаев Э. М.* Топонимика и география. М., 1995.
- Мыреева А. Н.* Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990.
- Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975.
- Неклюдов С. Ю.* Хормуста // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 595–596.
- Неупокоев В.* Тунгусы Бурятии (Очерк). Верхнеудинск, 1928.
- Никитина М. И.* Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. СПб., 1998.
- Николаев С. И.* Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск, 1964.
- Новгородова Э. А.* Древняя Монголия (некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории). М., 1989.
- Новикова К. А.* Эвенский фольклор. Сказки, предания и легенды, песни, загадки. Магадан, 1958.
- Окладников А. П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.; Л., 1950. Ч. 1–2. Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. С. 412.
- Окладников А. П.* Далекое прошлое Приморья (Очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток, 1959.
- Окладников А. П.* Петроглифы Ангары. М., 1966.
- Окладников А. П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л., 1971.

- Окладников А. П.* Лоси на Долгом пороге (периодизация нижнеангарских наскальных изображений) // СЭ. 1974а. № 3. С. 53–59.
- Окладников А. П.* Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1974б.
- Окладников А. П., Запорожская В. Д.* Петроглифы Забайкалья: в 2 ч. Л., 1969. Ч. 1; 1970. Ч. 2.
- Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976.
- Окладников А. П., Мазин А. И.* Писаницы бассейна реки Алдан. Новосибирск, 1979.
- Орлов В.* Баунтовские и ангарские бродячие тунгусы // Вестник ИРГО. 1858. Ч. XXI. № 6. С. 180–192.
- Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972.
- Пелих Г. И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–70.
- Петри Б. Э.* Охота и оленеводство у тутурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск, 1930.
- Петров А. А.* Язык и духовная культура тунгусоязычных народов (Этнолингвистические проблемы). СПб., 1998.
- Попов А. А.* Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 255–323.
- Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Прох Л. З.* Словарь ветров. Л., 1983.
- Радде Г.* Озеро Байкал // Вестник ИРГО. 1858. Кн. V. С. 107–156.
- Рассадин В. И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980.
- Рифтин Б.* Хо-син // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 596–597.
- Роббек В. А., Дуткин Х. И.* Миф о происхождении Земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978. С. 156–159.
- Романова А. В., Мыреева А. Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.
- Роуз Д. Б.* Экологическая этика отношений с окружающей средой у коренных народов Австралии // ЭО. 2001. № 2. С. 41–52.
- Рычков К. М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. М.; Пг., 1922. Кн. III–IV.
- Сагалаев А. М.* Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984.
- Садко С. А.* Эвенкийские сказки. Новосибирск, 1971.
- Сем Л. И. и Ю. А.* Мерген и его друзья. Нанайская сказка. Владивосток, 1976.

Сем Т. Ю. Традиционный этнографический комплекс манегров // Субэтнос в СССР. Л., 1986. С. 92–109.

Сем Т. Ю. Коллекции Д. М. Головачева и А. А. Макаренко по шаманизму забайкальских эвенков // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.). СПб., 1992. С. 173–186.

Сем Т. Ю. Шаманизм в ритуальной практике народов Сибири и Дальнего Востока // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. СПб., 1997. Вып. 5. С. 85–122.

Сем Т. Ю. Герменевтика сакральных предметов у народов Сибири. Новые подходы в музейной атрибутике // Музей на рубеже веков: материалы науч.-практ. конф. Якутск, 2002а. С. 86–107.

Сем Т. Ю. Вклад А. А. Макаренко и его корреспондентов в комплектование шаманских эвенкийских коллекций РЭМ // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв.: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию Российского этнографического музея. СПб.; Кишинев, 2002б. С. 96–100.

Сем Т. Ю. Тунгусская модель мира: семиотика и историческая динамика // Этническое единство и специфика культур: материалы Первых Санкт-Петербургских чтений. СПб., 2002в. С. 114–118.

Сем Т. Ю. Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003. С. 174–181.

Сем Т. Ю. Первые шаманские предки тунгусов в фольклоре и верованиях (К проблеме генезиса белого шаманства) // Проблемы сибирской ментальности. СПб., 2004. С. 12–22.

Сем Т. Ю. Шаманизм народов Сибири: хрестоматия. СПб., 2006.

Сем Т. Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб., 2015.

Семенов П. Географическо-статистический словарь Российской империи. СПб., 1863. Т. 1.

Сивцева Э. Э. Шэвоки (сэвэки) // Этнографический источник: материалы Третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2004. С. 171–175.

Симонов М. Д. Материалы по шаманству сымских эвенков // Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общ. наук. Новосибирск, 1983. Вып. 3. № 11. С. 102–113.

Сирин А. А. Катангские эвенки в XX веке: расселение, организация среды жизнедеятельности. М., 1995.

Сирин А. А. Чувствующие землю: экологическая этика эвенков и эвенов // ЭО. 2008. № 2. С. 121–138.

Сирина А. А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М., 2012.

Сирина А. А., Фондад Г. А. Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода «Восточная Сибирь — Тихий океан» // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 2006. № 186. С. 1—38.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991.

Спасский Г. Забайкальские тунгусы // Сибирский вестник. 1822. № 17. С. 1—66.

Спафарий Н. Путешествие русского посланника Н. Спафария через Сибирь в 1765 году // Записки ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1882. Т. 10. Вып. 1.

Справочный энциклопедический словарь. СПб., 1849. Т. 2: Б.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.

Стахеев Д. И. За Байкалом и на Амур: путевые картины. СПб., 1869.

Ткачик Н. П., Лебедев В. Д. Эпос охотских эвенов. Якутск, 1986.

Третьяков П. Е. Туруханский край. Его природа и жители // Записки ИРГО по отд. географии. СПб., 1869. Отд. 1. С. 411—439.

Троцевич А. Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. СПб., 1996.

Туголуков В. А. Витимо-олекминские эвенки // Сибирский этнографический сборник. М., 1962. Вып. 4. С. 15—40.

Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Туголуков В. А. О положении эвенкийского населения в Тунгокоченском, Каларском и Тунгиро-Олекминском районах Читинской области // Этнологическая экспертиза: народы Севера России 1956—1958 / под ред. З. П. Соколовой, Е. А. Пивневой. М., 2004. С. 342—368.

Туров М. Г. Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX — начале XX в. Иркутск, 1990.

Федосеев Г. А. Злой дух Ямбуя. М., 1966.

Федосеев Г. А. Избранные произведения: Злой дух Ямбуя. Последний костер. М., 1976.

Хасанова М. М. Фольклорные материалы В. К. Арсеньева // Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. Новосибирск, 1998.

Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.

Цинциус В. И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. // Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 170—200.

Цинциус В. И. Негидальский язык. Исследования и материалы. Л., 1982.

Шавкунов Э. В. Культура чжурчженей-удигэ XII—XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.

Шимкевич П. П. Орочны Забайкалья и их охота // Приложение к газете «Приамурские ведомости». 1894. № 24. С. 1—6.

Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела ИРГО. Хабаровск, 1896. Т. 2. Вып. 1. С. 1—133.

Широкогоров С. М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. историко-филологического факультета ДГУ. Владивосток, 1919.

Шишло Б. П. Тунгусский миф о творении и его культурное пространство // Реконструкция древних верований. Источники, методы, цель. СПб., 1991. С. 192—204.

Шукин Н. С. Море или озеро Байкал // Журнал Министерства внутренних дел. 1848. № 23. С. 229—244, 383—409.

Яхонтов К. С. Книга о шаманке Нисань. Фольклор народов Маньчжурии. СПб., 1992. Вып. 1.

Adams P. C., Hoelscher S., Till K. (eds.) Textures of Place: Exploring Humanist Geographies. Minneapolis, 2001.

Aitken S., Valentine G. (eds.) Approaches to Human Geography. L., 2006.

Ames M. M. The Politics of Difference: Other Voices in a Not Yet Post-colonial World // Museum Anthropology. 1994. Vol. 18. № 3. P. 9—17.

Anderson D. G. Identity and ecology in Arctic Siberia: The Number one Reindeer Brigade. Oxford, 2000a.

Anderson D. G. Surrogate Currencies and the Wild Market in Central Siberia // The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-monetary Transactions in Post-Soviet Societies / ed. by P. Seabright. Cambridge, 2000b. P. 318—344.

Assies W. David versus Goliath in Cochabamba: Water Rights, Neoliberalism, and the Revival of Social Protest in Bolivia // Latin American Perspectives. 2003. Vol. 30. № 14. P. 14—36.

Attfield R. Environmental Ethics. Oxford, 2003.

Basso K. H. Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache. Albuquerque, 1996.

Berkes F., Colding J., Folke C. Rediscovery of Traditional Ecological Knowledge // Ecological Applications. 2000. Vol. 10 (5). P. 1251—1262.

Blanche V. de la. Principles of Human Geography / trans. M. T. Bingham. N. Y., 1926.

Bloch A. Longing for the Kollektive: Gender, Power, and Residential Schools in Central Siberia // Cultural Anthropology. 2005. Vol. 20. № 4. P. 534–569.

Brandišauskas D. The Symbolic and Ecological Uses of Fire by Orochen–Evenki of Zabaikal'e // Unpublished fieldwork report: Working paper 1. Baikal Archaeology Project, 2006. URL: <http://bap.artsrn.ualberta.ca/ethno-archaeology/papers/WP1-%20Fire%20-%20Draft%204%20FINAL.pdf> (Accessed 16 January 2016).

Brandišauskas D. Symbolism and Ecological Uses of Fire among Orochen–Evenki // Sibirica. 2007. № 6 (1). P. 95–109.

Brandišauskas D. Leaving footprints in the Taiga: Enacted and Emplaced Mastery and Luck among Orochen–Evenki of Zabaikal'e (East Siberia): Unpublished PhD Thesis. University of Aberdeen, 2009.

Brichieri-Colombi S. The World Water Crisis. The Failures of Resource Management. L.; N. Y., 2009.

Bruns B. R., Meinzen-Dick R. Frameworks for Water Rights: an Overview of Institutional Options // Water Rights Reform: Lessons if Institutional Design / ed. by B. R. Bruns, C. Ringler, R. Meinzen-Dick. Washington, 2005. P. 3–27.

Carlson A. Nature and Landscape. N. Y., 2008.

Chapin F. Increasing Wildfire in Alaska's Boreal Forest: Pathways to Potential Solutions of a Wicked Problem // BioScience. 2008. № 6 (58). P. 531–540.

Comaroff J., Comaroff J. Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. L., 1991.

Cosgrove D. Geography and Vision. Seeing, Imagining and Representing the World. L.; N. Y., 2008.

Coutts M. P., Grace J. (eds.) Wind and Trees. Cambridge, 1995.

Cruikshank J. Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders. Lincoln; L., 1992.

Cruikshank J. The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory. Lincoln; L., 1998.

Cruikshank J. Glaciers and Climate Change: Perspectives from Oral Tradition // Arctic. 2000. Vol. 54. № 4. P. 377–393.

Enriken N. J., Tepple J. H. Humanism and Democratic Place Making // Approaches to Human Geography / ed. by S. Atiken, G. Valentine. L., 2006. P. 30–42.

Feldman D. L. Water Resources Management: In Search of an Environmental Ethic. Baltimore, 1991.

Fondahl G. Gaining Ground? Evenkis, Land, and Reform in Southeastern Siberia: Cultural Survival Studies in Ethnicity and Change. Boston, 1998.

Fondahl G., Sirina A. Rights and Risks: Evenki Concerns Regarding the Proposed Eastern Siberia-Pacific Ocean Pipeline // *Sibirica*. 2006. Vol. 5. № 2. P. 115–138.

Franklin A. Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity. L., 1999.

Gibson J. J. The Ecological Approach to Visual Perception. Boston, 1979.

Gramsci A. Selection from Prison Notebooks / ed. by Q. Hoare, G. N. Smith. N. Y., 1971.

Gramsci A. The Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935 / ed. by D. Forgacs. N. Y., 2000.

Hall H. U. A Siberian Wilderness: Native Life on the Lower Yenisei // *Geographical Review*. 1918. Vol. 5. № 1. P. 1–21.

Hammer L. Indigenous Peoples as a Catalyst for Applying the Human Right to Water // *International Journal of Minority and Group Rights*. 2004. Vol. 10. P. 131–161.

Hannigan J. Environmental Sociology. L.; N. Y., 1995.

Hargrove E. C. Foundations of Wildlife: Protection Attitudes // *The Animal Rights, Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective* / Ed. by E. C. Hargrove. N. Y., 1992. P. 71–94.

Hendriks J. Water Rights and Strengthening Users' Organisations: the Art of Negotiations Assisting Community Irrigation in the Andes // *Water Rights and Empowerment* / ed. by R. Bodenes, P. Hoogendom. Assen, 2002. P. 52–75.

Hiskes A. L., Hiskes R. P. Science, Technology, and Policy Decisions. Boulder, CO, 1986.

Ingold T. The Eye of the Storm: Visual Perception and Weather // *Visual Studies*. 2005. Vol. 20. № 2. P. 97–104.

Ingold T. Earth, Sky, Wind, and Weather // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.). 2007. P. 19–38.

Ingold T. Footprints through the Weather-world: Walking, Breathing, Knowing // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.). 2010. P. 121–139.

Ingold T., Kurttila T. Perceiving Environment in Finnish Lapland // *Body & Society*. 2000. Vol. 6. P. 183–196.

Johnston B. The Political Ecology of Water: an Introduction, Capitalism, Nature, Socialism // *Political Ecology*. 2003. Vol. 14. № 3. P. 73–90.

Karjalainen T. P., Habeck J. O. When 'the Environment' Comes to Visit: Local Environmental Knowledge in the Far North of Russia // *Environmental Values*. 2004. Vol. 13. P. 167–186.

King L., McCarthy D. (eds.) *Environmental Sociology from Analysis to Action*. Lanham; Boulder; N. Y.; Toronto; Plymouth, 2009.

Kitchin R. *Positivistic Geographies and Spatial Science // Approaches to Human Geography* / ed. by S. Aitken, G. Valentine. L., 2006. P. 20–30.

Kottak C. P. *The New Ecological Anthropology // American Anthropologist*. 1999. Vol. 101. № 1. P. 23–35.

Krupnik I. *Yupik Ice and Weather Knowledge: Some Final Remarks // Watching Ice and Weather our Way* / ed. by I. Krupnik, H. Huntington, C. Koonooka, G. Noongwook, Washington, D.C., 2004. P. 204–207.

Langton M. *Earth, Wind, Fire and Water: the Social and Spiritual Construction of Water in Aboriginal Societies // The Social Archaeology of Australian Indigenous Societies* / ed. by B. David, B. Barker, I. J. McNiven. Canberra, 2006. P. 139–160.

Latour B. *The Pasteurization of France*. Cambridge; Massachusetts, 1993.

Layton R., Ucko P. J. *Introduction: Gazing on the Landscape and Encountering the Environment // The Archaeology and Anthropology of the Landscape: Shaping your Landscape* / ed. by R. Layton, P. J. Ucko. L., 1999. P. 1–20.

Leopold A. A. *Land ethic // The Green Reader* / ed. by A. Dobson. L., 1991. P. 238–241.

Ley D., Samuels M. (eds.) *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Chicago, 1978.

Low C. *Khoisan Wind: Hunting and Healing // Journal of the Royal Anthropological Institute (N. S.) (Special issue on Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives)* / ed. by C. Low, E. Hsu. 2007. P. 71–90.

Mackinnon A. *River Memory: Narratives of Generation, Hope and Amnesia / Fresh Water: New Perspectives on Water in Australia* / ed. by E. Potter, A. Mackinnon, S. Mackenzie, J. McKay. Melbourne, 2007.

Menges K. H. *Drei schamanengesänge der Ewenki-Tungusen Nord-Sibiriens aufgezeichnet von K. M. Ryckov in den Jahren 1905–1909*. Opladen, 1933.

Metzo K. R. *Articulating a Baikal Environmental Ethic // Anthropology and Humanism*. 2005. Vol. 30. № 1. P. 39–54.

Moran E. F. *People and Nature: An Introduction to Human Ecological Relations*. Oxford, 2006.

Munro N. G. *Ainu Creed and Cult*. N. Y., 1963.

Nadasdy P. *The Gift of the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality // American Ethnologist*. 2007. Vol. 34. № 1. P. 25–43.

Nagy G. As the World Runs out of Breath: Metaphorical Perspectives on the Heavens and the Atmosphere in the Ancient World // *Earth, Air, Fire, Water: Humanistic Studies on the Environment* / ed. by J. K. Conway, K. Keniston, L. Marx. Boston, 1999. P. 37–50.

North D. C. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge, 1900.

Orlove B. Lines in the Water: Nature and Culture at Lake Titicaca. Berkeley; Los Angeles; L., 2002.

Ozawa C. P. Science in Environmental Conflicts // *Environmental Sociology from Analysis to Action* / ed. by L. King, D. McCarthy. Lanham; Boulder; N. Y.; Toronto; Plymouth, 2009. P. 247–259.

Pandya V. Time to Move: Winds and the Political Economy of Space in Andamanese Culture // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) (Special issue on Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives) / ed. by C. Low, E. Hsu. 2007. P. 91–104.

Peterson A. L. Being Human: Ethics, Environment and our Place in the World. Berkeley; Los Angeles; L., 2001.

Ringhofer L. Fishing, Foraging and Farming in the Bolivian Amazon: On Local Society in Transition. Viena, 2010.

Sahlins M. Stone Age Economics. L., 2004 [1972].

Sheehan J. Indigenous Property Rights and River Management // *Water Science and Technology*. 2001. Vol. 43. № 9. P. 235–242.

Sheehan J., Small G. Aqua Nullius. 13th Pacific-Rim real estate society conference. Fremantle, Western Australia, 21–24 January 2007. URL: http://www.prres.net/Papers/Sheehan_Small_Aqua-Nullius.pdf (Assessed 27 July 2010).

Shirokogoroff S. M. Psychomental Complex of the Eungus. Peking: Catholic University Press, 1935.

Shuyun G., Honggang W. Living Shamans: Shamanism in China. Liaoning People's Publishing House, 2001.

Sirina A. A. Живая земля: экологическая этика эвенков и эвенов (The Living Land: Ecological Ethics of the Evenks and Evens) // *Sibirica*. 2008. Vol. 7. № 2. P. 1–22.

Spiertz H. L. J. Water Rights and Legal Pluralism: Some Basics of Legal Anthropological Approach // *Negotiating Water Rights* / ed. by B. R. Bruns, R. Meinzen-Dick. New Delhi, 2000.

Strauss S. An Ill Wind: the Foehn in Leukerbad and beyond // *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) (Special issue on Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives) / ed. by C. Low, E. Hsu. 2007. P. 165–181.

Taylor P. W. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. Princeton, 1986.

Thompson P. B. The Spirit of the Soil: Agriculture and Environmental Ethics. N. Y.; L., 1995.

Tuan Y. F. Space and Place: The Perspective of Experience. L.; Minneapolis, 2001 [1977].

Vergunst J., Arnason A., Macintyre R. Using Environmental Resources: Networks in Food and Landscape // Comparing Rural Development: Continuity and Change in the Countryside of Western Europe / ed. by A. Arnason, M. Shucksmith, J. Vergunst. Farnham, 2009. P. 143–170.

Warf B. Encyclopedia of Human Geography. L.; New Delhi, 2006.

Wenzel G. W. Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic. Toronto, 1991.

White L. A. The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. Walnut Creek, 2007 [1959].

Willerslev R. Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukagirs. Berkeley, 2007.

Wittfogel K. A., Chia-Sheng F. History of Chinese Society Liao (907–1125). Philadelphia, 1949. (Transactions of the American Philosophical Society. New series. Vol. 36).

Wolfe C. What is Posthumanism? Minneapolis, 2010.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

АМАЭ РАН

Ф. 12. Оп. 1. Д. 38, 39, 40, 51, 52. Куфтин Б. А. [1927] Полевые дневники Тунгусской экспедиции Антропологического института и Московского государственного музея народоведения, Северное Прибайкалье.

Ф. 5. Оп. 2. Д. 62. Липский А. Н. [1936–1937] Материалы экспедиции 1936–1937 гг. Нанайцы.

АРЭМ

Ф. 1. Оп. 2. Д. 387. Переписка и отчеты члена РГО А. А. Макаренко по русской и тунгусской этнографии в Восточной Сибири. 1908–1912 гг.

Ф. 6. Оп. 4. Д. 1. Бердников И. И. Доклад «Краткий опыт обследования тунгусов водораздела Подкаменной Тунгуски Енисейской губернии. 1910 г.».

Ф. 6. Оп. 4. Д. 69. Макаренко А. А. Фотографии по истории звероловного промысла р. Ангара. 1904 г.

Ф. 6. Оп. 4. Д. 119. Материалы по шаманству, собранные П. Вороновым в экспедиции на р. Катангу в 1907–1908 гг.

Ф. 6. Оп. 4. Д. 125. Макаренко А. А. Экспедиция в Енисейскую губернию на р. Катанга в 1907–1908 гг. Фотографии шаманских погребений на р. Катанге периода экспедиции А. Макаренко 1907 г.

Ф. 6. Оп. 4. Д. 215. Макаренко А. А. Материалы экспедиции в Забайкальскую область в 1913 г. Путевой дневник 1913 г.

Ф. 6. Оп. 1. Д. 216. Макаренко А. А. Материалы экспедиции в Забайкальскую область 1913 г. по теме «Камлания ороchonского шамана».

Ф. 6. Оп. 4. Д. 387. Макаренко А. А. Материалы членов экспедиций по Сибири за 1906–1913 гг.

ГАИО

Ф. 239. Оп. 1. Д. 610. Аргентов А. [1887] Первый день на Ледовитом море и первая ночь. Путевые заметки (рукопись).

ЧККМ

№ 15319. Титов Е. И. [1919–1926] Отчет о работе по изучению оленных тунгусов.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

ПМ Сем Т. Ю. 1988. Экспедиция в с. Оленек, Республика Саха (Якутия).

ПМ Сем Т. Ю. 1994. Экспедиция в с. Иенгра. Республика Саха (Якутия).

ПМ Сем Т. Ю. 2000. Командировка на международную конференцию «Музыкальная этнография тунгусо-маньчжурских народов» и посещение окрестностей г. Якутска. Бакалдын — место встреч. Республика Саха (Якутия).

ПМ Сем Т. Ю. 2001. Командировка на выставку «Народы Севера» в Якутию и участие в зимнем празднике Дня оленевода с элементами праздника Икэнипкэ. Окрестности г. Якутска. Республика Саха (Якутия).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
- АН — Академия наук СССР
- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея
- ГАИО — Государственный архив Иркутской области
- ДГУ — Дальневосточный государственный университет
- ИРГО — Императорское Русское географическое общество
- МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
- ПМ — Полевые материалы
- РАН — Российская академия наук
- РЭМ — Российский этнографический музей
- ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков
- СЭ — Советская этнография
- ТИЭ — Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР
- ЧККМ — Читинский краевой краеведческий музей им. А. К. Кузнецова
- ЭО — Этнографическое обозрение
- лат. — латинский язык
- о. — ороchonский язык
- рус. — русский язык
- эв. — эвенкийский язык

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Брандишаускас Донатас, доктор социальной антропологии (Ph.D. in Anthropology), доцент и старший научный сотрудник модуля антропологии факультета истории Вильнюсского университета (Литва). Ассоциированный научный сотрудник Университета Версаля (Версаль-Сен-Кантен-ан-Ивелин, Франция) и сотрудник Центра арктических и сибирских исследований Социологического института Российской академии наук (Санкт-Петербург).

e-mail: d.brandisauskas@gmail.com

Давыдов Владимир Николаевич, кандидат социологических наук, доктор социальной антропологии (Ph.D. in Anthropology), заведующий отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).

e-mail: davydov@kunstkamera.ru

Сем Татьяна Юрьевна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

e-mail: semturem@mail.ru

Симонова Вероника Витальевна, кандидат социологических наук, доктор социальной антропологии (Ph.D. in Anthropology), научный сотрудник факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, директор Центра арктических и сибирских исследований Социологического института Российской академии наук (Санкт-Петербург).

e-mail: siveronika@yandex.ru

Научное издание

**Давыдов Владимир Николаевич,
Симонова Вероника Витальевна,
Сем Татьяна Юрьевна,
Брандишаускас Донатас**

**ОГОНЬ, ВОДА, ВЕТЕР И КАМЕНЬ
В ЭВЕНКИЙСКИХ ЛАНДШАФТАХ
Отношения человека и природы
в Байкальской Сибири**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор *Т. В. Никифорова*
Корректор *Е. З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н. И. Паиковской*

Подписано в печать 31.05.2016.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура NewtonPS. Усл. печ. л. 11,4. Уч.-изд. л. 13.
Тираж 200 экз. Заказ № 0000.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в

ISBN 978-5-88431-303-3

