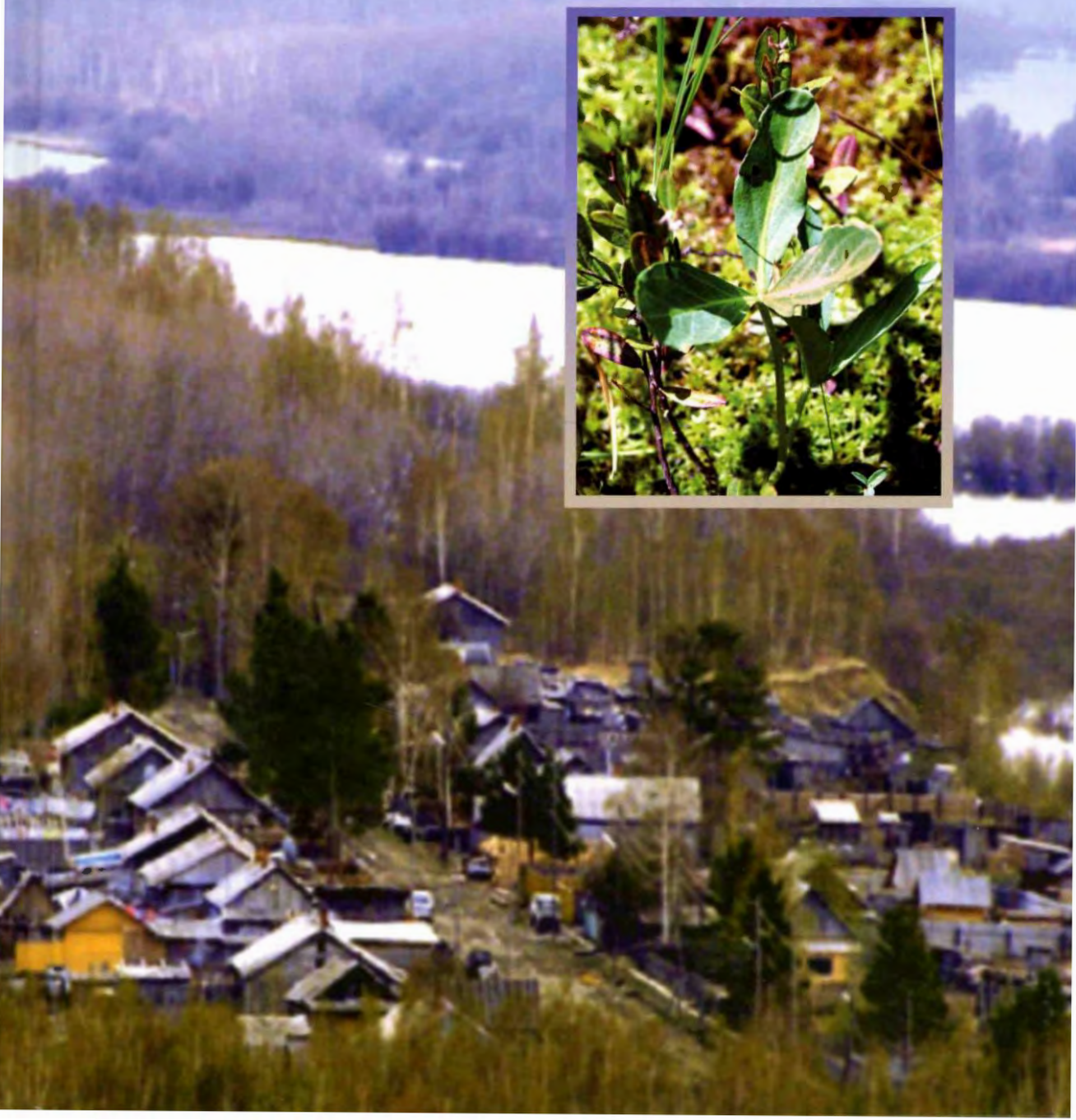


ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НЕГИДАЛЬЦЕВ

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ОЧЕРКИ



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения Российской академии наук

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НЕГИДАЛЬЦЕВ

ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ
ОЧЕРКИ



Владивосток
Дальнаука
2014

УДК: 39(=941.14)

ББК 63.5

И 90

История и культура негидальцев: историко-этнографические очерки. – Владивосток: Дальнаука, 2013. – 350 с.+ 16 стр. цв. вкл.

В коллективной монографии на основе литературных источников, полевых и архивных материалов рассматриваются проблемы этногенеза и этнической истории негидальцев, особенности их материальной и духовной культуры – занятия, орудия труда, типы жилищ и поселений, пища, одежда, средства передвижения, верования и обряды, народные знания, искусство, устное народное творчество и др. Работа представляет собой первое в отечественной и зарубежной историографии комплексное исследование истории и культуры негидальцев за последние 300 лет.

Книга предназначена для этнографов, историков, всех, кто интересуется историей коренных малочисленных народов Дальнего Востока России.

Авторский коллектив:

С.В. БЕРЕЗНИЦКИЙ, П.Я. ГОНТМАХЕР, В.В. КОСТАНДИ, В.В. ЛЕБЕДЕВА,
В.В. ПОДМАСКИН, В.И. ПРОКОПЕНКО, А.П. САМАР, А.Ф. СТАРЦЕВ,
Е.В. ФАДЕЕВА, Д.В. ЯНЧЕВ

Редакционная коллегия:

В.Л. Ларин, А.Ф. Старцев (отв. ред.), Д.В. Янчев

Рецензенты:

к.и.н. Г.Г. Ермак, к.и.н. С.Ф. Карабанова

ISBN 978-5-8044-1425-3

© Коллектив авторов, 2014

© ИИАЭ ДВО РАН, 2014

Введение	5
Глава I. История изучения этноса	11
Глава II. Проблема этногенеза и этнической истории негидальцев	22
Глава III. Хозяйство негидальцев	42
1. Охота и охотничье хозяйство	42
2. Традиционное и современное рыболовство	55
3. Негидальское собаководство	67
4. Оленеводство	75
5. Традиционное собирательство и сельское хозяйство	82
6. Домашнее производство и орудия труда	86
Глава IV. Материальная культура	92
1. Поселения и постройки негидальцев	92
2. Одежда, обувь, головные уборы и украшения	101
3. Пища и утварь.....	114
4. Средства передвижения и пути сообщения	120
Глава V. Общественные и семейные отношения негидальцев (вторая половина XIX – начало XXI в.)	125
1. Общественные отношения негидальцев	125
2. Номенклатура родства	131
3. Традиционная семья и семейные отношения	138
4. Семья негидальцев в XX – XXI вв.	143
Глава VI. Духовный мир негидальцев	152
1. Мировоззрение о природе и обществе	152
2. Тотемические воззрения	161
3. Шаманство в культуре негидальцев	169
4. Христианство в культуре	177
Глава VII. Бытовые обряды и обычаи негидальцев	183
1. Промысловые обряды	183
2. Родильная обрядность.....	192
3. Свадебная обрядность.....	199
4. Похоронные и поминальные обряды.....	206
5. Современная обрядность	217

Глава VIII. Народные знания негидальцев.....	223
1. Народная этногония и астральные наблюдения	223
2. Традиционные представления о мерах, пространстве и времени	225
3. Народные знания о фауне и флоре.....	231
4. Народная медицина.....	237
Глава IX. Народное творчество негидальцев	241
1. Устное народное творчество.....	241
2. Музыкальный фольклор	249
3. Народные танцы и игры	255
4. Традиционное декоративно-прикладное искусство.....	267
5. Прикладное искусство негидальцев на современном этапе.....	279
Глава X. Духовное и культурное развитие в советский и постсоветский периоды	284
1. Ликвидация неграмотности.....	284
2. Культурно-просветительная работа.....	287
3. Народное образование и национальный язык	295
4. Здравоохранение.....	310
Заключение.....	318
Список использованной литературы и источников	324
Список сокращений.....	347

Предлагаемое историко-этнографическое исследование является очередной книгой из серии «История и культура народов Дальнего Востока», посвященной негидальцам. Негидальцы как один из малочисленных этносов тунгусо-маньчжурской языковой группы впервые упоминались в этнографической литературе под этнонимом «тунгусы». Обладавшие своим языком, территорией, комплексом традиционной культуры и самосознанием, они независимо от своей численности и географического распространения представляют собой часть культуры, характерной для народов Нижнего Амура, Приморья и Сахалина – нанайцев, ульчей, орочей, нивхов и др., которые занимались охотой, рыболовством и собирательством, а верховские жители – и оленеводством. В XIX – начале XX в. в культуре негидальцев прочно удерживались традиции, низкий уровень экономического развития. Тяжелые условия борьбы за существование в таежной среде Приамурья, обусловленность всей жизни добывающими промыслами и ограниченность легкодоступных даров природы, создавали у них близкий к первобытности быт.

Негидальцы и их ближайшие соседи на протяжении XVII – XX вв. расселялись в непосредственной близости друг от друга, занимая обширные территории бассейна Нижнего Амура. Все этносы этого региона исторически находились на одинаковом уровне социально-экономического и культурного развития и обитали в сходных естественно-географических условиях. По определению М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова, традиционное хозяйство и культура всех народов Нижнего Амура относятся к единому хозяйственно-культурному типу охотников, рыболовов и собирателей [Левин и др., 1955, с. 3–17].

Материальная и духовная культура негидальцев развивалась в течение веков не изолированно. Культурные взаимосвязи негидальцев с нанайцами, орочами, ульчами, удэгейцами и другими народами прослеживаются в одинаковых формах орудий труда охотников и рыболовов, в идентичности ряда типовых жилых и хозяйственных построек, водных и сухопутных средств передвижения, в одежде, утвари, пище и других элементах традиционно-бытовой культуры коренного населения, а также в их национальной терминологии. Эти факты свидетельствуют о регулярных этнокультурных контактах народов дальневосточного региона, обусловленных единством этногенетических и этнических процессов в культурах аборигенного населения прошлых столетий.

Много общего было в культурном развитии коренного малочисленного населения и в советский период. Негидальцы, как и все малочисленные народы Севера, при советской власти жили по единому плану и законам: они прошли через

процесс кооперации, коллективизации и индустриализации, в ходе которого все аборигены Приамурья и Приморья находились почти в сходных условиях. Даже в своем социально-экономическом и культурном развитии, как отмечается в научной и популярной литературе, малочисленные народы Дальнего Востока одновременно сделали скачок из экономически неразвитого строя, минуя промежуточные стадии развития, в индустриальное общество [Балицкий, 1969].

Развитие культуры негидальцев на протяжении длительного периода их этнической истории обуславливалось природными, географическими, климатическими, социальными, экономическими, этнокультурными и другими факторами.

До первой половины XIX столетия негидальцы преимущественно обитали у озер Орель, Чля и в бассейне р. Амгуни. С севера граничили с эвенками, которые находились по ту сторону хребта, лежащего между реками Тугур и притоком Амгуни – Нимеленом; на юге – с нанайцами (самагирами). Их этническая граница проходила по водоразделу Амгуни и Горина; на востоке поселения негидальцев прилегали к Амуру и располагались по левому берегу. Однако в конце XIX в. по экономическим причинам отдельные семьи начали выходить за пределы бассейна Амгуни и стали селиться в других регионах края, усиливая распыленность населенных пунктов.

В 70-е гг. XIX в. в бассейне Амгуни поисковой партией русского геолога Н.П. Аносова было обнаружено золото, промышленные разработки которого в значительной мере повлияли как на экономическое развитие самого района, так и отразились на социально-культурном развитии местного и пришлого населения. Из информации старшего поколения аборигенного населения известно, что негидальцы и эвенки, встречая в ручьях россыпи самородного золота, быстро покидали эти места, считая, что в местах, где имеются золотые «камешки», таятся неизлечимые болезни, люди сходят с ума и убивают друг друга.

Добыча золота в районе обитания негидальцев вынудила их покинуть обжитые места, а на месте негидальского стойбища в конце XIX в. было образовано русское поселение Керби, на территории которого прочно обосновалось приисковое население, состоявшее главным образом из русских старателей, а также из корейцев, китайцев, татар, поляков и людей других национальностей. Они расселялись не только в с. Керби, но и в других пунктах вблизи золотых приисков по Немилену, Керби и другим рекам бассейна Амгуни. В 1926 г. селение Керби стало центром Кербинского района, а с 1939 г. этот район был переименован в честь женщины-летчицы Героя Советского Союза Полины Деннсовны Осипенко, которая 24 сентября 1938 г. на самолете АНТ-37 «Родина» совершила беспосадочный перелет Москва – Дальний Восток. В ходе перелета был установлен женский мировой авиационный рекорд дальности полета.

В советский период в процессе социалистических преобразований в хозяйстве и всей традиционно-бытовой культуре произошли большие изменения, выразившиеся в значительном развитии хозяйства, материальной и духовной культуры. В начале 1930-х гг. была проведена коллективизация охотничьего и рыболовецкого

хозяйства. В 1960-е гг. колхозы подверглись реорганизации. Одни были объединены в более крупные хозяйства, а другие послужили основой для создания промышленных хозяйств. Это явилось качественно новым этапом в развитии хозяйства и в корне изменило социальное положение этноса. Негидальцы стали рабочими государственно-промышленных предприятий. Вместе с этими изменениями у них повысился общеобразовательный уровень, активизировалась подготовка кадров, необходимых для промышленности, торговых, бытовых, общеобразовательных, лечебно-профилактических и других государственных учреждений. Возросший профессиональный и общеобразовательный уровень негидальцев обусловил процесс урбанизации и массовой ассимиляции негидальского этноса.

С 30 июня 2004 г. Законом Хабаровского края № 194 «О наделении муниципальных образований районов статусом муниципального района и об установлении их границ» районы им. Полины Осипенко, Ульчский, Николаевский и др. были наделены статусом муниципальных районов.

По распоряжению Правительства РФ от 8 мая 2009 г. N 631-р, в соответствии с Законом Хабаровского края от 30 июня 2004 г. № 202 «О перечне территорий компактного проживания коренных малочисленных народов Российской Федерации» все селения муниципальных районов Хабаровского края, в которых от общего числа жителей имелось не менее 30 % представителей, относившихся к коренным малочисленным народам Севера (КМНС), включены в перечень мест традиционного проживания и традиционной хозяйственной деятельности. К территориям компактного проживания негидальцев и другого аборигенного населения края отнесены в районе им. Полины Осипенко села Владимировка и Удинск; в Ульчском районе – Белоглинка, Тахта, Тыр и др. [Статус коренных малочисленных народов России, 2007, с. 367–368].

В наши дни негидальцы проживают преимущественно в трех районах Хабаровского края: им. Полины Осипенко, в Ульчском и Николаевском. В районе им. Полины Осипенко негидальцы сосредоточились в селах Владимировка (82 чел.), Удинске (33 чел.), Херпучи (18 чел.). В районном центре – пос. им. Полины Осипенко негидальцев всего 12 чел.; в Ульчском районе – в селениях Тахта (49 чел.), Тыр (58 чел.) и Белоглинке (15 чел.), а в районном центре – пос. Богородском проживает 24 чел.; в Николаевском районе – в рабочем поселении Маго – 49 чел., а также от 1 до 8 чел. – в Амурском, Аяно-Майском, Ванинском, Верхнебуреинском, Комсомольском, Нанайском, Охотском, Солнечном и Тугуро-Чумиканском районах Хабаровского края. В каждом современном поселении, где проживают негидальцы, есть и малочисленные этносы – эвенки, ийвхи, ульчи и другие народы Нижнего Амура.

На фоне позитивных результатов социально-экономического и культурного развития имеются и негативные аспекты. Негидальцы и другие малочисленные этносы Нижнего Амура в процессе преобразования хозяйств, изменений в материальной культуре и возрастающей ассимиляции утратили свои языки, многие духовные, хозяйственные и бытовые традиции, без которых они при сохране-

нии внешних антропологических особенностей, но уже с элементами инородной культуры начали превращаться в некую новую общность. Эти этнокультурные изменения значительно обострились в годы постсоветского периода и послужили причиной того, что КМНС России объединились и выступили с заявлением «О дискриминации коренных малочисленных народов Севера в Российской Федерации». В документе сосредоточены наиболее актуальные этнические, социально-экономические, политические, культурные и другие проблемы, составляющие единый комплекс современного этнокультурного развития как негидальцев, так и остальных этносов Севера. Это обращение к Президенту страны, Правительству России и мировой общественности с просьбой разрешить их в ближайшие годы [Заявление от 4 марта 1996].

Современные социально-экономические проблемы аборигенов Российской Федерации, имеющие небольшой синхронный временной срез (1996 – 2010), сочетаются с хозяйственно-культурным развитием досоветского и советского периодов, органически вписываются в хронологические рамки постсоветского времени. Отдельно взятые проблемы этнокультурного развития народов в зависимости от научной потребности, социально-экономической ситуации или политической обстановки в государстве представляют определенную актуальность в истории КМНС. Например, этногенетические проблемы своими корнями уходят в глубь веков; вопросы развития образования и медицины характерны для советского и постсоветского периодов; национальные, социальные, экономические, экологические, культурные и др. находят отражение в культурах этносов досоветского – постсоветского периодов; правовые, территориальные и др. в основном характерны для постсоветского времени.

В муниципальном районе им. Полны Осипенко созданы национальные предприятия и общины: ООО «Меван», ООО «Охотник», родовая эвенкийская община «Юкте», родовая община КМНС «Оснкта», семейная община КМНС «Элени». Однако фактически производственную деятельность в настоящее время осуществляют только родовая эвенкийская община «Юкте» и негидало-эвенкийская община «Охотник». Основным видом их деятельности является охотничий промысел, община «Юкте» содержит дорогу (с. им. Полины Осипенко – с. Владимировка), осуществляет заготовку дров для населения и муниципальных учреждений.

В районе зарегистрировано и действует Полноосипенковское районное отделение региональной общественной организации «Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Хабаровского края», председателем которой является Людмила Гавриловна Балабанова (с февраля 2005 г.). Во всех поселениях района избраны уполномоченные представители КМНС: в Бриканском сельском поселении работает Анна Николаевна Михайлова; в сельском поселении «Село им. Полины Осипенко» – Людмила Антоновна Сайгушева; в сельском поселении «Село Удннск» – Галина Тимофеевна Молокова; в Херпучинском сельском поселении – Татьяна Васильевна Малышева; в сельском поселении «Село Владимировка» – Людмила Гавриловна Балабанова.

В своей работе председатели сельских и районного отделения региональной общественной организации «Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Хабаровского края» постоянно взаимодействуют с органами местного самоуправления: участвуют в заседаниях, проводимых администрацией района и сельских поселений с правом совещательного голоса по вопросам, касающимся прав КМНС. Уполномоченные имеют постоянные поручения по оказанию содействия в обеспечении коренного населения нормовой рыбой, бесплатными лицензиями на добычу диких животных и т.д. Для поддержания традиционного образа жизни коренного населения ежегодно выделяются лимиты на вылов тихоокеанского лосося, добычу диких копытных животных и бурых медведей. В целях сохранения традиционных национальных промыслов, передачи старшим поколением своего опыта и знаний подрастающему поколению в октябре 2005 г. в с. Владимировке создан центр культуры негидальцев «Возрождение».

Вместе с тем социально-экономическое положение народов Севера остается сложным. Безработица среди трудоспособного коренного населения устойчиво высокая (до 53%). В связи с этим уровень жизни основной массы населения из числа КМНС низкий, доля населения с доходами ниже прожиточного минимума составляет 85%. Приоритетным направлением национальной политики в районе является, с одной стороны, создание благоприятных социальных условий для проживания народов Севера, с другой – укрепление экономических основ развития, в том числе содействие созданию национальных предприятий (общин), рабочих мест и обеспечению занятости. Однако претворение в практическую жизнь этих мероприятий осуществляется с большими трудностями, обусловленными как этническим, так и социально-экономическим характером.

Авторский коллектив

Введение; Проблема этногенеза и этнической истории негидальцев; Духовное и культурное развитие в советский и постсоветский периоды; Номенклатура родства; Заключение – *А.Ф. Старцев*;

История изучения этноса – *С.В. Березницкий, Д.В. Янчев* (в соавторстве);

Хозяйство негидальцев: охота и охотничье хозяйство; традиционное и современное рыболовство; традиционное собирательство и сельское хозяйство; домашнее производство и орудия труда – *А.Ф. Старцев, Д.В. Янчев* (в соавторстве); негидальское собаководство – *А.П. Самар*;

Материальная культура – *А.Ф. Старцев, Д.В. Янчев* (в соавторстве);

Общественные и семейные отношения негидальцев (вторая половина XIX – начало XXI в.) – *Е.В. Фадеева*;

Духовный мир негидальцев – *С.В. Березницкий*;

Бытовые обряды и обычаи – *С.В. Березницкий, Е.В. Фадеева* (в соавторстве);

Традиционные знания негидальцев – *В.В. Подмаскин*;

Народное творчество негидальцев: устное народное творчество и музыкальный фольклор – *В.В. Подмаскин*; Народные танцы и игры – *В.В. Подмаскин* и *В.И. Прокопенко* (в соавторстве); традиционное декоративно-прикладное искусство – *П.Я. Гонтмахер*, *В.В. Костанди*, *В.В. Лебедева*, *А.П. Самар* (в соавторстве); Прикладное искусство негидальцев на современном этапе – *В.В. Костанди* и *В.В. Лебедева* (в соавторстве).

Фотографии и рисунки к книге – *С.В. Березницкий*, *В.В. Лебедева*, *В.В. Подмаскин*, *В.И. Прокопенко*, *А.П. Самар*, *А.Ф. Старцев*, *Д.В. Янчев*.

По ряду исторических, политических, социально-экономических и других причин до XVII в. точных сведений о негидальцах как об отдельном этносе не зафиксировано. Первые упоминания о них имеются в материалах албазинского казака Гаврила Фролова, совершившего поход на р. Хамунь и в другие земли с группой своих товарищей и промышленных людей [РГАДА. Ф. 192. Оп. 1–6. Д. 36. Л. 193; Ф. 214, кн. 1647. Л. 137; кн. 1084. Л. 16–34; Ф. 192, кн. 1647, ст. № 747. Л. 56–64].

1763 годом датируются краткие описания верований, шаманства, рыболовства, охоты и других аспектов культуры амгуньских негидальцев, хранящиеся в материалах («портфелях») известного исследователя, участника Второй Камчатской экспедиции 1733–1743 гг. Г.Ф. Миллера [Вдовин, 1953, с. 208–215].

В 1844–1846 гг. известный ученый, путешественник и академик А.Ф. Миддендорф проводил геологические исследования в бассейнах рек Амгунь, Немилен, Тугур и в других местах проживания негидальцев. Зарисовки быта негидальцев, их промысловой деятельности, одежды, жилищ, нравов и обычаев, шаманства и погребальных обрядов явились первыми наглядными этнографическими материалами исследуемого этноса [Миддендорф, 1860, с. 168–169; 1878, с. 756–757].

Наиболее многочисленные и разносторонние сведения о негидальцах начинают появляться после вхождения Приамурья в состав России. В этнографической литературе во второй половине XIX в. дореволюционными исследователями было зафиксировано несколько вариантов экзонимов этноса: *нишдальцы*, *ниегда*, *негда*, *нейдальцы*, *ниждальцы*, *негеданцы*, *нигидаттеры*, *нагидал*, *нигидальцы* [Пермикин, 1856, с. 63; Бартоломей, 1860, с. 4]. В XX в. к выявленным экзонимам советские исследователи добавили и такие самоназвания верховских и низовских негидальцев, как *элькан бэйэнин*, *элэкэм бэйэ*, *олькан боейе* [Труды комиссии, 1929, с. 76; Штернберг, 1933, с. 546; Иванов и др., 1956, с. 776–783; Решетов и др., 1983, с. 31–39; Таксами, 1986, с. 160–161].

В середине XIX в. в районе Нижнего Амура и на Сахалине работала Амурская экспедиция под руководством Г.И. Невельского, сыгравшая большую роль в присоединении Приамурья к Российскому государству и в сборе фундаментального комплекса данных по культуре коренных народов этого региона. В 1852 г. участник экспедиции Н.К. Бошняк на р. Амгуни и оз. Чукчагир впервые собрал материалы о культуре негидальцев и опубликовал свои исследования, в которых привел данные о названии негидальцев, их расселении и населенных пунктах,

описал процесс принятия христианства [Бошняк, 1859, с. 208–223; Алексеев, 1955, с. 49].

В 1854 г. на Дальнем Востоке под руководством академика Л.И. Шренка работала Амурская комплексная экспедиция, которая собирала сведения о коренных народах Приамурья, Приморья и Сахалина. Впоследствии все этнографические наблюдения Л.И. Шренк обобщил в трехтомном фундаментальном труде «Об инородцах Амурского края» [Шренк, 1883, 323 с.; 1899, 314 с.; 1903, 145 с.]. Однако сам Л.И. Шренк в негидальских селениях не был, а данные о расселении негидальцев, их быте, материальной и духовной культуре собрал во время кратких встреч с негидальцами в районах проживания нивхов.

Важные сведения о духовной культуре, шаманском облачении, атрибутах и музыкальных инструментах негидальцев собрал в конце XIX П.П. Шимкевич [Шимкевич, 1895, с. 1–24; 1896, с. 11–12].

По материалам Первой Всероссийской переписи 1897 г. С.К. Патканов написал в 1906 г. монографию о расселении и численности коренных народов Дальнего Востока. В главе, посвященной негидальцам, он представил географическое распространение и численность этноса, описал хозяйственную деятельность, родовой состав, кратко осветил особенности традиционных анимистических воззрений и внедрение христианства в культуру негидальцев [Патканов, 1906а, с. 141–149].

В 1907 г. К.Д. Логиновский собрал на Амгуни ценный материал о расселении негидальцев, их занятиях, обрядах и верованиях, составил этнографический словарь, сделал много фотоснимков и доставил в музей Общества изучения Амурского края большое количество экспонатов, в том числе и предметов культа [Шульгина, 1978, с. 109–116]. В.В. Солярский показал расселение негидальцев бассейна Амгуни, их численность и родовой состав, религиозные представления, мощное влияние культуры якутов, корейцев, китайцев и других народов [Солярский, 1916].

В конце XIX – начале XX в. большую роль в изучении истории, языка, занятий, родовой организации и мировоззрения негидальцев сыграл известный этнограф, один из основателей советской этнографической науки Л.Я. Штернберг, который в 1908 г. опубликовал работу по нивхскому и частично негидальскому фольклору [Штернберг, 1908, 232 с.]. В 1933 г. опубликована его фундаментальная монография о культуре народов Нижнего Амура и Сахалина, в которой ученый обстоятельно описал многие стороны духовной культуры негидальцев: представления о происхождении некоторых родов от мифических животных, особенности языка, жертвоприношения, запреты, медвежий праздник, похоронные обряды. Он одним из первых высказал предположение, что негидальцы заимствовали у нивхов обряд выращивания медведя в неволе, так как сами в прошлом были кочевым народом. Важными являются размышления Л.Я. Штернберга о хозяйстве, охоте и рыболовстве негидальцев; ученый выдвинул категоричную гипотезу об отсутствии оленеводства у негидальцев, так как по своей культуре они ближе к нивхам,

чем к тунгусам [Штернберг, 1933, с. 529–530; Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 47. Л. 295–534; ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 96. Л. 40].

В 1920-х гг. в районе оз. Чукчагир, в бассейнах рек Амгуни, Керби, Тугура и Немилена работали экспедиционные отряды Дальземуправления, участники которых собрали материалы о численности негидальских поселений, о рыболовной и охотничьей деятельности, технологии изготовления берестяных лодок, описали процесс приобщения негидальцев к совершенно новому для них виду хозяйствования – огородничеству [Радаев, 1926, с. 64–76; Литвинцев, 1926, с. 124–141].

В эти же годы вышли работы И. И. Гапановича, в которых он подробно рассматривает экономику Амгуньского бассейна, пушной и рыболовный промысел негидальцев, проблему оленеводства, процессы христианизации и трансформации духовной культуры под влиянием русских переселенцев. По его мнению, христианство негидальцы восприняли лишь с внешней обрядовой стороны [Гапанович, 1925, с. 42–48; 1927, № 9, с. 43–46; № 11, с. 45–48]. Отличие его работ от предшествовавших в том, что он впервые заострил внимание на трудностях экономического и этнокультурного развития этноса и его будущей нелегкой жизни.

По материалам полевых исследований, проведенных в 1926–1927 гг. среди амгуньских негидальцев, К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус опубликовали в 1931 г. первую монографию о языке и фольклоре народа. Среди лингвистического материала содержится много данных о верованиях негидальцев, промысловых обрядах, приметах [Мыльникова и др., 1931, с. 107–218].

Изучению негидальского языка уделялось большое внимание и в последующие годы. В 1982 г. все полевые материалы о языке, собранные за 50 лет среди негидальцев разных территориальных групп, были сосредоточены в фундаментальном труде В.И. Цинциус «Негидальский язык» [Цинциус, 1982, 310 с.]. В этом исследовании раскрывается суть языка негидальцев, отражается их самобытность, имеется ценный терминологический словарь. В.И. Цинциус сделала важные выводы о сходстве языков негидальцев, орочей и удэгейцев, основой которого, как считает автор, являются прочные исторические связи в прошлом. В 1937 г. К.М. Мыльникова-Форштейн на основании данных языка негидальцев, нанайцев, ульчей, орочей и др. рассмотрела эволюцию водных средств передвижения народов Приамурья [Мыльникова-Форштейн, 1937, с. 325–348].

Известный специалист по искусству народов Восточной Азии С.В. Иванов в 1935 г. исследовал аспекты духовной культуры негидальцев на примере их декоративного искусства [Иванов, 1935, с. 62–84]. В 1937 г. он опубликовал статью, в которой рассмотрел образ медведя в декоративном и религиозном искусстве негидальцев и других народов юга Дальнего Востока [Иванов, 1937, с. 1–45]. С.В.Иванов подвел итог дискуссии о происхождении амурского орнамента и некоторых сюжетов декоративного искусства коренных народов региона. На основании кропотливого анализа ученый доказал, что эта часть духовной культуры не заимствована, а создавалась на базе автохтонного материала; ритуальная скульптура медвежьего праздника по сравнению с шаманской имеет более древний характер.

В 1930–60-х гг. А. М. Золотарев опубликовал несколько монографий о духовной культуре народов Приамурья [Золотарев, 1939, 205 с.; 1964, 328 с.], в которых привел данные о религиозной системе негидальцев и медвежьим празднике в качестве сравнительного материала. В целом в этнографических работах первой половины XX в. отражаются особенности традиционной культуры негидальцев, которые еще не были подвержены иноэтническому влиянию. Во второй половине XX в. изучение культуры негидальцев продолжилось.

В 1956 г. выходит в свет коллективная монография “Народы Сибири”, подготовленная учеными Института этнографии. В одном из разделов этой книги рассмотрены вопросы этногенеза негидальцев, хозяйства, быта, этнокультурных контактов с соседними народами, показано влияние южных и северных компонентов на религиозные представления негидальского этноса [Иванов и др., 1956, с. 776–783]. Большой вклад в изучение национального фольклора негидальцев внесла В.И. Цинциус. В 1957 г., используя материалы своих полевых исследований, она скрупулезно изучила негидальский фольклор и выделила загадки, сказки, песни, легенды и другие аспекты негидальского устного творчества [Цинциус, 1957, с. 215–227]. В 1959 г. А.Ф. Анисимов, детально изучив представления народов Сибири и Севера об окружающем мире, опубликовал монографию, в которой сравнил воззрения многих народов, в том числе и негидальцев [Анисимов, 1959, 105 с.].

Во второй половине XX в. постепенно возникают новые исследовательские направления, в частности типология элементов культуры. По важности полученных результатов в этой сфере на первом месте стоит «Историко-этнографический атлас Сибири» – многолетний коллективный труд исследователей Института этнографии (г. Москва), включающий фундаментальные данные о многих аспектах культуры народов Сибири и Дальнего Востока [Историко-этнографический атлас Сибири, 1961, 497 с.]. Теоретические выкладки издания на многие годы послужили ориентиром в области типологии элементов культуры, заложили основу для дальнейшей классификации.

В 1961 г. С.В. Иванов исследовал важную проблему о вхождении в нижнеамурский орнамент некоторых образов китайской мифологии и искусства — дракона, летучей мыши и т.п., что свидетельствует о древних культурных связях негидальцев с Китаем [Иванов, 1961, с. 370]. В 1963 г. ученый опубликовал фундаментальный труд об орнаменте коренных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока, где подробнейшим образом исследовал одну из сложнейших проблем духовной культуры: истоки, сущность, изменение различных мотивов амурского орнамента, бытовое и ритуальное искусство негидальцев и других народов; провел широкие параллели с искусством ряда соседних, пришлых и зарубежных народов. Анализ амурского орнаментального комплекса позволил исследователю сделать ряд важных выводов о взаимоотношениях народов Приамурья, их богатой и своеобразной духовной культуре. Ценность этого труда в том, что С.В. Иванов впервые из российских ученых выдвинул гипотезы о ритуальных птицах и изоб-

ражениях «глаз» на лодках, образах дракона, попавших в культуру народов региона в результате этнокультурных контактов с китайцами, маньчжурами и японцами (при посредстве айнов) [Иванов, 1963, с. 333, 355; 1970, с. 244, 285].

В 1961 г. Е.Д. Прокофьева провела тщательный анализ шаманской атрибутики коренных народов Сибири и Дальнего Востока. Сопоставляя бубны негидальцев и нанайцев, ученая отметила их большое сходство, что указывает на близость некоторых элементов духовной культуры этих народов [Прокофьева, 1961, с. 443]. В 1971 г. в своем фундаментальном труде о шаманском облачении народов Сибири и Дальнего Востока Е.Д. Прокофьева уделила внимание шаманскому костюму негидальцев, впервые исследовала его покрой [Прокофьева, 1971, с. 5–100]. Исследование генезиса сибирского и дальневосточного шаманства значительно продвинулось вперед после важного вывода Е.Д. Прокофьевой – на основе анализа шаманского облачения звериный стиль шаманских костюмов гораздо древнее птичьего стиля, который появился лишь после возникновения представлений о верхнем мире.

Основательница отечественного тунгусоведения Г.М. Василевич в одной из своих этнографических работ, посвященной типологизации обуви народов Сибири и Нижнего Амура, указала на общие и отличительные черты обуви разных групп негидальцев. По ее мнению, обувь верховских негидальцев по своему покрою и украшениям сходна с обувью учурско-амгуньских эвенков, а обувь низовских негидальцев – с обувью нанайцев и нивхов [Василевич, 1963, с. 31–33].

Во второй половине 1960-х гг. Е.П. Орлова обобщила материалы по этнографии негидальцев, собранные в 1956–1957 гг. [Орлова, 1966, с. 5–23]. В статье «Негидальцы» она описала численность негидальцев, их расселение, хозяйственную деятельность (огородничество, скотоводство, рыболовство). Наиболее важные сведения из этой статьи относятся к материальной культуре и хозяйственной деятельности. Автор подробно показала процесс изготовления традиционной берестяной лодки и управление ею с помощью весел.

В 1967 г. В.В. Пан защитил диссертацию об особенностях общественного развития коренных народов Сибири и Дальнего Востока, в которой отметил, что к середине 1960-х гг. народы Приамурья, в том числе и негидальцы, старались сами не общаться на родном языке. В исследовании не указываются истинные причины этого явления, имеется только предположение, что это запрет употребления своих языков местными органами власти [Пан, 1967, 275 с.]. Однако это не так, о чем и свидетельствует протокол общего родительского собрания Владимировской начальной школы, на котором решался вопрос: На каком языке родители желают обучать своих детей? «Эта проблема была вынесена на обсуждение родителей национальных школ края. Такое обсуждение было проведено и среди негидальцев района им. Полдины Осипенко. 17 июня 1961 г. состоялось общее родительское собрание Владимировской начальной школы. На этом собрании присутствовали не только родители школьников, но и почти все жители села. Родители школьников – негидальцы и эвенки – однозначно высказались в пользу русского языка,

обосновывая это тем, что дети негидальцев и эвенков с детского сада уже говорят по-русски. Негидалка В.И. Алексеева, преподаватель Владимировской школы, в своем итоговом выступлении отметила: "Мы сами говорим дома половину на негидальском или эвенкийском, половину на русском языке. Если в нашей школе перевести подготовительный или первые классы на родной язык, то надо вводить сразу три языка: негидальский, эвенкийский и русский. Не хотим мы этого. Хотим, чтобы наши дети учились и дальше на русском языке" [Старцев, 2011, с. 195; ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 10–11].

Языку как одному из наиболее важных аспектов духовной культуры коренных народов Приамурья и Сахалина — негидальцев, нанайцев и др. посвятила свою статью в 1971 г. Л.И. Сем, обстоятельно показав нелегкий процесс ликвидации неграмотности и создания письменности [Сем Л.И., 1971, с. 109–119].

На основании богатейшего полевого материала В.И. Цинциус описала в 1971 г. промысловые обряды негидальцев, запреты по отношению к животным, представления о строении Вселенной и медвежьим празднике. В своем роде это было первое комплексное исследование особенностей религиозных представлений негидальцев [Цинциус, 1971, с. 170–200].

Несколько десятилетий своей жизни отдала исследованию культуры коренных народов Приамурья, в том числе и негидальцев, известная ученая А.В. Смоляк. В 1966 г. при анализе погребальных ритуалов негидальского народа она сделала важный вывод о том, что их изменения начались в конце XIX в., а к середине XX в. в результате этнокультурных контактов с восточнославянским населением в погребальном комплексе уже прочно сочетались традиционные и славянские элементы культуры [Смоляк, 1966, с. 64–65]. В 1970 г. А.В. Смоляк исследовала проблему формирования родовых экзогамных объединений негидальского этноса, а также спорные вопросы о праве пользования охотничьими участками [Смоляк, 1970, с. 269, 273, 277, 288]. В её исследованиях значительное внимание уделяется эволюции верований и ритуалов, которые, с одной стороны, сильно трансформировались под влиянием всего хода жизни, с другой – традиционный пласт духовной культуры продолжает существовать, несмотря на влияние славянской культуры [Смоляк, 1980, с. 61–78, 177–199]. В 1981 г. А.В. Смоляк в соавторстве с З.П. Соколовой рассмотрела проблему трансформации традиционных праздников коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, в том числе и негидальцев [Смоляк и др., 1981, с. 91–107]. В другой фундаментальной работе А.В. Смоляк подробно проанализировала особенности рыболовного промысла негидальцев, комплекса одежды и другие стороны материальной и духовной культуры этноса [Смоляк, 1984, с. 33, 36, 50–51, 63, 114 и др.].

О богатом духовном мире негидальских мастеров рассказала в 1975 г. в научно-популярной форме К.П. Белобородова. Она акцентировала свое внимание на том, что воображение негидальцев было тесно связано с родной природой, красота которой развивала наблюдательность, способность понимать и отражать в искусстве внешний вид растений, повадки зверей и птиц [Белобородова, 1975.].

Трансформация духовной культуры негидальцев под влиянием культуры русских переселенцев показана в монографии Б.М. Росугбу, опубликованной в 1976 г. [Росугбу, 1976.]. Она достаточно подробно отразила новые элементы художественного творчества, декоративно-прикладного искусства, фольклора, а также отметила, что раньше эти формы духовной культуры были тесно переплетены с верованиями и обрядами этноса.

Более 30 лет изучением духовной культуры, языка и фольклора негидальцев занималась М.М. Хасанова, опубликовав несколько статей и монографию по данной проблеме. Так, в 1978 г., исследуя проблемы эвенкийского языка, М.М. Хасанова в качестве сравнительного материала использовала данные негидальского языка [Хасанова, 1978, с. 147–151]. Проведя широкие параллели культур коренных народов Дальнего Востока и этносов Северо-Востока России, Океании, Америки, она в 1984 г. исследовала один из древнейших и важнейших аспектов духовной культуры негидальцев — систему ручного счета [Хасанова, 1984, с. 165–172]. Ученая отметила, что такая система применялась как универсальное средство общения с иноплеменниками. В небольшой заметке она подчеркнула необходимость изучения, фиксирования и сохранения духовной культуры негидальцев как одного из самых малочисленных коренных народов Приамурья [Хасанова, 1984а, с. 4]. В 1986 г. М.М. Хасанова опубликовала монографию, где подняла вопрос о сложнейших элементах грамматики эвенкийского, негидальского, эвенского и других языков [Хасанова, 1986.]. Работа ценна тем, что это первая попытка системного описания данной проблемы духовной культуры народов Дальнего Востока. В сравнительном анализе автор активно использовала свои полевые материалы 1970–1980-х гг. В 1989 г. М.М. Хасанова отметила сходство негидальского языка с ороцким и удэгейским, особую роль фольклора для духовной культуры негидальцев, из анализа которой можно сделать некоторые выводы об этнической истории народа [Хасанова, 1989, с. 109–113]. В начале XXI в. М.М. Хасанова продолжила изучение проблем негидальского языка, этногенеза и ряда элементов духовной культуры этноса [Хасанова, 1995, с. 335–341; 1997, с. 35–42; 1997а, с. 80–84; 1998, с. 25–30; 1998а, с. 29–33; 2000, с. 85–97; 2000а, с. 203–210; 2002, с. 128–132; 2002а, с. 127–132; Хасанова Марина и др., 2003.]. В 2004 – 2007 гг. она подробно исследует похоронный обряд негидальцев, связанные с ним аспекты мировоззрения этноса о загробном мире, особенности погребальной женской и мужской одежды [Хасанова 2004, с. 173–188; 2007, с. 134–154].

Другие исследователи, изучая особенности этнокультурного развития народов Севера и Дальнего Востока, также уделяли внимание феномену билингвизма, как части языковой и этнической ассимиляции в целом. Этнический билингвизм значительно отразился на трансформации традиционной материальной и духовной культуры как негидальцев, так и других коренных этносов Приамурья, Приморья и Сахалина [Гурвич, 1982, с. 16–20].

Значительной составляющей негидальской историографии являются работы исследователей, посвященные анализу различных сторон фольклора, мифологии,

народных знаний, экологических условий проживания негидальцев. Важные исследования принадлежат Ч.М. Таксами, который на основе анализа фольклорных текстов народов Амура описал этнокультурные связи айюв и ульча на Сахалине, негидальцев и нивхов на Нижнем Амуре [Таксами, 1970, с. 36–42]. А.М. Решетов и Ч.М. Таксами отметили изменения в духовной и материальной культуре коренных народов Амура и Сахалина – негидальцев нанайцев, нивхов и др., в том числе повышение интереса к родной культуре и языку [Решетов и др., 1983, с. 31–39].

В 1984–1986 гг. Ч.М. Таксами рассмотрел проблему общности духовной культуры негидальцев, нанайцев, орочей, ульчей и других народов Нижнего Амура и Сахалина и отметил, что одной из причин сходства некоторых явлений в культуре этих народов явилась единая экологическая среда проживания [Таксами, 1984, с. 74–84; 1986, с. 160–161].

В 1984 г. Т.Ю. Сем проанализировала материалы по погребальной обрядности негидальцев, нанайцев, ульча, орочей, удэгейцев и ульчей, картографировала и классифицировала типы, методы и способы погребений указанных народов региона [Сем Т.Ю., 1984, с. 109–119]; Т.Ю. Сем сделала важные выводы по этногенезу и этнической истории народов Приамурья, подробно рассмотрела воззрения негидальцев на окружающий мир и место человека в нем. Используя опубликованные и полевые источники, негидальские коллекции, хранящиеся в Кунсткамере и Российском этнографическом музее, она выявила особенности традиционных воззрений негидальцев и пришла к выводу, что они поддерживали регулярные контакты с народами Нижнего Амура, Сахалина и Приморья. Исследуя ритуальные костюмы и шаманскую атрибутику, отметила, что этнокультурные контакты осуществлялись и с народами Юго-Восточной Азии. Таким образом, статьи Т.Ю. Сем впервые в истории изучения духовной культуры негидальцев дали систематическое изложение представлений этого народа о мире, природе и человеке [Сем Т.Ю., 1984, с. 109–119; 1986, с. 69–81; 1987, с. 147–162; 1988, с. 80–92; 1990, с. 114–117; 1990а, с. 90–114; 1991, с. 179–192; 1991а, с. 203–227; 2000, с. 32–35; 2002, с. 226–242; 2003, с. 162–167 и др.].

В 1988 г., используя музейные коллекции МАЭ, был опубликован сборник статей, касающихся культуры народов Дальнего Востока, в частности негидальцев [Малыгина, 1988, с. 135; Ключева и др., 1988, с. 114; Хомич, 1988, с. 35]. Так, А.А. Малыгина впервые сделала обзор детских кукол народов Сибири и Дальнего Востока. Анализируя куклы-игрушки, имеющие важное место в процессе воспитания детей, автор описала и уникальные негидальские экспонаты, изготовленные из бересты и рыбьих костей. Н.И. Ключева и Е.А. Михайлова впервые систематизировали съемные наконечники украшений коренных народов Севера, Амура и показали ритуальные действия, связанные с прическами негидальцев. Л.В. Хомич описал негидальскую колыбель, изготовленную из бересты.

В качестве нового направления негидальской историографии конца XX в. можно назвать этномузыкальный анализ. Дальневосточные ученые П.Я. Гонимухер и Н.А. Соломонова на основе сравнительного анализа ритуальной посуды,

музыкальных инструментов, ритмов и речитаций на медвежьем празднике пришли к выводу о близости культур амурских народов с этносами тихоокеанских островов посредством этнокультурных контактов [Гонтмахер и др., 1989, с. 5–15].

В 1988–1989 гг. в газете «Амгуньская правда» был опубликован цикл очерков Л. Смирнова о различных сторонах истории, хозяйства и духовной культуры амгуньских негидальцев. Автор в своих статьях использовал архивные источники и опубликованные материалы XIX–XX вв. [Смирнов, 1989, 12 янв.; 1989а, 14 янв.; 1989б, 14 февр.; 1989в, 28 марта; 1990, 22 марта; 1994, 5 янв. и др.].

В 1990 г. А.Б. Островский на основе уникальных музейных коллекций провел анализ лечебной скульптуры коренных народов Приамурья и Сахалина, уделив внимание амулетам и ритуальным предметам негидальцев [Островский, 1990, с. 68–90].

Современные историографические труды (середина 1990-х гг. и до настоящего времени) появились в новых политических условиях в стране (развал СССР, исчезновение марксистской идеологии в науке). Возникли и новые концепции освещения роли традиционной культуры. Этническая культура негидальцев выходит на первый план по сравнению с прежними приоритетами (общественно-историческими и классовыми). Стали свободными от политической цензуры высказывания авторов о влиянии китайской культуры на этническую историю негидальцев. Отдельные работы ученых создаются на междисциплинарном принципе, на стыке этнографии, этнологии, культурологии и др.

Современные труды о негидальцах создаются в основном представителями дальневосточной этнографической школы и петербургскими учеными. Одна из причин этого – ухудшение финансового состояния РАН и большие трудности проведения полевых исследований на Дальнем Востоке для сотрудников центральных научных учреждений; переориентация интереса этих ученых на исследование проблем этнографии местных этнических общностей, вопросов городской антропологии, проблем этничности и т.п.

В середине 1990-х гг. дальневосточный этнограф Н.К. Кочешков, исследуя особенности этнических традиций прикладного творчества народов Нижнего Амура и Сахалина, отдельной строкой выделил традиционное искусство негидальцев, описал образцы орнаментов и узоров негидальских мастеров и процесс их создания [Кочешков, 1995, с. 125–129; 1997, с. 142]. Значимость работы Н.В. Кочешкова заключается в том, что после А.Ф. Миддендорфа искусство негидальцев так детально почти никто не исследовал.

В 1998 г. появляется фундаментальная работа З.П. Соколовой по типологии жилищ народов Сибири, Дальнего Востока, Нижнего Амура. В разделе «Негидальцы» она заострила внимание на четырех типах негидальских жилищ: конических, двускатных, в форме рассеченного цилиндра и прямоугольных с вертикальными стенками и двускатной крышей. Указанные типы построек характерны для постоянных и временных жилищ, промысловых и хозяйственных построек негидальского этноса [Соколова, 1998, с. 103].

К разряду особых исследований следует отнести комплексное изучение рациональных и иррациональных аспектов знаний коренных народов дальневосточного региона, проведенное В.В. Подмаскиным. На общем фоне этнокультурного развития народов Приамурья и Приморья он выделил особенности знаний негидальцев, общие элементы их первобытных представлений, мифологические и космогонические воззрения о священных животных, лечебной магии и шаманских способах лечения [Подмаскин, 2002, 45 с.; 2003, с. 24–25; 2003а, с. 102–119; 2004, с. 94–105; 2006.].

С.В. Березницкий в работах о духовной культуре негидальцев показал влияние мировых религий на традиционные верования, особенности природных культовых объектов, сходные сюжеты с духовной культурой корейцев, представления о вредоносных существах [Березницкий, 1997, с. 30–42; 1999, с. 87–94; 2000, с. 122–129; 2001, с. 80–85; 2003.].

Дальневосточный этнограф А.Ф. Старцев на основе архивных, опубликованных музейных и полевых материалов рассмотрел особенности происхождения этноса [Старцев, 2012а, с. 108–113], традиционное охотничье снаряжение [Старцев, 2003, с. 36–59], охотничий обряд удачи у народов Приамурья и Приморья [Старцев, 2010а, с. 219–221], общие и особенные черты охотничьего промысла [Старцев, 2008, с. 75–87] и рыболовства негидальцев [Старцев, 2012, с. 48–55], развитие сельского хозяйства в годы советской власти [Старцев, 2010, с. 236–240], исследовал номенклатуру родства, институт “доха”, народное образование, представил языковую ситуацию народа [Старцев, 2010б, с. 135–143; 2011, с. 193–196; 2012б, с. 70–79] и другие проблемы этноса.

Исследователь Т.В. Мельникова использовала материал по негидальскому фольклору для анализа магических верований и ритуалов, соблюдающихся негидальскими охотниками [Мельникова, 2003, с. 53–56]. Янчев Д.В. осветил многие стороны материальной культуры и хозяйства негидальцев: охотничий и рыболовный промысел, оленеводство, домашнее производство и орудия труда. В своем диссертационном исследовании, посвященном анализу традиционных и современных аспектов культуры негидальцев, он сумел показать общие и особенные черты хозяйства и промыслов [Янчев, 1993, с. 170–173; 1994, с. 178–180; 1996, с. 69–72; 1997, с. 55–58; 1997а, с. 85–91; 1998, с. 306–310; 1998а, с. 196–190; 1998б, с. 96–103; 2000, с. 19–22; 2001, с. 114–127; 2001а, с. 228–236; 2001б, с. 98–103; 2002, с. 102–106; 2002а, с. 97–103; 2004, с. 283–288; 2004а, с. 36–45].

С 1998 г. появились этнографические работы В.В. Лебедевой, подготовленные на основе собственных полевых материалов. Исследуя комплекс негидальской одежды, она выявила особенности негидальской культуры, провела глубокий и всесторонний анализ музейных коллекций, отражающих культуру этноса. Выделив отличительные черты материальной культуры и хозяйства негидальцев, В.В. Лебедева показала ряд проблем современного социально-экономического и культурного положения народа [Лебедева, 1998, с. 88–92; 1999, с. 18–23; 2001, с.

132; 2002, с. 118–220; 2003, с. 194–198; 2006, с. 25–34; 2006а, с. 131–136; 2006б, с. 81–85; 2009, с. 140–144; 2009а, с. 77–82; 2009б, с. 99–100; 2010, 124 с.].

Кроме исследовательской литературы в настоящей книге используется и материал, извлеченный из архивов Общества изучения Амурского края (ОИАК), Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (архив ИИАЭ), Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Государственного архива Приморского края (ГАПК), Государственного архива Сахалинской области (ГАСО), Государственного архива Хабаровского края (ГАХК), Муниципального архива администрации муниципального района им. Полины Осипенко Хабаровского края (МААМ района им. П. Осипенко), Филиала Николаевского-на-Амуре Государственного архива Хабаровского края (ФНА ГАХК), Российского государственного исторического архива Дальнего Востока (РГИА ДВ), Российского государственного архива древних актов (РГАДА), Российского этнографического музея, Санкт-Петербург (РЭМ), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, Санкт-Петербург (МАЭ РАН), Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова (ХКМ) и др.

Таким образом, многочисленные исследования и сборы этнографических материалов по истории и культуре негидальцев в разные исторические периоды позволяют в комплексе показать особенности материальной и духовной культуры негидальцев за последние три столетия.

ПРОБЛЕМА ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ НЕГИДАЛЬЦЕВ

Проблема этногенеза и этнической истории негидальцев является одной из важнейших и нерешенных в этнографической науке. Она отражалась в работах Л.Я. Штернберга, К.М. Мыльниковой, В.И. Цинциус, Б.О. Долгих, М.Г. Левина, А.В. Смоляк, М.М. Хасановой и многих других исследователей, которые по поводу происхождения негидальцев нередко выражали полярные точки зрения. Одна из гипотез связывается с автохтонностью и многослойностью этнического происхождения, другая – с влиянием эвенкийских и сибирских общностей.

Теория о местном автохтонном происхождении негидальцев находит подтверждение в археологических, этнографических и лингвистических материалах. Исследования Ю.М. Мочанова свидетельствуют, что в верховьях и среднем течении р. Амгуни в неолите жило оседлое население. «Многими чертами культуры оно было связано с жителями Нижнего Амура, с одной стороны, и с населением современной Якутии – с другой» [Смоляк, 1980а, с. 192].

Если исходить из того, что в XVII в. в районах Нижнего Амура и прилегающих территориях обитали гиляки (ннвхи), айны и тунгусы, учитывая тот факт, что айны и тунгусы являлись пришлым населением, то на категорию автохтонного населения Нижнего Амура могут претендовать только гиляки, о чем и говорится в трудах отечественных ведущих антропологов, этнографов и археологов [Левин, 1958, с. 297; Окладников, 1968, с. 164–165; Таксами, 1980, с. 196–210]. Таким образом, негидальцы, не являясь автохтонным населением Нижнего Амура, могли зародиться только от смешения с древними насельниками региона или найти особый путь для своего происхождения.

Многие исследователи, рассматривая происхождение негидальцев, неразрывно связывают его с этнической историей и этногенезом тунгусов, проживавших в ранние века на территориях Сибири, Приамурья и Маньчжурии. Поэтому, чтобы подтвердить или опровергнуть это мнение, необходимо хотя бы в краткой форме рассмотреть этническую историю самих тунгусов – эвенков, эвенов и др.

Об этногенезе тунгусов, к предкам которых относятся и негидальцы, существует ряд гипотез, которые выдвигались и разрабатывались в разные исторические периоды исследователями, изучавшими культуру и быт тунгусо-маньчжурских этносов. К наиболее ранней гипотезе происхождения тунгусов относится так называемая маньчжурская, нашедшая отражение в XVIII столетии в работах И.Г. Георги, И.Э. Фишер; в XIX в. эта проблема рассматривалась Н.Я. Бичури-

ным, Л.И. Шренком, А.Ф. Миддендорфом, В.П. Васильевым; в XX в. проблемой этногенеза тунгусов занимались И.А. Лопатин, В.Г. Богораз, В.И. Иохельсон и др. Свою теорию они обосновывали сходством тунгусского и маньчжурского языков и отождествляли сибирских тунгусов с маньчжурами и другими более древними обитателями Маньчжурии. Другие исследователи – Г.И. Спасский, В. Горский и А.Н. Максимов – связывали происхождение тунгусов с киданями, не подозревая, что кидани по своему языку более тяготели к монголам. В XVIII в. Г.Ф. Миллер, в XIX в. – А.Ф. Миддендорф, а в 30-е гг. XX в. А.М. Золотарев, Г.М. Василевич и др. рассматривали тунгусов как автохтонов Сибири.

Последняя точка зрения наиболее успешно была разработана Г.М. Василевич, которая считала, что первичная территория тунгусов находилась в таежной местности, примыкающей к Байкалу с юга [Туголуков, 1980, с. 153]. Гипотеза происхождения тунгусов в интерпретации Г.М. Василевич была поддержана А.П. Окладниковым, считавшим, что «этнографический комплекс, характерный для прибайкальских эвенков», равно как и свойственный им антропологический тип, существовали «... у людей глазковского времени на Ангаре, Лене и в низовьях р. Селенги около 3–4 тыс. лет тому назад». Археологические исследования, широко проводившиеся на юге Дальнего Востока России, показывают некоторые аспекты прошлой культуры современного населения Приамурья и Приморья, между которыми еще в эпоху неолита существовали определенные культурные связи [Окладников, 1972, с. 98].

По мнению ряда археологов, сибирские племена тунгусских таежных охотников проникали в бассейн Нижнего Амура и на север Приморья в конце неолита (конец II тыс. до н. э.) и в раннем железном веке (конец II тыс. – I тыс. до н. э.) [Ларичев, 1961, с. 166–169; Окладников, 1970, с. 188]. С появлением тунгусов в Приамурье и Приморье между ними и аборигенами этих регионов начались различного рода этнические процессы, приводившие к ассимиляции как аборигенов, так и пришлых тунгусов, которые завершались формированием новых этносов, преимущественно с тунгусским компонентом.

Многие этносы, сформированные из местных аборигенов и переселенцев – тунгусов, о своем функционировании не оставили в истории даже следа. В условиях первобытности и средневековья выживали только самые сильные, но и они никогда не представляли собой этническую однородность, потому что каждое новое поколение вносило этногенетический вклад в развитие языка и культуры своего народа.

Из первобытных этносов, относящихся к тунгусоязычным народам, нам известны такие этнонимы, как сушени, илоу, удзи, мохэ, тэли и др. Из них дольше всех функционировали сушени, которые впервые упоминаются в 2021 г. до н. э., когда они прибыли ко двору китайского императора Шуня и преподнесли ему в дар стрелы с каменными наконечниками [История Золотой империи, 1998, с. 36]. В китайских источниках имя сушеней исчезает с IV в., а вместо них в средневековье появляются многочисленные племена тунгусского происхождения, которые

заселяли материковую часть Приамурья, Приморья и прибрежные районы Японского моря от границ Кореи и почти до Нижнего Амура. «Северные районы около озера Ханка занимали племена ута и хэшиле. Хэшиле входили в состав племен уго, которые владели землями верхнего течения р. Сунгари и, вероятно, всем пространством между реками Уссури и Сунгари. Основную часть среднего течения р. Суйфун занимали племена вачжунь. По соседству с ними расселялось племя чжидэ. Нижнее течение р. Суйфун и прилегающие к ней области принадлежали племенам улугунь и ханьго. Бассейн р. Уссури заселяли племена удигай (ужэ), хэшиле и ваньянь (еланского поколения). Нижняя часть р. Уссури, а также среднее течение р. Амура принадлежало племенам тели (чжидяньли). В нижнем течении Амура жили племена цилими (гиляки). Горные и тасжные районы Приморья заселялись «ежэнями» («варварами»), названия племен которых в источниках не сохранились. Здесь обитали негидальцы, ороки, орочи, удэ, ульчи» [Ларичев, 1998, с. 62]. Таким образом, «... население этой территории было неоднородным по своему этническому составу и по уровню культурного развития» [Смоляк, 1959, с. 35].

Между названными племенами южной части Дальнего Востока России на протяжении всего средневековья вплоть до Нового времени наблюдались постоянные военные столкновения, что значительно усиливало миграцию жителей региона, приводившую к многочисленным смешениям этносов.

Ассимилятивные процессы, касавшиеся прежде всего языка, обусловили разделение тунгусов в древности на две крупные группы – северных и южных. К северной группе относятся эвенкийский, эвенский, негидальский и солонский языки; к южной – маньчжурский, нанайский, ульчский, орокский, удэгейский и ороцкий [Левин, 1958, с. 132]. На базе южной группы тунгусов в древности сформировались нанайцы, ульчи и удэгейцы, которые несколько позднее также приняли участие в формировании негидальского этноса.

Исходя из языкового разделения тунгусов на северную и южную группы и их географического распространения, нетрудно сделать вывод, что северные тунгусы на формирование негидальцев оказали влияние в более поздний период, о чем свидетельствуют этнографические материалы разных исследователей.

Г.М. Василевич, изучая этническую историю тунгусов – эвенков, приходит к выводу, что они волнообразно появлялись и оседали в Приморье, Приамурье и на Охотском побережье не только на рубеже новой эры, но и в последующие времена. Их последняя миграция к Охотскому побережью, а оттуда в районы Нижнего Амура состоялась более 500 лет тому назад [Беляева, 1955, с. 32], что соответствует примерно середине XV в. Приблизительно в это же время тунгусы стали осваивать бассейны рек Уд, Амгуни и другие территории.

Е.П. Орлова обоснованно считает, что основная масса амгунских негидальцев по своему происхождению связана с тунгусскими родами Аяно-Нельканского района. В низовья Амура негидальские роды пришли примерно в XII в. с озер Орель и Чля, расположенных к северо-востоку от низовьев Амура, и с оз. Удыль,

находящегося в непосредственной близости от Амура. Здесь они встретились с гилеями и другими племенами, заселявшими этот край, под их влиянием они видоизменили свой язык. В районе этих озер и проходила восточная граница расселения негидальцев [Орлова, 1966, с. 12].

Гипотеза об эвенкийском происхождении негидальцев и их проживании на озерах, относительно близко примыкающих к Амуру, находит свое подтверждение в географических и лингвистических материалах. В опубликованных отчетах Амурской экспедиции имеется важное сообщение, что один из ближайших сподвижников Г.И. Невельского Дмитрий Иванович Орлов занимался географическим изучением территории Нижнего Амура в районах озер Орель, Чля, Кизи, Удыль и других водных артерий края. Он, хорошо знавший тунгусский язык, в 1851 г. сообщал Г.И. Невельскому, «что население, живущее на берегах этих озер и впадающих в них рек, а также на Амгуни, соплеменно тунгусам и говорит на языке, весьма слабо отличающемся от тунгусского» [Невельской, 1969, с. 143, 147, 393].

Почти через 100 лет В.И. Цинциус, знавшая языки тунгусо-маньчжурских этносов, пришла к выводу, что негидальский язык за рядом исключений мало чем отличается от эвенкийского. Этой же точки зрения придерживалась и М.М. Хасанова, изучавшая негидальский язык. Она считает, что негидальцы – это восточная группа эвенков, появившаяся в бассейне р. Амгуни в позднее время, которая вобрала в себя отдельные элементы нивхской и ульчской культур [Хасанова, 1979, с. 77]. Е.П. Орлова также говорила об особенностях негидальского языка и его тесной связи с языком тунгусов. Она, как и В.И. Цинциус, в лингвистическом отношении считала негидальцев особой ветвью тунгусов, а по диалектам их языка делила на две группы, совпадающие с группами низовских и верховских негидальцев [Орлова, 1966, с. 12].

По мнению антропологов, всё коренное население Севера, Сибири и Дальнего Востока разделяется на три крупные расогенетические подразделения: раса североазиатских монголоидов, уральская раса и раса арктических монголоидов. Раса североазиатских монголоидов сосредоточивалась на территории Средней и Восточной Сибири и частично на Дальнем Востоке России. В составе североазиатских монголоидов Дальнего Востока имеет распространение так называемый «байкальский» антропологический тип, разделяющийся на две группы этнических популяций. «Одна из них включает территориально-диалектные группы эвенков, расселенные в таежной зоне к востоку от Байкала, а также эвенов, юкагиров, негидальцев и ороков (ульта) Сахалина. Вторая группа обнаруживает признаки смешения с центрально-азиатскими монголоидами и включает диалектные группы эвенков южной, «горно-таежной» части Прибайкалья, Южного Забайкалья, бассейна Среднего Амура, а также остальные тунгусо-язычные народы Дальнего Востока» [Туров, 2008, с. 56].

Исходя из расовой антропологической классификации, М.Г. Левин считает, что байкальский антропологический тип наиболее ярко проявляется среди негидальцев и улты (ороков), а также частично прослеживается у улчей, орочей и

нанайцев. Это люди с широкими скулами, плоским носом и косым разрезом глаз. У отдельных негидальцев, удэгейцев и других представителей Нижнего Амура и Приморья на лице встречается обильный волосистой покров, указывающий на этногенетические связи с айнами и другими народами Нижнего Амура, что значительно расширяет и усложняет проблему изучения этногенеза и этнической истории аборигенов дальневосточного региона.

Негидальцы – один из малочисленных тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура. По своему географическому положению они разделялись на амурскую группу и две территориальные группы амгуньских негидальцев: низовскую и верховскую. В поселениях вместе с негидальцами жили тунгусы (эвенки), нивхи, нанайцы, ульчи и другие народы Нижнего Амура.

В низовскую группу амгуньских негидальцев «... входят как селение, находящееся у самого устья Амгуни (сел. Усть-Амгунь), так и селения, расположенные выше, до устья р. Им, правого притока Амгуни, впадающего в нее в 150 км от устья (селения Дальджа, Самня, Яхса, Им)» [Мыльникова и др., 1931, с. 107]. Район обитания верховской группы негидальцев охватывал территорию от сел. Керби (современный пос. им. П. Осипенко) вверх до устья р. Велн, левого притока Амгуни (стойбища Новая и Старая Каменка и Вели), а также на левом притоке Амгуни – Нимелене, впадающем в нее в 6,5 км ниже сел. Керби, и на притоках, соединяющих Чукчагирское озеро с Амгунью (стойбища Таликит и Бинку)» [Мыльникова и др., 1931, с. 108].

В научной и популярной литературе негидальцы известны разным народам под этнонимами негда, ниегда, нейдальцы, ниждальцы, негеданцы, нигидальцы, нигидаттеры и др. [Спеваковский, 1984, с. 123]. Эти названия исходят из русифицированной формы термина нгеида, означающего на эвенкийском языке «береговой», «крайний» (нге – «низ склона», «берег», «край»; гида – «сторона») [Народы Сибири, 1956, с. 776]. «Оленные эвенки, кочевавшие по отрогам Станового хребта, называли так нанайцев, ульчей, негидальцев, противопоставляя это название термину дункан – «житель сопки», которым они называли самих себя» [Народы Сибири, 1956, с. 776].

В этнической культуре сахалинских, урмийских, чумиканских и других эвенков широко использовались термины нгеегидаа (неегда, неегидаа), которые в одном случае служили для обозначения «прибрежного пространства» [Сравнительный словарь, 1975, с. 658], а в другом называли негидальцев [Штернберг, 1933, с. 531; Сравнительный словарь, 1975, с. 658]. У арманских эвенов под термином нгеег фигурировало понятие «береговой, прибрежный» или «крайний» [Сравнительный словарь, 1975, с. 659]. Цинциус В.И. и Мыльникова К.М. отмечали, что эвенки негидальцев называли этнонимом неегда (ед. число) или неегидал (мн. число), имеющим в их языке понятие «береговые жители» [Мыльникова и др., 1931, с. 109]. Самаргинские удэгейцы термином *нег* обозначали прибрежных орочей [Сравнительный словарь, 1975, с. 659], а сахалинские ульта именем *неегида* называли негидальцев [Сравнительный словарь, 1975, с. 659]. Русские по отно-

шению к негидальцам использовали экзоним нейдальцы [Невельской, 1969, с. 144–147, 152].

Нивхи негидальцев называли *их'ыдийи*, дословно «люди чужого языка», а амурские орочи и нанайцы (гольды), находившиеся под влиянием маньчжуров, – *орочен* [Штернберг, 1933, с. 531; Золотарев, 1934, с. 80]; гольды (нанайцы) использовали термин *хингун'эпи* [Штернберг, 1933, с. 531], нанайцы – самагиры именовали их *хонггу-най* со значением «амгунцы» [Мыльникова и др., 1931, с. 110]; у ульчей негидальцы значились как *амгунь бэйэ*, т.е. «жители Амгуни». В свою очередь негидальцы нанайцев называли *ходзон*, или *хэээни* – жители низовьев Амура [Липский, 1925, с. XXIV]. Одновременно под этим же термином именовались и ульчи [Сравнительный словарь, 1977, с. 441].

Негидальцы ульчей и нанайцев, обитавших от с. Больше-Михайловского до Хабаровска, называли *натки*, т.е. «нерезанные» (небритые), а нанайцев, проживавших от Хабаровска выше по течению Амура, – гольдами. Нивхов именовали словом *гилах*; удэгейцев, имевших прическу из двух кос, – *олчан*; китайцев и маньчжуров – *манзу*; корейцев – *гаули*; русских – *лоча*; тунгусов – *увунки*; якутов – *йохо* [Штернберг, 1933, с. 531].

«Сами негидальцы называют себя *елкан бойонин* (илкан бэйэнин), что в переводе означает «свой, здешний, местный человек, туземец». Таким образом, название это как будто бы аналогично гольдскому и ульчскому слову *нани*, *нанай*, тем более что некоторые негидальцы, вероятно под ульчским влиянием, называют себя вместо *илкан бэйэнин* – *на бэйэнин*» [Мыльникова и др., 1931, с. 108].

Негидальский термин «илкан бэйэнин» состоит из слова охотских эвенков «илкан» – «настоящий» [Сравнительный словарь, 1975, с. 308] и негидальского слова «бэйэ» – «человек» [Сравнительный словарь, 1975, с. 122]. Дословный перевод словосочетания «илкан бэйэнин» означает «настоящий человек». Этот же термин негидальцы использовали в качестве своего имени [Сравнительный словарь, 1975, с. 308], которое со временем было зафиксировано в этнографической литературе как этноним *элькан бэйэнин* или *элэкэм бэйэ* со значением «здесьшний» или «местный человек» [Народы Сибири, 1956, с. 776]. «Помимо самоназвания *илкан бэйэнин* негидальцы употребляют также название *амгун бэйэнин*, т.е. «амгунский человек, амгунец» [Мыльникова и др., 1931, с. 109].

В 1844–1846 гг. А.Ф. Миддендорф во время исследования негидальцев в бассейнах рек Амгуни, Нимелена и Тугур зафиксировал у них 9 родов: Алчакулы, Аюмканы, Муктегры, Ньясекагры, Тапкалы, Торомконы, Удданы, Чемакогры и Чукчагеры [Миддендорф, 1878, с. 745].

В конце 20-х гг. XX в. К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус отметили у негидальцев уже 13 родов, из них 9 аналогичны записям Миддендорфа и четыре новых – Амункан, Басакогил, Сигдан, Хатагиль [Мыльникова и др., 1931, с. 110–128]. В списке родового состава негидальцев Г.М. Василевич кроме уже известных родов Аюмкан, Муктыгир, Нсяхагил, Топкал (Тоёмкан), Удан, Хатагил, Хиинкэгил, Чемокогир, Чукчагил содержатся родовые названия Вакагил и Тумали. Кроме этих

названий у негидальцев еще имелся род Сигдан [Сравнительный словарь, 1977, с. 406] и Самагил. Происхождение последнего рода связывается с эвенками Самагир ~ Саман ~ Шамагир [Сравнительный словарь, 1977, с. 59].

Не верится, что А.Ф. Миддендорф не сумел зафиксировать все роды негидальцев, существовавшие в первой половине XIX в. в бассейне Амгуни. Вероятнее всего, В.И. Цинциус, К.М. Мыльникова и Г.М. Василевич отметили новые родовые образования негидальцев, которые появились в промежутке между концом XIX и началом XX столетий.

Аналогичный процесс образования новых родовых объединений за очень короткое время можно проследить в истории удэгейского рода Кимонко, от которого в 20-х гг. XX в. отошли роды Чжангонко и Догомуика, получившие эти имена от гидронимов – названий притоков Хора (Чжанго и Догомуи). «Члены перечисленных локальных подразделений, – писал В.А. Туголуков, – сознавая свое кровное родство, не вступали во взаимные браки» [Туголуков, 1972, с. 109]. В начале 1930-х гг. с образованием колхоза «Ударный охотник» и объединением удэгейцев в одном селе Гвасюги представители локальных подразделений Чжангонко и Догомунка вновь стали использовать этноним Кимонко.

Наше предположение, что в XIX – начале XX в. среди негидальцев продолжался процесс образования новых родовых подразделений подтверждается появлением рода Амункан (Амункагир). Этот род своим происхождением связан с эвенкийским родом Амунчаир, который произошел от имени главы рода Амуня. «Имя Амуня и этноним Амунчаир, – как считает В.А. Туголуков, – можно рассматривать как производные от этнонима Амункан – «амгуньские», служившего в недавнем прошлом обозначением части эвенков рода Лалигир, живших в верховьях Амгуни» [Туголуков, 1985, с. 33]. Если исходить из того, что род эвенков Лалигир регистрируется в бассейне Амгуни, на р. Урми и других левых притоках Амура только с 1897 г. [Василевич, 1969, с. 272], то вполне объяснимо, почему А.Ф. Миддендорф не смог его зафиксировать среди негидальцев в первой половине XIX в. Приведенные примеры могут свидетельствовать о том, что этногенетические и ассимиляционные процессы у негидальцев и народов Нижнего Амура находились в постоянном развитии. В 1926 г. к наиболее «крупным» негидальским родам относились Нсясхагил – 110 чел., Аюмкан – 88, Чукчагил – 48 и Чомохогил – 29 чел. В остальных девяти родах не насчитывалось и 80 чел. [Мыльникова и др., 1931, с. 110].

К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус напрямую связывают происхождение негидальцев с тунгусами по существовавшим родовым названиям этноса. Они обратили внимание на то, что по окончаниям этнонимов негидальские роды разделяются на две группы: в первую входили роды Нсясхагил, Чукчагил, Чомохогил, Нуктегил, Босакогил, Олчакогил и Хатагил, этнонимы которых имеют окончание -гил, в отличие от тунгусских этнонимов, имеющих окончание -гир. Вторую группу составляют этнонимы родов Аюмкан, Тойомкан, Амункан, Удан, Сигдан и Тапкал. «Если первые имеют суффикс, характерный вообще для тунгусских родо-

вых названий, то вторым присущ или суффикс, указывающий на территориальное прозвище с окончанием на *-(н)канн* (например, роды Аюмкан, Тойомкан, Амункан), или окончание, свойственное обычно названиям гольдских родов, оканчивающихся на *-а(н)* (например, роды Удан, Сигдан), *-ал* (род Озал) или суффикс *-кал* (род Тапкал), свойственный для родовых названий на территории, служащие своеобразным стыком между территориями расселения нивхов и ульчей» [Мыльников и др., 1931, с. 112]. Отсюда следует, что в самих родовых этнонимах негидальцев отражается сложный этногенетический процесс формирования негидальского этноса, обуславливающий разделение основных родовых объединений и их объединение с другими этническими, часто инонациональными группами.

Этнонимы с суффиксом территориальности *-(н)канн*; *-а(н)*; *-ал* или *-кал* образуются только в одном случае, когда от основного рода отделяется группа этноса и меняет место жительства, переселяясь на территорию, часто занимаемую другими этносами. Как правило, такая группа вначале приобретает экзоэтноним (имя этноса, которое дают ему представители других этносов), в основу которого вкладываются гидронимы или топонимы. В этнографической литературе хорошо известен факт, что при дроблении рода на части отпочковавшаяся группа для своего имени чаще всего использует название той реки или местности, на которой она поселяется. Например, индейцы Сенека получили этноним от гидронима р. Сенека, этноним Кайюга произошел от названия озера Кейюга [Морган, 1983, с. 12].

Появление родовых названий, происходящих от местной топонимике явление очень распространенное у народов Приамурья, Приморья и других регионов Дальнего Востока. Например, от гидронимов Дуки получился экзоэтноним негидальского рода Дукинкан, от гидронимов Торума образовалось имя Торомкан [Мыльников и др., 1931, с. 112–113, 121], а этноним негидальского рода Аюмкан (Аимкан, Уюмкан), жившего в XVII в. в бассейне Амгуни, связывается с гидронимом Аим – притоком р. Май. Таким образом, люди этого рода именовались и как «аимцы» [Василевич, 1969, с. 263].

Аналогичные процессы образования родовых этнонимов прослеживаются у нанайцев, орочей, удэгейцев и других народов Нижнего Амура. Например, в своем развитии удэгейский род Кялундзига неоднократно подвергался разделению на части. Вначале от этого рода отделилась часть людей и поселилась на р. Анюй, которые, соединившись с нанайцами, образовали нанайский род и сами себя стали называть Онинка, что в переводе означает «жители р. Анюй». Затем от Кялундзюгов отходит еще часть удэгейцев, которые, поселившись на р. Кукчи в бассейне Самарги, получили от соседей имя Кукчинка [Старцев, 2005, с. 266–267]. Подобным образом формировались не только родовые названия, но и общие имена этносов. Например, этническое имя Удэге связывается с территорией удэ, на которой ранее обитали удэгейцы.

Аналогичным образом возник и этноним *негда*. Об этом факте, не замеченном другими этнографами, впервые упоминается в материалах Амурской экспедиции

Г.И. Невельского. Касаясь проблемы о самоназваниях негидальцев, он пишет: «... хотя они носят общее название нейдальцев, но большей частью называют себя по урочищам или озерам, например ахтубами, гулями и пульзами» [Невельской, 1969, с. 147].

Самоназвание негидальцев «ахтубы» связывается с селением Ухта – местом обитания негидальцев, нивхов и ульчей по левому берегу Амура, расположенном напротив современного с. Богородского; самоназвание «гулями» связывается с тунгусами (эвсиами или эвенками) рода Гулюгир, мигрировавших в XVII в. на правобережье Амура; самоназвание негидальцев «пульзами» происходит от гидронима Пильда. Родовое название пульзами в наши дни звучит и читается как Пильдунча [Старцев, 2012а, с. 111].

Река Пильду впадает в южную оконечность оз. Удыль. Жители этой реки связывают свое происхождение с удэгейцами и называют себя Пильдунча [Смоляк, 1975, с. 100]. Представители рода Пильдунча, переселившись с р. Пильду на новые территории Нижнего Амура – в амурские селения Сучу и Халаи, Джолмаки и Джолоко, расположенные по притокам оз. Дуди и Удыль, продолжали сохранять свой родовой этноним и в XX в. [Смоляк, 1975, с. 95–96]. Из исследований Г.И. Невельского известно, что в прошлом местом обитания негидальцев была р. Нейдаль или Негди, впадающая в оз. Орель. В 30 верстах от устья р. Негди имелось и негидальское селение Негди [Невельской, 1969, с. 144–145, 154], которое географически размещалось недалеко от р. Амура. Об этом же говорит и Л.И. Шренк, из исследования которого известно, что оз. Орель на неизданной гидрографической карте Миддендорфа означалось под именем «Негда», т.е. негидальского [Шренк, 1883, с. 16]. «Я готов даже думать, – писал Л.И. Шренк, – что «Негда» и есть имя, которым этот народ сам называет себя...» [Шренк, 1883, с. 158]. Мы тоже склонны считать, что именно эти географические названия и легли в основу этнического имени негидальцев.

Более того, существует неопровержимый факт: родовой этноним, возникнув у того или иного этноса независимо от изменения территории проживания людей, продолжает сохраняться в разных регионах края. Например, люди рода Онинка используют свое родовое название не только на Анюе, но и на Хоре и Амуре; представители рода Кукчинка носят свое имя не только на Самарге, но и на Бикине, Хоре и в других местах. Разница лишь в том, что старожилы всех пришельцев, даже своих сородичей, всегда называют тем именем, в какой местности они зародились. Так, например, бикинские удэгейцы бикингка, представителя рода Кукчинка, переселившегося с р. Самарги, будут всегда называть самаргингка, т.е. жителем р. Самарги, и т.д. Аналогично поступают и негидальцы. Верховские негидальцы сородичей с низовьев Амгуни называют *ход'он*, (*ходзон*) или *хэээни*, что в переводе означает «низовские». Низовские негидальцы всех верховских сородичей вообще звали по этнониму рода Чукчагил, а свою группу именовали родовым этнонимом Насихагил [Мыльникова и др., 1931, с. 109–110]. Этим самым низовские негидальцы из рода Насихагил как бы подчеркивают, что они не такие,

как Чукчагилы, хотя и те и другие относятся к единому этносу. В это же самое время посторонним людям, в частности членам экспедиции Г.И. Невельского, все негидальцы независимо от их территориальной принадлежности всегда называли свое этническое имя как Негди или Нейдадь. Постепенно название «нейдальцы», «негди», «негда», «негидальцы» со значением «прибрежные, приречные жители» [Орлова, 1966, с. 11] прочно утвердилось как в самосознании самих негидальцев, так и стало нормой для популярной и научной литературы.

Происхождение любого этноса всегда связывается с территорией обитания, традиционной культурой, языком и самосознанием, выраженным в этнониме – имени народа. На начальной стадии территория обитания людей является наиболее важным условием для формирования этноса, поэтому она должна быть не только удобной для жизни и развития хозяйственной деятельности людей, но и не заселенной многочисленным этносом или населенной родственными племенами. В противном случае между многочисленным местным населением и переселенцами начинаются военные конфликты за владение территорией традиционного природопользования. Например, между коряками Охотского побережья и эвенками – переселенцами, как отмечает Е.А. Крейнович, лет 500 тому назад велась кровопролитная война за обладание территориями Армань и Ола [Крейнович, 1979, с. 189–193].

В XVII – XIX вв. территория бассейна р. Амгуни являлась тем идеальным местом, где происходил процесс формирования негидальцев. Население районов Приамурья было небольшим по своей численности, а территория частично заселялась ранее пришлыми тунгусами. Селения аборигенов состояли из одного-трех домов, и численность негидальцев была совсем мизерной. Например, Всероссийской переписью населения 1897 г. было установлено, что негидальцы бассейна Амгуни проживали в селениях Камень, Кочекан, Хаян, Гуга, Им, Сэхи, Самни, Дальдзя, Кондэ, Усть-Амгунь, Дэ и других пунктах, численность которых была очень незначительной [Патканов, 1906, с. 145–146]. В то время как низовские негидальцы жили компактно, 63 % верховских негидальцев располагались распыленными группами в 1 – 3 семьи, и только группа Ново-Каменских негидальцев в 1920-х гг. насчитывала 12 хозяйств [Мыльникова и др., 1931, с. 108].

Крайне малое по численности местное население, разбросанное на большой территории, испытывало потребность в людском общении и взаимной помощи, поэтому появление в бассейне р. Амгуни переселенцев тунгусов (эвенков) не вызывало у местных жителей негативного к ним отношения. «Обычно переселения были стихийны, незначительны по масштабам: переселялась одна, максимум две семьи, иногда через некоторое время к этим переселенцам приезжали родственники. Однако для малочисленных народностей, расселенных мелкими селениями, прибытие любых переселенцев имело значение, их охотно принимали в состав рода, в селение» [Смоляк, 1982, с. 236].

В повседневной жизни постоянная взаимопомощь была нужна больным и здоровым, молодым и старым, женщинам и мужчинам. Во время родов женщи-

нам-роженницам могли оказать помощь только опытные старые женщины, дети нуждались в уходе взрослых, старики нуждались в помощи молодых и т.д. Поэтому жители мелких селений испытывали потребность в дружеских контактах и в постоянных общениях не только с родственниками, но и с людьми других этнических групп. Кроме этого, в условиях сурового климата, частых голодовок, стихийных бедствий, например, наводнений, появления заразных болезней и других природных катаклизмов, прожить без поддержки соседей было невозможно. «По этим причинам остатки родов, отдельные семьи независимо от их родовой принадлежности стремились объединиться друг с другом, чтобы выжить» [Смоляк, 1982, с. 235].

Вхождение в чужой род или селение осуществлялось по разным причинам: одних переселенцев привлекали места, богатые рыбой и промысловым зверем, других привлекала толерантность местных жителей, третьих – безвыходность положения и т.д. Иногда процесс объединения двух родов осуществлялся и с целью предотвращения родовой мести, когда случалось непреднамеренное убийство человека из другого рода. В этом случае начиналась кровопролитная война, которая уносила жизни как у одного, так и другого рода. Чтобы прекратить родовую войну из-за убийства человека, вожди борющихся родов сами разрешали этот конфликт. Как правило, спор между воюющими родами разрешался двумя способами: либо состоялся родовой суд с наложением большого штрафа на виновных или женитьба влиятельного члена из виновного рода на вдове из другого рода.

Обычай женитьбы на вдове имеет глубокие этнические корни. Из истории империи Цзинь известно, что таким путем был укреплен царствующий впоследствии род Ваньянь, когда один из предводителей чжурчжэньских переселенцев в целях прекращения войны с местными жителями женился на их шестидесятилетней женщине, получив в приданое ее пахотные земли и имущество [Ларичев, 1998, с. 66]. Древний обычай женитьбы на вдове был известен и современным тунгусо-маньчжурским этносам – негидальцам, ульчам, нанайцам и другим народам Нижнего Амура. Акт женитьбы на вдове был не совсем обычным явлением, потому что такой брак свидетельствовал о создании между родами союза «доха». «Суть социального института доха заключается в том, что члены какого-либо кровнородственного коллектива не вступали в браки не только друг с другом, но и с членами некоторых других кровнородственных коллективов. Такие коллективы, разбросанные на обширной территории, иногда принадлежали даже к различным народам. Таким образом, институт “доха” можно рассматривать как отклонение от классической родовой организации, выражающееся в расширении круга лиц, связанных экзогамными запретами» [Туголуков, 1972, с.105].

Союз «доха» создавался и в том случае, когда два слабых рода объединялись против сильного рода в целях самозащиты или увеличения количества воинов в предстоящей войне. В этом случае предводители родов договариваются между собой о заключении союза “доха”, суть которого заключалась в том, что просящий поддержки род отдавал замуж вдову за человека из другого, даже инонациональ-

ного рода. Как сообщает А.М. Золотарев, в одном случае переселенцы сливаются со своими «духа» и, как бы растворившись в их массе, теряют свое родовое имя, а в другом случае, «... они не адаптируются в род, не становятся его членами – они дают название новому роду с новым названием, считающемуся «духа» с местным родом» [Золотарев, 1934, с. 84–85].

К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус удалось зафиксировать у негидальцев пять экзогамных союзов “доха”, между которыми брачные отношения запрещались. К таким экзогамным союзам относились следующие родовые группы:

1. Нясихагил, Чукчагил, Бозакогил, Хийинкогил (тунг.) и Тумали (гольд.).
2. Аимкаи, Тойоткон, Олчакогил, Мокогил (тунг.), Кони́га (тунг.) и Твабинг (гиляцк.).
3. Чомохогил, Удан, Хатагил и Сигдан.
4. Амункан (Дукинкан), Лалегир (тунг.), Юкомил (кили) и Муктегил.
5. Тапкал и Озон (тунг.).

Негидальские роды, находившиеся друг к другу в отношении “доха”, не могли жениться на женщинах из родов, входивших в этот союз. Например группа 2, мужчины негидальского рода Аюмкан не могли брать жен у нивхов из рода Твабин, тунгусских родов Мокогил и Кони́га, а также и из ульчского рода Оросугбу (Росугбу) [Смоляк, 1982, с. 237, 240], потому что эти роды находились в родственных отношениях и составляли единый союз “доха”. Однако женитьба мужчин на вдовах из этого союза допускалась. Подобные отношения распространялись и на иноплеменников. Например, негидалец Аимкан мог жениться на вдове из рода Мокогил или Кони́га и т.д. Это объяснялось тем, что вдовы-женщины относились к другому роду, на который экзогамный запрет не распространялся.

Первая экзогамная группа негидальцев, входящих в союз “доха” связывается с функционированием тунгусского рода Хийинкогир, в прошлом по социально-экономическим и бытовым причинам распавшегося на пять частей, из которых образовались самостоятельные негидальские роды. В одном из негидальских преданий повествуется об этом случае так: Жил один большой род. Старший брат рода убил человека. Тогда младшие братья ему сказали, что они не хотят жить с убийцей, и всех людей, оставшихся со старшим братом, назвали Вакагил (люди убийцы). Четверо братьев с верховьев Амгуни двинулись вниз по зимней ледовой реке. Один из братьев поскользнулся, упал и далее идти не мог. Его оставили здесь жить и дали ему имя Бозакогил (бозоли тикча – упасть на льду). Затем отделился род Нясихагил (насинча – вспотевший), третьим оказались люди рода Хийинкогил, четвертым был род Тумали. Позднее люди рода Вакагил спустились в низовья Амгуни и стали называться Чукчагил [Мыльникова и др., 1931, с. 115].

Г.М. Василевич отмечает сложный процесс происхождения рода Чукчагил. Вначале предки этого рода входили в состав тунгусского рода Вакагил, обитавшего в XVII в. на Вилкое и в Забайкалье. Позднее часть этого рода ушла на восток и разделилась: одна группа эвенков в 1931 г. находилась по р. Усалгину в Чумиканском районе: характерным следом пребывания этого рода в бассейне Амгуни

осталось название озера Чукчагирское [Василевич, 1969, с. 284]; другая группа эвенков еще в XVII в. переселилась в низовья Амгуни, вошла в состав негидальцев, получив название Чукчагил [Василевич, 1969, с. 266].

Отдельные представители эвенкийского рода Хэгинкэгир ~ Эгинкэгир (в русской записи – Амкагир, Агинкагир, Анкагир, Инкагульский), обитавшие в XVII – XVIII вв. по рекам Улье, Уду, Алдома и на Тугуре, в 1897 г. были зафиксированы Всероссийской переписью населения между Амгунью на юге, Охотским морем на севере и на Сахалине. Люди тунгусского рода Хэгинкэгир частично входили в состав негидальского рода Хийинкогил [Василевич, 1969, с. 283].

Из всех родов негидальцев Нсяихагил самый многочисленный род. По сведениям Л.Я. Штернберга, этот род в бассейн Амгуни пришел на оленях со стороны Охотского моря от р. Няси, что за Аяном, тысячу лет назад. По другой версии род Нсяихагил самостоятельно сформировался на Амгуни [Штернберг, 1933, с. 529].

В материалах Г.М. Василевич имеются сведения, что род Нсяихагил, расселившийся в XVII в. по рекам Уду и Торому, появился в бассейне р. Амгуни со стороны района Аяна и от оз. Орель. С 1931 г. кроме уже обозначенных рек он встречался в бассейнах по рекам Тугуру, Усалгину и Чумикану. Более того, этот род, как считает Г.М. Василевич, идентичен тунгусскому роду Няшикагир ~ Няшкагир ~ Нягикагир [Василевич, 1969, с. 277], а его происхождение тесно связывается с родом Нахоскаир. Исходя из всего этого, В.А. Туголуков предполагает, что нахоскаирами Прибайкалья являются негидальцы, современные выходцы из рода Нсяихагил [Туголуков, 1985, с. 33]. Известно, что в южную оконечность оз. Орель впадает река Нейдаль, а у ее устья находилось селение Негди [Невельской, 1969, с. 144–145, 154]. Таким образом, можно предположить, что жители селения Негди и Нсяихагилы – это одни и те же представители негидальского этноса.

Среди негидальцев первой группы союза “доха” имеется род Тумали нанайского происхождения. Этот род в далеком прошлом жил близ устья р. Амур и на Амгуни. Г.М. Василевич считает, что род Тумали генетически связывается с тунгусским родом Тума (мн. ч. Тумал ~ Тумат ~ Тумучер), который в XVII в. обитал в районе Охотска. Считается, что вначале тунгусы-пришельцы на Амуре породнились с нанайцами, а впоследствии от нанайцев появился негидальский род с идентичным этнонимом Тумали [Василевич, 1969, с. 280].

А.В. Смоляк считает, что Тумали разошлись с тунгусами и покинули прежние места жительства, спасаясь от болезней, которые свирепствовали среди местного населения [Смоляк, 1963, с. 151]. В конце XIX в. небольшая группа Тумали оказалась среди ульчей. В процессе хозяйственно-культурных контактов с нанайцами и взаимной ассимиляции у ульчей возник свой род Тумали, который в 60-е гг. XX в. прочно обосновался в с. Калиновке. А.В. Смоляк род Тумали относит к промежуточным родам, подразумевая такие роды, издавна жившие на границах расселения аборигенных этносов, у которых отсутствовали четкие представления о своей этнической принадлежности; по одним признакам культуры их можно отнести,

например к ульчам, по другим – к нанайцам [Смоляк, 1963, с. 149], негидальцам или иным народам региона.

Функционирование экзогамной группы “доха” также связывается с тунгусским родом Мокогил (Макагир), обусловившим появление других негидальских родов. Этот род обитал в долине между Нельканом и Аяном на так называемой Макагирской (Мохогильской) земле. Примерно в конце 70-х гг. XIX в. часть тунгусов, известных под именем Ауткан или Аимкан, двумя группами решила перекочевать с р. Аим на р. Амгунь. Первая группа Аутканов на р. Амгуни должна была установить указатель, по которому вторая группа могла определить, куда направились их сородичи. Первая группа, достигнув верховьев Амгуни и обнаружив места богатые рыбой и зверем, решила остаться здесь, поставила вешку и стала ждать своих сородичей. Вторая группа Аутканов в условленном месте нашла веху, но не одну, а две, указывавшие направление в разные стороны. Они «... спорили долго, потом выбрали, но не ту, которую следовало» [Мыльникова и др. 1931, с. 116], и ушли на Амур. Только потом амурские Аутканы узнали, что их сородичи живут не только на Амгуни, но и у моря, и что все они относятся к одному роду Мокогил (Макагир), обитавшему в прошлом на Мохогильской (Макагирской) земле [Мыльникова и др., 1931, с. 116].

Негидальский род Ауткан, оказавшийся в устье Амура, обусловил появление нивхского рода Твабинг. Сами негидальцы об этом говорили так: гилияцкий род Твабинг – брат хала Ауткан, живет в Гахкинской бухте (залив Каки, Амурский лиман), покойников сжигает [Мыльникова и др., 1931, с. 119]. Другой род из второй группы “доха” – Тойомкон (Торомкон) имеет территориальное название, образованное от гидронима р. Торомы (Тойом), «... как чаще всего ее называют нигеда и соседние тунгусы» [Липский, 1925, с. XX]. Род Тойомкон, ранее обитавший на южном побережье Охотского моря (Удская губа), известен на Амгуни с XVII в.

Родовое название Тойомкон в переводе на русский язык означает, «житель Торомы». Этот род также относился к тунгусскому роду Макагир, члены которого занимали обширную территорию бассейнов рек, впадающих в Охотское море, а в начале XX в. обитали в низовьях Амура и на Сахалине. В 1947 г. этот род расселился в районе Аяна, Алдана, Нелькана, по рекам Мае, Аиму, Уду, Тугуру. Негидальские названия Аюмкан и Кониго происходят от эвенков Мокогил со средней части Амура [Василевич, 1969, с. 275]. Объединение Мокогилей с эвенками Кониго произошло после того, как род Кониго почти вымер. Оставшиеся в живых «... стали просить живших там же Мокогилей принять их в свой род. Те приняли их, и с тех пор настоящих Кониго почти не стало» [Мыльникова и др., 1931, с. 118]. Аналогична история сближения между родами Олчакогил и Торомкон, которые путем “доха” также породнились между собой.

В XIX в. в бассейне Амгуни был зафиксирован и негидальский род Тоёмкан эвенкийского происхождения, генетически связанный с родами эвенков «Топкал

~ Тапкал ~ Торомкан. Негидальский род в бассейне р. Амгуни прослеживается с XVII в. [Василевич, 1969, с. 280].

Третья группа “доха” негидальских родов Чомохогил, Удан, Хатагил и Сигдан когда-то входила в систему единого рода Хатагил, но потом они разошлись в разные стороны. Род Удан пришел на р. Амгунь из района р. Бидзи (Бичи, Пес), впадавшей в оз. Удыль, и обосновался в устье правого притока Амгуни в селении Им. Здесь на негидальской территории в 1925 г. имелся 31 представитель из рода Удан, на территории преимущественного проживания ульчей, в селении Кольчем было 60, а в селении Халаи, расположенном почти против селения Мариинского, – 7 представителей этого рода [Липский, 1925, с. XX].

Существует мнение, что род Удан [Сравнительный словарь, 1977, с. 248] своим происхождением обязан удэгейскому роду Удигэ, который где-то в XVII в. под напором маньчжуров оказался в Приамурье в районах расселения ульчей, негидальцев и нанайцев. Среди этих народов начались активные этногенетические процессы. «От слияния удэгейского рода Удигэ с другими народами Нижнего Амура у негидальцев появился род Удан, у нанайцев бассейна рек Туигуски – Кура и Урми – род Удыика, у ульчей – род Уды» [Старцев, 2004, с. 81]. «Род Уды (Пильдуича) состоял из трех частей. Одна из них, судя по многим легендам, – пишет А.В. Смоляк, – удэгейского происхождения, вторая (негидальская) – выходцы с р. Амгунь, длительное время жившие по притокам р. Пильду–Битки, и третья – род Удан на Удыле» [Смоляк, 1975, с. 100].

Негидальцы, обитавшие в районе оз. Удыль, не отрицали родственных контактов с удэгейцами и сохранили удэгейское влияние в своем этнониме Удаи. У самих же удэгейцев род Удэ (Удигэ) не сохранился. Последний представитель этого рода был зафиксирован В.К. Арсеньевым в 1910 г. на р. Терней [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 42. Л. 11].

В районе оз. Удыль вместе с людьми рода Удан находились и представители рода Ауткан (Аюмкан), а члены родовой группы Сигдан, входившие в состав негидальского союза “доха”, обитали у оз. Орель, но в конце XIX в. после большой эпидемии оспы пришли на р. Амгунь и поселились в селении Дальяжа. Однако в 1920–1921 гг. негидальцы погибли во время Гражданской войны. Негидальский род со смертью последнего мужчины прекратил свое существование.

Возможно, что негидальский род Сигдан каким-то образом оказался среди удэгейцев Приморского края и обусловил происхождение рода Сигдэ, который входил в состав удэгейского экзогамного союза “доха”, состоявшего из родов Суляйндзига, Камдзига, Куиика, Самандига и Сигдэ [Архив ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 169]. Характерно, что в союз “доха” входили удэгейские роды с генетическим компонентом нанайцев, айнов и негидальцев.

Г.М. Василевич считает, что негидальский род Хатагил в своей основе имеет этногенетические корни тунгусского рода Хатыгин ~ Катыгин, обитавшего в XVII в. в низовьях реки Тугура [Василевич, 1969, с. 282]. Этот род также фиксировался на Амгуни и длительное время жил по берегам оз. Удыль, где обитали отдельные

представители удэгейских, нанайских и других родов [Смоляк, 1982, с. 243]. Затем он переселился в низовья р. Амгуни и долго жил в селении Дальча и старинной деревне Зогдохо [Мыльникова и др., 1931, с. 120].

Из предания известно, что род Хатагил считался очень большим, но люди были безжалостными. Поймают птицу, выщиплют перья и выпускают; поймают зайца, сдерут шкуру с живого, отпустят и смеются. За их жестокое отношение к птицам и животным местные хозяева природы род наказали: люди стали болеть и умирать, ни одного не осталось. К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус полагают, что род Хатхил к 1926 г. полностью вымер [Мыльникова и др., 1931, с. 119–120]. Однако опубликованные материалы А.В. Смоляк показывают, что негидальский род Хатагил, сформированный у оз. Удыль, никуда не исчезал. Попав в иноэтническую среду, он просто ассимилировался, и уже в 1920-х гг. его представители, обитавшие на Ухтинской протоке – территории расселения ульчей, считали себя ульчами рода Хатхил [Смоляк, 1975, с. 141].

По этногенетической истории негидальского рода Чомохогил материалов недостаточно, известно только одно: он издавна проживал в селении Сомня, а в конце 1920-х гг. обитал в селении Усть-Амгунь [Мыльникова и др., 1931, с. 113, 119–120].

Четвертая группа негидальских родов “доха” связывается с тунгусским родом Лалегир, один из представителей его в поисках богатых территорий пришел в верховья Амгуни и женился на девушке из рода Юкомил. С тех пор потомство, происшедшее от четы Лалегириков и Юкомилей, стало называть себя Амунканами [Мыльникова и др., 1931, с. 121]. Через какое-то время всех людей из рода Юкомилей увели маньчжуры, появившиеся со стороны Горина, и поселили их на р. Сунгари. Род Амункан, избегая плена, ушел в низовья Амгуни и добрался до р. Дуки, которую занимали тогда люди из рода Дукинкан. Дукинканы отдали за одного из Амунканов свою вдову и таким образом соединились с Амунканами. Через некоторое время с инородцев стали требовать подати, за которыми приезжали старшины из рода Лалегир. Все Амунканы вместе с Дукинканами были приписаны старшинами к Лалегирам. Таким образом, роды Юкомил – Амункан – Дукинкан и Лалегир составили единый союз “доха” [Мыльникова и др., 1931, с. 121]. С родом Лалегир родственными отношениями связывались и представители рода Муктегил, которые обитали в Буруканском районе и называли себя тоже Лалегирами.

Пятая группа негидальцев союза “доха” включает в свой состав всего два рода – негидальский род Тапкал и тунгусский род Озон (Адян). Между ними закрепились брачные связи, за исключением женитьбы на вдовах, женщинах, относящимся к третьим родам. Происхождение рода Тапкал связывается с тем, что в свое время представители тунгусского рода при переселении с верховьев Амгуни случайно разошлись, но воссоединились много лет спустя на берегах Амура [Мыльникова и др., 1931, с. 122–123].

Анализ родового состава негидальцев свидетельствует, что практически каждый род аборигенов Нижнего Амура находился в состоянии “доха” к какому-либо

роду своих сородичей или иноплеменников. Именно этим и объясняется, что в родовом составе коренного населения региона всегда имелись люди из других этносов. Например, у ульчей в составе родов находились негидальцы, нанайцы, удэгейцы, нивхи, айны, орочи и другие этносы Нижнего Амура [Левин, 1958, с. 130]. «В состав ульчей негидальцы вошли в качестве самостоятельного рода Аимка, в состав нанайцев – в качестве самостоятельного рода Альчека. Выходцы с Амгуни Тумали сохранили свою самостоятельность среди ульчей и нанайцев. В конце XIX – начале XX в., исходя из материалов Л.Я. Штернберга, они помнили о негидальском происхождении нивхских родов Дехаль, Амнг, Хирлонг, Снарнунг, Лезигран. Вошедшие в начале XX в. в среду нивхов негидальцы Тапкал утратили свое этническое самосознание к 1960-м годам» [Смоляк, 1975, с. 180]. Аналогичная картина наблюдалась также у нанайцев, которых Л.Я. Штернберг охарактеризовал как «конгломерат родов самого различного происхождения» [Штернберг, 1933, с. 466]. Подобным образом можно охарактеризовать и негидальцев. «Часть негидальцев при переселениях утратила родовую принадлежность, влившись в состав других народов: нанайских родов Ходжер, Киле, ульчского рода Росугбу, нивхского Чоран. Когда негидальцы входили в роды иных народностей, они утрачивали свои культурные особенности. Если же они создавали самостоятельные роды – эти особенности сохранялись дольше» [Смоляк, 1975, с. 180].

Н.К. Каргер, рассматривая национальную пестроту малочисленных этносов Нижнего Амура, уделяет особое внимание переселенцам –иноплеменникам, принятым в роды других этносов. «Судьба таких пришельцев бывает различной, – поясняет Н.К. Каргер. – В большинстве случаев, будучи доптируемыми (*принятыми, усыновленными*. – *Ред.*) одним из родов, они быстро ассимилируются со своими новыми сородичами и через одно–два поколения от их прежней национальной принадлежности не остается ничего, даже воспоминаний. В других случаях потомство таких одиноких пришельцев образует новый самостоятельный род, члены которого почти ничем не отличаются от остальных родов, кроме воспоминания о своем иноземном происхождении и незначительных деталях своей культуры пережиточного характера, в большинстве случаев выражающихся в явлениях религиозного порядка» [Каргер, 1931, с. 110].

При слиянии родственных родов у их представителей в выборе этноса проблем не бывает. Например, если отец негидалец и мать негидалка, то и их дети считали себя негидальцами. Однако, если родители относятся к разным этносам и живут в окружении третьего иноэтнического населения, то детям часто бывает трудно определиться, к какому роду или к какому этносу (национальности) отнести себя. «Смешанные браки оказывали большое влияние на самосознание переселенцев района расселения иноязычного населения. У детей переселенцев возникало самосознание своей этнической принадлежности к тому большинству, которое их окружало, часто независимо от этнической принадлежности их родителей» [Смоляк, 1982, с. 238].

Л.Я. Штернберг отмечал, что на территории проживания значительного числа нивхов при брачных связях между негидальской женщиной и айном со временем возникает род нивхского происхождения, «... ибо потомство от подобных браков, живущее в нивхском окружении, обычно считало себя нивхами; во всяком случае, третье поколение от таких браков было полностью нивхским, с нивхским самосознанием и языком» [Смоляк, 1982, с. 238].

Таким образом, людям, рожденным от смешанных браков, было неважно, к какой этнической группе они будут принадлежать и где им жить. Главным критерием в жизни считались безопасность и уверенность, что в трудную минуту тебе окажут помощь родственники или соседи, чтобы территория обитания изобиловала промысловым зверем, а водоемы – рыбой и т.д.

Свободное перемещение охотников и рыболовов по территориям, занятым иноэтническим населением, способствовало развитию культурных контактов, увеличивало возможности брачных отношений не только между сородичами, но и с людьми иных этносов. Например, в верховьях Амгуни негидальцы смешивались только с эвенками, но, спускаясь по течению реки, они начинали контактировать и сливаться с нивхами (близ устья р. Амгуни), ульчами (в районе оз. Удыль), нанайцами (в районе р. Горин) [Смоляк, 1982, с. 234]. Выход негидальцев на р. Горин и близкие контакты с горинскими нанайцами обусловили образование нанайских родов негидальского происхождения Альчека, Аймука, Дигор и Тумали [Мальцева, 2009, с. 28], потомки которых в наше время все еще связывают свое происхождение с амгуиьскими негидальцами.

В 50-е гг. XIX в. в местах обитания негидальцев проживали отдельные семьи нанайцев, ульчей, удэгейцев и других народов: тунгусы или эвенки, гранича на севере с негидальцами, размещались в долине, расположенной между р. Тугур и притоком Амгуни – Нимеленом; орочи обосновались близ оз. Кизи, негидальцы вместе с удэгейцами концентрировались у оз. Удыль; нанайцы жили в верховьях и низовьях Амгуни. Граница негидальцев, проходившая по водоразделу Амгуни и Горина, соприкасалась с землями нанайского рода Самар. Здесь же обитали эвенки и верховские негидальцы. На востоке граница территории негидальцев пролегла по левому берегу Амура [Патканов, 1906а, с. 141], где обитали ульчи и нивхи. Таким образом, бассейн Амгуни включал в свой состав хотя и разные народы, но близкие по культурному и социально-экономическому развитию, что благоприятно отражалось в их этнокультурных контактах и брачных связях, в ходе которых происходили взаимные ассимиляционные процессы. Например, у негидальцев, проживавших в селениях вместе с эвенками, образовались роды Аюмкан, Чукчагир, Нясикагир, Тугочерский и Торомкан эвенкийского происхождения с незначительными местными вкраплениями; в процессе контактов негидальцев с нивхами образовались негидальские роды Муктыгыр и Топкал нивхского происхождения. Об этом мы находим сведения у Л.И. Шренка.

Негидало-нивхские связи особенно прослеживаются с конца XVIII в. Многочисленная терминология, связанная с морским зверобойным промыслом, в языке

негидальцев имеет нивхское происхождение, а отдельные термины у нивхов, отражающие оленеводческий быт – негидальского происхождения. В свою очередь негидальские семьи из разных родов проживали и на территории других этносов. Они жили в нанайских селениях Синдаи, Ямихта, Сорголь, расположенных на р. Горин, в амурском нанайском селении Наめка, в ульчских селениях на Амуре – Халан, Монокодава, Дуди, Бичи, Кольчем, в нивхских селениях – Тыр, Кальма, Чильма, Мачула, Маго, Надзино, Прогобе и др. [Смоляк, 1975, с. 142]. Между жителями этих селений независимо от их этнической принадлежности осуществлялись брачные связи. Именно этим объясняется этническая пестрота аборигенных селений Нижнего Амура, которая наблюдалась в XX в.

Большинство исследователей считают, что происхождение негидальцев тесно связывается первоначально с эвенками, а затем с нивхами, ульчами и другими этносами Нижнего Амура. М.Г. Левин отмечает, что «русские источники XVII в. ... не упоминают о негидальцах на Амгуни; в низовьях реки жили гиляки, а вверх по Амгуни – различные тунгусские роды, названия которых частично совпадают с названиями позднейших негидальских родов» [Левин, 1958, с. 133]. Из его высказывания видно, что в XVII в. бассейн Амгуни негидальцами еще не был освоен. Об этом имеются и косвенные факты, приведенные в 1931 г. К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус, которые отмечали, что долина р. Амгуни протяженностью более 800 км заселена только на расстоянии 150 км от устья реки и частично в ее верховьях [Мыльникова и др., 1931, с. 107–108], а большая часть территории оставалась незаселенной.

По мнению К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус, процесс освоения бассейна Амгуни тунгусами и формирования негидальского этноса осуществлялся примерно таким путем: вначале в формировании негидальского этноса приняли участие тунгусские роды Хиинкогил и Мокогил. От этих родов, выделившись и соединившись с местным населением, образовалось два основных негидальских рода Насихагил и Аюмкан, которые брали друг у друга жен и таким образом находились в родственных отношениях *сенги*. При этом Аяно-Нельканский район являлся, по-видимому, тем местом, откуда они пришли в бассейн р. Амгуни [Мыльникова и др., 1931, с. 126–127]. Другие негидальские роды тунгусского происхождения – Босакогил, Олчакогил, Муктегил и Амункан сформировались в бассейне р. Амгуни уже на основе существовавших родов Насихагил и Аюмкан. Род Чукчагил, по мнению С. Широкогорова, «... пришел из более отдаленного района – именно из Забайкалья» [Мыльникова и др., 1931, с. 127]. Что касается родов Чомохогил, Удан, Хатагил и Сигдан, всецело связанных с низовьями Амгуни, то они, без сомнения, пришли на Амгунь не с севера и запада или северо-запада, а с юго- и северо-востока – из районов оз. Орель, Чля и Удыль, т.е. с тех мест, где они жили раньше, прежде чем осесть на р. Амгуни. Род Тапкал также можно отнести к этой восточной группе негидальских родов, как издавна уже попавший в самые низовья р. Амгуни, хотя и связывается преданием с ее верховьями [Мыльникова и др., 1931, с. 127].

Исходя из того, что соседние этносы, имевшие свои устоявшиеся этнонимы, для негидальцев использовали разные экзоэтнонимы поясняющего характера – «низовские», «верховские», «прибрежные», «приречные», «амгуньские» и другие названия, даже название «негда» ими использовалось не как имя этноса, а как обозначение места проживания людей на «берегу реки или в пределах прибрежного пространства» [Сравнительный словарь, 1975, с. 658], Это свидетельствует, что народы Нижнего Амура еще не считали негидальцев сформированным этносом, в каждом негидальском роде были ульчи, нанайцы, эвенки, удэгейцы и другие представители того или иного этноса. По всей вероятности, и у самих негидальцев представление о своей этнической принадлежности было еще в стадии формирования, ибо, находясь в окружении иноэтнического населения, они не могли определиться, к какому этносу себя отнести. По этой причине негидальцы связывали свое имя с той местностью, на которой они обитали, или называли себя в зависимости от географического места расположения реки или местности, прилегавшей к реке. В связи с вышесказанным следует согласиться с М.Г. Левиным, который обоснованно считал, что «формирование негидальцев в качестве отдельной этнической группы относится к недавнему времени» [Левин, 1958, с. 133].

По нашему предположению, формирование негидальцев в самостоятельный этнос стало завершаться во второй половине XIX в. с появлением в районах Амгуни и Нижнего Амура русских, которые из многочисленных экзоэтнонимов, даваемых негидальцам соседними этносами, выделили имя Нейдаль, или Негди, зафиксировали его в печати и таким образом обусловили его распространение среди народа в форме негидалец (ед. число) и негидальцы (мн. ч.).

1. Охота и охотничье хозяйство

Хозяйство негидальцев было комплексным. Ведущей отраслью их деятельности являлась таежная охота на копытного и пушного зверя. Весной негидальцы низовской группы, обитавшие в районе оз. Орель-Чля, дополнительно занимались промыслом морских животных. Охотничий промысел у негидальцев играл большую роль, чем у населения низовьев Амура.

В процессе охотопромысловой деятельности у этноса выработалось щадящее отношение к природе и ее обитателям: издревле запрещалось добывать стельных лосих и маток с телятами-сосуниками, убивать животных больше, чем требовалось семье на ближайшее время. Щадящее отношение к копытным животным является характеристикой чертой не только негидальцев, но и соседних народов Нижнего Амура – ианайцев, орочей, удэгейцев и др. [История и культура орочей, 2001, с. 35; Старцев, 2005, с. 67].

До появления огнестрельного оружия снаряжение негидальских охотников состояло из прямого лука *бэй*, сделанного из березы или лиственницы, и стрел *ней*, имевших разные наконечники в зависимости от того, для какого зверя они предназначены. Для охоты на белку использовались деревянные стрелы с утолщенным наконечником *нюр*; для добычи мелких животных применялись наконечники стрел с заусеницами, на крупных копытных животных – стрелы с наконечниками листовидной формы разных размеров. Хранились стрелы в специальных колчанах *тэлку*, изготовленных из деревянных пластин, обтянутых кожей.

Обязательной принадлежностью негидальского охотника были пальма *катан* и копьё *гида*. Пальма – большой нож, укрепленный на черенок длиной 1,5 м. Она служила топором при расчистке лесной чащи и использовалась для умерщвления раненого зверя. Копья имели форму вытянутого ромба с втулкой, в которую вставлялось древко. Наконечники охотничьих копий достигали длины 25 см и более. Они покупались у маньчжурских купцов или изготавливались местными кузнецами. Копья были двух видов: с длинным трехметровым, легким и тонким черенком, и коротким, утолщенным двухметровым черенком. Первым (с длинным черенком) добывали копытных животных с близкого расстояния, а копьё с коротким, но

очень крепким черенком использовалось для охоты на медведя, когда зверя поднимали из берлоги.

Кроме лука, стрел, пальмы и копья каждый негидальский охотник имел один или два ножа *минектэ*, *синнапун*, при помощи которых раздвигал добытое животное. В комплект охотничьего снаряжения входили заплечные носилки двух типов. Носилки амурского типа, известные под названием *хина*, представляют собой одну или две



Рис. № 1. Наконечники стрел, применяемые при добыче мелких и крупных животных

вилообразные рогульки, соединенные ремешками и снабженные плечевыми лямками [ПГОМ им. В.К. Арсеньева. № 1105-2; 4001-8; Старцев, 2005, с. 67]. Другие носилки для переноски тяжестей, характерные для охотников-эвенков, назывались *поняга*. Они имели вид плоской и длинной дощечки с лямками, оснащенной множеством веревочек, с помощью которых охотник привязывал добычу к носилкам. Заплечные носилки, состоящие из одной или двух рогулек или плоской дощечки, известны всем аборигенам Нижнего Амура и Приморья под названием *ханамы* [Сравнительный словарь, 1975, с. 461; Старцев, 2005, с.67].

Зимой в снаряжение охотника входили также «снежные очки», предохранявшие глаза от блеска снега. Они изготавливались из полоски бересты, имели вид тонкой пластинки с узкими смотровыми щелями. Каждый охотник в зимнее время использовал лыжи-голицы или лыжи, подбитые камусом. Негидальские охотники имели и ручные нарты *хонко*, на которых перевозили охотничий инвентарь и мясо добытых зверей.

Для добычи соболя, горностая, колонка и др. использовались различные ловушки давящего типа, сетные орудия и самострелы. Наиболее употребляемой была сетка-рукавчик *золкоho* для ловли соболя, представляющая собой длинный мешочек в форме удлиненного конуса, внутри которого имелось 5 – 7 колец диаметром от 10 максимум до 20 см, изготовленных из тальникового прута *кэлон*. Они вставлялись внутри сетки на некотором расстоянии друг от друга. Кольца её распрямляли и держались только за счет натяжения самой сетки, которую устанавливали у одного из входных отверстий норы так, чтобы соболь при выходе обязательно вошел внутрь сетки. У другого входного отверстия в нору охотник разжигал дымокур. Дым заполнял нору, зверек устремлялся к выходу и попадал

в сетку. Если соболь прятался под деревом с обильными каменными россыпями, имеющими многочисленные входы и выходы из убежища, использовалась сетка-обмет высотой до двух метров и длиной 10–15 м. Верх сети оснащался небольшими колокольчиками. Сеткой окружали то место, где прятался зверек. Установив обмет, охотник устраивался с подветренной стороны и терпеливо ждал, когда соболь покинет свое убежище. Со временем соболь, выходя из норы, устремлялся за пределы сетки, но, натываясь на нее, в свободно опущенной сетке путался, звон колокольчиков извещал об этом охотника, который тут же сбрасывал обмет на зверька и убивал его [Арсеньев, 1949а, с. 164].

Крупных, средних и мелких животных негидальцы добывали разными самострелами *сэнму бэй*. Самострел состоит из станины, лука, стрелы и спускового механизма – курка. У негидальцев существовало три типа самострелов: один из них использовался для добычи крупных копытных животных, другой – лова лисы и выдры; третий – для добычи мелких пушных зверьков, преимущественно соболя. Самострелы отличались размерами лучка, конструкцией стрелы и наконечника.

Самострел для крупного животного был большим по размеру, а стрела имела цельную основу, оснащенную крупным наконечником. Самострел на пушного зверя – соболя, колонка и других животных – небольшой, основа стрелы от ее средней части до оперения внутри полая, через отверстие которой пропусклась крепкая бечевка, привязанная к станине. Когда соболь попадал под самострел, эта бечевка не позволяла ему уйти, крепко удерживая зверька на привязи. Лучек самострела для добычи выдры или лисы по своему размеру был чуть большим, чем для добычи соболя. Однако основа его стрелы не была полый и не надрезалась у наконечника, как у стрелы большого самострела. Наконечник у среднего самострела напоминал маленький гарпун с тремя жалами. Стрела, как и у других самострелов, привязывалась к прочной бечевке, которая удерживала раненое животное на привязи.

Самострел на мелкого пушного зверя устанавливается на след соболя вертикально, т.е. стрела направлена к земле почти под 90 градусов. От курка, оснащенного дополнительной насторожкой в виде крохотного брусочка, к следу соболя протягивался тройной белый конский волос, задевая который, зверёк приводил в действие спуск, и стрела, нацеленная на след, поражала животное. Средние самострелы устанавливались под углом 30–45 градусов к земле на след выдры, иногда лисы, если звери ходят по одной тропе. Самострел на лису устанавливался и в местах, где обычно зверь мышкует. Средние самострелы использовались также для добычи рыси или росомахи. Их ставили в местах, где охотник находил недоеденного рысью или росомахой падшего зверя. Принцип лучка использовался и в ловушке *кангулта* (общесибирский черкан) [Цинциус, 1982, с. 229]. С помощью черкана добывали белку, соболя, колонка и других мелких пушных животных.

При охоте на лису негидальцы часто применяют ловушку *нахиван*, которая имеет вид высокого столба с расщепленной верхушкой. *Нахиван* устанавливается в местах, где часто мышкуют лисы. Над расщепленной верхушкой ловуш-

ки подвешивалась или укреплялась приманка – кусочек мяса, убитая птичка или рыбешка; лиса, подпрыгивая и доставая приманку, попадала лапой в расщеп и застревала в ловушке. Кроме этой ловушки, лиса добывалась и путем разбрасывания приманки со стрихнином [Радаев, 1926, с. 72].

Соболя, колонка и других мелких пушных зверьков негидальцы добывали при помощи разных ловушек давящего типа *лаанг*, которые подразделялись на ловушки *бикихта*, *дал* и *локи*. Ловушку *бикихта* устанавливали в дупле, где предполагалось наличие соболя. В дупло клали приманку и устанавливали давящее на вертикальную сторожку бревно. Соболя, трогая приманку, сваливал сторожку, и бревно давило зверька. Такое устройство было у удэгейцев и орочей, известное под термином *ланги* [Старцев, 2005, с. 79; Ларькин, 1964, с. 30–31].

Принцип настороженной давящей жерди также применяется в ловушках *дал* и *локи*. Ловушка *дал* делалась из двух массивных жердей. Одна из них являлась основанием ловушки – это обрубок дерева, положенный на землю. Другая жердь при помощи вертикальной насторожки, состоящей из двух равных частей, нависала над основанием ловушки. Удерживалась насторожка в вертикальном положении за счет тонкого прутика, вставленного в центр разъемной насторожки. К пруту, удерживающему насторожку в вертикальном положении, приторачивалась приманка. При малейшем касании к приманке насторожка разваливалась на части, верхнее бревно падало и давило зверька. Орочи Императорской Гавани такую ловушку называли *хипитаука* [Аврорин и др., 1978, с. 8], или *сипиктока* [Ларькин, 1964, с. 31].

Ловушки давящего типа ставились только в бесснежное время. Когда в тайге выпадал снег, добыча прекращалась. В такие ловушки часто попадали зверьки, не имеющие практического значения в хозяйстве. Кроме того, пушных животных нередко склёвывали птицы и объедали мыши. И.П. Надаров еще в начале 80-х гг. XIX в. высказывал мысль о запрете добычи пушных зверьков таким способом. Он считал, что эта мера будет способствовать добыче соболя с доброкачественной шкуркой [Надаров, 1887, с. 73–165].

Распространенным орудием добычи соболя у негидальцев были петли *хойки*, изготовленные из конского волоса. Петли устанавливались так: в бревно, переброшенное через ручей, охотник всером вбивал 6 – 10 высоких плоских колышков, расположенных друг от друга на ширину двух пальцев. Справа и слева от колышков стесывалась древесина, чтобы соболя не мог обойти ловушку стороной. В центре этого всера оставлялся проход для зверька, где была петля. К противоположному концу петли привязывался камень. Когда соболя попадал в петлю, он срывал её, и камень увлекал зверька в воду. Охотник доставал добычу из воды, осторожно отжимал и сушил тушку на солнце. После просушки он сдирал шкурку и надевал её на специальное правило *калтана*. Подобным способом добывали зверька и удэгейцы [Старцев, 2005, с. 77].

В традиционном хозяйстве негидальцев охота на копытных животных не имела товарного значения. Вся добытая продукция использовалась в кругу семьи и

близких родственников. Мясо животных употребляли в пищу, шкуры шли на изготовление одежды, обуви, рукавиц, домашней утвари, для покрытия жилищ и др.

Основным объектом охоты являлся лось *бэжун*, дикий олень *актавча*, косуля *хегадин*, медведь и другие животные. Негидальские охотники занимались промыслом индивидуально, в редких случаях коллективно. Однако в условиях полукочевого быта негидальцы на охоту брали с собой женщин и детей. Особенно это характерно для негидальцев верховской группы и кочевых эвенков [Василевич, 1972, с. 165].

Негидальцы хорошо знали повадки промысловых животных, физико-географические и климатические особенности местности, в совершенстве владели разными приемами охоты. Наиболее древним и традиционным способом охоты на животных являлся промысел копытных способом гона зверей по глубокому снегу или весеннему насту. Гон лося по насту – по снегу, покрытому ледяной корочкой, как отмечал Н.Н. Радаев в 1926 г., был характерным для амгуньских негидальцев [Радаев, 1926, с. 72]. Гон зверя по рыхлому снегу осуществлялся на лыжах с камусной основой. По мнению негидальцев, лося долго гонять нельзя, потому что тогда его мясо становится невкусным. Лось во время гона по глубокому снегу быстро устает и останавливается. Охотник на лыжах настигает его и поражает копьем.

Гон лося по насту осуществляется на лыжах *кинзилэ*. При гоне зверя по насту всегда используются две или три собаки, которые быстро настигают зверя. Зверь при беге сильно ранит ноги, быстро устает, а настигшие собаки останавливают его и своим лаем оповещают охотника, где они находятся. Охотник движется в сторону лая собак и, приблизившись к зверю, убивает его копьем или выстрелом из ружья.

По мнению негидальцев, «сохатого легче гонять, выдыхается скоро», зато «оленья скрадывать легче – совсем слепой и слышит худо». Летом лося скрадывали на оморокке в водоемах, где он лакомился водорослями. Во время еды лось терял осторожность, что и позволяло охотнику незаметно подплыть к зверю и сделать верный выстрел [Орлова, 1966, с. 15].

В сентябре во время брачного гона изюбрей и оленей негидальские охотники подманивали с помощью берестяного манка *бэйгэ*, имеющего вид длинного рога. Идентичные берестяные манки были не только у негидальцев, но и у всех малочисленных народов Приамурья и Приморья [История и культура нанайцев, 2003, с. 81; История и культура удэгейцев, 1979, с. 30].

Летом и осенью на лося ставили петли (диаметром до одного метра), которые устанавливали на тропах, ведущих к водопою. Зверь, двигаясь по тропе, становился на место, огороженное петлей, нарушал насторожку и попадал ногой в петлю, которая затягивалась под действием гибкого дерева.

К традиционным способам добычи копытных животных относится охота с помощью ядов и ловчих ям. Из сообщения низовских негидальцев известно, что в прошлом лося добывали с помощью яда растительного происхождения, неопас-

ного для человека. Наконечник стрелы смазывали травой *а и-н этэгарбива*, растушей по склонам сопок, и зверь, даже легко раненый, погибал. К древнейшим способам охоты на копытных животных относятся ловчие ямы *хукэлки*. Их копали в проходах естественных непроходимых буреломов или на тропах. Ямы перекрывали тонкими жердями и лапником, маскируя под рельеф местности. Этот способ добычи животных был широко распространён у верховских негидальцев и удэгейцев [Старцев, 2005, с. 69]. Ловчие ямы и засеки наибольшее распространение получили у уссурийских нанайцев [История и культура нанайцев, 2003, с. 78].

С появлением огнестрельного оружия в практике негидальцев стали использоваться новые приемы охоты на крупных копытных и других животных. В первой половине XIX в. у негидальцев были фитильные ружья, которые заряжались со ствола. В зверя стреляли с подпоры – сошки, как это было распространено во многих районах Сибири. Такие сошки всегда носились вместе с ружьем. Вместо них часто использовалась лыжная палка с ограничительным кольцом на конце, перевернув которую можно применять в качестве подставки [Пасвик, 1883, с. 115].

В конце XIX – начале XX в. у негидальцев имелись ружья разных образцов, заряжавшиеся с казенной части, что позволяло за небольшое время сделать несколько выстрелов. С таким оружием охотились на животных способом скрадывания или гоном с использованием собак. С ружьем зверя можно было добыть с далекого расстояния, а охота с собаками, которые его удерживали, позволяла охотнику подойти к животному на верный выстрел.

Большое значение имел промысел кабарги, которую убивали главным образом из-за струи. Зимой её добывали по свежему снегу гоном, осенью ловили петлями, установленными на тропах и замаскированными мхом [Василевич, 1969, с. 57, 65]. На кабаргу настораживали и небольшие самострелы [Миддендорф, 1878, с. 729]. На её охотились с манком *пичаун*, сделанным из двух маленьких полосок бересты. С его помощью охотник подражал голосу то самца, то самки, подманивая к себе животных на верный выстрел.

Кроме охоты на копытных животных негидальцы промыслили и медведя *баккайа*. Зимой его находили в берлоге, стреляя в зверя из ружья или били копьём *гида* [Федоров, 1966, № 7]. Осенью зверя добывали петлями *хурка* [ГАХК. Ф. Р-44. Оп. 1. Д. 636. Л. 49–52] или при помощи специальной пасти-ловушки, имеющей вид треугольного сруба [Дополнение к актам историческим, 1851, с. 183]. Добыча медведя имела не только бытовое и ритуальное (употребление мяса в пищу) значение, но и товарное: негидальцы продавали нивхам головы и лапы зверя. За голову медведя негидальцы требовали один металлический котел, а за лапы брали луки, стрелы и ножи [Шликевич, 1911, с. 44].

В хозяйстве негидальцев основным был охотничий промысел на пушных зверей. Промысел пушнины имеет глубокие древние корни, о чем и говорится в китайских хрониках эпохи средневековья. Однако охота на пушных животных стала приобретать особое значение после присоединения Приамурья к России, потому что пушнина имела товарное значение. Негидальцы охотились на соболя,

белку, выдру, колонка, лису и других пушных животных. Наиболее важным является добыча соболей. На соболя и других пушных животных охота начиналась с октября месяца и продолжалась до середины марта, т.е. до начала брачного периода пушного зверя. В конце октября все пушные животные имеют высококачественную зимнюю шкурку. К этому времени охотники проводят соответствующую подготовку. Еще летом они на охотничьих путиках строят ловушки давящего типа, которые настораживаются только во время охоты. В домашних условиях делают самострелы, стрелы, черканы, петли, сетки, шьется запасная обувь, охотничья одежда и т.д. С приходом октября охотник обходит свои владения и при необходимости ставит ловушки в рабочее положение.

Количество давящих ловушек зависит от самого охотника и его умения пользоваться ими. Давящие ловушки устанавливаются на деревьях, соединяющих берега ручья, в дуплах деревьев или в полых пнях, под обрывами и в других местах, где часто появляется зверек. Наиболее продуктивная добыча соболя ловушками давящего типа по чернотропу, т.е. в то время, когда земля еще не покрылась снегом. Охота ловушками давящего типа прекращается, когда земля покрывается толстым слоем снега, потому что в это время ловушки, если их не очищать, не срабатывают.

С появлением первого снега охотниками использовался наиболее древний и традиционный способ охоты на соболя – выслеживание зверя по свежему снегу с применением специально обученной собаки, которая загоняет зверька на дерево или в нору и своим лаем извещает охотника о наличии зверя. Если соболь прятался на дереве, охотник убивал его из лука или ружья; если прятался в норе, то охотник устанавливал сетку-рукавчик и выкуривал его из норы. Иногда соболь прятался в таких местах, где сетку-рукавчик устанавливать было нецелесообразно. Но в любом случае охотник всегда находил способ, как изловить загнанного зверька.

В начале XX в. интенсивная охота на соболя привела к резкому сокращению его численности и других пушных животных, что обусловило появление на Дальнем Востоке в 1912 г. закона, запрещавшего соболиную охоту на три года. В.К. Арсеньев считал этот закон преждевременным. «Составитель закона имел хорошую цель, – писал исследователь, – но результат получился совершенно обратный. Дело в том, что для туземцев звероловство является столь же необходимым средством к жизни, как и рыболовство. Без соболевания они будут терпеть такую же нужду, как и земледельцы, которым запретили бы обрабатывать землю, а потому одним запретом невозможно было остановить туземцев от соболиного промысла» [Арсеньев, 1949, с. 183–184].

Снижение добычи соболя привело к тому, что основным объектом пушной охоты стала белка. Это наиболее массовый пушной зверёк в охотничьих угодьях негидальцев, в которых преобладают хвойно-лиственные леса. Большое количество белки обычно наблюдалось в тех угодьях, где было мало соболя [РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 58. Л. 93]. Охота на белку начиналась с выпадением первого снега и про-

должалась до конца марта. До появления огнестрельного оружия на белку *оляхи* охотились с помощью лука и стрел с утолщенным тупым наконечником *нюр*. При охоте на этого зверька обязательно использовалась промысловая собака, которая своим лаем указывала, где он находится.

На колонка охотились с собакой или при помощи ловушек давящего типа. Сроки, методы и технология отлова колонка деревянными самоловами близки к промыслу соболя. С собакой на колонка обычно охотятся по мелкому снегу, выбирая, как правило, некрупных, но вёртких и злобных собак [РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 58. Л. 98–102]. Низовские негидальцы промышляли также и выдру. Самострелы на выдру настораживали ее след на тропах, которые проходили от полыньи к полынье. А.Ф. Миддендорф писал, что при охоте на выдру использовались специальные стрелы с гарпунным наконечником [Миддендорф, 1878, с. 607].

С помощью настороженных самострелов и пастей добывали и лисицу. Преследовали её на лыжах с собакой способом гона. С помощью собаки охотились также на рысь и росомаху. Обнаружив недоеденного рысью или росомахой зверька, окружали его частоколом, оставляя небольшой проход, напротив которого настораживали самострел [Афанасьев, 1934, с. 276].

Шкурку с тушки колонка обдирали, как и с соболя. Снятие шкурки с соболя начинали с небольшого разреза между задними лапками. Освободив от шкурки хвост специальным приемом, охотник подвешивал соболя головой вниз на ветку и снимал шкурку «чулком», препарируя передние лапки и уши зверька [Арсеньев, 1949, с. 178–179]. Аналогичным образом снимали шкурку с соболя и соседние народы Нижнего Амура и Приморья – нанайцы, ороchi и удэгейцы [Старцев, 2005, с. 84]. При этом на тушке обязательно оставался нос, в котором, по мнению негидальцев, находилась душа зверька. Так считали охотники – иначе соболю никогда не возродится и хозяин тайги лишит их удачи. Подобным образом поступали все тунгусо-маньчжурские этносы Приамурья и Приморья, а также нивхи и другие народы Дальнего Востока [Васильев Б.А., 1948, с. 88].

Шкурки пушных зверей негидальцы продавали торговцам и зверопромышленникам, а на вырученные деньги покупали боеприпасы, продовольствие и бытовые вещи. Соболиьи шкурки формировались десятками в партии. Иногда шкурку окуривали дымом от бересты. Делалось это обычно, когда в партии чёрных (баргузинских) соболей попадался экземпляр с бурым окрасом. Чтобы не портить всю партию, его чернили [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 137. Л. 48]. Черненная дымом шкурка в проданной партии выявлялась только через определенное время.

В прошлом большое внимание уделялось охоте на птицу. В тайге негидальцы выслеживали боровую дичь – рябчика, дикушу и тетерева; на реке и озерах добывали водоплавающую птицу – дикого гуся, утку и др. На глухарей ставили силки, гусей, уток, куропаток и других птиц добывали при помощи лука или огнестрельного оружия. Для добычи чёрного рябчика – дикущи *карэки* – использовалось специальное приспособление – волосная петля, притороченная к длинной палке. Дикуща при приближении человека проявляет любопытство. Она не улетает даже

тогда, когда охотник медленно подводит петлю к голове птицы. Пропустив петлю через голову дикуши, охотник рывком дергает палку и стаскивает птицу с ветки [МАЭ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 137. Л. 34]. В начале XX в. охотники за дичью отправлялись даже на Охотское побережье, откуда возвращались с богатой добычей.

Морской зверобойный промысел имел большое значение в хозяйственном комплексе главным образом низовских негидальцев: из шкуры морских животных шили одежду, обувь, головные уборы, делали арканы и выючные сумки, мясо употребляли в пищу, жир заготавливали впрок. Объектом промысла в основном были сивуч *онтанат* и маленькая нерпа *дяхта хутанын*. Поздней весной негидальцы создавали артели, выходили к побережью Охотского моря или спускались в устье Амура, добывая нерп при помощи ружей и гарпунов *пелаха тьяка* [МАЭ. Ф. 23. Оп. 1. Д. 12. Л. 18]. Охотились с больших лодок, сделанных из досок. С созданием коллективных хозяйств добыча морских животных была прекращена.

В конце XIX – начале XX в. охота на копытных и пушных животных не была упорядочена. Даже запрет на его добычу в 1912 г. не дал положительных результатов. Это привело к тому, что соболь во всех промысловых угодьях Нижнего Амура, в том числе и в угодьях бассейна р. Амгуни и других территорий Приамурья, стал большой редкостью. Если в конце XIX в. в бассейнах рек Амгуни и Керби одним охотником ловилось более 20 соболей, в начале XX в. – 10 – 15, то в 1925 г. добывался только один соболь [Гапаиович, 1926, с. 73].

Исходя из необходимости сохранения промысловых животных, охотничий промысел пушного и копытного зверя был взят под особый контроль государства: в 1935 г. принят закон о 5-летнем запрете добычи соболя, что способствовало восстановлению численности зверька. Однако и после снятия запрета на добычу соболя шадящее отношение к нему продолжалось. В первой половине 1940-х гг. по всему району им. Полины Осипенко добывалось менее 50 зверьков [ГАХК. Ф. П-1729. Оп. 1. Д. 200. Л. 11]. И только в начале 1950-х гг. лимит на отстрел соболя был установлен в пределах 10 % от всей численности этого зверька, что составляло 400 соболей в год. Рост численности соболя позволил местным охотникам к началу 1960-х гг. добывать более 800 зверьков [Ведомственный архив ДВО ВНИ-ИОЗ (Хабаровск)].

За негидальскими колхозами были закреплены охотничьи угодья в районе побережья оз. Чукчагир, в бассейнах рек Эвур и Кукурма с прилегающими к ним горами [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 8. Л. 5; Д. 11. Л. 16; Оп. 2. Д. 83. Л. 3]. Организацией охотничьего промысла занимался Дукинский заготовительный пункт района им. Полины Осипенко. Он распределял охотничьи участки, утверждал списки колхозных охотников, занимался обеспечением охотников продовольствием, оружием и боеприпасами. Однако сельскохозяйственным артелям, по уставу которых работали негидальские колхозы «Красный чукчагирец» и «Новая жизнь», было не выгодно отправлять людей на охоту. По этому поводу районные руководители писали, что из-за недостаточного внимания к колхозным делам в национальных артелях не получили должного развития такие традиционные отрасли народного

хозяйства, как охота, оленеводство и рыболовство [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 83. Л. 1]. Учитывая это, районные руководители в конце 1950-х гг. перевели негидальские колхозы на Устав охотопромысловых артелей. С этого времени негидальские колхозники основное внимание стали уделять охотничьему промыслу копытных животных и пушных зверей.

В советский период у охотников появились в массовом количестве металлические капканы, которые использовались вместо традиционных рукавичков, петель и ловушек давящего типа. Капканами добывались как мелкие пушные животные (соболь, колонок, белка и др.), так и животные средних размеров (выдра, лиса, харза и др.). Металлические капканы широкого распространения среди негидальцев вначале не имели. По данным конторы «Заготживсырьё» района им. Полины Осипенко, в 1943 г. в организации было всего 320 капканов [ГАХК. Ф. П-1729. Оп. 1. Д. 200. Л. 6], которые распространялись преимущественно среди русского населения. Постепенно лов капканами освоили и негидальцы, заимствовав способ добычи мелких пушных животных у русских охотников.

Наиболее практичными оказались капканы под номерами «0» и «1», используемые для добычи колонка и соболя. Капканы № 2 – 3 применялись для добычи выдры и лисы. Новые орудия труда требовали от колхозных охотников и новых методов их установки. Капканы, установленные на соболя, колонка, выдру или другого пушного зверя, привязывались цепочкой или тонким тросом к небольшой толстой палке. Если капкан прикрепить к дереву, то попавший в капкан зверь, время от времени пытаясь освободиться от него, бросается в разные стороны. От сильной боли в лапе, он начинает ее грызть. Когда лапа полностью замерзнет, он сгрызает её и резким рывком освободится от капкана. Однако, если капкан привязан к палке, то зверек освободиться из капкана не может, пытаясь вырваться из капкана, он тащит за собой палку, выбивается из сил и замерзает.

Лов соболя металлическими капканами осуществлялся двумя способами: на приманку и под след. Способ добычи на приманку детально описал Л. Смирнов. В местах обитания соболя негидальский охотник выискивал такое место, где можно было бы установить капкан. Таким местом являлось углубление между корнями деревьев или на откосе берега реки. Охотником в это углубление клалась приманка – кусочек свежего мяса или рыбы, перед приманкой устанавливался капкан (№ 0 или № 1), который маскировался мелкой травой или птичьими перьями, а над ним из веток хвой, палочек и корья устраивался маленький шалашик. Вход в шалашик закладывался мелкими веточками пихты. Оставалось только небольшое отверстие, похожее на нору, чтобы в него мог пролезть зверек [Смирнов, 1989а].

Способ добычи соболя под след осуществляется следующим способом: металлические капканы предварительно вывариваются в хвое и устанавливаются на собольих тропах. Если соболь прошел по одному месту 3 – 4 раза, то охотники такой след считают хорошим и, выбрав деревянной лопаточкой под ним снег, дополнительно протирают капкан хвоей и ставят его под след. Соболю к запаху хвой привычен, смело бежит по своему следу и попадает в капкан.

Нарезное огнестрельное оружие в отличие от лука и копья способствовало добыче зверя с большого расстояния. Если раньше охотнику требовалось зверя добывать способом гона, то при наличии огнестрельного оружия это требовалось не всегда. Однако хороших нарезных карабинов в колхозах было мало, негидальцы чаще применяли гладкоствольные ружья, которые имелись почти в каждой семье.

В начале 1960-х гг. в целях наиболее полного и рационального использования угодий и увеличения производства таежной продукции в РСФСР стали создаваться комплексные предприятия – коопзверопромхозы (КЗПХ) и госпромхозы (ГПХ). В районе в это время функционировал КЗПХ им. Полины Осипенко. В этом хозяйстве основное внимание уделялось клеточному звероводству, в меньшей мере – добыче пушных и копытных животных (лося) и боровой дичи, занимались и сбором дикоросов, заготовкой древесины и др. Валовой доход предприятия за год составлял чуть более 100 тыс. рублей [ГАХК. Ф. 1459. Оп. 1. Д. 19. Л. 1–4].

КЗПХ им. Полины Осипенко в своем составе имел не только негидальцев из ликвидированных колхозов, но и других народов Нижнего Амура, в том числе и русских, численность которых в промысловом хозяйстве была превосходящей, поэтому доля вклада негидальцев в развитие этого хозяйства по сравнению с русскими и другими народами незначительна.

В начале 1990-х гг. в Российской Федерации больше внимания стали уделять правовым аспектам социально-экономического и культурного развития КМНС, которые играли значительную роль при создании национальных хозяйств. Различные по форме собственности национальные хозяйства появлялись одновременно с закреплением территорий традиционного природопользования в аборигенных селениях Приамурья.

В районе им. Полины Осипенко национальные хозяйства создавались в основном как общества с ограниченной ответственностью. В районе с 1997 г. имелись такие национальные хозяйства, как ТОО община «Луч», эвенкийская община «Охотник» (с. Владимировка), эвенкийско-негидальская община «Меван» (с. Владимировка), национальная община «Максимов и сыновья» (с. им. Полины Осипенко), национальная эвенкийско-негидальская община «Осиктакан» (с. Бриакан). Во всех национальных общинах работали негидальцы и эвенки [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 170. Л. 3]. В НО «Охотник» было 19 аборигенов, в «Меван» – 9, в «Осиктакан» из общей численности работающих – 7 аборигенов. Национальные общины занимались охотничье-промысловой деятельностью, добычей рыбы, заготовками дров для населения и реализацией продукции промыслов [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 173. Л. 4]. В 1998 г. национальные эвенкийско-негидальские общины «Меван» и «Охотник» сработали себе в убыток. Община «Меван», реализовав продукции на 12,2 тыс. руб., имела убыток 2197 руб., а финансовый убыток эвенкийско-негидальской общины «Охотник» составил 5 тыс. руб. при реализации

продуктов промысла на сумму 36,7 тыс. руб. [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 182. Л. 14].

Общая площадь района им. Полины Осипенко составляет 3,5 млн. га, из них к охотничьим угодьям относится 3,3 млн. га. «В период с 1992 по 2002 год на территории района осуществляли свою производственную деятельность 11 предприятий. Однако требования рыночной экономики выдержали не все. За последние годы прекратили свою деятельность пять предприятий – это ООО «Яткан», «Тайга», «Луч», «Кивун», национальная община «Осиктан», фактически не работает ООО «Максимов и К». Охотничий сезон на диких копытных сокращен до двух месяцев, пушнины – до четырех месяцев. Несоизмеримо со стоимостью пушнины (аукционная стоимость соболя 50–80 долл. США) выросла стоимость снегоходов, горюче-смазочных материалов, охотничьего снаряжения и имущества» [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 232. Л. 14].

В национальных общинах с. Владимировки района им. Полины Осипенко площадь охотничьих угодий несколько занижена. Если в прошлом на каждого штатного охотника в среднем по Хабаровскому краю приходилось по 22,8 тыс. га [Сухомиров, 1976, с. 108], то в конце XX – начале XXI в. за общиной «Меван» закреплена площадь охотничьих угодий 68,2 тыс. га, а за общиной «Охотник» – 291,4 тыс. га. Исходя из общей численности охотников этих общин, на каждого из них приходится в «Меване» 7,5 тыс. га, а в «Охотнике» – 12,5 тыс. га. Негидало-эвенкийские общины «Меван» и «Охотник» пока еще существуют, потому что в с. Владимировке практически для населения нет другой работы.

Национальная община «Меван», не имея постоянных рабочих, занимается только пушным промыслом. В сезон охоты при помощи 5–7 сезонных промысловиков добывается пушнины примерно на 50–60 тыс. руб. Национальная община «Охотник» ведёт комплексное хозяйство. В ней имеется 23–25 постоянно работающих негидальцев и эвенков, из них 21–23 охотника задействованы не только в сезон охоты, но и в летнее время. Работники общины «Охотник» занимаются заготовкой дров, изготовлением пиломатериалов, ремонтом тротуаров и т.д. При общей валовой выработке продукции на 550 тыс. руб. в 2000 г., 567 тыс. руб. – 2001 г., 235 тыс. руб. в 2002 г. добыча пушного промысла соответственно отмеченным годам составила 320, 180,5 и 141,6 тыс. руб. [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 232. Л. 17]. Если «Меван» в 2006–2007 гг. практически прекратила работу, то община «Охотник», наоборот, активизировала свою трудовую деятельность. Ее валовая продукция составила 1073,6 тыс. руб., после реализации которой община получила чистой прибыли 30,6 тыс. руб. Охотники в зиму 2007/08 года добыли 330 соболей, 10 лосей и 10 северных оленей [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 268. Л. 7].

В мае 2007 г. в с. Владимировке создавалась еще одна родовая община «Юктэ», состоящая из эвенков и негидальцев. Основной её целью является «... социально-экономическое и культурное развитие малочисленных народов, защита их исконной среды обитания, традиционного образа жизни, хозяйствования и промыс-



Рис. № 2. Местная пилорама в общине ООО «Охотник» 2011 г. Фото А.Ф. Старцева

лов». За общиной «Юктэ» закреплены участки охотничьих угодий «Мукценка», «Омельдин» и «Керби» общей площадью 334,9 тыс. га. Эти угодья закреплены за охотниками в долгосрочное пользование. В промысле участвуют 9 штатных охотников и 16 охотников-любителей. Охотничьи угодья оборудованы более чем 800 км охотничьих путиков, эксплуатируются 72 охотничьих зимовья. В распоряжении охотников имеются четыре снегохода «Буран», семь моторных лодок «Крым», две лодки «Казанка 5М», три лодки «Казанка М», шесть лодочных моторов разных марок. Хорошее техническое оснащение и оборудованные угодья позволили охотникам из общины «Юктэ» в охотничий сезон 2009/10 годы добыть и реализовать на аукционе пушнины на сумму 1,5 млн. руб. [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 665. Л. 308–309].

Таким образом, из всех национальных предприятий района в наши дни функционируют ООО ЭО «Охотник» и община «Юктэ», другие предприятия практически существуют только по документам. Они почти не работают, и от их деятельности не поступает никаких средств ни в районный бюджет, ни в Пенсионный фонд. Все национальные предприятия не только района им. Полины Осипенко, но и других районов Хабаровского края нерентабельны, несут большие убытки и имеют большие долги по налогам и кредитам в банках [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 261. Л. 15].

Основные причины нежизнеспособности этих предприятий состоят в отсутствии комплексного использования природных ресурсов, обеспечения круглогодичной занятости работников, сокращения охотничьего сезона на копытных

и пушных животных. Несмотря на ряд законодательных актов, принятых как на краевом, так и на федеральном уровне, направленных на подъем и поддержку национальных хозяйств, многие национальные предприятия продолжают влачить жалкое существование и находятся на грани разорения. Все это отрицательно сказывалось на занятости коренного населения.

2. Традиционное и современное рыболовство

Рыболовство негидальцев было одним из важных видов хозяйственной деятельности. Им занимались почти круглый год, используя разные орудия лова. Однако больше всего добывалось рыбы в летний и осенний ход кеты и горбуши.

Наиболее развитым рыболовство было в низовьях р. Амгуни, где ловили рыбу частиковых и лососевых пород. Нижнеамгуньские негидальцы в реках добывали кету *дава*, сома *дахи*, *даки*, тайменя *саханан*, ленка *согдана*, хариуса *ниру*, толстолоба *савлён*, сига *сопчан*; в озерах ловили карася *хангу*, щуку *койчан* и др.

При добыче рыбы амгуньские жители использовали различные виды сетей: «прямоугольные, широкие неводы – *дагдали*, вытянутые узкие наплавные сети – *адел*, мешкообразные сетки – *анга*» [Смирнов, 1989б, № 66]. Известно и такое сложносоставное орудие лова, как заездок; широко применялись различные крючки, гарпуны, удочки и др. средства. Применение тех или иных орудий лова зависело от времени года, погоды, наличия промысловых водоемов, характера водного режима или ледового покрытия. В зависимости от конкретных условий для лова рыбы в одном и том же водоеме могли использоваться разные орудия. Чаще всего в неглубоких протоках ставились плавные сети, с берега – невода, а мешкообразные сетки – в узких местах реки или на протоке, где устраивались заездки [Смирнов, 1989б, № 66].

Плавная сеть *адел* имела полотно четырехугольной формы (длиной до 25 м и шириной 2–2,5 м). Размеры ячей зависели от величины добываемой рыбы. Верх сети снабжался поплавками, сделанными из бересты, а низ – небольшими грузилами. Такой сетью ловили рыбу как в теплое время года, так и в холодное. В весенне-осенний период ставная сеть устанавливалась с лодки, ею в узком месте перекрывали протоку. Для ускорения добычи рыбы рыбаки загоняли её в сеть. Обычно это делалось так: рыбак отплывал на лодке на определенное расстояние, веслом бил по воде и медленно продвигался к сети. Испуганная рыба устремлялась к сети и путалась в ней. Сеть проверяли вечером или утром и, собрав рыбу, оставляли ее до следующей проверки [МАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 231. Л. 23].

Отличительная особенность ставной сети *анга* – ее мешкообразная форма. Ловили ею зимой. Когда вода застывала, рыбаки пробивали несколько лунок (50–70 см в диаметре) через каждые 3–4 м и при помощи длинных прутьев протягивали сеть подо льдом, укрепляя её верх на поверхности льда грузилами. Попавшую рыбу в сеть рыбак узнавал по дрожанию шнура, проходившего внутри сети

и выведенного на поверхность. Он ослаблял другой шнур с грузилами, сеть под их тяжестью закрывалась и её вытягивали на поверхность за боковые веревки. Иногда несколько человек ставили свои сети (5–10 м и более) в одну линию. Затем одни рыбаки оставались у сетей, а другие уходили вверх по течению и оттуда гнали рыбу по направлению к сетям, ударяя колотушками по льду (таким способом ловили негидальцы, жившие в селениях Усть-Амгунь, Кальма, Тыр в 20-х гг. XX в.) [МАЭ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 231. Л. 12].

В узких местах, где водилось много рыбы, как сообщал в свое время А.Ф. Миддендорф, негидальцы добывали её путем перегораживания горных речек «заездками» – *далир* [ГАХК. Ф. 538. Оп. 1. Д. 86. Л. 48]. Заездок – это сооружение, имеющее вид изгороди, состоящей из кольев, переплетенных тальником. В центре заездка делается проход, в который устанавливается мешкообразная сеть. Заездок *далир* функционировал не только в теплое время года, но и зимой, когда река перемерзала: сеть устанавливалась в проем заездка, рыбак выходил на лед и, постукивая по льду толстой палкой, гнал рыбу к сетке. По изгибу гибкой палочки, воткнутой вертикально в лед, негидальцы определяли, попала рыба в сеть или нет.

При добыче рыбы в озерах чаще использовались неводы *дагдали*, «которые негидальцы, как и остальные жители Нижнего Амура, изготовляли сами из дикой конопли с помощью веретен и мотовил амурской формы» [Смоляк, 1977, с. 79]. Невод от сети отличался не только формой и размерами, но и тем, что в нем рыба не цеплялась за жабры, а оказывалась внутри. Закидной невод заводили с лодок: один человек шел по берегу, держа веревку одного крыла, второе крыло заводили с лодок, охватывая им небольшую площадь водоема. Затем оба крыла соединяли, вытаскивали на берег и выбирали рыбу.

Распространенным орудием лова у негидальцев были крючковые снасти разных видов: летние и зимние удочки, перемет, крюк с древком и др.

Летняя удочка имела длинное удилище, лесу с поплавком и крючком *сялами гаха* [Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 58. Л. 99], сделанным из кости или клыка кабарги. Клык, как правило, пропускали через основание деревянного брусочка под прямым углом. Полученный таким образом крючок привязывали к длинному поводку и ловили калугу небольших размеров. Поводок делался из крапивы или сухожилий лося. Аналогичным крючком пользовались удэгейцы, орочи, ульчи и другие народы Нижнего Амура. Удочками с металлическими крючками ловили рыбу обычно небольших размеров в озерах, тихих протоках, заводях и в устьях рек.

К зимним орудиям лова относилась удочка-махалка *умаха*. Это древнее орудие рыболовства на Амгуни. В XX в. она представляла собой короткое удилище (25–30 см) с длинной лесой, снабженной небольшим грушевидным грузилом и маленьким крючком на конце лесы. Обычно такой удочкой ловили рыбу подростки и старики в проруби, над которой устанавливался небольшой шалаш, защищавший рыбака от мороза и ветра.

К крючковым снастям относилось и орудие *одылди эйсими*, состоявшее из крупного поплавка с вделанным в него крючком с наживкой. Такими крючками, количество которых превышало 1–2 десятка, оснащалась крепкая веревка, которая опускалась в воду на глубину до одного метра от дна в тех местах, где часто проплывали осетровые. Крючки не опускались на дно, а плавали в воде на поплавках. Если калуга даже случайно цеплялась за крючок, она срывала всю снасть, путалась в ней, потому что многочисленные крючки впивались в нее и держали на привязи. Подобным устройством пользовались и нивхи, добывая калугу в глубоких ямах реки.

К заимствованным от русского населения крючковым снастям относится перемет. Это длинный и плотный шнур (или крепкая проволока в наши дни) с привязанными к нему на длинных поводках (до 70 см) рыболовными крючками небольшой величины с интервалом между ними в 50 см, веревка длиной 10–15 м. На крючки насаживалась наживка – земляные черви или мелкая рыбешка. Устанавливался перемет с лодки, один конец относили в воду, а другой привязывали к дереву. Проверялся перемет один – два раза в день – утром и вечером. Негидальцы переметом добывают рыбу и в настоящее время.

Традиционным орудием добычи рыбы является крюк *элгу*. Он имел отверстие в «пятке» и за ремень свободно прикреплялся к древку. Основание крюка вставляли в паз на тонком конце древка так, что его жало было направлено вперед. Крюком *элгу* добывали крупную рыбу во время нереста или в заводи, где были ямы. Рыбак, не выпуская из рук древка, резко бросал его вперед в те места, где замечалась рыба. Попадая в добычу, крюк впивался в рыбину, выскакивал из паза, и рыба висела на ремешке. Рыбак водил её на поводке, подтягивал к берегу и глушил деревянной колотушкой. Такой способ добычи рыбы широко практиковался урмийскими, учурскими, чумиканскими и другим эвенками Дальнего Востока и Сибири, которые, как и негидальцы, этот крюк называли термином *элгу* [Цинциус, 1982, с. 304]. Единая терминология крюка свидетельствует о тесных этногенетических и культурных контактах негидальцев с эвенками. Для добычи рыбы негидальцами использовались остроги и гарпуны. Остроги были двух видов: с неподвижным креплением называлась *кирамки*, а со съёмным наконечником известна под названием *пелаха тьяпка*. Острога *кирамки* имела составное острие *барда* из трех зубьев (трезубец), намертво прикрепленный к длинному черенку. В отличие от остроги *кирамки* у остроги *пелаха тьяпка* втулка и перья трезубца *барда* выковывались из единого куска железа. А.В. Смоляк подобную острогу относит к гарпунам, используя для них название *чапка* [Смо-

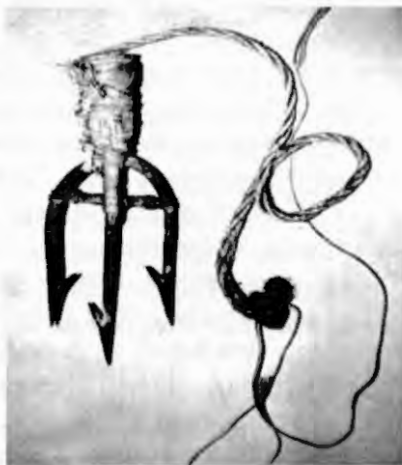


Рис. № 3. Острога-трезубец

ляк, 1977, с. 79]. Такой трезубец свободно насаживался на трехметровый черенок с расчетом, что он при небольшом усилии легко соскакивал с черенка. Чтобы при добыче рыбы не потерять острие, трезубец привязывался поводком к противоположному концу древка. Длина наконечника остроги в среднем достигает 20–25 см, ширина 10–15 см, длина древка – до трех метров. На каждом зубце остроги было несколько зазубрин в разных плоскостях.

Из материалов А.В. Смоляк известно, что для добычи крупной рыбы – кеты, тайменя и др. – использовался и гарпун *дябгэ*, это однозубое орудие в виде стержня с жальцами. Трезубые гарпуны *чапка* и однозубые *дябгэ* использовали и зимой во время подледного лова. Прорубь пробивалась пешней *бабга* (*бабгэ*), колотый мелкий лед из лунки вычерпывался черпачком *умикан*, имевшим вид сачка – сетки на длинной рукоятке. Над прорубью возводился шалашик, внутри которого находился рыбак [Смоляк, 1977, с. 79] и отслеживал рыбу подходящих размеров.

Острогой *кирамки* добывали рыбу средних размеров с берега или лодки, не выпуская черенка из рук. Кету, ленка и других били острогой на мелководье или в глубоких ямах. Негидальцы добывали рыбу с помощью *кирамки* и в протоках способом лучения. На нос лодки устанавливался шест с факелом из бересты или сосновых смолянистых лучин обычно ночью, когда от света факела дно реки хорошо просматривалось и рыбак, заметив проходившую рыбу, колот ее острогой.

Острога *пелаха тьяпка* использовалась для добычи крупной рыбы, преимущественно тайменя, вес которого иногда достигает 50 кг и более. Такую острогу рыбак мог бросать от себя на несколько метров. Если бросок был удачным и рыбак поражал цель, рыба, вырываясь, сдергивала наконечник с древка, которое играло роль поплавка. Рыбак ловил древко, подтягивал к себе добычу и добывал ее деревянной колотушкой. При кажущейся простоте лов острогой требовал большого мастерства: – не только меткости и ловкости, но и знаний особенностей местных водоемов, поведения и повадок рыбы разных пород, а также влияния метеорологических условий на добычу рыбы.

Чаще всего с помощью остроги в очень теплую погоду добывали амура, который обитает в подводных зарослях. В это время рыба поднимается из глубины к поверхности, объедает траву, по колыханию которой рыбаки и узнают о её присутствии. Толстолобика находили по белому толстому рту, который он выставлял к самой поверхности воды, стоя почти вертикально [ГАХК. Ф. 538. Оп. 1. Д. 45. Л. 79]. Хорошо проглядывалась рыба в «черной воде» близ берегов при оттаивании ручьев, вытекавших с мари и впадавших в реку.

В узких местах горных рек негидальцы часто устанавливали ловушку *кэнэй*, хорошо известную русским под названием *морда*. Эта ловушка имела цилиндрическую форму, делалась из тальниковых прутьев с входом для рыбы в виде воронки с небольшим отверстием. Задняя часть сооружалась на конус, прутья которого связывались веревкой. Ловушка проверялась вечером. Ее поднимали из воды, освобождали зажим и доставали добычу, а затем устанавливали снова. В настоящее время негидальцы ловушки *кэнэй* из тальника не делают. Вместо прутьев

тальника они используют рыболовную сеть, сшитую в виде большого конуса со вставленными внутрь тальниковыми кольцами разных размеров, прикрепленными к основе сети. Такая ловушка в растянутом виде достигает двух метров в длину с максимальным диаметром первого и третьего колец до 50–60 см. Второе, самое маленькое кольцо, являющееся входным отверстием в ловушку, имеет диаметр не более 10 см. Это колечко веревочками укрепляется в центре третьего кольца, образуя конструкцию своеобразной воронки. Такая ловушка занимает мало места, легко устанавливается, быстро складывается, но выполняет ту же функцию, что и ловушка из прутьев тальника.

Кроме речной негидальцы ловили и морскую рыбу, заходившую в устье Амура. Её удавалось добывать только низовским негидальцам, обитавшим в устье Амура или у озер Орель и Чля. Они ловили преимущественно камбалу *ихэйигдэ* и корюшку *аркай*.

Добытую рыбу негидальцы использовали для разового питания или заготавливали впрок (вяление, замораживание, квашение, соление, копчение). Большая часть вялилась на солнце и воздухе. Вяление – один из древнейших способов консервирования рыбных продуктов. Его сущность состоит в том, что рыба медленно высушивалась под воздействием тепла, солнечного света и воздуха, что приводило к значительным изменениям в составе рыбной мякоти и более равномерному распределению жира в тушке. Мякоть рыбы становилась как бы янтарной и приобретала специфический вкус и аромат [Архив ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Д. 415. Л. 47].

Лучшая вяленая рыба получалась в условиях сухого воздуха и безветренной погоды: свежую рыбу вялили в течение 10–20 суток на специальных вешалах *сян*, покрытых навесом. Под навесами разводился дымовой костер для отпугивания мух. Вяленая рыба собиралась в вязки, укладывалась в берестяные коробки и хранилась в амбарах *такту* [ПФА РАН. Ф. 21. Оп. 5. Д. 134. Л. 76]. Негидальцы ценили осеннюю кету, амура, калугу, хариуса и толстолоба. Менее ценные виды рыб – карась, верхогляд, амурская щука и др. – вялились на открытом воздухе под воздействием солнечных лучей. Из этой рыбы юкола получалась очень твердой.

Занимались подготовкой рыбы для вяления женщины. Специальным ножом *эхи калтана* (женский нож) чистили, потрошили и разделяли её на части. Разделку для юколы производили по-разному: отрезали голову, разрезали тушку пополам от головы до хвоста или со спины до брюшков, срезали пласты с тушки и т.д. Наиболее распространенным было срезание с тушки пластов мякоти разной толщины: верхний слой мякоти с кожей называли *колтая*, второй слой *борекси*, затем *макори*, после чего оставался только хребет – костяк, который вялился на солнце и использовался для корма собак.

Способы разделки рыбы были различными. Первый способ *элькук симбу*: с рыбы вначале отрезали во всю длину брюшки, затем вынимали внутренности, икру или молоки. От головы к хвосту срезали верхний тонкий слой мякоти вместе с кожей, но без костей. Затем в том же порядке снимали ножом несколько тонких

слоев. Оставшийся костяк с тонким слоем мякоти и голова шли в пищу собакам. Приготовленные пласты рыбы подвешивали и вялили на воздухе. Вторым способом *махойкон* заключался в том, что с тушки срезали плавники, и вынимали из нее внутренности. После этого снимали во всю длину рыбы слой мякоти вместе с кожей и половиной брюшка. Вслед за этим ближе к спине снимали два слоя с каждой стороны. Оставшаяся часть использовалась как и в предыдущем случае. Третий способ разделки кеты *самихин* мало чем отличается от второго. С выпотрошенной рыбы снимали верхний слой мякоти с кожей *колтая*, который был толще, чем *борекси*. Следующим срезом снимали слой *макори*. После этого оставался костяк кеты, который вялили для собак [ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 846. Л. 19]. Четвертый способ *налзах*: выпотрошенную кету разрезали на два слоя, оставляя один костяк. Пятый способ *очака*: у выпотрошенной кеты срезали спинку *гулун*. Следующим движением отделялся слой *олахса*, включавший боковые половинки с частью брюшка. Чтобы юкола быстрее вялилась, по мякоти рыбьего слоя делали поперечные надрезы.

Аналогичные способы разделки рыбы, известные негидальцам, наблюдались у нанайцев [Сем Ю.А., 1973, с. 106–108], орочей и удэгейцев [Старцев, 2005, с. 183].

Весной и летом юколу готовили из частиковых, осетровых и других пород рыб. При их разделке в отличие от кеты большого разнообразия не наблюдалось, потому что эта рыба пользовалась меньшей популярностью в пищевом рационе негидальцев.

Вышеперечисленные приёмы разделки рыбы не охватывают всего их многообразия. Старики утверждают, что раньше негидальцы знали и многие другие способы, но теперь их забыли.

Осенью жители делали заготовку рыбы впрок – квашение рыбы. Для этого ее предварительно потрошили и очищали от костей, тушки рыбы закладывали в яму, затем сверху покрывали их берестой или рыбьей кожей и закрывали землей. Яму копали обычно не очень глубоко, примерно 1,5 – 2 м, так как в условиях холодного климата в этом не было необходимости. Происходил процесс квашения, т.е. силосование рыбы. Зимой негидальцы вскрывали яму и употребляли в пищу квашеную рыбу.

В начале XX в. Вместо квашения широкое распространение получил процесс соления рыбы, заимствованный у русских переселенцев. Солили ее в больших бочках или глиняных корчагах: разделанную и выпотрошенную кету обваливали в соли, клали слоем на дно бочки, а затем засыпали солью, снова – слой рыбы и слой соли и т.д. Зимой самым распространенным и почти единственным способом сохранения рыбы было ее замораживание и хранение в специальных срубах, заполненных снегом и льдом.

Рыбий жир *хата* готовили из отходов рыбы, главным образом лососевых пород. На выварку жира шли головы и внутренности (пузыри, кишки и проч.). Как только собиралось достаточное количество таких отходов, женщины в большом

чугунном котле начинали вываривать рыбий жир, время от времени помешивая большой ложкой-шумовкой. Каждая семья заготавливала большое количество рыбьего жира, который использовала для приготовления рыбных блюд и кушаний из диких растений; хранили его в глиняных сосудах, а также в мешке из желудка калуги.

В 80–90-х гг. XIX в. на побережье Татарского пролива зародилось русское промышленное рыболовство. Работая на рыбалках вместе с русскими, негидальцы заимствовали от них рыболовные сети, которые быстро нашли применение у верховской и низовской групп. Рыболовство негидальцев было в основном натуральным: все добытое потреблялось в семье или в кругу близких родственников и соседей. В начале XX в. оно у верховских и низовских негидальцев, как и продукты охотничьего промысла, стало товарным. Этот процесс безусловно, оказывал влияние на отношения между сородичами, что проявлялось в социальном расслоении членов негидальского общества. Рыболовный промысел негидальцев начал трансформироваться, часть орудий заимствовалась у переселенцев из Европейской России, в частности русский закидной невод. Для этого несколько человек объединялись в артель, весь улов рыбы делили поровну. Основными местами добычи рыбы были тони на реках, где жили аборигены края.

И. Гапанович, исследуя экономические ресурсы Амгуньского района, отмечал, что рыбный промысел в водах Амгуни является подсобной отраслью [Гапанович, 1925, с. 47], потому что рыба в бассейн р. Амгуни не всегда заходит из Амура или бывает в малом количестве; обильный ход летней кеты меняется скудным осенним. Из всех негидальских хозяйств, обитавших в бассейне Амура в 1925 г., рыболовством занимались 20,6% [Орлова, 1966, с. 8]. Местные жители не имели рыболовческих организаций и нуждались в снастях, бочках и соли. «Рыболовство на Амгуни производится преимущественно для потребностей жителей, имеющих в рыбе главный предмет питания; жители заготавливают для себя, вероятно, около 60000 пудов рыбы соленой (русские) и вяленой (инородцы); на рынок поступает только небольшое количество» [Гапанович, 1925, с. 47]. Заготовка рыбы для собственного потребления производится летом и осенью. Добыча летней кеты осуществляется с 23 июня по 1 августа, а осенней – с 28 августа по 10 – 15 сентября [Радаев, 1926, с. 76].

С первых лет советской власти рыболовный промысел аборигенного и переселенческого населения стал претерпевать существенные организационные изменения. В 1923 г. были созданы Рыбоуправление и Госрыбпром. Если раньше аборигены и переселенцы добывали рыбу там, где им было удобно, то с образованием рыбнадзора добыча в бассейне Амура была поставлена под государственный контроль. Нанайцы, ульчи и другие аборигены оказались в сложном положении, потому что Рыбоуправление не везде и не всегда разрешало осуществлять добычу рыбы. Более того, рыбнадзор края запрещал собирать даже отнерестившуюся зубатку (корюшку) по берегам Амура и впадающих в него рек из боязни злоупотреблений со стороны аборигенов. Как отмечалось Туземным управлением в 1925 г.

в официальной записке «Об экономическом положении Николаевского-на-Амуре округа», работники Рыбоуправления, являясь одновременно и сотрудниками Госрыбпрома, «... осознанно отражали чисто фискальные интересы Государства» в ущерб экономическим интересам коренного населения. Они доказывали, что правила рыболовства распространяются только на местных рыбаков, но не на предприятия Госрыбпрома. «Это вызвало проявление недовольства рыболовецкого населения и дискредитацию действий органов власти... В общем органы рыболовства при централизованной ведомственной структуре осуществляют свое монопольное право эксплуатации рыбных богатств, не учитывая экономической возможности и зависимости местного населения от рыболовства» [ГА РФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 83. Л. 91–91 об.].

Рыбоуправление, несмотря на протесты Туземного управления, отводило для организаций Госрыбпрома лучшие рыболовецкие участки и норму вылова осенней кеты в 2,5 раза больше, чем Центросоюзу и комхозу, вместе взятым [ГА РФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 83. Л. 92]. Для коренного населения отводились участки по специальным спискам, ежегодно составлявшимся в Управлении Дальрыбы. По этим спискам выдавались разрешения отдельным селениям или стойбищам на вылов летней и осенней кеты в местах не всегда удобных для добычи рыбы [ГА РФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 83. Л. 93]. Отдаленность территории обитания негидальцев от берегов Амура в какой-то мере спасала их от злоупотреблений государственного рыбнадзора. Негидальцы преимущественно добывали проходную рыбу в реках, по берегам которых находились их стойбища, – Им, Красный Яр, Сомня, Хур-Валды, Усть-Амгунь и др. [Радаев, 1926, с. 76].

В 1924 г. ход кеты на Амгуни был очень хорошим. «Но так как лов рыбы был организован плохо, то доход от промысла (20000 – 25000 руб.) оказался несоответствующим усиленному спросу рынка на рыбные продукты и был крайне неравномерно распределен между ловцами. При цене на икру, дошедшей в Николаевске до 15 рублей за пуд, крестьяне ни от кооперации, ни от частных рыбопромышленников вообще не получили за нее дороже 8 рублей; в некоторых они сдавали ее частным промышленникам еще ниже, вследствие неудачного заключения договоров; в свою очередь были случаи, когда крестьяне приобретали эту икру от инородцев по 1 руб. 20 коп. за пуд. Чтобы изжить все эти ненормальности, местная кооперация в лице Усть-Союза должна сформировать сильные рыболовецкие артели и своевременно кредитовать их снаряжением и солью под рыбу» [Гапанович, 1925, с. 47].

Промышленное рыболовство в бассейне р. Амгуни преимущественно развивалось у русского населения, обладавшего в общей сложности 15 неводами. Добыча рыбы по всей Амгуни в 1924 г. определяется в 54237 шт., что дает в засоле 5000 пуд. рыбы и 450 пуд. икры. Из этого количества рыбы на долю Кербинской волости приходится 31849 штук [Радаев, 1926, с. 76]. В 1925 г. было выловлено 53887 кетин, из них на долю негидальских хозяйств, проживавших в селениях Им, Красный Яр, Сомня, Усть-Амгунь и др. приходится 14114 штук [Радаев, 1926, с.

76]. Добытая рыба сдается в Керби Усть-Амурскому Союзу кооперативов по цене 2 руб. 30 коп. за пуд. В районе среднего течения р. Амгуни рыба от промышленников принимается по цене 1 руб. 80 коп. и икра 8 руб. за пуд. Валовой доход в 1925 г. от рыболовства во всем районе определяется в 150000 руб. [Радаев, 1926, с. 76].

Добыча летней и осенней кеты осуществлялась в основном на нерестовых при-токах Сомню, Им, Амальгин, Немилен, Нилан и Дуки, впадающих в р. Амгунь. Следует сказать, что негидальцы «... рыбу ловят очень лениво – когда хотят есть, и большой заготовки не делают; очень хозяйственный тунгус запасает около тысячи штук юколы. Рыба, очищенная от внутренностей, сушится на солнце и обра-щается в пластинку весом 0,6 кг.; вся ее питательность пропадает» [Гапанович, 1926, с. 75].

Негидальцы ловили рыбу разных пород до тех пор, пока реки не замерзали. Однако из-за отсутствия неводов и сетей им не всегда удавалось обеспечить себя рыбой, потому что массовый улов производился только во время хода горбуши, летней и осенней кеты. «Уменьшение запасов рыбы по всему Амурскому бас-сейну, недолов вследствие хода рыбы во время наводнения заметно уменьшают значение рыболовства для негидальцев. Обилие озерной рыбы в оз. Чукчагир не используется негидальцами по недостатку неводов и сетей, а также потому, что в легких берестовых скорлупках – оморочках далеко не безопасно плавать по ог-ромному озеру, окутанному ореолом страшной таинственности, внушающей сус-верный страх полудиким детям природы» [Литвицев, 1926, с. 128].

«Верхне-амгуньские негидальцы в рыболовных артелях с русскими не участ-вуют и рыбы не солят. Вся рыба идет для собственного потребления в виде юколы. Юколы в зависимости от удачи, места лова, наличия снастей, а также, конечно, от настойчивости и энергии добытчика заготавливается от 50 до 1000 штук на хо-зяйство. Но последняя цифра в 1925 г. была очень редка, и добычу составляло приблизительно 100 штук на хозяйство в среднем. Главное достоинство юколы, вытекающее, правда, из ее отрицательных качеств, заключается в том, что она не находит себе спроса на кербинском рынке, поэтому на водку не обменивается и является, таким образом, хоть и не обильным, но довольно устойчивым питатель-ным фондом» [Литвицев, 1926, с. 128].

С 1925 г. для совместной добычи летней и осенней кеты негидальцы стали объединяться с русскими в рыболовную артель, названную «Красный Яр». «Ар-тель состоит в деловых отношениях с Усть-Союзом Амурских кооперативов (Ни-колаевск н/А.), куда в сезон 24 семейства доставили 42 бочки кеты и 56 пудов икры. От этой операции получили доходов по 140 руб. на пай» [Литвицев, 1926, с. 130].

Оснащение у негидальского населения рыболовецким инвентарем было в ос-новном традиционным – остроги, крючковая снасть и сети. У 16 оседлых хозяйств аборигенного населения Кербинского района (из них 12 хозяйств занимались ры-боловством) имелось 5 лодок и 7 малых сетей общей площадью 360 кв. м [Итоги

переписи, 1929, с. 105]. В 1926 г. рыболовы с помощью сетей и другой снасти добыли 59,2 ц речной рыбы, 8460 штук осенней кеты и 700 морских зубаток [Итоги переписи, 1929, с. 107]. В данном случае под зубаткой подразумевается не крупная корюшка, а кета, отнерестившаяся и истощенная от долгого хода, которую аборигены ловили на р. Немилен [Гапанович, 1926, с. 75].

Промышленное рыболовство у негидальцев не получило особого развития даже в условиях коллективных хозяйств «Красный чукчагирец» и «Новая жизнь», образованных в 1932 г. Численный состав этих колхозов был небольшим. Например, в 1935 г. в «Красном чукчагирце» имелось всего 6 хозяйств с населением 22 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 52. Л. 20]. В колхозе отсутствовал рыболовецкий инвентарь, поэтому рыба добывалась инвентарем колхозников. К началу 1940 г. колхоз увеличился на 7 чел. за счет принятых двух негидальских семей. В 1930-е гг. колхоз начал приобретать разный инвентарь, в том числе и рыболовецкий. В 1936 г. имелось 3 малых невода длиной 110 м, 3 лодки для завода неводов, добыто 2963 кг мелкого частика [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 8. Л. 5 об.], в 1939 г. в колхозе было 3 малых невода, 100 экземпляров крючковой снасти, одна большая неводная лодка и 16 бочек под засолку рыбы; в 1940 г. – 4 невода, одна ставная сеть, 130 самоловов (крючковая снасть), одна лодка и 8 бочек [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 76. Л. 2].

Колхозы не имели постоянного места лова рыбы, поэтому каждый раз рыбакам приходилось обустриваться на новом месте. Например, в 1936 г. рыболовецкие участки были выделены на оз. Чукчагир, Ильчуган и Кокольни [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 8. Л. 5]; в 1939 г. – на оз. Чукчагир и в устье р. Альчуган [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 11. Л. 16; Оп. 2. Д. 74. Л. 2], а в 1940 г. – в заливе Товкаги, Усть-Амгуни, оз. Пабрусу и р. Кукольми [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 76. Л. 2].

С 1939 по 1942 гг. в колхозе «Красный чукчагирец» в среднем было 3 малых невода до 250 м, от 100 до 130 крючковых снастей и одна большая неводная лодка [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 11. Л. 16; Д. 17. Л. 15; Д. 22. Л. 47]. В 1939 г. колхоз добыл 37,9 ц мелкого частика, в 1940 г. – 30 ц, а в 1942 г. – 197 ц мелкого и крупного частика. Валовой доход от продажи рыбы в колхозе «Красный чукчагирец» составил в 1939 г. 3965,5 руб., в 1940 г. – 3560 и 1942 г. – 10673,2 руб. [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 11. Л. 18; Д. 17. Л. 17 об.; Д. 22. Л. 48].

Не в лучшем состоянии было и техническое оснащение в негидальском колхозе «Новая жизнь». В 1930–1940-е гг. имелось по одному малому неводу, по одной средней лодке для завода сетей и по одной малой лодке [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 11. Л. 25; Д. 17. Л. 31; Д. 20. Л. 37; Д. 25. Л. 78]. Денежные доходы колхоза от реализации рыбы не превышали 2 тыс. руб., а когда началась Великая Отечественная война, доходы от рыболовства упали до 162 руб. в год [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 20. Л. 40].

Основная причина небольшой добычи рыбы лососевых пород заключается в том, что в р. Амгунь добыча горбуши и кеты в период её размножения запрещалась. Рыболовецким колхозам рекомендовалось в основном добывать в Чукча-

гирском озере рыбу частиковых пород, которой в водоеме были большие запасы [ГАХК. Ф. П-1729. Оп. 3. Д. 12. Л. 2].

Техническое оснащение колхоза «Новая жизнь» в послевоенный период было очень слабым. Например, в 1950–1960-е гг. в колхозе имелось по одному, иногда по два малых невода, по одной малой и средней гребной лодке для завода невода. Моторизованный транспорт в виде моторной лодки впервые появился в 1956 г. Более солидных водных средств передвижения не было, иногда колхозу на время промысла рыбы выделялся вельбот – небольшой катер: в 1953 г. был выделен один катер, а в 1957 г. – два [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 36. Л. 50 об.; Д. 39. Л. 44 об.; Д. 42. Л. 53; Д. 44. Л. 112 об.; Д. 46. Л. 68; Д. 48. Л. 65; Д. 52. Л. 48 об.; Д. 55. Л. 48 об.; Д. 58. Л. 60 об.; Д. 60. Л. 81 об.]. В 1956 г. колхозу удалось выловить только 33 ц рыбы на сумму 3320 руб., а в последующие годы добыча рыбы была настолько мизерной, что не оправдывала даже затраты на подготовку к рыбалке: в 1957 г. выловили 3,7 ц, в 1958 г. – 0,5 ц, в 1959 г. – 9 ц; денежные доходы составили соответственно 735 руб., 99 руб. и 3000 руб.

В материалах исполкома района им. Полины Осипенко «Об итогах финансовой и хозяйственной деятельности колхоза «Новая жизнь» за 1958 г. отмечается, что колхоз крайне плохо справился с выполнением производственного плана по всем отраслям народного хозяйства, а такой отраслью, как рыболовство, почти не занимался, что и выразилось в малой добыче рыбы [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 36. Л. 27]. Перед рыбным отделом Хабаровского крайисполкома был поднят вопрос о продаже колхозу в 1959 г. для лова рыбы частиковых пород 50 ставных капроновых сетей и сетематериала для закидного невода, а также разрешить коренному населению с. Владимировки вылов в р. Амгуни рыбы лососевых пород в количестве 300 ц [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 36. Л. 29].

Почти ежегодно в райисполкоме им. Полины Осипенко рассматривались вопросы о трудовой дисциплине в колхозе «Новая жизнь», снижении производительности труда, плохой организации труда и о том, что в 1959 г. «... правление колхоза совершенно не занималось доходной частью производства – выловом рыбы частиковых пород, хотя имело к этому большие возможности» [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 61. Л. 14]. О неразвитости рыболовного промысла в негидальском колхозе «Новая жизнь» свидетельствуют производственные показатели: в 50-х гг. XX в. отношение рыболовства к остальным видам хозяйственной деятельности составляло от 1,5 до 4 %; в денежном выражении это соответствовало примерно суммам от 1,5 до 4 тыс. руб. в год.

В 1960 г. райисполком им. Полины Осипенко обращается в исполком Хабаровского края с просьбой разрешить коренному населению колхоза вылов рыбы лососевых пород в р. Амгуни в объеме 300 ц [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 87. Л. 2]. И несмотря на то, что объемы вылова в Амгуни были несколько увеличены, общая добыча рыбы колхозом оставалась низкой: в 1960 г. – 15 ц, в 1961 г. – 16,5 ц против плановых 30 ц; соответственно продано рыбы в 1960 г. на 3000 руб., в 1961 г. – на 168,7 руб. (новыми деньгами) [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 89. Л. 6].

Убыточное рыболовство привело к тому, что в 1965 г. колхоз был ликвидирован как нерентабельный. Некоторые его члены перешли работать в Полино-Осипенковский коопзверопромхоз [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 100. Л. 31], другие – в колхоз им. Кирова (с. Князево), а также в разные организации района. Часть колхозников переместилась в соседние районы Хабаровского края и устроилась в организации, где были более благоприятные условия труда. С ликвидацией колхоза «Новая жизнь» в районе им. Полины Осипенко не было ни одного предприятия с численностью негидальцев более 50%.

В 80-е гг. XX в. негидальцы, занимавшиеся промышленным рыболовством, трудились в колхозах «Удыль» (с. Солонцы), «Память Куйбышева» (с. Сусанино), им. 60 лет Октября (с. Булава) и «Память Ленина» (с. Тыр), территориально расположенных в Ульском районе, а также в Комсомольском районе в колхозе им. XXIII партсъезда (с. Нижние Халбы) и Охотском районе (колхоз им. Вострещова – с. Вострещово).

Большинство негидальцев стали работать в колхозе «Память Ленина», который был комплексным, соединив промышленное рыболовство и сельское хозяйство. В 1970-х – начале 1980-х гг. он стал рентабельным хозяйством. Например, в 1976 г. рентабельность колхоза составила 197,8 %, 1977 г. – 97,2, 1978 г. – 80,9 %. По разным специальностям работали более 40 негидальцев, что по отношению к другим народам составляет примерно 15 %. В некоторых колхозах численность негидальцев еще меньше – от 1 до 2 %. Поэтому вклад негидальцев в развитие хозяйств, в которых они работали, был практически минимальным.

В советский и постсоветский периоды негидальцы Хабаровского края добывали рыбу только для удовлетворения потребностей своих семей. Национальные предприятия ООО «Охотник» и негидальская община ООО «Меваи», в которых работают негидальцы и эвенки, занимаются добычей рыбы в небольших размерах. Так, в 1997 г. община «Меван» из выделенного лимита 0,6 т горбуши, 0,5 т летней кеты и 0,5 т осенней кеты добыла только 1 т рыбы лососевых пород [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 170. Л. 3]. Недолов рыбы лососевых в этих общинах наблюдался и в последующие годы. Не вылавливалась в полном объеме и нормовая рыба, выделенная для народов Севера [МААМ района им. П. Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 182. Л. 18]. Рыболовство в этом хозяйстве ограничивается ловом нормовой рыбы лососевых пород на специально выделенных участках, так как аборигены района им. Полины Осипенко не имеют своих рыболовных топей. Речные и озерные рыбопромысловые участки официально находятся в федеральной собственности, поэтому аборигенам района вылов рыбы разрешается только на специально выделенных, часто некачественных участках. Все остальные рыбопромысловые участки выставляются на аренду рыбопромысловым организациям района и края за установленную плату в бюджет Хабаровского края. Например, ООО «Амгуиьское» в 2010 г. за предоставление рыболовных участков (Лот № 1, 4, 10) предложило за каждый из них по 10000 руб., а ООО «Комсомольскрыба» за эти же участки обещалось выделить в бюджет 310000 руб. [Архив ИИАЭ ДВО

РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 665. Л. 215, 258]. Естественно, слабые общины типа «Меван», «Охотник», «Юктэ» и др. в таких аукционах участвовать не могут по экономическим и другим причинам. Для эффективной добычи рыбы необходима хорошая материальная база, которой в аборигенных общинах нет. Национальные предприятия всегда испытывали большие трудности с доставкой продукции в населенные пункты края. Селения Владимировка (р-н им. П. Осипенко), Маго (Николаевский р-н), Тахта, Тыр (Ульчский р-н), где проживают негидальцы, удалены от районных и краевых центров, от крупных транспортных магистралей, что отрицательно сказывается на экономическом благосостоянии коренного населения. Особенно это наглядно проявляется в наши дни, когда рыболовство и продажа рыбы имеют первостепенное значение для существования и выживания этноса.

3. Негидальское собаководство

Этнонимы *елкан*, *илкан*, *елкан бэйэнин* негидальцев, разделявшихся на верховскую и низовскую этнографические группы бассейна р. Амгуни, по мнению одного из авторов этой книги А.П. Самара, указывают на принадлежность этноса к нижеамурскому собаководству. Анализируя эти этнонимы, следует рассматривать их с позиций хозяйственной деятельности негидальцев. Термины, ставшие образующими, имеют прямое отношение к этой сфере деятельности: *елкан*, *илкан* – сиденье в нарте, настил нарты, *бэйэнин* – человек. Таким образом, негидальцы идентифицировали себя как «люди, сидящие в нартах, едzące на нартах». Этноним *елкан бэйэнин* говорит о функционировании одной из важнейших хозяйственных отраслей негидальцев – ездового собаководства. Известно, что основные виды промыслов – охотничий и рыболовный – не могли обходиться без собачьего транспорта. Анализ терминов показал представления негидальцев, связанные с постоянным движением на нартах. «Сидящие в нартах», «едzące на нартах», «едzące на собаках» – эти и другие термины, так или иначе отражающие один из важнейших способов хозяйствования, были распространены и у других нижеамурских и дальневосточных этносов. Подобные аналогии мы находим во многих распространенных названиях. Наиболее известные из них *шицюаньбу* – «едzące на собаках», так назывались народы Амура в китайских средневековых хрониках. Одно из самоназваний северобайкальских эвенков *хундышал* «хозяева собак» отличало собаководов-тунгусов от эвенков-оленоводо-в. Широкое использование собак характерно не только для сибирских, но и для североамериканских этносов.

Территориальные группы негидальцев кроме диалектных особенностей имеют отличия и в ведении хозяйства. Осваивая бассейн Амгуни, негидальцы спу-скались с верховьев к устью реки – здесь и была сформирована низовская группа. В середине 1940-х гг. отдельные группы низовских негидальцев перекочевали на правый берег Амура, где поселились в амурских стойбищах Тыр, Кальма и Белог-

линка, находившихся на стыке границ этнических ареалов нивхов и ульчей. Так в своеобразном этническом окружении сформировалась амурская группа.

Влияние иноэтнической среды и специфика условий новых мест обитания способствовали заметным изменениям в хозяйственно-культурном типе низовских негидальцев. Находясь в тесном контакте с ульчами и нивхами, негидальцы подверглись их влиянию. Рыболовство стало доминировать, таежная охота отошла на второй план. Ставшее преобладающим собаководство отразилось и на некоторых аспектах духовной культуры, в частности, это сказалось на обрядности, связанной с промыслами и ритуалами жизненного цикла.

Верховская группа сохранила язык, этнические традиции и самосознание. Велика роль собак в их жизни: кроме промысловых функций они были незаменимы в ритуальной практике.

Многие аспекты в культуре тунгусо-маньчжуров имеют больше общего, нежели особенного, в частности, это проявляется в промысловой лексике. Термин *нина-инда* является видовым наименованием собаки в тунгусо-маньчжурских языках. В эвенкийском языке оно звучит как *ина*, в нанайском – *инда*, в орочском – *инаки*, у солонов – *нинахи-инаха*, негидальском – *нинахин*. Кроме того, рассмотренные термины родственны с японским *ину* (собака). Лингвисты склонны считать, что это сходство не может быть случайным и вряд ли является результатом заимствования. Очевидно, тунгусо-маньчжуро-японское слово имеет общее древнее происхождение [Новикова, 1971, с. 185]. Половозрастные названия собак у негидальцев мало отличаются от общей тунгусоязычной терминологии. Так, например, сука *укэчэн* (В) или *ухэчэн* (Н); щенок *качикан* (В) или *качихан* (Н), кобель *мукэты* (В, Н) [Цинцнус, 1982.]. У нанайцев и ульчей название суки *вэчэ*, щенка – *кэчиэкэн*.

Безусловное родство с негидальской формой выражается в использовании аналогичного термина *мукэти* горинскими нанайцами по отношению к самцу соболя, буквальный его перевод «вонючий», поскольку самцы этих животных издают специфический запах [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 124]. Анализ используемых терминов подтверждает наличие общего культурного пласта, связанного с промысловой деятельностью тунгусоязычных народов Амура.

Основное занятие негидальцев – охотничий промысел, поэтому значение собаки как помощника в промысле лося, медведя, кабана, изюбря, соболя, белки и других животных исключительно велико. В тунгусо-маньчжурской охотничьей лексике названия охотничьих собак квалифицировались по их рабочей специализации. Так, у эвенков *бэйуман* – собака, хорошо охотившаяся на оленя и лося, *торокиман* – собака для охоты на кабана, *улукиман* (*улумэн*) – собака-бельчатница. У эвенов собака, охотившаяся на медведя, называлась *накиман*, собака-волкодав – *н,ончакаман* [Новикова, 1971, с. 178]. У негидальцев более узкое распределение охотничьих собак по специализации. Собаку, с которой охотились на дикого оленя, называли *хираман*, лосятницу – *бэйуман*, бельчатницу – *олохиман*, соболятницу – *сэйэпман*, медвежатницу – *амахамаман*. Как видим, в терминах рабочих специ-

ализаций собак обычно отражались названия промысловых животных. Например, *амаха* (*ама*) – отец, старик у многих тунгусо-маньчжурских народов имеет еще и иносказательное определение бурого медведя. Общее название охотничьей собаки у негидальцев *бэйигдэ* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 108].

Охотничья лексика негидальцев позволяет определить видовое разнообразие промысловых животных, на которых осуществлялась охота. Способы дрессуры на определенное промысловое животное, воспитание у собаки особых промысловых качеств позволяют констатировать функционирование развитой культуры охотничьего собаководства. Каждый негидальский охотник вносил свой мировоззренческий и промысловый опыт, который со временем приобретал характерные этнические черты и передавался из поколения в поколение. Среди признаков отбора лучших щенков следует отметить следующие: наличие черной пасти, черных подушечек лап, шестого (прибылого) пальца. Поднимая щенка за хвост, смотрели: если изгибается да еще и пытается укусить за руку – будет хорошая собака. Если на лапах щенка сросшиеся пальцы, такого принято считать соболятником. Эти и другие способы отбора щенков являются результатом наблюдений и практики охотников-промысловиков.

В большой популяции собак всегда встречаются особи и охотничьи пристрастия в большей или меньшей мере ориентированные на промысел строго определенных животных. Эти природные наклонности развивались и направлялись негидальцами с учетом особенностей и повадок промысловых зверей.



Рис. № 4. Негидальская упряжка. Фото А.П. Самара

При установлении рабочего типа собаки промысловики должны определиться, по какому зверю будет работать собака. Для охоты на пушного зверя предпочтительны небольшие, легкие, быстрые лайки со звучными голосами; на крупных животных отбирались рослые, злобные и сильные собаки. В непроходимой, заваленной буреломом тайге с глубоким снежным покровом мелкие собаки быстро выбивались из сил, поэтому отбор ориентировался на соответствующие особи. Мощная и рослая, с плотным и густым шерстным покровом и выраженной агрессивностью зверовая лайка прекрасно подходила для охоты на крупного зверя. Небольшие лёгкие лайки по мелкому пушному зверю использовались до выпадения глубокого снега. Таким образом, приамурские промысловики вопреки сложившемуся мнению об однотипности их собак применяли строго специализированных лаек.

В хозяйстве негидальцев важное место занимает транспортное собаководство, которое разделяется на два вида – тягловое и ездовое. Универсальные собаки были незаменимы при доставке грузов на далекие промысловые участки, по бытию в места охоты с ними начинали добывать зверя.

Негидальские охотники перевозили грузы на амурской нарте *хуктивун* с полосьями, загнутыми с двух сторон. Охотник впрягался в нарту, надевая через плечо кожаный хомут *ейипун*, *ийипун* (Н) – лямка, ремень, на котором тянут нарту, *ей* – *ий* (Н) – волочить, тащить на лямке нарту. Управление нартой осуществлялось с помощью оглобли *тусувун*. Одна, две, три собаки помогали охотнику тянуть нарту. Впрягали, как правило, охотничьих собак, обладавших большой силой, ездовых в такие поездки брать невыгодно. Охотничьи лайки зверового типа транспортировали грузы и помогали на промысле.

Упряжное собаководство у низовских негидальцев типологически не отличалось от ульчского и нивхского. Негидальские каюры *бэя хуктун* пользовались терминологией с этнической спецификой.

В прошлом в хозяйстве негидальцев были известны два типа транспортного собаководства: амурский и восточносибирский. Хотя следует отметить, что у современных негидальцев обеих групп (с. Владимировка района им. Полины Осипенко; с. Кальма Ульчского района) не было зафиксировано использование амурского типа нарт. Возможно, к концу XX в. у амгуньских негидальцев амурский тип транспортного собаководства перестал находить практическое применение. Такая тенденция появилась в период освоения устья Амгуни и выхода на Амур, когда негидальцы интенсивно контактировали с нивхами и ульчами, как известно, у этих этносов восточносибирский тип собаководства был преобладающим. Преимущество восточносибирской нарты – наличие вместительного кузова, а также удобной грудной упряжи для собак. Таким образом, рыболовецкий промысел, появление такой новой отрасли, как извоз, и некоторые другие обстоятельства были причиной начала функционирования восточно-сибирского типа собаководства и утраты амуро-сахалинского.

У негидальцев всех территориальных групп амурский тип нарт был практически утрачен, однако в XX в. на охотничьем промысле отдельные негидальские охотники использовали амурскую нарту, так как она приспособлена для передвижения в таёжной местности. Изогнутые с двух концов полозья позволяли грузеной нарте перемещаться в разных направлениях в условиях тайги, что имеет существенные преимущества. В случае изменения направления движения потяг перевязывался с передней горизонтальной планки на заднюю, и движение возобновлялось в обратном направлении. Поэтому такой тип нарт широко распространен у ульских, негидальских, удэгейских, ороческих, эвекийских и нанайских охотников, а также его использовали в охотничьем промысле нивхи и айны.

Нарты восточносибирского типа имеет полозья, загнутые с одной стороны, собака тянет нарту грудью, способ её припряжки цугом, попарно. В негидальской лексике нарту называли *толгохи*, полозья – *патта*, спинка нарт (кузов) – *амадан чорохопун*, нащеп – *илкан*, настил – *халдани хатар*, изготавливали её из кедра или сосны. Копыл у верховских негидальцев назывался *халган* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 283]. Горизонтальная дуга *уипла* предохраняла нарту от ударов о ледяные торосы, стволы деревьев, поэтому к ней крепили потяг *нуху*. Собачья упряжь состояла из хомута *алан*, подвязок хомута *селатун*, охватывавших собаку с боков, верхнего поперечного ремня хомута *инахин ала опла*, вертлюга *макчихин*, поводка *усин*, который крепился к потягу *нуху* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 106].

Восточносибирская собачья нарта *толгоки* у негидальца А.П. Казарова (с. Владимировка) использовалась на охоте, её длина 2,4 м, ширина 48 см, высота 35 см, длина настила 2,05 м, ширина 30 см. Для хозяйственных иужд, подвоза дров, воды и др. ходили с маленькими нартами *куннакан* длинна которых 115 см, ширина 35 см, высота 20,5 см. [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 290].

При изготовлении нарт негидальцы пользовались специальным приспособлением для сгибания полозьев *патта унахами*, которое представляло собой четырехугольную раму с перемычками на концах. Между двумя планками рамы фиксировали распаренную в кипящей воде деревянную заготовку из березы или ясеня и гнули её. В нужном положении заготовку закрепляли ремнями и оставляли сохнуть. Горизонтальные и вертикальные дуги изготавливали из черемухи или тальника, их гнули вручную.

В семьях, где нередко насчитывалось три–четыре поколения родственников, содержали три–четыре собачьих упряжки для выполнения большого объёма хозяйственных работ. Своих многочисленных питомцев хозяева различали по кличкам, которые обычно давали по масти: *хэлдэмгу* – черио-белый, *ханнаин* – черный, *кури* – серый, *багдайин* – белый, *сеннаин* – рыжий, *этан* – чериый с белыми бровями, *мохаилбун* – серый с белой шеей, *чемкалан* – белоногий, *хуптейин* – собака

с продольной белой полосой на голове, *кокчанду* – собака с белыми лапами, *анчайин* – белощекий (Н) [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 283].

Негидальцы верховской группы называли собак по тому же принципу: *кэльтэй* – белый, с черным глазом, *мойго* – хорошо бегают по снегу, *багдаин* – белый, черного называли *коннорин* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 290]. В других источниках были зафиксированы такие клички собак, как *Коннорин* – черный (Н), *Мокал* – белошейка, *Хелахи* – куропатка (В) [Цициус, 1982, 310 с.].

Негидальские каюры квалифицировали нартовых собак согласно их положению в упряжке, у низовской группы передовика называли *нямни*, *нёромды*, следующая пара за передовиком – *дюла инахин*, пара у нарт – *амаила инахин* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 107]. Передовику как самой умной собаке каюр отдавал такие команды: *хатта* – вперед, *тамкула* – команда упряжке – пошла; *чуй* – влево, *кай* – вправо, *пор-пор* – стой, *чой* – мимо.

Упряжные собаки были неперенными участниками спортивных соревнований и игр негидальцев. Традиционным видом спорта по праву являются гонки на собачьих упряжках *гэйин*, состязания молодых мужчин в ловкости и быстроте *толгохиты хотохоми*. Принцип последнего состязания заключался в том, что состязавшиеся догоняли бегущую упряжку и запрыгивали в нарту. Благополучно догнавший упряжку и первым достигший финиша считался победителем [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 109].

Собачьи бега занимали важное место в комплексе медвежьего праздника негидальцев, ульчей и нивхов. Именно с ним связывают проведение наиболее широкомасштабных состязаний в этом виде спорта. Популярностью у негидальцев пользовались состязания собак в скорости бега *нинахин халан*. Проводились они следующим образом: хозяева собак удалялись от стартовой линии на расстояние, с которого их питомцы могли услышать команду. Собака, первая прибежавшая к своему хозяину, становилась победителем. Подобные игры кроме развлекательного характера носили и элементы разумной племенной работы. Собака, победившая в подобном состязании, приобретала известность во многих селениях; щенки, появившиеся от нее, пользовались большим спросом [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 109].

В современной праздничной обрядности негидальцев присутствуют элементы прежней традиции. Старожилы помнят о соревнованиях на собачьих упряжках, состязаниях в стрельбе, проходивших в 1965 г. Во время современного весеннего праздника «Последняя тропа» владимировские негидальцы соревновались в таком виде состязаний: участники разбивались на семейные пары и соревновались в катании на шкурах; в ней прорезались отверстия, куда пропускался ремень-потяг, муж усаживал жену, набрасывал лямку на плечи и бежал на камусных лыжах, стараясь опередить своих соперников [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 305]. Подобным способом негидальцы буксировали мясо добытого зверя на небольшие расстояния. Этот вид игры является отражением традиционного транспортирования грузов.

Низовские старики-негидальцы помнят о проведении популярных в прошлом собачьих боев *нинахин кусиэн*. Собаки у тунгусоязычных народов отличались добрым и мягким нравом, но по отношению к зверю обладали выраженной злобностью и агрессивностью. Закаленные в жестоких единоборствах с медведем или кабаном зверовые лайки в подобных состязаниях устраивали настоящую демонстрацию бойцовских качеств. Собачьи схватки проводились в специально огороженном для безопасности зрителей месте. Непременное условие поединка – схватка в ошейниках, к которым крепились стальные цепи. В случае победы хозяин оттаскивал своего питомца от поверженной собаки [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 109].

Для праздничных поездок, соревнований и свадеб собачью упряжь украшали медными и бронзовыми бляхами и колокольчиками. У ульчей, нивхов и айнов в подобных поездках на собак надевали султаны *гараха*, изготовленные из конского волоса и дерева, при этом их окрашивали в один цвет для всей упряжки. По ярким цветам султанов различали участников соревнования. Для бегов использовались специальные облегченные нарты *хуктивун* из легких и прочных сортов древесины, нанайцы такие нарты называли *пукчилэсу*. У беговых нарт передняя и задняя доски настила украшались традиционным спиралевидным орнаментом, а кузов и вертикальная дуга – разноцветными лентами. В целом собачьи бега представляли собой яркое и незабываемое зрелище, заражали азартом, передавали ощущение праздника.

Охотничьи собаки и передовики пользовались у негидальцев привилегированным положением, часто их наделяли своего рода статусом членов семьи. Для них строили индивидуальные собачьи будки – конические шалашики *омохан*. Остальные нартовые собаки содержались под навесом на привязи, для отдыха они находили себе пристанище под свайными амбарами. В пути, на привалах применялись столбики-привязи для всей упряжки *нинахин хэйкэчиян*. Зимой негидальцы кормили собак в доме, корм *далавун* подавали в специальных деревянных корытах *даланки*, для этого предназначалась привязь *уйчиву*, для внешнего содержания собак их садили на цепи *уйчэйэ* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 106].

Жертвенным животным у негидальцев служила специальная собака. Она принимала участие в похоронном обряде, в жертвенных и шаманских ритуалах. При лечебной обрядности шаман наделял собаку статусом жертвы для духа, укравшего душу заболевшего человека. В культе жертвенной собаки у низовских негидальцев прослеживается наслоение привнесенных представлений на собственно негидальские, что говорит о давних культурных связях с нивхами и ульчами. У этих этносов собака является не только жертвенным животным, но и вместилищем души умершего родственника; негидальцы такую собаку называют *ханян нинахин*. Обычно некоторые ритуалы приносили в жертву собак белой и рыжей масти. Возможно, в этом прослеживается тенденция одного семантического ряда – у ульчей и нанайцев в жертву духам тайги предназначалась собака черного цвета,

духам воды – белого. Нивхи в жертву птице кровной мести ударом палки убивали собаку рыжей масти [Крейнович, 1930, с. 51]. В ритуале принесения в жертву негидальцы извлекали сердце и, разрезав его, собирали в посудину, затем щелчками указательного пальца разбрызгивали кровь на четыре стороны света, к небу и земле. Мясо жертвенной собаки не ели, оставляли на месте жертвоприношения. Жертвенным животным собака была преимущественно у низовских родов Аюмкан, Нясихагиль и Удан [Цинциус, 1971, с. 182–183].

Собака – условная жертва при лечении заболевшего человека у негидальских шаманов. Считалось, что шаман брал с собой жертвенную собаку для «путешествия» к небесной старухе, укравшей душу больного. Собачьей кровью, взятой из-под когтей, мазали изображения духов *сэвэхи*. Такую собаку называли *сэксэ нинахин*, что значило «кровавая собака». Посвященную собаку ни в коем случае нельзя обижать. При крайней необходимости ее запрягали в нарту, брали на охоту, но традицией предписывалось обращение к ней сугубо бережное и ласковое. В противном случае человек, которому была посвящена собака, заболевал. Жертвенная собака должна обладать необычными свойствами, например, иметь разный цвет глаз – голубой и серый, необыкновенный окрас и т.п.

Культурное родство с ульчами находит отражение и в обрядовой практике негидальцев. Ульчи в прошлом содержали посвященных собак *панян инда*, например в с. Булава собаку с такими функциями и необычным окрасом называли *Согдеко*, что означало голубая.

Представления о собаке с черным окрасом и светлыми бровями встречаются практически у всех тунгусо-маньчжуров, они наделяли её магическими свойствами различать злых духов и общаться с ними. Она обладала «двумя парами» глаз – брови являлись второй парой, именно эти «глаза» наделялись магической функцией. Подобные представления встречаются у многих сибирских народов. Собака с такими свойствами у ульчей и нанайцев носила кличку *Анча*, у верховских негидальцев встречается типологическое сходство в кличке *Анчайин*, низовские негидальцы её называли *Этан* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 446. Л. 106]. Считалось, что с помощью такой собаки можно распознать злого духа. Для этого нужно смотреть между ее ушами в момент, когда она насторожилась.

Представления о духе-помощнике нанайского шамана *бонгомди* (буквально «передний», «впереди идущий»), вероятно, относятся к одной семантике. Дух идет впереди и предупреждает о появлении недоброжелательных духов, при необходимости он без сомнения вступает с ними в единоборство.

В ритуалах жизненного цикла тунгусо-маньчжуров, в частности в погребальной обрядности, также имеются параллели. Традиция многих охотничьих народов предписывала, чтобы на могиле хозяина убивали собаку, – она поможет в промыслах в загробном мире. У негидальцев иногда бывало так, что собака исчезала перед похоронами хозяина. В этом случае полагали, что она не хотела уходить вместе с ним [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 179].

В устном негидальском фольклоре встречаются сюжеты о лесных людях и их собаках. У современных негидальцев сохранились представления о *чалбоканах* – березовых людях. По их определению *чалбоканы* (берестяные люди) – маленькие люди. Они ведут полудикий образ жизни, не появляются при людях. Разводят большое количество собак. Однажды, поймав большую калугу *Адин*, они съели её всем родом и погибли. Лишь одни их собаки остались. Этих собак иногда встречают люди. Кто часто видит собаку *чалбоканов* – дети его и сам он в скорости умрет [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. Л. 289].

В фольклоре многих этносов есть упоминания о лесных существах, похожих на людей, но имеющих своеобразные отличия. Они во многом повторяют поведение людей, занимаются близкими видами промыслов, содержат домашних животных, т.е. в мифологических представлениях людей образ жизни таких существ являлся отражением собственного жизненного уклада.

Тесные контакты негидальцев с ульчами и нивхами, эвенками и нанайцами способствовали появлению многих привнесённых элементов культуры. Заимствованные элементы собаководства отразились на некоторых аспектах духовной культуры, например, в обрядности, связанной с промыслами и ритуалами жизненного цикла.

Приведенные лексические материалы негидальцев, используемые в культовой практике и промыслах, позволяют говорить о функционировании высококоразвитого охотничьего и транспортного собаководства, о важной роли собаки в хозяйственной и культурной традиции негидальцев.

4. Оленеводство негидальцев

Основой традиционной производственной деятельности негидальцев являлись охота и рыболовство в течение почти круглого года. От удачного или неудачного промысла зависела жизнь всей семьи. Однако наряду с охотой и рыболовством у негидальцев существовала и оленеводческая отрасль, имеющая подсобное значение. Верховские негидальцы, использовали оленей в транспортных целях [Народы Сибири, 1956, с. 778]. На оленях ездили верхом, но чаще впрягали в нарты, на которых перевозились хозяйственные грузы и производились перекочевки на далекие расстояния. В отличие от верховских сородичей низовские негидальцы оленей не имели, их заменяли собаки в качестве тягловой силы.

Вопрос о существовании негидальского оленеводства до сих пор остается проблематичным. Некоторые исследователи считают, что негидальцев не было оленеводства, другие доказывают обратное. Например, Л.И. Шренк и Н.К. Бошняк во второй половине XIX в. оленей у негидальцев не видели. Исходя из того, что негидальцы вели оседлый образ жизни [ПФА РАН. Разряд IV. Оп. 18. Д. 38–39. Л. 34–38; Д. 54. Л. 23; Шренк, 1899, с. 184, 265], исследователи обоснованно считали, что они не занимались оленеводством. Этой же точки зрения в начале XX

в. придерживался К.Д. Логиновский, а также А.В. Смоляк, которая, ссылаясь на высказывания предшествующих исследователей этого этноса, считает, что оленеводства у негидальцев не было [Смоляк, 1977, с. 80–81]. По сообщению Г.М. Василевич, негидальцы по своему происхождению более всего тяготели к жителями южной части Охотского моря, рек Тугур и Уд, где часть эвенков, как известно, была безоленной. Б.О. Долгих отмечал, что в XVII в. на Амгуни жили негидальцы почти всех родов (как и в XIX в.), однако о наличии оленеводства у них он ничего не сообщает [Долгих, 1960, с. 602–604], хотя в материалах архива РГАДА в отписке Фролова за 1685 г. упоминается, что негидальцы родов Аюмкан, Удан и Муктыгир, известные под названием «китайских тунгусов», имеют немного верховых оленей, делают одежду из шкур этих животных и торгуют ими с маньчжурами и русскими, а члены негидальского рода Чукчагир занимаются пушным промыслом и рыбной ловлей, в будние дни носят собачьи шубы, а по праздникам – собольи [РГАДА. Ф. 214. Кн. 1647 (2). Ст. 1084 (1). Л. 84]. В фольклорных материалах, собранных В.И. Цинциус, преимущественно отражен быт пеших охотников и рыболовов, а об оленеводах не упоминается [ПФА РАН. Ф. 1102. Оп. 1. Д. 222. Л. 36]. Возможно, это связано с тем, что на значительной территории бассейна р. Амгуни отсутствуют оленьи пастбища, о чем и говорили Н.К. Бошняку местные жители; это нашло подтверждение и со стороны этноса верховьев р. Амгуни в более поздние времена [Дадашкелиани и др., 1926, с. 45].

Противоречивые сведения о негидальском оленеводстве существуют и в кругу самого этноса. Так, Л.Я. Штернберг в 1910 г. отмечал, что оленеводство у негидальцев, по словам одних информаторов, существовало, а по информации других – его не было. Одни негидальцы говорили Штернбергу, что негидальский род Нясикагиль в бассейн р. Амгуни пришел на оленях со стороны Охотского побережья, другие утверждали, что этот же род всегда жил на Амгуни и вместо оленей его представители держали собак [Штернберг, 1933, с. 529–530]. Относительная стабильность о существовании оленеводства у негидальцев прослеживается только на примере членов рода Удаи (пришли в среднюю часть бассейна р. Амгуни с ее верховьев на оленях), с которыми вступали в браки представители рода Нясикагиль [ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 89. Л. 55]. Впоследствии, согласно сообщению Л.Я. Штернберга, люди этого рода, а также члены родов Хатагил, Чомохогил, Сигдан стали считаться местными амгуньскими жителями [Штернберг, 1933, с. 530].

Таким образом, материалы свидетельствуют, что и противники, и сторонники существования оленеводства у данного этноса в своих утверждениях были правы. Согласно сообщениям Л.И. Шренка, Н.К. Бошняка и других исследователей в начале второй половины XIX в. оленеводства у негидальцев не было, а материалы Л.Я. Штернберга, относящиеся к первым десятилетиям XX в., подтверждают обратное. Например, в 1925 г. у негидальского населения Кербинского района Николаевского округа имелось около 400 домашних оленей, которые в условиях коллективизации были обобществлены и стали достоянием коллективных хозяйств. В колхозе «Новая жизнь» в 1951 г. содержалось 53 оленя, а в 1955 г. – только 25

[ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 39. Л. 45; Д. 49. Л. 65 об.], в 1959 г. оставшееся стадо оленей в количестве 20 голов было полностью ликвидировано [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 60. Л. 75].

Это объясняется процессом формирования негидальского этноса, обусловленного слиянием оленеводческих эвенков с амгуньскими охотниками и рыбаками, тяготевшими к культуре народов Нижнего Амура и Приморья, что подтверждается появлением брачных контактов и слиянием родов Удан и Нясиагиль в бассейне р. Амгунь. Поэтому оленеводство негидальцев по сравнению с эвенками большого развития не получило. Даже у верховских негидальцев, у которых небольшое количество оленей сохранялось вплоть до конца 50-х гг. XX в., оленеводство в экономике практически не имело значения. Олени использовались в качестве тягловой силы или для верховой езды. Мы полностью соглашаемся с мнением З.П. Соколовой, которая считает, что у негидальцев имелось «транспортное оленеводство в небольших масштабах» [Соколова, 1998, с. 103].

Отражение в языке негидальцев всесторонних знаний о домашних оленях (половозрастных особенностях, хозяйственном назначении, экстерьере, темпераменте, характере и повадках, оленьей упряжи, орудиях труда, связанных с их содержанием, и др.) свидетельствует, что в прошлом они под влиянием эвенков содержали оленей для разных целей.

По мнению А.М. Золотарёва и М.Г. Левиина, негидальцы практиковали древнюю форму оленеводческого хозяйства, обусловленную отпуском оленей на вольный выпас, потому что олень – животное таёжное и стойловое его содержание было нецелесообразным. Отпуская оленей на вольный выпас, негидальцы наблюдали за их передвижением по пастбищам. Вечером олени приходили к стойбищу полакомиться солью, на ночь их загоняли в загоны, днем выпускали, что способствовало сохранению стада.

Численность домашнего стада в семьях негидальцев была небольшой – не более 10 голов, преимущественно ездовых животных, которых очень берегли и редко доили. «Старые люди и девки ездят на них верхом, да на них же перевозят и домашний скarb» [Опись Удского берега, 1846, с. 55–57]. Глава семьи, чаще всего отец, и его сыновья следили за состоянием животных в стаде, зимой и летом осматривали пастбища. В мужские обязанности входила работа по улучшению породы оленей, кастрация нужных особей, дрессировка ездовых оленей, запряжка в нарту, обучение передовых и т.д. Известно, что уже в конце XIX в. это занятие частично было утрачено, тем не менее представители старшего поколения верховской группы сохраняют память о прежнем образе жизни.

Негидальцы содержали две породы оленей – тунгусских таёжных и «вимойских». Тунгусские таёжные олени были распространены по левобережным притокам Амура, в бассейнах рек Витима, Олекмы и в верховьях Алдана. У них лёгкие рога с небольшим количеством отростков тёмно-кофейной окраски. Живой вес тунгусского оленя колеблется от 130 до 150 кг. «Вимойские» – это помесь тунгусских оленей с якутскими, их вес достигает 80 – 120 кг.

Негидальцы имели довольно развитую оленеводческую терминологию по полу, возрасту, хозяйственному назначению, экстерьеру, темпераменту, характеру и повадкам.

Половозрастная терминология домашних оленей совершенно иная, чем у диких особей. Дикий олень обоих полов называется *сакжой*, телок – *монакан*, бык двух лет и старше – *саксэрэ*, быка весной называют *ненчак*, летом – *иркин* или *иркен*, во время гона – *сэру*, матку двух лет и старше – *говочон*. Быки дикого оленя, лося и изюбра имели общее название во все времена года *бэюн*, а во время гона – *буга*. Домашний олень обоих полов *орон*; телок обоих полов – *эныкан*, матка – *нями*, матка, скинувшая или родившая мертвого телёнка, – *умири*.

Оленей различали по сложению рогов: ветвисторогий олень *сапима*, ширококорогий *дармама*, рога, наклоненные назад, *милай*, выдвинутые вперёд, *гункима*. Различали оленей и по экстерьеру: длинноногий *ченчарин*, коротконогий *нэтку-кун*, с приподнятой холкой *нивэркена*, с длинным туловищем *гоным*, с коротким туловищем *урумукан*, узкогрудый *кипчима*.

Уход за оленем считался у негидальцев мужским делом: мужчины собирали оленей, подпиливали рога, кастрировали, лечили, сооружали изгороди и загоны во время отёла и спаривания, устраивали дымокуры и теневые навесы в летнее время.

У оленей-производителей в середине августа перед гоним подпиливали рога, у маток и быков-кастратов срезали их в середине сентября. Перед удалением рогов у оленей их связывали, валили на землю или привязывали к дереву, лишая животного подвижности.

Холощение *актапча* оленей производили в двух- или трёхлетнем возрасте. Получали крепких, сильных транспортных животных. Применяли бескровный способ кастрации путём перекусывания семенного канала через кожу мошонки или раздробления яичек зубами. При этом оленя подвешивали на две жердины или связывали, повалив на спину. По словам негидальца С.А. Гохта, проживавшего в с. Кальме Ульчского района, смертные случаи при таком способе кастрации редки, олени после этого быстро поправлялись.

Оленей круглый год подкармливали солью из специального замшевого мешочка *турукарук*. Насыпав в *турукарук* соль, выходили на открытое место, помахивая мешочком, и приговаривали «мах, мах, мах». В это время привязанные копытца гремели. На их шум и зов оленевода животные собирались и лакомились солью.

Чтобы олени не уходили далеко от табора, использовали специальные приспособления *чангай* и башмак *именна*. *Чангай* – обычная нетолстая палка длиной 70–80 см, с углублением по центру. Её подвешивали на шею оленя к специальному деревянному ошейнику *чангайинтын*, чуть ниже колен. Палка била оленя по ногам и мешала быстро бежать. Башмаком *именна* пользовались реже, в основном на стоянках оленеводов. Он имел вилообразную форму со штырём, его надевали

на переднюю ногу. Во время ходьбы олень наступал на башмак и, чувствуя боль в ноге, вынужден был идти медленнее.

Для ловли оленей пользовались арканом *маут*, который накидывали на рога или шею. Оленям, водившим за собой табун, на шею надевали колокольчики *конгатэ*. По их звону оленеводы легко могли отыскать табун. Пользовались колокольчиками, сделанными из рога, а также фабричного изготовления.

Негидальцы считали хорошим предзнаменованием рождение оленёнка-урода — это сулит удачный год, большой приплод и здоровое стадо. Оленёнок-урод через два-три дня умирал. Для него делали лабаз и клали головой на восход солнца, сверху прикрыв ветками. Холодная и поздняя весна губительно отражается на приплоде оленя — иногда от холода падают все телята.

Телёнок требует внимательного ухода за собой только в первые два-три дня, а потом уже свободно следует за своей матерью. Бывали случаи, когда некоторые важеньки телились осенью и приплод их оказывался нежизнеспособным, так как телёнок, не успевший окрепнуть, замерзал, не выдерживая сильных морозов. Такая поздно отелившаяся важенька называлась *оротиш*. Много приплода погибало из-за физиологических причин: часто плод задерживается в утробе матери, «запутывается в кишках», как выражаются негидальцы; случаются и выкидыши, большую часть у истощённых важенок. За всю свою жизнь самка приносит до 12 телят.

Наиболее заметным оленям негидальцы давали клички, соответствующие уменьшительным названиям по масти и полу. Например, *сокуре* — олень с пёстрым носом. Исходя из особенностей этого животного, появилась кличка *сокуреми*, т.е. олень с пёстрым носом, или *килкиш* — белый олень, *килкикен* — беленький или *атыыр* — бык, *атрыими* — бычок.

Самцы становились способными к половой жизни с двух лет и сохраняли свою способность до самой старости. Обычно на 20–25 важенок полагался один производитель. Важеньки нормально начинали телиться со второго года, но иногда случается, что рождает и годовалая самка. Такую важеньку называют *енни*, и телёнка не отдают на сторону, оставляя у себя, надеясь, что он станет оленем, дающим хорошее потомство *урдустаак таба*. Яловых важенок называли *дулань*, бесполой — *баанаю*.

Беременность важеньки длится 8 месяцев, отёл начинается с конца апреля и продолжается до появления комаров. На это время каждый хозяин делит своё стадо на две части: одна — из быков, другая — из важенок. Быки бегали гораздо быстрее важенок и могли загнать их и слабых телят. Стада соединяли приблизительно через месяц, когда телята уже подрастали и были в состоянии следовать за быками.

Как справедливо отмечал А.Ф. Миддендорф, для человека главное качество оленя заключалось в покорности, которая у него была больше, чем у лошади. Хотя к упряжи приручаются наиболее спокойные производители и неплодоносящие самки, основу транспортного оленеводства составляли олени-кастраты. При боль-

шой массе, силе и выносливости эти животные были наиболее управляемыми. М.Г. Левин, рассматривая оленеводство негидальцев, отмечал, что у верховских преимущественно сохранялось верховое оленеводство эвенкийского типа [Левин, 1958, с. 133].

Олени обычно содержались на вольном выпасе и питались зелёными кормами, а с появлением грибов, активно употребляя их, быстро набирали вес. Стадо разбредалось небольшими группами. Самки с телятами держались мелкими табунами отдельно от ездовых и хоров-производителей. Превосходно зная особенности оленей, их поведение на местности, повадки и привычки каждого, негидальцы всегда правильно определяли место их нахождения. Так, известно, что олень во время выпаса совершает большой круг в течение суток. Если с вечерней привязи ездовых отпускали на восток, то на следующее утро их искали в северо-западной стороне. При этом учитывали направление ветра, состояние погоды (дождь, солнце, жара), наличие комаров, оводов и других насекомых, сильно беспокоивших животных. Спасая оленей от кровососущих насекомых, негидальцы на летниках устраивали специальные дымокуры из гнилушек, дерева и мха. Олени сами двигались к летникам, где и находили спасение. Чаще всего табун оленей передвигался навстречу дующему ветру, отгоняющему насекомых от стада. Поскольку смена ветра обусловлена определенной цикличностью по сезонам, пастухи хорошо ориентировались в направлениях миграции своих стад. Негидальцы, имевшие небольшое количество оленей, следили за тем, чтобы они не терялись и не приставали к стадам эвенков. Случалось, что эвенки намеренно уводили оленей от негидальцев со своими стадами, о чем писал в 1910 г. Б.А. Васильев.

По сообщениям информантов, структура и численность домашнего стада была различной в разных семьях. На первом плане в стаде были ездовые, как правило, кастрированные олени, выполнявшие основной объём работ. Затем отмечали важенков, их количество колебалось от 2–5 голов до 10 и более. Далее по важности – телята и быки-производители. Количество тех или иных оленей варьировало в разных хозяйствах. Часто оно зависело от состоятельности и работоспособности членов семьи: чем больше было взрослых сыновей, тем лучше обеспечивался уход за оленями и богаче была семья. За счёт естественного прироста, а также выживания более здоровых особей, происходило ежегодное обновление стада.

Каждая семья метила своих оленей специальными метками *самылки*. По сообщению негидальца Н.М. Соловьева, они делались в виде надрезов или вырезов на ушах оленя, дополнительно к надрезам подвешивали к ушам цветные тряпочки. Обычно все члены семьи знали не только свои метки для оленей, но и метки, которые использовались соседями для маркировки животных. Если олень отбивался от своего стада и попадал к соседям, то по меткам узнавали его принадлежность определённому владельцу. Чужого оленя всегда возвращали хозяину. Таким образом, домашний олень как объект собственности сохранялся многими символами, начиная от уздечки и заканчивая меткой.



Рис. № 5. По просторам Амгуни. Фото Н. Попкова

Домашние олени распределялись между членами семьи: старшим детям в пользование (во время кочёвок) давали оленей, за которыми они ухаживали и дрессировали. Если старшие сыновья отделялись, то они брали себе новую метку, но чаще наследовали тамгу отца, так как домашние олени передавались по наследству. Другие члены семьи, в том числе женщины, не имели своих знаков собственности, но им предоставляли оленей для кочевания, которых они приводили с собой как приданое.

Как правило, большую работу по уходу и дрессировке домашнего оленя выполняли мужчины. В этот процесс были вовлечены и подростки-сыновья, которые, находясь рядом, выполняли различные поручения взрослых, постепенно познавая все правила и методы ведения оленеводства. Так проходила своеобразная социализация подрастающего поколения, которое становилось носителем профессиональных знаний и навыков.

Молодые мужчины под присмотром опытных оленеводов обучали оленей носить поклажу (вьюки, переметные сумы), приучали ходить под седлом и др. Обычно начинали обучение с 2–2,5-летнего возраста. Из числа оленей умевших ходить под вьюком, выбирали лучших. Приученного к поводу оленя иногда свободно привязывали к нарте, за которой он следовал на некотором расстоянии, а потом запрягали в пару с хорошо подготовленным передовиком и обучали езде в нарте шагом, бегом и с поворотами направо, налево и назад. Замечено, что, чем моложе животное, тем легче оно поддаётся дрессировке. Молодого оленя приуча-

ли к транспортировке нетяжелого вьюка за 4–7 дней. Вначале оленя привязывали на короткий поводок к дереву и наблюдали, как он переносит подневольное положение, как питается подножным кормом, реагирует на приближение человека, ведёт себя с навьюченной сумкой и т.д. В течение суток его несколько раз водят на водопой, меняют место привязи. Если животное не проявляет признаков беспокойства, то на спину ему кладут мягкие мешки с ветками стланика, имитирующие вьючные сумки. Беспокойного оленя, который напряженно держит шею, прыгает, выдерживают на привязи более длительное время. Постепенно олень привыкает к неволе и становится покорным.

Содержание животных в загонах у негидальцев не было распространено. Однако под влиянием эвенков и оленных якутов негидальцы стали делать небольшие загоны *куруш*. Термин *куруш* или *курее* имеет широкое распространение у тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура и в маньчжурском языке, где *кура* означает «ограда, загородка; двор для скота». Аналогичное название загона *хурезл* существует в бурятском, монгольском и якутском языках со значением «огораживать, окружать оградой» [Сравнительный словарь, 1975, с. 436]. По-видимому, у негидальцев отсутствовали навыки строительства больших загонов, ибо небольшое поголовье можно содержать и без изгородей.

Таким образом, оленеводство у негидальцев второй половины XIX – первой половины XX в. имело подсобное значение в хозяйственном комплексе этноса.

5. Традиционное собирательство и сельское хозяйство этноса

Традиционное собирательство в хозяйстве негидальцев имело подсобный характер. Этот вид хозяйственной деятельности берет свое начало с древности. Собирательством занимались дети, женщины и старики. Собранная продукция полностью использовалась в семье или в кругу близких родственников. Заготовка дикоросов для разового питания или впрок начиналась в конце весны и продолжалась до конца осени. Ранней весной негидальцы заготавливали березовый сок *диглукса*. С появлением зелени приступали к сбору дикорастущих трав, ассортимент которых был очень разнообразным: черемша *содој* ~ *сэдэј*, дикий лук *хэнгуктэ* ~ *энгуктэ* и дикий чеснок *ковавун*, свежие корни папоротника *дорохокоон*, Иван-чай *аниикта*, крапива *хииктэ* и др.

Сбор ягод начинался в июле и продолжался до поздней осени: собирали смородину черную *окта*, бруснику и голубику *тэвуктэ*, малину *тилбэмтин*, клюкву. У негидальцев месяц июль называется термином *ијин*; *игин*, что в переводе означает «время созревания ягоды» [Сравнительный словарь, 1975, с. 323]. Первым начинался сбор голубики. Ее собирали при помощи битка *гивунки*. Термин *гивунки* в переводе на русский язык означает «прибор для резкого удара». Название битка у верховских и низовских негидальцев происходит от глагола «гив- – обивать ягоды (с кустов)» [Сравнительный словарь, 1975, с. 148]. Аналогичный прибор

для обивки ягоды с кустов имелся и у дальневосточных эвенков [Василевич, 1969, с. 118]. Биток *гивунки* имеет вид широкого совка, которым ударяют под ягодный куст. Голубика осыпается в совок. После нескольких ударов по кустарнику ягоду вместе с листиками сборщики ссыпают в специальный берестяной туесок, который вешается на шею.

Набрав необходимое количество ягоды, дети и женщины перебирают её, отделяя листья и небольшие сухие веточки. В чистом виде ягоду хранили в туесках или сразу использовали в пищу. Из брусники и голубики и других ягод с помощью специальной толкушки *чилкавун* отжимали ягодный сок *чуухсэ* [Сравнительный словарь, 1977, с. 393, 411].

Когда поспевала черемуха, её заготавливали впрок в большом количестве. С сентября и до заморозков собирали боярышник *заалта* и шиповник *коопукта*. В сентябре – начале октября начинался сбор брусники. Брусничные поля иногда простираются на многие сотни метров. Брусничные травяные кустики, не превышающие 15 см в высоту, растут так плотно друг к другу, что создают своеобразный зеленый ковер, усыпанный красными ягодками. Бруснику собирают специальным совочком, сделанным из бересты или дерева, низ которого снабжен длинными палочками в виде гребенки. Таким совком сборщик ягоды прочесывает брусничник. С брусничного листа ягода обрывается в совок, а затем ссыпается в берестяную сумку. После сбора совком, ягода очищается от листвы и хранится в туесах продолжительное время.

Все съедобные травы, дикорастущие ягоды и плоды служили и продуктом питания, и народным лекарством. Для предотвращения цинги весной использовали черемшу, дикий лук и чеснок. В июле-августе собирали листья черной смородины, из которых делали отвар и пили при желудочных недомоганиях. Отваром из плодов черемухи останавливали кровавые поносы, настоем из крапивы – кровотечения.

Собирательство негидальцев и других народов Дальнего Востока вместе с охотой и рыболовством составляло единый хозяйственно-культурный комплекс. Использование съедобных и лекарственных растений при лечении болезней свидетельствовало о глубоких знаниях флоры и большом опыте, приобретенном аборигенами Нижнего Амура еще в древности [Вострикова и др., 1974, с. 60].

Сельское хозяйство у негидальцев, в частности растениеводство, постепенно развилось из огородничества, основу которого аборигены заимствовали от русских переселенцев в конце XIX в. Более всего огородничество имело распространение у низовских негидальцев, а затем внедрилось среди верховской группы этноса. Негидальцы научились обрабатывать землю и ухаживать за растениями, от русских получили навыки выращивания картофеля, моркови, капусты и других овощей.

Коллективизация в Кербинском районе началась в 1930 г. с образованием первой сельскохозяйственной артели татарского этноса «Красный амгунец», зарегистрированной в Кербинском райисполкоме. Согласно списку трудоспособных

членов этой артели от 1939 г., в её составе было 9 чел. татар и 5 чел. из других этносов [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 39. Л. 12, 26]. В артели занимались растениеводством, животноводством, рыболовством и извозом. Наличие этого хозяйства в определенной мере оказало влияние на появление комплексных колхозов в среде русских, белорусов, эвенков и негидальцев.

27 мая 1932 г. организовалось первое негидальское товарищество «Красный чукчагирец» в селении Геикан Каменского сельского Совета Кербинского района, которое работало на основе Устава северной смешанной туземной артели. Колхоз первоначально состоял из 7 негидальских хозяйств с населением 25 чел., из них трудоспособных 18 чел. Главная отрасль этого хозяйства – охота и рыболовство. Сельское хозяйство в колхозе являлось подсобной отраслью [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 71. Л. 9–10]. В состав колхоза вошли негидальцы из стойбищ Георган, Дуки, Каменка и Немилена, расположенных на берегу оз. Чукчагир. К середине 1930-х гг. одновременно с основным направлением хозяйственной деятельности колхозники «Красного чукчагирца» стали осваивать огородничество и животноводство. Таким образом, у негидальцев сложилось комплексное хозяйство, основной отраслью которого было рыболовство и охота, а подсобным – сельское хозяйство [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 73. Л. 32]. В последующие годы, вплоть до объединения «Красного чукчагирца» с колхозом «Новая жизнь» в 1942–1943 гг., количество хозяйств осталось практически без изменений.

Негидальский колхоз «Новая жизнь» образовался в 1932 г. из 15 хозяйств (трудоспособных 16 чел.): 6 мужчин и 10 женщин. Численность работоспособных членов негидальского колхоза в течение 10 последующих лет оставалась стабильной – 9 чел., и только в 1941 г. возросла до 15 чел. за счет русского населения [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 11. Л. 24; Д. 17. Л. 28; Д. 20. Л. 37; Д. 25. Л. 31]. В собственности колхоза имелись только собачьи нарты и одна лодка [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 28. Л. 4]. В конце 1930-х гг. в колхозе появился гужевой транспорт.

Аналогичная ситуация наблюдалась и в колхозе «Гарпа», расположенном в селении Салаули, в составе не более 20 чел. из амгуньских эвенков. В отличие от негидальцев эвенки вели полукочевой образ жизни, имели от 80 до 110 оленей в коллективном пользовании и свыше 150 голов в личном [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 52. Л. 19–20]. Сельское хозяйство и оленеводство в колхозе «Гарпа» не развивалось в таких объемах, как этого хотелось местным органам власти. Поэтому в первом полугодии 1942 г. из-за слабого экономического развития колхоза, обусловленного отдаленностью и бездорожьем, отсутствием связи с районным центром, сенокосных угодий и водоемов для вылова рыбы, эвенкийский колхоз из с. Салаули перевели в с. Владимировку, где были более благоприятные условия для развития коллективного хозяйства [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 73. Л. 37].

В негидальских колхозах «Красный чукчагирец» и «Гарпа» имелось по 10 га пахотных угодий, а в колхозе «Новая жизнь» – 20 га. От 1,5 до 2,5 га пахотной земли было в личном хозяйстве колхозников, которые выращивали для себя картофель, капусту, морковь и огурцы. Валовые доходы колхозов не превышали 20

тыс. руб., а средний заработок на одного колхозника – 1000 руб. в год. Трудовая дисциплина была на низком уровне, люди не хотели работать, потому что за свой труд практически ничего не получали [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 73. Л. 22]. Грузоперевозки осуществлялись гужевым транспортом, так как механизированного транспорта до середины 1950-х гг. в колхозах почти не было.

К новым видам хозяйственной деятельности у негидальцев относится животноводство. В колхозах аборигенов края насчитывалось по несколько голов крупного рогатого скота и от 5 до 15 лошадей. Продукция животноводства главным образом шла на свои нужды: молоко и мясо сдавалось в детские сады, школы-интернаты и продавалось членам артелей.

Слабое экономическое развитие национальных колхозов побудило местные органы власти 28 декабря 1944 г. принять решение «О слиянии колхозов «Новая жизнь», «Красный чукчагирец» и «Гарпа» в одно хозяйство». Местом центральной усадьбы объединенного колхоза «Новая жизнь» стало с. Владимировка [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 73. Л. 9]. В первый год объединенный колхоз «Новая жизнь» в своем составе имел 71 чел. трудоспособных, состоявших в одной бригаде из 8 звеньев; работали и подростки от 12 до 16 лет – 23 чел. [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 27. Л. 1, 10]. Количество крупного рогатого скота увеличилось до 141 головы, из них 32 дойных коровы и 14 волов, а также 40 лошадей (36 рабочих), 24 свиньи и 87 кур. От забоя скота и свиней колхоз получил 2310 кг мяса, стоимостью по государственным заготовительным ценам 7678 руб., сдал 24 штук кожи крупного рогатого скота, 5 шкур свиней, надоено 31123 литров молока (5056 руб.), из которого изготовлено 22 кг масла, 774 кг сливок и 252 кг творога. Среднегодовой удой на одну фуражную корову (при плане 880 л) фактически 1010 литров. Валовой доход от животноводства составил 81245 руб. [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 27. Л. 1–5].

Впервые за все годы в колхозе «Новая жизнь» высокого уровня достигло и полеводство. Под посевы ржи, яровой пшеницы, ячменя, проса, гречихи, картофеля и овощей использовано 266,4 га против 218 га по плану. Прибыль от растениеводства в денежном выражении – 476926 руб., от подсобных предприятий – 164862 руб. [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 27. Л. 5 об.–6]. Основные средства производства достигли 536379 руб., а средства по активу колхоза – 1573739 руб. [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 1. Д. 27. Л. 7 об.–8]. Во второй половине 1966 г. негидальский колхоз «Новая жизнь» был ликвидирован без долгов перед банком и членами колхоза [ГАХК. Ф. 1780. Оп. 2. Д. 100. Л. 31].

Политика советской власти подвергается резкой критике за неудачный эксперимент в области сельского хозяйства и животноводства у малочисленных народов Севера. Сельское хозяйство у негидальцев не получило должного развития, а с ликвидацией колхозов оно вообще прекратило свое существование, однако это не означает, что приобщение коренного населения Нижнего Амура к сельскому хозяйству было ошибкой со стороны советских и партийных органов. Негидальцы научились обрабатывать землю, в настоящее время имеют огороды, выращивают разные овощи, заготавливая их на зиму.

6. Домашнее производство и орудия труда негидальцев

Изготовление домашней утвари и предметов промысла – важная отрасль хозяйственной деятельности негидальцев. У них было четкое разделение труда между мужчинами и женщинами: металлообработкой, поделками из дерева, кости и рога занимались только мужчины, имея большие навыки; шитьем, обработкой бересты, шкур животных, изготовлением из бересты утвари только женщины.

Почти в каждой большой семье негидальцев имелись кузнечные меха *кууж-гэ* (Н); *куудгэ* (В), наковальня *дијээн* (Н), тиски или зажим *заван'нга* (Н), сверло *лонго* (Н), зубило *сивахиш* (Н), молот *халка* (В.Н), клещи *эјгэ* (Н); *эјудгэ* (В) и другие инструменты. К концу XIX — начале XX в. негидальцы не знали способов добычи руды и плавки железа, поэтому металлические орудия труда чаще всего делались из старых котлов или железа, полученного от русских или китайских торговцев в процессе обмена на пушнину. К началу XX в. ремесленников-профессионалов у негидальцев ещё не было, но появились умельцы, которые славились своими поделками далеко за пределами территории расселения народа. Местные кузнецы *тавучилан* (Н) знали способы обработки железа *сэлэ*, использовали для поделок красную медь и бронзу *чишјиктэ* (В.Н), плавил свинец *татчи*. Из цветных металлов и железа они делали разнообразные орудия труда — ножи, пальмы, остроги, скребла, струги, тёсла, топоры, наконечники копий и стрел, гвозди, части оленьей упряжи, украшения, отливали из свинца пули.

Кость и рог использовались для изготовления всевозможных колец, крючьев, пряжек для оленьей сбруи *усил*, накладок и наверший луков *бэйтэ* и *бэркан*, стрел *нэй*, домашней и ритуальной утвари (блюда и ложки для медвежьего праздника). При обработке кости и рога оленя применялись нож *кото*, пилочка *игдывун*, молоток *халкачан*, напильник *ирэгэ*, циркуль и др. Следует отметить, что у амурских эвенков и негидальцев во многом были сходные орудия труда [Мазин и др., 2003, с.69].

Выделка бытовых и культовых предметов из дерева была очень распространена. Из дерева негидальцы изготавливали кухонную посуду, ящики для слесарных инструментов, столики, детские колыбели, луки для стрельбы, оленьи сёдла, нарты, лыжи, лодки и др., используя такие инструменты, как нож *кото*, молоток *халкачан*, топор *сукэ*, струг *кугуна*, струг для грубой стружки *ирэпчине*, рубанок для тонкой стружки *ханавун*, лучковая пила *иланта хувун*, лучковое сверло *пурепчатэ*, тесак для колки дранки *овун*.

Все мужчины занимались изготовлением ремней и упряжи. Из выделанной шкуры оленя делали тонкие вязки, а из прочной лосиной кожи – длинные ремни для обвязки груза на нартах. Особую тщательность проявляли при изготовлении лыжных креплений, собачьей и оленьей упряжи, поясных ремней. Чтобы ремни дольше сохранялись, их смазывали топленным нерпичьим салом. Такие ремни не трескались даже в сильные морозы. Особой обработки требовали камусы оленей или лосей, используемые для подбивки охотничьих лыж. У всех народов Приаму-

рья, в том числе и негидальцев, выделкой шкур оленей, лосей, коз и других диких животных, применяемых для изготовления одежды, постели и утвари занимались женщины, а шкурки наиболее ценных пушных зверей (соболя, лисы, росوماхи, рыси, выдры) обрабатывали мужчины.

Для первичной обработки кожи животного служил круглый железный скребок диаметром 5–7 см, с зубчиками по краю, насаженный почти под прямым углом на деревянную рукоятку длиной 25–30 см. Им производилась первичная очистка шкуры от мездры, а окончательная очистка шкуры от мездры осуществлялась аналогичным скребком, но с более острым и мелко зазубренным краем. Затем шкуру или кожу переминали специальным приспособлением, напоминающим пилу *карда* с двумя ручками [ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 28. Л. 189]. Чтобы сделать шкуру оленя или лося водонепроницаемой, её подвергали продолжительному и тщательному дымлению: подвешивали в юрте над очагом на неопределенно долгое время; часть кожи, обращенная к дыму, становилась совершенно чёрной. Для покрытия жилищ использовались шкуры с подстриженным мехом. Такие шкуры долго не обминали, только соскребали мездру, сушили и пропитывали дымом, они становились водонепроницаемыми.

Шкуру лисы, рыси, росوماхи снимали чулком, начиная с задних лап. Шкуру растягивали в специальном правиле и сушили в стороне от огня. У негидальцев особенно ценился мех рыси. Шкура рыси добывалась редко, поэтому она всегда входила в состав калыма при покупке жены. Предметом особой роскоши были зимние шубы на рысьем меху. Мех росوماхи использовался при шитье мужских и женских рукавиц, а также на околышах женских шапок, волчий мех — для изготовления дох, одеял и постелей, а лапы — для верха рукавиц и опушек.

Многие негидальцы в быту широко использовали собачьи шкуры. Мех шёл на шитьё постелей, чулок, рукавиц и даже небольших дох. Выделка шкур мелких зверьков была проще. Беличью шкурку снимали чулком, тут же удаляли мездру и высушивали, после этого мяли руками. Снятую чулком заячью шкурку сушили на пялке, затем смачивали и мяли в руках. Важное товарное значение в хозяйстве негидальцев имела выделка так называемых пыжиков — шкур только что рожденных или находящихся в утробе оленят. Из пыжика шилась лучшая одежда, которая продавалась соседним народам.

Ровдуга (дымленина) использовалась в кругу негидальцев и почти не продавалась. Заготовительные цены на выделанные шкуры были невысокие (пыжик 1–3 руб., ровдуга 1–2 руб.), поэтому выделка шкур не создавала стимула для товарного производства. Изготовление ровдуги *тэргэксэ* было трудоёмким делом. Свежеснятую шкуру в обязательном порядке делили надвое по хребтовой части. Из-за этой операции в просторечии ровдугу называли половинкой. После этого шерсть смачивали настоем из трухи гнилой лиственницы, сворачивали конвертом шерстью внутрь, клали в тёплое место и держали до тех пор, пока не начинала выпадать шерсть. Тогда шкуру отжимали, укладывали на бревно и скребком снимали шерсть, растягивали на специально изготовленном подрам-

нике из жердей и сушили. Просохшую шкуру обрабатывали скребком, смачивали кашеобразной массой из трухи лиственницы или гущей от плиточного чая, сворачивали и вновь так держали двое–четверо суток. Шкуру очищали от остатков шерсти и трухи, немного подсушивали и разминали на кожемялке *кочун* и *кэдэрэ*. После этого её мяти досуха на руках. Затем накладывали на неё тонкий слой варёных мозгов или смачивали оленьим молоком и сворачивали конвертом. Через двое суток шкуру обрабатывали кожемялкой, мяти досуха руками и подвешивали копчению.

Шкуру медведя при выделке обезжиривали и, посыпая сухой травой от гнилой лиственницы, разминали руками до полного высыхания. Медвежьи шкуры шли большей частью на мужские подстилки, поэтому их выделка не требовала особой тщательности.

Обработанные шкуры и ровдугу часто красили. Красноватый цвет достигался при помощи ольховой коры, охры и ягод. Для этого кору путём скобления превращали в мелкий порошок, сушили, растирали руками в муку и растворяли в воде, получая густую кашницу, которой натирали подготовленный материал и сверху смазывали маслом, затем кожу или мех сушили и мяти. Эти краски одновременно являлись и дубителями, поэтому окрашенные шкуры не подвергались дымлению.

Деревянные и ровдужные вещи окрашивали также красновато-коричневым камнем *довэшке*, употребляемым повсеместно по всей Сибири. Для получения краски два куска камня растирали один о другой, смачивая их в трущихся плоскостях маслом или водой. Таким способом производилась окраска лишь орнаментальных полос и узоров на сшитых из ровдуги вещах или на деревянных изделиях [Шинкевич, 1895, с. 11]. Жёлтую краску получали из древесных гнилушек, которые перетирали ладонями в порошок и разводили в воде. Этой кашицей натирали ровдугу с одной или с двух сторон. Чёрная краска делалась из отвара клюквы с золой колосняка или толченым углём. Сверху краску смазывали жиром и высушивали.

Несмотря на появление в конце XIX — начале XX в. швейных машин и ниток, вся верхняя, меховая и ровдужная одежда, обувь, головные уборы шились нитками из сухожилий с прокладкой шейного волоса. Использовали сухожилия со спины и ног парнокопытных животных. Вначале их просушивали, затем разбивали колотушкой, отделяли два-три волокна и путём скручивания получали нить.

Обработка бересты и изготовление из неё предметов обихода и вещей были женским занятием. Заготавливали бересту в июле. Выбрав подходящую берёзу, делали по окружности надрезы, а затем сверху вниз соединяли их вертикальным разрезом. Береста сама отрывалась от ствола, ее собирали, сворачивали в рулоны и использовали в обработанном или естественном виде. При обработке с бересты ножом удаляли мох, наросты и верхнюю кожицу, затем складывали в котёл и кипятили двое–трое суток, после чего она становилась мягкой и эластичной. Из бересты делали домашнюю утварь, покрышки для жилища и лодки.

У каждой мастерицы была особая сумка с принадлежностями для шитья, в ней хранились иглы, напёрстки, жильные нитки, пучки засушенных сухожилий, берестяные трафареты для орнаментов. Они представляли собой берестяные или меховые портфельчики *авса* или круглые меховые или ровдужные коробки *муручон* со вставными деревянными или берестяными перегородками, завязывающимися сверху.

Существовало большое разнообразие форм и способов раскроя берестяной утвари. Посуда для воды *мулевун*, ведёрки *мулики*, коробка *хага* для мяса *каит* или рыбы *туктуэ*, посуда для умывания *аввун*, черпаки *соковун* делались из одного куска бересты с низкими вертикальными стенками и прямоугольным дном.

К концу XIX в. в быт негидальцев широко вошла покупная утварь: чугунные *икэ* и медные *чирикэ* котлы, медные чайники, фарфоровая чайная посуда, серебряные ложки *унган*. Но основная часть домашней утвари для приготовления и принятия пищи, хранения продуктов, одежды и мелких вещей изготавливалась в домашнем хозяйстве этноса. В школьном музее с. Кальма Ульчского района из бересты и ровдуги имеются всевозможные женские рукодельные сумочки — портфели *эгас*, сумки для хранения китайских денег *карчерук*, каркасы для охотничьих сумок *сэрук* и шкатулок *муручон*, которые обшиты ровдугой или камусом.

Берестяная шкатулка цилиндрической формы служила для хранения чая, сахара и покупной чайной посуды. Она изготавливалась из двух округлых и одного прямоугольного кусков бересты, свёрнутых в цилиндр, скреплённый двумя округлыми деревянными обручами. Вначале отгибали нижний край наружного слоя цилиндрической стенки, вставляли деревянный ободок и вместе с округлым дном обшивали жильными нитками. Затем вместе с кольцом обшивали верхнюю часть коробки. Обязательно делали крышки: брали округлый деревянный ободок по размеру изделия, оборачивали его берестой и пришивали к кругу длинной бересты, укреплённой жёстко двумя расположенными крест-накрест палочками.

В быту негидальцев широко применялась и деревянная утварь не только из-за доступности и простоты обработки дерева, но и лёгкости материала. Деревообработка считалась мужским занятием. Из дерева делались пиалы, чашки, ложки, черпаки, коробки для посуды, ящики для столярных и слесарных инструментов, столики. Для выделки домашней утвари в основном использовался тополь *каплаган*, причём подбиралось подходящее живое дерево. Заготовки внимательно осматривали, чтобы в них не было сучков, трещин и гнили, хорошо просушивали и только после этого принимались за работу.

Для изготовления коробок и детских колыбелей использовались тонкие, хорошо выструганные берёзовые дощечки, которые распаривали, изгибали дугой или эллипсом и просушивали на специальных правилках. Изогнутые дощечки соединяли при помощи черёмуховых корней или ровдужных ремней. Стенки коробки изготавливали из одной эллипсоидно выгнутой планки. Места соединения стенки и днища склеивали рыбьим клеем или сшивали ровдужными ремешками; днище,

стенки и верх на вздержке обшивали ровдугой. Иногда коробки *овса* напоминали цифру 8, в этом случае к ним дополнительно делали деревянные крышки.

У негидальцев для изготовления домашней утвари использовались также камус, ровдуга, рыба́ья кожа, лапки птиц и покупная ткань. Изделия сшивались продольным и обметочным швами с прокладкой из подшейного волоса оленя или лося. В быту были распространены всевозможные мешочки и сумочки: в них хранили табак и спички, мелкие дорогостоящие предметы и украшения, охотничьи принадлежности и др.

Типологически орудия труда, которые применялись негидальцами в домашнем производстве, были характерны для этого региона лишь с незначительными отличиями, обусловленными влиянием соседей. Негидальцы пользовались различными типами кожемялок. В качестве простейшей из них применялся вываренный и очищенный от мяса конский череп *унуох талкы* (без нижней челюсти), с приделанным к нему деревянным давилком-языком с двумя рядами зубьев.

Практически каждая негидальская семья могла изготовить вещи, употребляемые в быту [Радаев, 1926, с. 6–7]. В конце XIX – начале XX в. в отраслях домашнего производства не произошло разделения труда — ремёсла не были отделены от охотничьего хозяйства негидальцев. Переняв элементы материальной культуры пришлого населения, они смогли отказаться от изготовления громоздких покрытий для жилища, части домашней утвари, охотничьего и рыболовного инвентаря. В быту и хозяйстве остались только веками выработанные и приспособленные к местным условиям промыслы, которые невозможно было заменить новыми материалами.

Домашнее производство и орудия труда народов Нижнего Амура во многом идентичны не только по методам изготовления предметов быта, одежды, обуви и прочих материальных объектов, но и по их национальной терминологии. В этом нетрудно убедиться, если сравнить орудия труда и домашнее производство, с одной стороны, негидальцев, с другой – удэгейцев, орочей, особенно амурских или зейских эвенков, изучению культуры которых большое внимание в свое время уделил известный ученый из Сибири А.И. Мазин. Его труды о культуре амурских эвенков [Мазин и др., 2003, с. 176] свидетельствуют о тесных этнокультурных контактах эвенков с негидальцами, удэгейцами и другими народами Нижнего Амура.

Рассмотрев отдельные отрасли хозяйственной деятельности негидальского этноса за длительный период их исторического развития, нетрудно заметить, что охотничий промысел для них оставался традиционным занятием как в советский период, так и в постсоветское время. Разница заключалась только в оснащении охотников орудиями труда и появлении новых методов добычи пушного и копытного зверя. Однако даже при наличии современных орудий добычи зверя многие негидальские охотники не отказываются от традиций своих предков взять гоном соболя, оленя или лося. Не забывают охотники и традиционных способов разделки туши зверя, обработки шкурки пушного зверька и др. Таким образом, несмотря на

технические изменения в охотопромысловой практике, в культуре негидальского этноса до сих пор сохраняются традиции, связанные с охотничьим промыслом многих объектов дальневосточной фауны.

В традиционном рыболовстве негидальцев единый комплекс орудий добычи рыбы соответствовал уровню развития рыболовного промысла в рамках натурального хозяйства и был приспособлен к физико-географическим условиям территории расселения этноса. Рыболовецкая отрасль обеспечивала негидальцев не только продуктами питания, но и являлась поставщиком материалов для одежды, обуви и других бытовых потребностей.

Появление оленеводства в хозяйственном комплексе негидальцев было обусловлено экономическими и этногенетическими процессами, происходившими в культурах негидальского и эвенкийского этносов. Хорошие знания негидальцев оленеводческой терминологии объясняются процессом слияния некоторых групп этноса с эвенками, у которых оленеводство было в развитом состоянии.

К новым отраслям хозяйственного развития относится сельское хозяйство и животноводство. Несмотря на многие отрицательные стороны колхозной жизни негидальского этноса, следует отметить, что сельское хозяйство в жизни народа в конечном итоге оказалось явлением прогрессивным, потому что оно наряду с традиционными промыслами органично включилось в их культуру.

Таким образом, традиционный комплекс хозяйственных отраслей негидальцев неразрывно связывается с хозяйственной культурой соседних народов Нижнего Амура и Приморья, о чем свидетельствует национальная терминология не только названий промысловых животных, птиц, рыб, но и многочисленных орудий труда и промыслового снаряжения. Культура негидальцев формировалась в тесной связи с нанайцами и удэгейцами, орочами и ульчами, нивхами и другими этносами региона и относится к единому хозяйственно-культурному типу охотников и рыболовов.

1. Поселения и постройки негидальцев

Жилые постоянные постройки. Специфика хозяйственной деятельности негидальцев и физико-географические условия области их расселения предопределили все типы построек которые отличались друг от друга формой и назначением. Жилые постройки негидальцев независимо от срока их использования были наземными, полуподземными и свайными, а по своей конструкции они делились на срубные и каркасные. Наибольшее распространение получили дома каркасного типа. Стены изготовлялись из прутьев тальника в виде плетенки или забирки из бревен и жердей. Бревенчатые или дощатые стены обмазывались глиной, двускатная крыша покрывалась слоем глины толщиной 5–10 см. Поверх глины настилали траву или заранее приготовленную солому и придавливали ее тонкими жердями, лежащими попарно и скрещенными вверх [ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 101. Л. 34].

Наиболее распространенным постоянным жилищем у негидальцев была полуземлянка *харанди*, которая углублялась в землю до 50 см. Это был прямоугольный домик с низкими стенами и двускатной крышей, которая покрывалась накатником – длинными тонкими бревнами или толстыми жердями и обмазывалась глиной с примесью травы. Стены представляли собой тальниковую решетку, обмазанную глиной. Дверь устанавливалась на узкой стороне. Освещалась полуземлянка тремя окнами, одно из которых находилось рядом с дверью, остальные – на продольных сторонах. Очаг помещался в центре жилища. Дым выходил в отверстие, сделанное в крыше. Полуземлянки существовали до конца XIX в., но исследователи отмечали почти полную застройку стойбищ наземными жилищами [Шренк, 1899, с. 59–68].

Во второй половине XIX в. у негидальцев наземные постоянные жилища предназначались в основном для большой семьи. В конце XIX – начале XX в. с социальным расслоением негидальского общества на зажиточных и бедных жилые дома больших размеров перестали строить, вместо них появились дома меньших размеров для малых семей.

Постоянное зимнее жилище с кановой системой отопления представляет собой однокамерный прямоугольный дом с вертикальными стенами и двускатной крышей. Вход делался на продольной стороне дома. По трем сторонам жилища под стенами располагались каны и лишь около дверей с правой или левой сторо-

ны от стены сооружался глинобитный очаг с вмазанным в него большим котлом. Каны были Г или П-образной формы. Чтобы избежать пожара, печную трубу для выхода дыма выносили за пределы дома на расстояние 4–5 м; делалась она из четырех плах высотой до 3 м. Подобное размещение канов было у всех народов Нижнего Амура – нанайцев, орочей, удэгейцев и др. [Сем Ю.А., 1973, с. 57–63; Старцев, 1996, с. 19].

Л.И. Шренк считал, что кановая система отопления заимствована народами Нижнего Амура у китайцев [Шренк, 1899, с. 42–43, 45]. Археологические раскопки показали, что кановая система отопления существовала на Амуре, в Приморье, Северной Маньчжурии с неолитических времен, когда там китайцев ещё не было. «Следовательно, – считает Ю.А. Сем, – кановая система отопления жилища могла возникнуть только в условиях сравнительно холодной зимы, какой она является в этих районах, возникла она еще у неолитических племен, на большой территории, включающей территорию Приамурья, Приморья, части Маньчжурии и Кореи» [Сем Ю.А., 1973, с. 62].

Приход русских в бассейн р. Амгуни и ознакомление негидальцев с техникой русского домостроения привели к появлению жилищ со стенами, сложенными из толстых бревен. Негидальцы осваивали технику срубного домостроения не один десяток лет.

Появление срубных домов, изменения в технике возведения стен привели к совершенствованию наземных домов, потому что сам сруб являлся стеной и обес-



Рис. № 6. Негидальская семья около берестяного балагана (1920-е гг.).
(Лебедева В.В. Негидальцы. 2011 г.).

печивал жесткую конструкцию жилища. Вместо глины крыши стали покрывать тесом и досками. Дверь всегда располагалась в стене, обращенной к реке с расчетом защиты от ветра. Изготавливалась она из досок, навешивалась на петли из кожи дикой свиньи. Раньше дверь на замок не закрывалась, а подпиралась палкой.

Промысловые постройки у негидальцев были летними и зимними, они отличались в зависимости от назначения. Рыбаки чаще всего строили корьевые навесы или шалаши. С наступлением тепла негидальцы пользовались корьевым жилищем *огдан* [Сравнительный словарь, 1977, с. 244]. Это был небольшой шалаш с вертикальными стенками и двускатной крышей, сооруженный из жердей и коры *огдакса*. Огдан сооружался рядом с зимником или на берегу рек, где шёл лов рыбы. В таком шалаше обычно жила одна семья. Он не отапливался, пищу готовили на костре рядом с жилищем. В качестве временного укрытия низовские негидальцы использовали шалаш, крытый травой *хэjrэну*.

На территории охотничьих угодий из плах (разрубленных пополам бревен) низовские негидальцы сооружали зимовье *уутээн* в виде усеченной пирамиды с небольшой прямоугольной рамой сверху, служащей дымовым отверстием. Пирамидальный каркас *уутээн* плотно обставлялся плахами, образующими наклонные стены. Оставалось открытым только дымовое отверстие, вход закрывался шкурой сохатого или оленя. Для сохранения тепла зимовье почти наполовину засыпалось снегом. Очаг располагался в центре зимовья. Место для очага огораживали камнями или срубом из плах, внутрь которого засыпалась земля. За очагом, напротив входа, устраивалась постель для охотника, которая ограничивалась от стенки к стенке тонким бревном. Место под постель засыпалось землей и покрывалось слоем травы, еловых или пихтовых веток, поэтому оно возвышалось над «полом» на несколько сантиметров. Под стенами зимовья из жердей сооружались настилы для продовольствия и утвари. Охотничье снаряжение в зимовье не хранили, чтобы оно не пропахло дымом и не отпугивало зверя. Снаряжение охотника хранилось на специальных навесах или в небольших амбарах, находящихся рядом с зимовьем. Принцип постройки зимовья *уутээн* (за исключением некоторых деталей) у негидальцев, нанайцев и орочей практически был идентичным. Нанайцы постройку такого типа называли *вэнтэхэн аонга* [Сем Ю.А., 1973, с. 90–92]. Орочи строили зимовье конического типа *вэнтэха* [Ларькин, 1964, с. 50]. У верховских негидальцев зимовье *уутээн* было конусообразной формы. Диаметр зимовья и высота его не превышали 3–4 м. На высоте 1,5 м к стойкам крепилась перекладина, на которую деревянными крюками подвешивались котлы. По материалам исследователей, единичные постройки такого типа в районе р. Амгуни сохранялись до середины 1920-х гг. [Васильев В.П., 1925, с. 78]. Разные по конструкции жилища под названием *уутээн*, вероятно, появились в результате контакта верховских жителей с эвенками, а низовских – с нанайцами и ульчами.

Кроме постоянного зимовья *уутээн* верховские негидальцы строили и срубные зимники, известные этносу под термином *коjма зуу* [Сравнительный словарь, 1975, с. 415], где слово *коjма* означает «сруб», а *зуу* или *зоо* – «жилище» или

«дом». В теплое время года негидальцы использовали временное промысловое сооружение полуцилиндрической формы, которое строилось из 6–10 длинных тальниковых прутьев, установленных дугообразно на прямоугольной площадке. Дуги скреплялись продольными шестами, получался каркас, на который накладывалось покрытие из берестяных полос (тисок). Высота шалаша была незначительной (130–140 см), но он вмещал от двух до пяти человек [Миддендорф, 1878, с. 756]. Таким шалашом пользовались рыбаки во время массового хода красной рыбы или охотники, вышедшие на добычу копытных животных. Очаг устраивался за пределами шалаша. Летние жилища полуцилиндрической формы имелись у соседних народов Нижнего Амура – нанайцев и удэгейцев, известные под терминами *хумала* или *џума* [Сем Ю.А., 1973, с. 89; Старцев, 1996, с. 37].

В прошлом негидальцы пользовались и летними домиками полусферической формы. Каркас такого временного жилища сооружался из гибких жердей тальника. Верхняя часть каркаса покрывалась берестой, брезентом, старой ровдугой и другими материалами. Внутри летника находились только постели, а все оборудование, оружие укладывали перед летником у стены или на специальных помостах. Пища готовилась в котлах на костре за пределами жилища. Полусферические летники строили нанайцы, негидальцы, орочи, ороки. Такой летник негидальцы называли *талу* (в переводе «береста»), а нанайцы – *хоморан* [Сем Ю.А., 1973, с. 87].

В начале XX в. негидальские охотники и рыбаки пользовались двускатными палатками *зампан* с вертикальными стенками. Палатка шилась из грубой ткани, ставилась на остов из двух вертикальных стоек с развилинами наверху, перекрытыми продольной жердью. В теплое время палатку растягивали при помощи ремешков, пришитых к нижним углам. Внутри палатки обязательно растягивали накомарник *зампан*, предохранявший рыбаков и охотников от комаров и мошки. В зимнее время палатку нередко ставили на сруб в 2–3 венца, углубленный на несколько сантиметров в землю. Пол устилали толстым слоем веток пихты [Историко-этнографический атлас Сибири, 1961, с. 357]. В центре жилища устанавливалась печка *кани* с длинной железной трубой. В палатку вшивали окна из тонкого светлого материала, используя особое сукно или мочевой пузырь животных. Металлические печки заимствованы у золотопромышленников, но существенно усовершенствованы [Смоляк, 1980а, с. 187].

Временным жилищем охотников-негидальцев служил и односкатный шалаш *калта*, что на языке тунгусо-маньчжурских этносов означает «половина» [Сравнительный словарь, 1975, с. 368]. Односкатный шалаш делался по тому же принципу, что и двускатный. Разница состояла лишь в том, что каркас шалаша покрывался только с одной стороны. Таким укрытием пользовались в основном верховские негидальцы, а также ульчи, нанайцы, орочи, удэгейцы и другие народы Нижнего Амура. Односкатные ветровые заслоны используются негидальцами и в наши дни – рыбаками на берегу реки или во время охоты на копытных животных.



Рис. № 7. Семья негидальца Ильи Никифорова (р. Нимелен, 1920-е гг.) у конусообразного шалаша *калта*. (Лебедева В.В. Негидальцы. 2011 г.).

Верховские негидальцы, занимавшиеся оленеводством, на летних стойбищах *уриkit* в продуваемых ветром местах для оленей устраивали теневые навесы *калта-тан* из жердей и лапника хвойных деревьев. Высота настила теневого навеса не превышала 3 м, площадь зависела от количества оленей в стаде [Шренк, 1899, с. 287].

В тайге, в местах промысла, строятся типовые избушки из бревен, несколько напоминающие срубные жилища *којма зуу*, но с более усовершенствованной планировкой внутри. Жилая площадь равна 18–20 кв. м. Как правило, на одном охотничьем участке имеются две–три таких избушки. Поэтому охотник ночует в том зимовье, около которого заканчивает свою дневную охоту. База обычно находится в центре охотничьих угодий. К ней охотники свозят туши убитых зверей, в основном крупных животных, и при удобном случае отправляют их воздушным или санным транспортом на главную усадьбу охотничьего хозяйства. Рядом с охотничьими избушками из 2–4 жердей устраивают настил *тэпкен*, застланный сверху хвоей, куда складывают дорожные сумы с имуществом и запасами продуктов, орудия лова, снасти, а сверху всё прикрывалось от дождя и снега полотнищем *улаптин* из ткани и берестяных покрывшек или шкурами животных.

Хозяйственные постройки возводили рядом с жильём. Наиболее распространёнными из них являются амбары разных типов: с двускатной крышей и вер-

тикальными стенками *такту*, с крышей и стенками в виде полуцилиндра и *'унэйз такту*. По своим размерам они были малыми и большими. Малые сооружения ставились на четыре сваи, большие – на шесть. Амбар *такту* с двускатной крышей сооружался на не высоких сваях, рядом с зимним жилищем. Он имел небольшую дверку, устроенную с фасадной стороны. Здесь хранили одежду, различную утварь, охотничьи принадлежности, выделанные шкуры и др. [Туголуков, 1980, с. 167–169]. Постройка полуцилиндрической формы и *'унэйз такту* сооружалась в тайге в местах промысловых угодий. Она ставилась на высокие сваи, вход делался в виде щелевого люка в помосте снизу. Входили в амбар по специальному бревну с зарубками. В таком сооружении хранили не только вещи для хозяйственных нужд, в нем могла жить и семья охотника, когда хозяин уходил на промысел, укрываясь от хищников и врагов. Пеший охотник строил временный амбар (пока ходил за зверем). У нанайцев в прошлом такой тип амбара использовался мужчинами для родовых собраний. По преданиям, в них хранилось вооружение рода, но с распадом родовой организации необходимость в их сооружении отпала [Сем Ю.А., 1973, с. 75]. Аналогичный амбар существовал у ороков Сахалина и удэгейцев [Смоляк, 1975а, с. 77; Старцев, 1996, с. 31].

Негидальцы в местах охотничьего промысла сооружали лабаз *дэлкээн* [Сравнительный словарь 1975, с.233]. Он строился по тому же принципу, что и амбар *такту* – на четырех высоких вертикальных сваях. Сваи покрывались накатником, на котором возводился сруб из 4–6 венцов. Двускатная крыша покрывалась берестой. С одной из сторон устраивалась небольшая дверь, сделанная из хорошо подогнанных плах. У



Рис. № 8. Охотничий лабаз *дэлкээн*. Фото А.П. Самара

низовских негидальцев рядом с жилым домом была хозяйственная постройка *ситки*. Это небольшой сруб из нескольких венцов, покрытый жердями и бревнами в виде односкатной крыши, по форме сходной с нивхским срубом для выкармливания медведя. Это своеобразный ледник, в котором в теплое время года хранилось свежее мясо и рыба. Недалеко от жилища негидальцы устанавливают двускатную коптильню *самнивун* [Сравнительный словарь, 1977, с. 60], которая по своей форме и конструкции ничем не отличается от коптильни нанайцев, удгейцев и других народов Нижнего Амура.

В конце 1920-х гг. негидальцы объединялись в промысловые артели. С кооперацией хозяйства и переводом людей на оседлый образ жизни количество национальных стойбищ сократилось, а сам хозяйственный уклад претерпел значительные изменения. Негидальцы стали выращивать овощи, держать коров и лошадей. Появились несвойственные их хозяйственной культуре постройки, в частности конюшни и коровники. Все больше строилось домов европейского типа, но в промысловых и хозяйственных постройках сохранились старые традиции, потому что традиционные постройки более всего соответствовали хозяйственно-культурному типу охотников и рыболовов и природным условиям местности расселения негидальцев.

К 1950-м гг. традиционные постройки стали заменяться домами европейского типа. Из-за ненадобности перестали строить амбары и традиционные лабазы, исчезли летние корьевые домики и многие постройки, без которых в конце XIX – начале XX в. не могла обойтись ни одна негидальская семья. Из традиционных построек в наши дни сохраняются только самые необходимые, которые тесно связаны с хозяйственной деятельностью. К таким сооружениям следует отнести коптильни, ветровые заслоны *нела* и срубное зимовье из плах, а также вешала разных конструкций.

Таким образом, хозяйственные и промысловые постройки являются важной частью материальной культуры этого этноса. Конструктивные особенности и материал для их изготовления в большей степени зависят от уровня развития общества, вида хозяйственной деятельности и географических особенностей территории расселения народности.

Ритуальные постройки – это шаманский комплекс, известный под термином *наннандяк* [ПФА РАН. Ф. 873. Оп. 1. Д. 79. Л. 5]. Вполне возможно, что в основе его сооружения проявилось отношение негидальцев к пространству, а также представление о жилище как о защитном сооружении. Специальное сооружение для камлания представляло собой целый комплекс построек, расположение их в пространстве отражало представления негидальцев о мире, традиционная модель которого была трехмерной [Архив Санкт-Петербургского отделения РГО. Разряд 110. Оп. 1. Д. 508. Л. 45]. Специальные постройки для камланий имелись и у других сибирских народов – нганасанов и селькупов, у которых они также отражали традиционную модель мира.

Шаманский комплекс *нананндяк* состоял из трех частей: чум *дулу* строился значительно больше обычных размеров, чтобы вместить всех желающих присутствовать на камлании, а также подчеркнуть экстраординарность происходящего события; галерея *дарне*, представлявшая комплекс монументальных деревянных скульптур, ассоциировалась верхним миром и жизнью (галерея располагалась перед входом в чум, с восточной стороны); галерея *онаннкан* ассоциировалась с нижним миром, рекой мертвых и смертью, находилась за задней частью чума, с западной стороны [ПФА РАН. Ф. 410. Оп. 2. Д. 908. Л. 20]. Занимаемый чумом круг земли символизировал средний мир, а в некоторых случаях трактовался как шаманский остров [ПФА РАН. Ф. 410. Оп. 2. Д. 908. Л. 210]. В центре чума устанавливалось шаманское дерево *туруу* – высокая молодая лиственница, вершина которой выходила в дымовое отверстие. Строился шаманский чум всегда одинаково, в его постройке участвовали все мужчины стойбища (стойбищ) кроме шамана, который на последнем этапе строительства давал некоторые указания. Подобная картина наблюдалась и у эвенков [Анисимов, 1958, с. 103]. Шаманский чум покидали после окончания камлания.

В архитектуре шаманского чума была отражена мифологическая модель мира. Три части постройки в комплексе создавали материальное воплощение триединого образа мира, особое сакральное пространство. Возможно, что такое пространство становилось притягательным для разнообразных духов и несло на себе печать прошлых действий. После окончания камлания оно не теряло своей значимости и использовалось по прямому назначению даже через много лет.

В XIX – начале XX в. негидальцы и другие этносы Нижнего Амура смотрели на процесс рождения «как на нечто нечистое», поэтому роженицу на время родов изолировали от членов семьи. Для этого ей строили специальный шалаш *jataву* из жердей и коры. У негидальцев он был конического типа и сооружался в укромном месте недалеко от жилого дома. В таком шалаше женщина не только рожала, но и жила в течение нескольких дней, потом с ребенком переходила в общее жилище. Родильные шалаши были характерны для всех народов Нижнего Амура, о чем свидетельствует общая терминология этой постройки [Сравнительный словарь, 1975, с. 344–345].

К числу ритуальных построек относятся надмогильные сооружения. Негидальцы хоронили покойников в гробу *олдосо*, который устанавливали на два пня или на высокий (120–130 см) помост *тывлан* [Смоляк, 1980, с. 188–190]. Материалы К.М. Мыльников-Форштейн свидетельствуют, что негидальцы для взрослых устраивали погребения на помостах, а детские гробики устанавливали в развилку высокого дерева [МАЭ (Кунсткамера), кол. № 5334-1; 5334-7]. Под влиянием славянского населения негидальцы стали хоронить покойников в земле, а над могилой сооружать высокие деревянные кресты с двухскатной кровлей вверх, деревянные высокие тумбы, тонкие и короткие столбики. Эти надмогильные памятники, по всей вероятности, они заимствовали у русских, украинцев и белорусов.



Рис. № 9. Административное здание сельской администрации в с. Владимировке.
Фото А.Ф. Старцева (2011 г.)

Анализ этнографических материалов свидетельствует о широком распространении традиционных жилых, промысловых, хозяйственных и ритуальных построек по всей территории расселения народа. Наличие общих устойчивых признаков в постройках негидальцев и других народностей региона говорит о тесных связях и культурных контактах между народами Нижнего Амура, Приморья и Сахалина.



Рис. № 10. Междугородний телефон в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева

В настоящее время 505 негидальцев проживают почти во всех районах Хабаровского края, наибольшее их число отмечено в Ульчском районе (193 чел.) – в с. Богородском проживают 24 чел., в селах Тахта (49 чел.), Тыр (58 чел.) и Белоглинке (15 чел.); районе им. Полины Осипенко (157 чел.) – в селениях Владимировке (82 чел), Удинске (33 чел.) и Херпучи (18 чел.). В самом районном центре (пос. им. Полины Осипенко) негидальцев всего 12 чел.; Николаевском районе в рабочем поселении Маго проживает 49 чел.; от 1 до 8 чел. – в Амурском, Аяно-Майском, Ванинском, Верхнебуреинском, Комсомольском, Нанайском, Охотском, Солнечном и Тугуро-Чумиканском районах Хабаровского края.

В каждом поселении, где проживают негидальцы, эвенки, нивхи, ульчи и другие народы Нижнего Амура, имеются школы, библиотеки, бытовые, торговые, медицинские, культурные учреждения и промышленные предприятия. В негидальском селении Владимировке для связи с другими городами используется общественный телефон.

2. Одежда, обувь, головные уборы и украшения

Одежда негидальцев по назначению разделялась на повседневную, промышленную, праздничную, свадебную, ритуальную.

Повседневная мужская одежда состояла из летнего, осенне-весеннего и зимнего комплектов. В состав мужской одежды входили халаты *тэндо*, куртки, штаны, головные уборы, обувь и другие вещи. До первой половины XIX в. у негидальцев не было специального нательного белья *урбакэ*, поэтому на голое тело надевали легкие без подкладки халаты, которые в теплое время года использовались как верхняя повседневная одежда. Вступив в контакт с переселенцами, прибывшими на Амур из европейской части России, негидальцы заимствовали от них сам принцип ношения белья, но шили его по своим традиционным выкройкам запашного типа, характерным для всех тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура. Поэтому негидальское белье не было похожем на европейские рубашки или сорочки. Л.И. Шренк отмечал, что в середине XIX в. нательное белье не было



Рис. № 11. Женский халат из кожи сазана с металлическими подвесками *уйкыге*.
Сборы Л. Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)

еще характерной чертой негидальской одежды [Шренк, 1899, с. 86].

К традиционным материалам, из которых негидальцы шили одежду покроя кимоно, относится рыба́ья кожа и выделанные шкуры зверей. Халаты *уйкыле* из рыба́ьей кожи покроя кимоно – это одежда характерная для всех малочисленных народов Нижнего Амура и Сахалина [История и культура удэгейцев, 1989, с. 45; История и культура орочей, 2001, с. 61; История и культура нанайцев, 2003, с. 107; История и культура ульчей, 1994, с. 55–56]. Со второй половины XIX в. негидальцы стали шить одежду из ткани, которую приобретали у торговцев разных национальностей.

В холодное время года на халаты, сшитые из ткани, негидалки надевали специальный воротник *мангасо* из лапок соболя. Аналогичный элемент одежды



Рис. № 12. Воротник *мангасо* из лапок соболя. (Сборы Л. Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 13. Мужская шуба из меха собаки. (Сборы Л. Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)

монгосо, располагавшийся вокруг шейного выреза, входил в состав удэгейской одежды [Старцев, 1996, с. 75]. Мужские халаты подпоясывали узким поясом *нукуп*. Для этого полы халата подбিরали вверх на талию, а пояс слабо повязывали ниже живота, вследствие чего вокруг пояса образовывался напуск. На пояс подвешивалась маленькая сумочка *чомпа*, кривой нож *калта* и нож с прямым лезвием *кускаэ*. В сумочке охотник постоянно носил спички или огниво, трут и кремь, иголку и нитки из сухожилий. Без этих атрибутов ни один негидалец не отправлялся в дорогу даже на очень близкое расстояние. Когда наступали заморозки и становилось холодно, на летние рубашки надевали халаты с подкладкой *тэты*. Зимой негидальцы носили ватные халаты *сэлиэн* или шубы из шкур ди-



Рис. № 14. Обувь *онта* из меха оленя на кожаной подошве. (Сборы Л.Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.).



Рис. № 15. Чулки к торбасам *докти*. [РЭМ № 10310-1-3,4].

ких зверей и собак, выкройка которых соответствовала распашному типу покроя кимоно.

К поясной одежде негидальцев относятся короткие и длинные штаны. Вначале носили короткие штаны, а с конца XIX в. в комплект мужской одежды вошли длинные штаны *нинта хонто*, заимствованные у переселенческого населения. С появлением длинных штанов из состава повседневного костюма мужчин исчезли ноговицы *арамус*, которые когда-то шились из рыбьей кожи и ровдуги. Ноговицы типа негидальских *арамус* имелись в национальных костюмах многих тунгусо-маньчжурских народностей. Нанайцы такие ноговицы называли *гарон*, орочи – *аммуи*, эвенки – *хоторо*, ёрки, ульчи – *гару* [Захаров, 1875, с. 702].

Обувь «низовских» негидальцев, живших среди нивхов и ульчей, была похожа на обувь этих народов. Материалом для ее пошива служили рыба́я кожа, мех оленя и тюленья обработанная шкура. На подошву шла лосиная ровдуга. От нивхской и ульчской эту обувь отличал украшавший её негидальский традиционный орнамент.

По своему покрою обувь подразделялась на поршне-видную с короткими голенищами до щиколоток и башмаковидную – сапоги с высокими голенищами



Рис. № 16. Нарукавники *насыпун* из ткани, мужские. (Сборы Л.Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 17. Рукавицы *кохоло* из оленьего меха. (Сборы Л. Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 18. Рукавицы *кохоло* из ровдуги с меховой опушкой. [РЭМ № 2566-2-1,2]



Рис. № 19. Перчатки из ровдуги с меховой опушкой. [РЭМ 6937-12-1,2]

до колен. По классификации Г.М. Василевич, поршневидная обувь *онта*, характерная для народностей южной части Дальнего Востока, относится к нижеамурскому типу, а башмаковидная — к восточносибирскому [Василевич, 1963, с.69]. Вместе с торбасами негидальцы носили меховые или сшитые из ткани и ваты чулки *докти*.

Необходимой принадлежностью негидальского костюма являлись нарукавники *насыпун* и меховые рукавицы *кохоло*. Наружники имели вид длинного прямоугольника с закругленной частью и с тесемкой на одной из коротких сторон. К концам тесьмы прикреплялись когти рыси, считалось, что они предохраняют человека от беды и приносят удачу.

Наружниками обматывались кисти рук вместе с краями рукавов *ууксэ* халата, чтобы не попадал снег. Рукавицы шили из подстриженного меха изюбря или ровдуги, подбитой мехом выдры или рыси. Повседневные рукавицы снаружи украшались вышивкой в виде растительного орнамента и завитков, края обшивались мехом. В промысловых мужских рукавицах у основания большого пальца делался большой прямой разрез, который прикрывался полукруглым клапаном, украшенным узором. В этот разрез свободно проходила рука, поэтому можно было сделать выстрел из ружья или лука, не снимая рукавиц.

Праздничная одежда негидальцев, как и нанайцев, не отличалась от повседневной за исключением обильного украшения её цветными аппликациями и вышивками и большого количества украшений в виде подвесок, орнамента, меховой опушки и др. [Сем Ю.А., 1973, с. 217]. Для праздников и свадеб шили мужские халаты из материи *сикэ*, у низовской

группы — короткие рубашки с застежкой спереди посередине и женские с застежкой на правом боку, по подолу нашивали орнаменты из кусочков раскрашенной рыбьей кожи. Оригинальной праздничной и свадебной одеждой считались орна-



Рис. № 20. Шапка *метаха* из оленьего меха. [МАЭ № 1763-29].



Рис. № 21. Меховые наушники *сепун*. (Сборы Л.Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)

ментированные ровдужные халаты *улиптэ* — длинные, расширяющиеся книзу, с удвоенной левой полой и длинными рукавами. Все мужчины в праздничные дни надевали перчатки из ровдуги, украшенные цветными вышивками. Свадебная одежда изготовлялась особыми мастерицами, которые были в каждом роду.

Наряду с повседневной одеждой у негидальцев имелся специальный промысловый костюм, который хранился в амбаре в свободное от промыслов время. Промысловый комплект состоял из халата, безрукавки или куртки *балта* распахнутого типа, сшитой из шкуры козы или сохатого мехом наверх, безрукавки *тангама та* мехом к телу со съёмными рукавами *неһама ууксэ*, штанов, головных уборов, рукавиц и обуви. Промысловая одежда соответствовала характерным физико-географическим, сезонным и климатическим особенностям этноса.

При передвижении по зарослям или при свеживании зверя негидальцы надевали кожаные фартуки *накпа* или юбки *даптуни*. Фартук *накта* имел прямоугольную форму, верхняя часть подшивалась и снабжалась вздержкой — тесемкой, которая при передвижении по тайге завязывалась за спиной. Во время отдыха негидальцы фартук передергивали на поясицу и сидели на нем на земле. Такие передники носят ороки Сахалина, нанайцы и ульчи, называя их *бэпи*, нивхи — *нјапа*.

Эволюционным путем из двух фартуков *нактэ* постепенно образовалась юбка *даптуни*. Об этом свидетельствуют небольшие боковые разрезы. Юбку шили из рыбьих кож, замши или из шкурок нерпы. Она была несколько расклешена и надевалась на халат, предохраняя от изнашивания одежду охотника. Юбки носили повсеместно как мужчины, так и женщины. У мужчин они были короче женских и без вышитых украшений.

В теплое время года негидальцы ходили обычно с непокрытой головой. Но, отправляясь на охоту, каждый охотник надевал цельный головной убор *метаха* в

виде круглой шапки с меховыми клапанами для ушей. Кроме того, охотники пользовались и меховыми наушниками *сепун*, которые были покрыты тканью и украшены вышитыми узорами. Затылок прикрывала специальная накидка из ткани. Подобные головные уборы характерны для нанайцев, орочей, ульчей, негидальцев и других народов Нижнего Амура.

Промысловое снаряжение свидетельствует о большой сметливости его создателей. Охотник носил костюм защитного цвета: осенью и зимой – рыжего, летом – зеленого, иногда маскировался под объект охоты и, подражая движениям зверя, крадучись подходил к нему на расстояние выстрела. Женская одежда, как и мужская, была повседневной, промысловой, праздничной, свадебной и ритуальной. Женская повседневная одежда по своему составу и покрою (за исключением некоторых деталей) не отличалась от мужской. Женские халаты были длиннее мужских, ниже колен и всегда оформлялись цветными полосками и металлическими украшениями, нашитыми на подоле халата ниже орнаментированной полосы [ХККМ. № 7112-20; РЭМ. № 7007-47]. Первоначально женская одежда изготовлялась из рыбьей кожи *сугбу* [РЭМ. № 10505-2], а затем её стали шить из



Рис. № 22. Куртка *конгоу* из оленьего меха.
(Сборы Л. Я. Штернберга в бассейне р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 23. Женский нагрудник сала.
(Сборы Л.Я. Штернберга в бассейне
р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 25. Наголенники мыйэвун мужские из
меха оленя. (Сборы Л.Я. Штернберга в бассейне
р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 26. Наголенники из рыбьей
кожи. (Сборы Л. Я. Штернберга в
бассейне р. Амгуни. 1911 г.)



Рис. № 24. Женские штаны пэру
из рыбьей кожи. (Сборы Л. Я.
Штернберга в бассейне р. Амгуни.
1911 г.)

ткани. Халаты были западного типа, покрою кимоно. В зависимости от материала они украшались декоративным орнаментом и цветными полосками, вышитыми шелковыми нитками или нарисованными минеральными красками на воротнике, плечах, по крою пол, на подоле, спинке и краях рукавов.

Комплект женской одежды дополнялся нагрудниками *сала* тунгусского типа длиной от 70 до 100 см и шириной внизу 25–30 см. Нагрудник закрывал грудь и опускался до колен: в верхней части имелась выемка для шеи, низ обшивался металлическими украшениями – подвесками *ачиан*. У негидальских женщин штаны были только до колен, поэтому всегда носились наколенники с подкладкой, которые по покрою аналогичны мужским наколенникам или ноговицам *мыйэв ун* [МАЭ. №1763-32/2]. Женские наколенники *нана* отличались от мужских наличием красочного орнамента и цветных полосок, расположенных в нижней части. Женщина надевала наколенники на голые ноги, летом они спасали от комаров, мошки и гнуса, а зимой предохраняли от холода. Низ наколенников заправлялся в обувь *онта* с короткими или удлиненными голенищами или в высокие меховые сапоги *унти*.

Праздничная и свадебная одежда шилась из дорогих тканей, преимущественно из шелка, обильно украшалась вышивками и аппликациями. Шелковые халаты иногда подбивались мелкими кусочками разноцветного меха (белки, собачьего и лисьего камуса), вырезанными в форме элементов орнамента и вшитых в фон другого цвета в виде мозаики. Обычно такие дорогие вещи входили в состав приданого, передаваемого дочери богатыми родителями. Эти вещи очень ценились, переходили по наследству и бережно сохранялись.

Женские головные уборы изготавливались из бересты, меха и ткани. Зимой женщины пользовались шапками, похожими на глубокий шлемовидный капор из собачьего меха. Сверху капор обтягивался шелковой (часто китайской) тканью *дамдох*. Летом, спасаясь от солнечных лучей, женщины надевали на голову берестяную шляпу, похожую на головной убор мужчин. В ветреную погоду они покрывали голову ситцевым платком, который завязывали под подбородком или на затылке, либо куском ситцевой дабы. В тихую и теплую погоду, когда много комаров и мошки, женщины набрасывают на голову накомарник-накидку из белой ткани, который напоминает старинный дамский капор, с той лишь разницей, что он прикрывает лицо и затылок, шею и плечи. Различие между мужским и женским накомарником в том, что женский ниже подбородка наглухо зашивается, а мужской завязывается на две тесемки.

Детская одежда состояла из небольшого халатика в виде распашонки и платка, которым повязывали головку. Большую часть времени грудные дети проводили в берестяных люльках, заполненных стружками и гнилушками. Они довольно гигиеничны и с успехом заменяли свежие пеленки. На ночь детей укрывали разными шкурами и старыми халатами. Дети до 5 лет практически не отходили от дома, в теплое время бродили по стойбищу в одной сорочке или нагишом, а зимой были дома и обогревались около очага. В 5 лет им впервые



Рис. № 27. Удлиненные женские сапоги *онта*.
[РЭМ № 2566-1]



Рис. № 29. Женская зимняя шапка
тамдохо на собачьем меху. [МАЭ №
1763-26]



Рис. № 28. Свадебный халат невесты.
[РЭМ. Кол. № 4700-85].



Рис. № 30. Детская обувь из лосиной
шкуры с вышивкой. Фото Д.В. Янчева



Рис. № 31. Детские торбаса (унты)
из кожи лося с вышивкой. Фото А.Ф.
Старцева



Рис. № 32. Традиционная негидальская вышивка на современной детской одежде. Фото В.В. Лебедевой



Рис. № 33. Налобная повязка негидалок. Фото Алексея Мартынец и Елены Глебовой

шили одежду без всякой примерки из традиционных материалов – рыбьей кожи или шкур животных.

Детская одежда отличалась от взрослой малыми размерами и качеством материала, она ничем не украшалась. Негидальцы считали, что если ребенок будет носить красивую одежду, то, став взрослым, он лишится хорошей одежды. Детские головные уборы и обувь были такими же, как у взрослых, но маленьких размеров. Дети носили обувь *онта* амурского типа, в которую для утепления настилали траву *хаикто*. В 50-е гг. XX в. для детей стали шить меховые сапожки *унти*, они утеплялись, поэтому дети не имели специальных меховых носков *докти*. В прошлом детская одежда и обувь не разделялась на повседневную и праздничную, а со второй половины XX в. её полностью заменили покупной одеждой европейского покроя, которая часто украшалась национальной вышивкой.

Как и другие народы Нижнего Амура негидальцы любили различные украшения, изготовленные из серебра и латуни. Это серьги для ушей, носовые серьги, ожерелье, браслеты, маленькие бронзовые зеркала, колокольчики и т.д. Из ткани изготавливались налобные украшения, которые носили в основном незамужние женщины и девочки подросткового возраста. Украшения приобретались главным образом у якутов и маньчжурских купцов. Некоторые негидальцы сами изготавливали их из толстой серебряной проволоки или отливали из меди в глиняных формочках. Пользовались спросом медные и бронзовые украшения для халатов, нагрудников и обуви, зеркальца, колокольчики, бисер и пуговицы.

Ритуальная и поминальная одежда негидальцев состояла из шаманского комплекса верхней одежды, похоронного и поминального костюмов. У негидальцев шаманами были как мужчины, так и женщины. Комплекс верхнего облачения



Рис. № 34. Пояс шамана. Ровдуга, металлические предметы. [РЭМ № 20319]

шаманов был различным. У начинающих шаманов в состав костюма входил пояс, бубен, халат или передник. Более опытные обзаводились юбками, обувью, шапками и другими вещами, а профессиональные шаманы, как отмечает Е.Д. Прокофьева, имели два шаманских костюма [Прокофьева, 1971, с. 55]: один состоял из запашного халата из ткани, украшенного свисающими полосками из шкур животных, кожаной шапочки особого покроя и других стандартных атрибутов – гремящего пояса, зеркал, нагрудника и рукавиц; другой костюм по внешнему виду сходен с эвенкийским и обильно оснащен бахромой на подоле, рукавах, вороте, полах. Бахрома на шаманской одежде символизировала образ птицы или зверя либо шаманские тропы, по которым ходил шаман в птичьем или зверином облике. Бахрома изготавливалась из шкуры, нарезанной полосками, которые пришивались к костюму. Её делали и из разноцветной ткани с металлическими подвесками (плоские и трубчатые). Сзади негидальского шаманского кафтана подвешивали хвост – толстый жгут из кожи и меха.

Каждый шаман в зависимости от ранга обладал различными атрибутами – латунные зеркала *толи*, гремящий пояс *ямха*, имевший вид ремня с прямоугольным куском кожи на пояснице.

Такой пояс оснащался железными конусообразными подвесками, колокольчиками *конгора ямха*, пустыми ружейными гильзами, частями от ружей и т.п. Эти предметы выполняли две основные функции – отпугивали зловредных духов и призывали на камлание добрых духов. Кроме того, во время камлания они сопровождали сложным движениям шамана – шаманской походке, танцам, прыжкам и т.п.

Все шаманские атрибуты создавались только сородичами, которые обращались за помощью к шаману. Конусообразные подвески для пояса делались местными кузнецами. Каждый конус имел небольшое кольцо, в которое продевался кожаный ремешок и пришивался к поясу. По наблюдениям Балоча Баратоши, в зависимости от могущества шамана таких конусообразных подвесок и других



Рис. № 35. Шаман Василий Максимов
из рода Сиксагир.
Фото Е.Р. Шнейдера. 1927 г. [РЭМ.
№ 4701-426]

металлических предметов на поясе могло быть от 13 до 31 [Архив РНБ. Ф. Редкой книги. Рукопись «Амгуно-Горинской экспедиции 1911–1912 гг. Оп. 3. Д. 34. Л. 45–47]. Необходимой частью шаманского облачения были рукавицы, сшитые из рыбьей кожи или хлопчатобумажной материи, чаще всего на подкладке. Рукавицы разрисовывались изображениями змей, ящериц, лягушек черного или красного цвета [РЭМ. № 7007-33/1-2].

Наиболее важной частью шаманского костюма являлся головной убор *хоя, упси, уфси*, – обычный кожаный шлемовидной формы, слегка прикрывающий затылок и снабженный небольшими округлыми фетровыми наушниками, опускающимися до мочек ушей. Верх замшевой шапочки до ее середины обшит ровдужными узкими накладками-ленточками, которые на макушке сходятся в одну точку. Поверх них нашиты еще более узкие меховые полоски (от макушки шапки) из шкуры волка, медведя, енотовидной собаки и лисы, длина которых в три раза больше, чем ровдужные накладки. Длинные концы меховых полосок заворачивались вверх и связываются на макушке, образуя своеобразный пучок. У опытных шаманов верх головного убора всегда заканчивается металлическими рожками, являющимися символом могущества шамана. Шаманский головной убор старались передать по наследству. По мнению Т.Ю. Сем, в образе шаманской шапки закодирована идея космической связи, перехода из мира обыденного в мир сакральный [Сем Т.Ю., 1992, с. 35].

По материалам С.М. Широкого, негидальские шаманы на своей одежде изображали солнце в виде перекрещенного круга с птицами на нем [Shirokogoroff, 1935, p. 152–153]. Оно, возможно, символизировало древний миф о про-

металлических предметов на поясе могло быть от 13 до 31 [Архив РНБ. Ф. Редкой книги. Рукопись «Амгуно-Горинской экспедиции 1911–1912 гг. Оп. 3. Д. 34. Л. 45–47]. Необходимой частью шаманского облачения были рукавицы, сшитые из рыбьей кожи или хлопчатобумажной материи, чаще всего на подкладке. Рукавицы разрисовывались изображениями змей, ящериц, лягушек черного или красного цвета [РЭМ. № 7007-33/1-2].

Наиболее важной частью шаманского костюма являлся головной убор *хоя, упси, уфси*, – обычный кожаный шлемовидной формы, слегка прикрывающий затылок и снабженный небольшими округлыми фетровыми наушниками, опускающимися до мочек ушей. Верх замшевой шапочки до ее середины обшит ровдужными узкими накладками-ленточками, которые на макушке сходятся в одну точку. Поверх них нашиты еще более узкие меховые полоски (от макушки шапки) из шкуры волка, медведя, енотовидной собаки и лисы, длина которых в три раза больше, чем ровдужные накладки. Длинные концы меховых полосок заворачивались вверх и связываются на макушке, образуя своеобразный пучок. У опытных шаманов верх головного убора всегда заканчивается металлическими рожками, являющимися символом могущества шамана. Шаманский головной убор старались передать по наследству. По мнению Т.Ю. Сем, в образе шаманской шапки закодирована идея космической связи, перехода из мира обыденного в мир сакральный [Сем Т.Ю., 1992, с. 35].



Рис. № 36. Нагрудник шамана дялипу. 1927 г.
[ХККМ, КП № 2767 /1 (4158, 8332)]. Фото
В.В. Лебедевой

исхождении мира, создании его птицами [Сем Т.Ю., 1990а, с. 92]. Грудь шамана закрывал красиво украшенный спирально-лепточным орнаментом нагрудник с ажурными металлическими подвесками и дисками, зеркалами *толи*, символизирующими собой, как и у других шаманов амуро-сахалинского региона, щит или доспехи шамана и т.п.



Рис. № 37. Погребальная шапочка

Женщина-шаман кроме одежды, характерной и для мужчин, надевала специальный женский шаманский нагрудник *уиса* – четырёхугольный кусок светлой хлопчатобумажной ткани с широкой черной полосой по сторонам. По чёрному полю с трёх сторон пришта белая кайма, в центре на светлом поле нарисованы в два ряда изображения лягушек *хэрэ* и ящериц *исала*, между которыми парами размещены змейки. Посередине пришито пять кожаных кистей, на которые нанизаны разноцветные стеклянные бусы, а к нижнему краю нагрудника – 11 меховых и 8 ленточек из ткани. Нагрудник оснащён двумя кожаными завязками [ХККМ. № 2767]. Кроме нагрудника у женщины был и наспинник *дорохся*, к изиу которого пришивались ленты из ткани в виде змеек с ромбовидной головкой (11 штук) и хвостики (12 штук) из меха кабарги, чередующиеся друг с другом [МАЭ. № 1764]. Низ окаймлен черной полосой с белым кантиком. Подкладка состояла из четырех кусков: половина – белая, каждая третья часть второй половины – красная, черная и желтая; в верхних концах две завязки. На голову шаманка надевала платок с различными магическими изображениями. Небольшая шапочка закрывала только макушку головы. К задней части шапочки пришивался хвост, опускавшийся на спину шаманки. Сверху прикреплены маленькие металлические рожки *суктэ*, на самой верхушке крепилось вырезанное из жести изображение кукушки.

Шаманская одежда негидальцев в большей степени сохраняла свои этнические особенности, чем повседневная и праздничная. Погребальная одежда создавалась преимущественно из традиционных материалов – ровдуги лося или дикого оленя. «Она состояла из двух частей – либо безрукавки и распахной юбки, либо безрукавки и халата. Погребальная одежда почти всегда украшалась различными вышивками. В цветовом оформлении погребального костюма преобладали основные природные краски – черная, красная, белая и зеленая» [Сем Т.Ю., 1992а, с. 36]. Погребальная одежда шилась как из традиционных материалов – рыбьей кожи, замши, а также тканей, преимущественно шелка и сукна; строго соблюдалось правило «... не делать на одежде покойного узелков» [Хасанова, 2004, с. 176].

Традиционная одежда негидальцев свидетельствует о сохранении этнических традиций, несмотря на их малочисленность хранителями этих традиций в наши дни являются в основном жительницы с. Владимировки района им. Полины Осипенко Хабаровского края. В таежном селе на берегу Амгуни живут и трудятся известные мастерицы А.Н. Казарова и А.П. Надеина, здесь же работали Е.И. Алексеева и М.К. Охлопкова (ныне покойные), которые имели звание членов Союза художников России [Кочешков, 1995, с. 125–129]. Ими созданы уникальные образцы одежды и предметов быта, которые демонстрировались на региональных, краевых и всесоюзных выставках. Творчество народных мастеров, из рук которых выходили замечательные по своей красоте торбаса, рукавицы, перчатки, коврики из оленьего меха, опушенного кистями яркого цвета и орнаментированного меховой, строго геометрической мозаикой, удивительно похожей на вышивки народов Нижнего Амура, в середине XIX в. приводило в восхищение А.Ф. Миддендорфа.

С развитием культуры и быта негидальцев и под влиянием переселенцев из европейской части России традиционная одежда негидальцев в досоветский и советский периоды стала постепенно вытесняться одеждой европейского покроя и фабричного производства. Быстрое распространение русской одежды объясняется большой потребностью в ней. В таежно-промысловых условиях при постоянных перекочевках одежда быстро изнашивалась, а изготовление её из традиционных материалов было трудоемким. Поэтому ткани и одежда стали главными предметами торговли. В результате к началу XX в. одежда негидальцев представляла собой довольно рациональное сочетание традиционных и заимствованных форм.

Интенсивное распространение одежды русского типа, начавшееся в XIX в., продолжилось в 1920–1930 гг. в связи с широкими преобразованиями послеоктябрьского периода. Одежда негидальского населения, по свидетельству очевидцев, представляла собой смесь местной самодельной и европейской (русской) одежды, особенно летом, и только зимняя была из шкур оленей, при этом на традиционных образцах стало меньше украшений (отличалась скромностью и простотой), вышивка осталась только на обуви и рукавицах.

В настоящее время традиционная одежда негидальцев полностью заменена европейской. Национальная одежда используется членами художественной самодеятельности во время театрализованных представлений, в ней сохраняются элементы охотничьего промыслового костюма – куртки, рукавицы, перчатки, ноговицы, обувь и старые украшения.

3. Пища и утварь

Основа питания негидальцев – рыба, мясо и растительная пища. Разнообразие пищи обуславливалось территорией проживания этноса и сезоном: у верховских негидальцев в течение всего года (за исключением времени рунного хода

рыбы лососевых пород) в рационе питания преобладали мясо, рыбная и растительная пища. У низовских негидальцев во все времена года использовалась рыба в сочетании с растительными продуктами питания в весенне-летний и осенний периоды. В зимнее время в пищу употреблялось мясо копытных животных, а весной – рыба, мясо копытных зверей и морских животных, на которых охотились низовские негидальцы.

Дневной рацион питания и разнообразие блюд зависели от времени года. Среди негидальцев наибольшее распространение получила последовательность суточного питания. Еду принимали три раза в день. Регулярность питания нарушалась только во время рыбалки, собирательства или перекочевов, обусловленных особенностями промыслового хозяйства.

Основным продуктом питания как верховских, так и низовских негидальцев была рыба, которую ловили круглый год. Добывали рыбу частиковых пород – сазан, щука, хариус, налим, таймень *зовлаткаан*, карась и др. Однако наибольшее значение имел лов рыбы лососевых в июле и сентябре, когда производилась заготовка впрок. Из лососевых пород добывали горбушу *охожо*, летнюю кету *илкун* и осеннюю кету *даваа*. Рыбу *оло* употребляли в сыром, вареном, тушеном, жареном, копченом и вяленом виде. На рыбалке самая простая пища, которая не требовала много времени на приготовление — это свежая, только что выловленная рыба, из которой готовилось традиционное блюдо *талаха*.

В домашних условиях или на рыбалке негидальцы ели свежую вареную крупную и жирную рыбу. Ее варили большими кусками, ели с лепешками *липескэ* (Н) и приправами, заготовленными из черемши, дикого лука и чеснока, запивая бульоном. Жареная рыба *теежипла* готовилась на сковороде или на дне котла. Часто куски крупной рыбы, особенно кеты или горбуши, насаживали на тонкую палочку *силаун* и жарили у тлеющих углей костра, получая, таким образом, своеобразный рыбный шашлык *силаун*. Рыбу в вареном или жареном виде употребляли и с толченым картофелем. Такое блюдо низовские негидальцы называли *чилкапла* [Сравнительный словарь, 1977, с. 393].

В большом количестве заготавливали юколу *тэлии* разных сортов, которую употребляли в пищу в сыром, вареном, моченом и слегка поджаренном виде. Процесс подготовки рыбы к вялению происходил по-разному, поэтому и юкола в зависимости от сорта имела разные названия, о чем достаточно подробно изложено в словаре тунгусо-майячжурских языков [Сравнительный словарь, 1975, с. 120, 152, 424, 489, 522, 621, 656]: *бэди* (В) – юкола из рыбы без головы, делалась из двух половинок рыбыны, разрезанной вдоль хребта. с поперечными надрезами по мякоти, провяленная на солнце и досушенная у огня под крытым навесом на вешалах; *гилин* (Н) – вяленый пласт кеты, срезанный со спины; *кудэнмэ* (Н), *кудэлмэ* (В) – верхний пласт вяленой кеты без поперечных надрезов; *нэмиктэ* (Н) – первый пласт рыбы, срезанный с кожей для юколы; *нгалама* (Н) – верхний пласт, снятый с кожей, но без костей и брюшка; *махој* (Н), *макој* (В) – второй срезанный и завяленный пласт рыбы без кожи; *лалбуха* (Н), *лалбука* (В) – третий пласт кеты,

разделяваемой на юколу; *ујкэнэ* (Н), *уткэнэ* (В) – юкола из брюшков рыбы. Юкола для собак готовилась из рыбьего костяка *ниикта* (В.Н.) или из отнерестившейся кеты [Сравнительный словарь, 1975, с. 193, 206, 216, 302, 640].

Из тушеной или вяленой рыбы делали муку, для бульонов, каши, добавляли её при выпечке лепешек [Шмидт, 1922, с. 45]. Вяленая рыба использовалась для приготовления рыбного паштета. Муку смешивали с салом или жиром *хээтээ* (В.Н), обжаривали на огне и получали своеобразный рыбный паштет, напоминающий жирную и вязкую мучнистую массу. Такое блюдо длительного хранения было известно удэгейцам, нанайцам и ульчам соответственно под названиями *хумтэ*, *такса* и *септула* [Старцев, 2005, с. 183; Сем Ю.А., 1973, с. 115; Смоляк, 1966а, с. 93–94].

Рыбий жир *хээтээ* делали из отходов лососевых. Большой популярностью пользовались молоки красной рыбы *оосакта* и икра, которые обжаривались на огне и употреблялись в пищу с лепешками или кашей из пшена *буда*. Икру лососевых рыб не только поджаривали и варили, но и вялили на солнце. Сухую икру охотники Нижнего Амура брали с собой на промысел и ели в пути [Таксами, 1967, с. 183; Старцев, 1996, с. 106–107]. В конце XIX – середине 20-х гг. XX в. верховские негидальцы, жившие рядом с русскими, украинскими и белорусскими переселенцами, рыбу не солили, а употребляли в виде юколы [Литвинцев, 1926, с. 128]. Солить рыбу стали первоначально олько низовские, а с 30-х гг. XX в. и верховские негидальцы.

В пищу негидальцы употребляли мясо оленя, лося, кабарги, козы и морских животных. Легкой добычей было мясо боровой дичи – рябчика *хиинги*, тетерева и глухаря *хујки* (В), куропатки *хеелахии* (Н), *хеелакии* (В), из водоплавающих – кряквы *адга* (Н), *адгачаан* (В), селезня *тајмиш*, дикого гуся *н'онгн'ахиш* (Н), *н'онгн'акии* (В), тундрового гуся *хеелаглиш* и др.

Когда убивали дикого зверя, при его разделке охотники употребляли в пищу свежую кровь, полезную для организма от цинги. Все части туши парнокопытных животных в зависимости от расстояния доставлялись в стойбище и передавались женщинам. Мясо *улэ* (В.Н) ели в сыром, вареном, жареном, мороженом и вяленом виде. Как и все народы Нижнего Амура негидальцы употребляли в пищу ноздри и уши (хрящи), а также внутренние органы – печеньку, почки *бохокто* (Н), *босокто* (В), сердце *мееван*. Лакомством считались губы *хэзун*, язык *ини* оленя и сырой трубчатый мозг *уман* из костей парнокопытных животных, который давали даже грудным детям [Мазин, 2003, с. 23; Старцев, 2005, с. 182; Смоляк, 1966а, с. 95; Ларькин, 1964, с. 54].

Наличие растительной пищи в рационе негидальцев обусловлено традиционным собирательством в тайге. Заготовленный весной березовый сок *дилгукса* пили перед едой или утоляли им жажду; хранили его в специальных берестяных туесках. Съедобные травы, корни, дикорастущие ягоды и плоды у народов Нижнего Амура были и продуктом питания, и народным лекарством [Подмаскин, 2003. 224 с]. Для предотвращения цинги весной собирали черемшу, дикий лук и чеснок, ели

с рыбой и мясом. Молодой зеленый папоротник готовили с мясом, листья крапивы добавляли в мясные супы и уху. Из травы Иван-чая готовили напиток, который хорошо утолял жажду. Очень популярна в питании аборигенных народов разная ягода – черная смородина, брусника, голубика, малина, клюква. Из толченых ягод и рыбы готовили специальное блюдо *соллан*, а также компоты.

Из плодов первой поспевала черемуха, её заготавливали впрок в большом количестве: сушили, толкли в ступе, из черемуховой муки делали лепешки *капан* [Подмаскин, 2003, с. 212]; их высушивали под лучами солнца и употребляли при расстройстве желудка. Из черемухи варили компоты, которые также укрепляли органы пищеварения.

Собирательство негидальцев и других народов Дальнего Востока вместе с охотой и рыболовством составляло единый хозяйственно-культурный комплекс. Использование съедобных и лекарственных растений при лечении болезней свидетельствовало о глубоких знаниях флоры и большом опыте, приобретенном аборигенами Нижнего Амура в древности [Вострикова и др., 1974. 60 с].

Продукция сельского хозяйства первоначально среди негидальцев большого распространения не имела. В XIX в. они покупали у китайских и маньчжурских торговцев *буду* – разновидность мелкой пшениной крупы для приготовления жидкой каши *закта* и густой каши с маслом *лала*, муку *бурдук* или *опа*, табак *дамга* и др. Терминология сельскохозяйственных продуктов имеет широкое распространение среди всех тунгусоязычных этносов Нижнего Амура [Сравнительный словарь, 1975, с. 102, 112, 195, 244, 489; Сравнительный словарь, 1977, с. 247].

Из продуктов сельскохозяйственного производства негидальцы готовили различные супы с рыбой и мясом, из муки – похлебку *силэж*, галушки *пиилтан*. Хлеб и лепешки негидальцы научились печь у русских, позаимствовав кухонную утварь и орудия труда, о чем свидетельствует негидальская терминология: *липеескэ* – лепешка, *лакан* – лохань-таз, *чай* – чай, *чаних* – чайник, *чууска* – чушка (свинья), *чоруп* – шуруп, винт, *литоонка* – коса-литовка [Сравнительный словарь, 1975, с. 496, 500; Сравнительный словарь, 1977, с. 131, 377].

В середине 1920-х гг. обеспечением продовольственными и промышленными товарами коренного населения Приамурья и Приморья, в том числе и негидальцев, занималась потребительская кооперация Далькрайсоюз и охотничья кооперация Дальохотсоюз [РГИА ДВ. Ф. 2411. Оп. 1. Д. 19. Л. 68, 76]. В 1925 г. охотничья кооперация, как отмечалось на Первом туземном съезде Дальнего Востока, организовала развозной торг по рекам, где обитали аборигены. Благодаря этому удалось снабдить туземцев Амурского подрайона бытовыми товарами и продуктами питания [Первый туземный съезд, 1925, с. 17]. В конце 1920-х гг. каждая семья коренных жителей Приамурья, состоявшая из трех человек, потребляла в месяц примерно 2 пуда муки, 2 пуда разных круп, 4 фунта жиров, 3 фунта сахара, 2 кирпича чая [ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 365. Л. 90].

Из отчета о работе Амуро-Тунгусского туземного РИКа от 29 марта 1931 г. известно, что кооперативная система занималась обеспечением продуктами пи-

тания и товарами первой необходимости коренных жителей районов Талакана, Гармахты и Верхней Амгуни, куда было завезено товаров на сумму 31928 руб. [ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 641. Л. 32–32 об.]. Однако доставка товаров и продуктов питания в таежные районы осуществлялась с большим трудом, поэтому они не обеспечивали потребности негидальцев и местных тунгусов в достаточном количестве до конца 1930-х гг. Положительной стороной интегральной кооперации, которая имела разветвленную сеть в районах расселения народов Нижнего Амура, было то, что она приучала коренных жителей к огородничеству и сельскому хозяйству. В 1932 г. с образованием коллективных хозяйств негидальцы стали осваивать земли и заниматься посадками картофеля, зерновых и овощей. Развитие огородничества позволило негидальцам иметь свои овощи и картофель, обеспечивая себя питанием.

В 1930-е гг. торговая деятельность кооперативов, регулярно контролировалась Дальневосточным и Центральным комитетами Севера, которые требовали от работников «... не допускать в районы товарного ассортимента, не составляющего предметов первой необходимости для туземцев» [РГИА ДВ. Ф. 623. Оп. 1. Д. 40. Л. 19]. Это требование выполнялось неукоснительно. В районы расселения негидальцев и эвенков бассейна Амгуни и на другие территории обитания негидальцев завозились в основном самые необходимые продукты питания. В магазинах интегральной кооперации продавалась пшеничная мука, крупы, мучные изделия, горох, фасоль, а также масло, сало, консервы, кета соленая и копченая, сахар и др. [ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 463. Л. 107]. В годы Великой Отечественной войны снабжение продуктами питания и промышленными товарами коренного населения значительно ухудшилось. Негидальцы, как и другие малочисленные народы Дальнего Востока, перешли на продукцию охоты и рыболовства.

В послевоенные и последующие годы проблема обеспечения питанием аборигенов Хабаровского края решалась более успешно: с одной стороны, улучшилось государственное снабжение, а с другой – у негидальцев повсеместно распространилось огородничество, они стали выращивать картофель, капусту, свеклу, морковь и другие овощи, сохранять их в погребах и заготавливать впрок в соленом и квашеном виде. Несмотря на значительные изменения в пищевом рационе негидальцев в последние десятилетия советской власти, система питания во многом продолжала сохранять традиционные черты, основу которого по-прежнему составляло мясо диких и домашних животных и рыба (любимое блюдо пожилых людей — строганина из свежей рыбы *талаха*).

В настоящее время в национальных селениях вместо государственной торговли прочно укрепился частный торговый бизнес, в результате цены на товары повседневного спроса и продукты питания стали определяться почти произвольно. Однако при всех недостатках частной торговли села стали лучше обеспечиваться продовольствием и товарами первой необходимости [Старцев, 2005, с. 381]. Появились частные предприятия, торгующие продовольственными и про-



Рис. № 38. Частный магазин в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева

мышленными товарами, в с. Владимировке торговлей хлебом занимается частное предприятие «Балабанов».

В 1990-е гг. по экономическим причинам во многих негидальских семьях питание несколько ухудшилось. Основная пища был отварной картофель с солеными овощами, из национальных блюд стойко удерживались блюдо *талаха*, супы, жидкие и густые каши, чай или напиток из дикорастущих растений. Таким образом, наличие и употребление продуктов питания «...самым непосредственным образом связано с социально-экономическими условиями жизни общества, определяется ими и в то же время обладает значительной устойчивостью национальных форм, длительной сохранностью исторически складывающихся традиций» [Современные этнические процессы, 1977, с. 239].

Утварь у негидальцев была покупной и самодельной. Её делали из бересты, дерева, прутьев тальника, кожи и замши, способы изготовления одинаковы для всех тунгусо-маньчжурских народов южной части Дальнего Востока [Диосэги, 1950, с. 3–20]. Из бересты делали большие чашки с вертикальными стенками и плоским прямоугольным дном, маленькие чашечки для еды, высокие туеса для хранения муки, ягод или картофеля, прямоугольные ведра, берестяные короба для перевозки посуды и продуктов.

Деревянная утварь изготавливалась из одного куска дерева. Обычно выдалбливались чашки *нихэри*, деревянные блюда *отохон*, корыта для корма собак *даланги*, вертела *силавун*, доски для рубки мяса, низенькие столики для разделки

рыбы и мяса *зи́ингки*, черпаки *комбо*, ковши *сохонгкии* и поварешки *сэмэринггу*, ложки *онкаан*, толкушки *чилкавун* и другие вещи [Сравнительный словарь, 1975, с. 193, 255, 408, 429, 592; Сравнительный словарь, 1977, с. 28, 66, 82, 105, 142, 277, 393].

Из кожи и замши шили разнообразную хозяйственную утварь: кожаные выючные сумки для перевозки котлов или посуды, кожаные сумки для перевозки мяса, мешочки для соли, кожаные кисеты для табака *хотакаан* и др. Негидальцы покупали у русских или других торговцев котлы, кастрюли, сковородки, медные чайники, тазики и др.



Рис. № 39. Таз из латуни. Фото А.Ф. Старцева

Современная кухонная утварь негидальцев не отличается от посуды сельских и городских жителей. Глубокие и мелкие тарелки из фарфора, вазы, кружки и стаканы есть в каждой семье, а также хрустальные вазы, салатницы, стаканы, фужеры импортного или отечественного производства. Обилие фабричных товаров в магазинах привело к

полному исчезновению традиционной посуды и утвари. Как и многие национальные предметы материальной и духовной культуры негидальцев, они сохраняются только в краевых и областных музеях.

Таким образом, бытовые условия коренных народов края во многом зависели от развития промышленности и легкой индустрии в стране, производственно-культурных связей села с городом, увеличения производства товаров народного потребления.

4. Средства передвижения и пути сообщения

У негидальцев, как и у других народов Нижнего Амура, средства передвижения подразделяются на водные и сухопутные (летние и зимние). Древним средством передвижения по рекам является плот – *тэм*, *тэму*; его название происходит от эвенкийского слова *тэмурэ* «плыть по реке» [Сравнительный словарь, 1977, с. 234]. Этот термин характерен для всех тунгусо-маньчжурских этносов и нивхов, у которых плот значится под термином *тэм*. На плоту негидальцы в прошлом перевозили грузы с верховьев в низовья рек.

С развитием речного транспорта плот как не очень эффективное средство передвижения уступил свое место лодкам разных конструкций. Наиболее распро-

страненными были лодки-долблеики, берестяные оморочки и составные лодки, используемые при добыче рыбы, перевозке грузов, и в охотничьих целях. Незаменимое средство передвижения для охотников – берестяная оморочка *аммачин* разного размера: длина колеблется от 5 до 7 м, ширина от 40 до 50 см, высота – 30–40 см. Лодка очень легкая, поэтому через волокна ее может свободно переносить на себе один человек [Орлова, 1966, с. 15–16]. «Оморочка приводится в движение одноручным двухлопастным веслом весом около 1,5 кг, длиной около 1,5 м. При подъеме на мелких участках с твердым дном весло сменяется 2-мя палочками длиной около одного метра каждая. Этими палочками упираются в дно реки и «гонят» оморочку против течения, работая одновременно обеими руками» [Литвинцев, 1926, с. 129].

Другая лодка амурского типа – составная плоскодонная лодка *огда*, сооруженная из 3–5 широких досок. Из трех досок делалась маленькая лодка, рассчитанная на одного, максимум на двух человек. Из пяти досок строилась большая лодка грузоподъемностью до одной тонны. Одна доска использовалась на днище *хэйе*, другие – на борта *олдон*, которые соединялись перемычкой *улки*. Корма *кытын* снабжалась сиденьем *тэнкун*. В строительстве лодки принимали участие ближайшие соседи и родственники. На изготовление составной лодки использовались кедр, сосна и другие породы деревьев, кроме лиственницы (из-за ее тяжелой древесины, тонущей в воде).

Все негидальские лодки, согласно классификации А.В. Антроповой, по конструкции кормы и носа относятся к двум типам амурского варианта [Историко-этнографический атлас Сибири, 1961, с. 114]. Первый тип – это берестяные лодки с острым носом и кормой, второй – составные лодки с острым носом, лежащим на небольшой лопатообразной плоскости, и прямой кормой.

Сухопутные средства передвижения каждого негидальца, занимающегося рыболовством, – лыжи и нарты, а у охотников ещё и волокуши. Лыжи бывают разных видов: лыжи с тонкой основой, зауженной спереди и сзади. Их длина соответствует росту человека, а ширина 15–20 см. Зауженный передок лыжи заканчивается небольшим ромбиком. По классификации В.В. Антроповой, лыжи относятся к двум разновидностям амурского варианта [Истори-



Рис. № 40. Лыжи охотника *соксила*, подбитые мехом

ко-этнографический атлас Сибири, 1961, с. 84]. Для ходьбы по свежему снегу используют охотничьи лыжи *соксила* с камусной подбивкой с ног оленей или лося. Камусная основа на лыжах позволяет охотнику без особых усилий подниматься в гору, не создавая шума при передвижении по заснеженной тайге. Другие лыжи *кингнэ*, или так называемые голицы, не имеют камусной основы, поэтому на них передвигаются в основном по твердому снегу. По своей форме они ничем не отличаются от лыж с камусной основой, кроме отсутствия посередине выгиба. На голицах ходили весной по насту и использовали для езды на нартах. Большой частью лыжи делали из прочного, но легкого дерева – ели, тальника, черной березы, осины, акации, бархатного дерева.

При передвижении на лыжах охотник пользуется специальной лыжной палкой (так называемый посох *тиу*). Длина его определяется от ног до плеч охотника. Посох *тиу* с одного конца ограничен наконечником из рога кабарги или оленя и подвижным кольцом, чтобы палка не проваливалась глубоко в снег, а на другом конце имеется небольшая лопаточка, при помощи которой охотник при необходимости разгребает снег. Вместо ограничительного кольца иногда приделывается плоская костяная пластинка с отверстием для палки (лопатка или часть рога лося). Конструкция и форма разных лыж и посохов, а также их названия имеют широкий ареал распространения и характерны для языков всех тунгусо-маньчжурских этносов Нижнего Амура [Старцев, 1996, с. 137], что свидетельствует о тесных этнокультурных контактах нижеамурских этносов в прошлом.

Одним из первых и простых видов транспортировки, часто использовавшейся негидальскими охотниками, была выдолбленная из цельного бревна волокуша *келчи* [МАЭ. № 5530], служившая в зимнее время для вывоза из тайги крупной добычи – дикого оленя или лося. Очевидно, этот термин имеет прямое отношение к якутскому *келчи* со значением «долбить». Л. Смирнов считает, что волокуша из плах со временем трансформировалась в ручную нарту *сурду*, передвигаемую охотником, в помощь которому часто впрягалась охотничья собака [Смирнов 1994, 5 янв.].

В зимнее время негидальцы пользовались нартами двух видов: ручные охотничьи и езовые. Ручные нарты *талгохи* [Штернберг, 1933, с. 547] использовались для перевозки грузов *тэву* из тайги и в пределах поселений. Они состояли из полозьев, загнутых с обеих сторон кверху, верхней рамы, соединенной с полозьями двумя парами вертикальных копыльев. Верх нарт соединяется несколькими распорками, образующими раму, которая покрывается настилом из плотно подогнанных друг к другу тальниковых прутьев. Настил прижимается к перемычкам рамы, сверху покрывается узкой планкой, и каждый прут вместе с распорками крест-накрест обвязывается кожаными ремешками или лыком. Охотничья нарта снабжена лямкой и с левой стороны, как правило, имеет длинную (до 1,5 м) ручку. Охотник при перевозке груза впрягается в лямку *ейинун* и, держась за ручку, тянет нарты. Часто охотнику везти груз на нартах помогает одна или две собаки, привязанные к ошейнику *ала* [Смирнов, 1989ж, 22 июня].

Кроме ручной грузовой нарты у негидальцев была и ездовая. У неё обычно 3–5 пар высоких копыльев, более узкие полозья, меньшие расстояния между ними и другие отличия. Все детали тщательно отделывались, а иногда и украшались расписным орнаментом. Ездовые «беговые» нарты – лёгкие на ходу. Копылья крепились к полозьям не только шипами, но и деревянными гвоздями, смазанными рыбьим клеем. Их забивали в отверстия, высверленные в шипах и полозе. Прочность нарты обеспечивалась и качеством материала. Полозья делались из ясеня, остальные детали – из березы. Ездовые нарты передвигались с помощью собак или оленей. Численность собак, впряженных в нарту, зависела от величины груза и расстояния перевозки. Чаще всего в нарты впрягалось за ошейники не менее 5–7 собак. Такой способ привязи собак к нартам, по классификации М.Г. Левина, относится к церквильному типу сбруи, характерному для гилияcko-амурского упряжного собаководства [Левин, 1946, с. 76–80]. Ездовых собак чаще всего использовали низовские негидальцы во время поездок к дальним охотничьим угодьям.

Ездовые олени впрягались не только в нарты, но использовались для перевозки грузов и верховой езды. Для верховой езды амгуньские тунгусы, в том числе и оленные верховские негидальцы, применяли специальные седла небольших размеров, продолговатой формы, хорошо обшитые оленьей шкурой. На оленях ездят без стремян, но используют длинную палку, с помощью которой садятся в седло с правой стороны. Узда – просто ремень, привязанный к рогам, известный под названием *ниок*. «Езда на олене требует некоторого искусства, которому можно выучиться после неоднократных падений, приобретя привычку соблюдать равновесие на колеблющемся оленьем седле. Поражает легкость хода этого животного, быстро проходящего между огромными кочками по самой безнадёжной мари, где человек не может ступить, не обрушиваясь всей тяжестью в болото» [Гапанович, 1926, с. 69]. Грузы на оленя нагружают максимум два пуда, а чаще не больше 1, 5 пуда. Все вещи, предназначенные для перевозки, укладывают в кожаные сумы *сеурук* (*саурук*).

В качестве транспортных средств олени широко использовались в досоветский период и в первые десятилетия советской власти. При отсутствии механизированных средств передвижения олени применялись не только в негидальских колхозах, но и на промышленных предприятиях района им. Полины Осипенко, куда сдавались в аренду. В 1930-х гг. оленеводство в колхозах утратило свое значение, потому что в это время стал появляться гужевой транспорт. В хозяйствах использовались в качестве тягловой силы от 5 до 15 лошадей при перевозке грузов зимой на санях, а в бесснежное время – на телегах. В конце 50-х гг. XX в. в колхозах появились тракторы и автомобили. С развитием дорожной сети негидальцы приобретали личный моторизированный транспорт, лодочные моторы «Вихрь», мотоциклы с коляской «Иж Юпитер», двухколесные «Восход» и «Минск». В конце 1980 – начале 1990-х гг. повышенным спросом стали пользоваться мотосани типа «Буран», к которым промысловики прицепляют нарты или небольшие сани и на них из тайги доставляют продукцию в село. В личной собственности неги-

дальцев имеются легковые автомобили, металлические лодки разных типов, но из традиционных средств передвижения до сих пор сохраняются составные лодки, ручные нарты и лыжи.

Комплекс материальной культуры негидальцев, включающий различные постройки, одежду и обувь, головные уборы и украшения, пищу и утварь, сухопутные и водные средства передвижения, находился в полной зависимости от направления хозяйственной деятельности этноса и физико-географических условий местности расселения народа, относясь к единому хозяйственно-культурному типу охотников, рыболовов и собирателей Приамурья и Сахалина, развивался в течение веков не изолированно, а в тесной взаимосвязи с удэгейцами, нанайцами, ульчами, орочами и другими народами южной части Дальнего Востока.

ОБЩЕСТВЕННЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ НЕГИДАЛЬЦЕВ (вторая половина XIX–начало XXI в.

1. Общественные отношения негидальцев

Формирование негидальского этноса исторически совпадало с появлением русских землепроходцев в районах Нижнего Амура и Охотского побережья, где со второй половины XVII в. фиксируются активные миграционные процессы тунгусов, интенсивно осваивавших прибрежные территории. Из охото-удских тунгусов, селившихся небольшими группами по берегам озер Орель, Чля, в бассейнах Амгуни и других прибрежных рек, выделялись негидальцы, которые, как и другие малочисленные этносы региона, жили в небольших селениях родовыми группами. Негидальцы не признавали над собой государственной власти ни со стороны Цинского государства, ни со стороны Российского государства, а при случае оказывали военное сопротивление как маньчжурам, так и русским. Однако это не означало, что жизнь у местных этносов протекала в безвластии.

В конце XVII – XVIII в. у негидальцев, как и их соседей, продолжала функционировать родовая организация. Поступки каждого члена рода регламентировались обычным правом, обусловленным вековыми традициями, родовыми обрядами и обычаями. За нарушение традиций и неписаных законов обычного права каждый член родового общества мог поплатиться своей жизнью, поэтому главный девиз родового общества гласил: «Один за всех, все за одного». Это означало, что каждый член рода обязан был принимать посильное участие в защите своего рода, разрешении экономических, социальных, военных, бытовых и других проблем, а при необходимости мог рассчитывать на адекватную помощь со стороны своих сородичей.

К началу XIX в. территория от Урала до Тихого океана, включая Сахалин и Алеутские острова, за исключением правобережного Приамурья и Приморья, была присоединена к России. Здесь создались областные, уездные, земские и другие государственные органы власти во главе с губернаторами, областными, земскими, волостными и другими начальниками. Для управления многочисленными народами, проживавшими в регионах Дальнего Востока, требовались законодательные акты, которые учитывали бы характерные социальные, экономические, бытовые и другие особенности местного населения. Таким законодательным ак-

том явился «Устав об управлении инородцами», принятый правительством Российской империи 22 июля 1822 г. [Устав, 1999, с. 8–26].

В Уставе детально рассматриваются права и обязанности аборигенного населения, их органы управления, порядок сборов податей и повинностей с инородцев и многие другие жизненно важные вопросы, отражающие интересы аборигенов Сибири и Дальнего Востока. Строгий контроль и практическое исполнение Устава возлагалось на губернаторов и земскую полицию по управлению инородцами.

В последующих параграфах «Общих правил кочевых инородцев» указывается, что управленческая власть среди инородцев осуществляется на основе обычного права, обусловленного обрядами и обычаями того или иного рода, народа, при непосредственной ответственности за соблюдение законов их родоначальников и почетных людей. При этом законодатель рекомендует, чтобы старейшины родовых общин от каждого этноса подготовили «свод» нормативных основ обычного права и направили его на рассмотрение в губернии, где особый Временный Комитет «... смягчит все дикое и жестокое, отменит несообразное с другими установлениями и, расположив в надлежащем порядке, предоставит местному Главному Управлению на утверждение» [Устав, 1999, с. 11–12]. Утвержденные Главным Управлением Российского государства аборигенные «законы» согласно Уставу предполагалось опубликовать на русском языке и довести их содержание до кочевых племен на их языке.

Таким образом, правовое регулирование инородческого населения Сибири и Дальнего Востока носило вполне концептуальный характер. Российские разработчики правительственных законов стремились дифференцированным подходом учесть особенности этнографических групп сибирских и дальневосточных инородцев, комплексно охватить наиболее важные стороны их социально-экономической и культурной жизни, детализировать все, что касалось хозяйственных и бытовых основ жизнедеятельности народов – традиционных промыслов, землепользования и налогов.

По этому Уставу каждое стойбище, в котором обитало не менее 15 семейств, имело свое родовое управление, а если в стойбищах было менее 15 семейств, то мелкие селения объединялись с более крупными близлежащими поселениями. Родовое управление в больших или малых территориально объединенных селениях состояло «... из старосты и одного или двух помощников из почетных и лучших родовичей» [Устав, 1999, с. 12].

Исходя из Устава об управлении инородцами, малочисленные родовые общины негидальцев, состоявшие из 3–5 хозяйств, объединялись в более крупные территориальные общины, которые управлялись выборными князьями (старостами). Каждое стойбище получало свое название. Определяя статус сибирских и дальневосточных народов, Российское правительство исходило из идеи ограниченного, осторожного вмешательства общества и государственных институтов в систему традиционных социальных связей, культуру и экономику этих народов. Формирование новых общественных порядков и ценностных ориентиров толь-

ко поощрялось, но не форсировалось. Аборигенам предоставлялась возможность самостоятельного выбора темпа интеграции в доминирующее российское общество» [Устав, 1999, с. 12–15].

Российское законодательство практически не вмешивалось во внутренние дела рода. Род, как и прежде, выполнял функции регулирования брачных отношений посредством экзогамии, объединял членов рода для совершения религиозных и семейных обрядов, четко соблюдая обычаи взаимопомощи. Взаимоотношения негидальцев с соседними этносами (эвенками, ульчами, нивхами и др.) продолжали основываться на этнических обрядах и обычаях, которые определяли весь комплекс неписаных норм обычного права внутри родовых подразделений. Род имел своего князья (старосту), в руках которого сосредоточивалась вся власть. Староста определял меру наказания своего сородича за совершенный проступок, а также устанавливал связи членов рода с непосредственными соседями других этнических групп [Смирнов, 1989а, 14 янв.].

Каждый род имел охотничьи и рыбные угодья, истари считавшиеся принадлежностью конкретного рода. Однако это не означало, что другим представителям родовых подразделений запрещалось охотиться или заниматься рыбалкой на чужих территориях, потому что четкой регламентации охотничьих или рыболовных угодий у народов Нижнего Амура не было. Незначительное по численности коренное население низовий Амура не в состоянии было освоить огромные охотпромысловые и рыболовецкие территории края. Поэтому во время промыслов негидальцы разных родов, в том числе и инородцы, селились поблизости от хороших промысловых угодий. Например, в период заготовки рыбы негидальцы из разных родов съезжались в селения Каменка, Дальжа, Гуга для совместной заготовки рыбы [Смирнов, 1989, 12 янв.]. Неукоснительно соблюдался и традиционный обычай: рыбак и охотник никогда не мешал промыслить человеку, занявшему участок до него. Тем не менее, несмотря на официальное отсутствие границ у промысловых участков, занятые места для добычи рыбы или охотничьи угодья у негидальцев фиксировались ловушками, условными обозначениями или родовыми метками, поэтому, если охотник из чужой ловушки забирал зверя, то это считалось уже воровством, за что виновный сурово наказывался [Смирнов, 1989а, 14 янв.].

Негидальцы были законопослушными членами своего рода. У них всё делалось по уговору и постановлению рода – делёж урочищ, покосов, разбор семейных неурядиц, но каждый стремился так устроить свою личную жизнь, чтобы меньше давать поводов для вмешательства рода. На промысле, который обычно производился артелью, любой охотник старался не жадничать. Если тунгус добывался, он обычно раздавал мясо не только родственникам, но и случайным людям. Среди тунгусов не было «беспризорных» детей. Желających приютить одинокого ребенка было так много, что беспризорных просто не хватало, поэтому тунгусы брали на воспитание даже русских детей [Титов, 1926, 5 февр.; Гапанович, 1927, № 11, с. 47–48].

Ежегодно перед ледоходом и началом весенней путины устраивалось разбирательство особо важных судебных дел. Конфликты между членами разных родов решались межродовыми судами и посредниками из нейтральных родов, которые исходили из родовых обычаев, родовых норм. Конфликты внутри рода, семейные неурядицы регулировались советом (судом) стариков, который собирался по мере надобности и руководствовался нормами обычного права. На разбирательство приглашали не менее четырех известных судей из нейтральных родов, высказывавшихся по очереди. После их выступлений свое мнение по делу мог высказать каждый независимо от возраста. На совете стариков любой взрослый мужчина имел право голоса; приглашали на него и пожилых женщин, особенно вдов, живших отдельными семьями со своими детьми. Судили за многие проступки (убийство мужей, дурное обращение с женами по жалобе женщины или ее родителей, за оскорбление и др.) [Смоляк, 1970, с. 290].

Нередко встречались нарушения межродовых отношений, причинами которых были недостаток женщин, спор из-за калыма и др. Так, согласно родовым обычаям за похищение замужней женщины или вдовы похитителя, как и добровольно последовавшую за ним женщину, ждала смерть. Однако, если в момент преследования преступников убивали медведя, сохатого, птицу, это считалось хорошим знаком – небо запрещает убийство, примиряет враждующих, и с обидчиков брался выкуп [Цинциус, 1982, с. 119–120].

Самые тяжкие преступления – убийство сородича на почве ревности, в порыве гнева или непреднамеренное убийство на охоте. Убийце неминуемо грозила месть со стороны родственников погибшего. Если погибший из своего рода – дело улаживалось среди сородичей, но если погибший из другого рода, то автоматически срабатывал закон кровной мести, по которому род потерпевших должен нанести ответный удар и убить мужчину в возрасте от 15 до 30 лет.

До появления российского законодательства, регулировавшего права и обязанности коренного населения Сибири и Дальнего Востока, негидальцы предотвращали кровную месть путем выкупа или принесения в жертву девушки, которую всенародно убивали, «... одев во все одежды, как если бы отдавали человеку замуж», т.е. как невесту в верхний мир [Цинциус, 1982, с. 115–116]. В состав штрафа за убийство в ссоре сородича «зака» входили «онги (энги)» – большой чугунный котел, «балдан» – баранья шуба, «сэвйэ» – ватная куртка. Позднее за убитого человека кроме выкупа пострадавшему отдавали в жены девушку – дочь или сестру виновника [Цинциус, 1982, с. 118, 148].

При решении дел, касавшихся чести и взаимных споров, негидальцы устраивали бои – поединки с помощью палок. Бой продолжался до первого появления крови. А.Ф. Миддендорф отмечал, что в пылу борьбы у дерущихся иногда были переломы пальцев и раны на голове [Миддендорф, 1878, с. 756]. Считалось, у кого появилась кровь на теле, тот и виновен. После этого спор прекращался и больше не возникал.

Во второй половине XIX в. родовая община негидальцев полностью прекратила существование. В их среде начала выделяться прослойка зажиточных людей, которые наживали богатство путем торговых сделок на ярмарках в Бурукане (р. Тугур), в селении Пули на Амуре. Негидальские торговцы ездили с товарами на Сахалин, Охотское побережье, торговали пушниной в Маньчжурии (г. Сая-Сине). Экономически крепкие семьи негидальцев стремились обособиться и отделиться от сородичей. Разбогатевшие перестали делиться с бедняками, богатство стало играть первостепенную роль при заключении брачных союзов. Обедневшие были вынуждены влачить нищенское существование и служить в качестве прислуги у богатых сородичей или старались найти другие дополнительные источники существования [Смоляк, 1994а, с. 245; Смоляк, 1970, с. 292]. Таким образом, новые социально-экономические отношения ускорили распад родовых устоев и обусловили переход родовых связей в территориальные.

С разложением родового строя и образованием территориальных общин негидальцы, ранее принадлежавшие к одному роду, в конце XIX в. стали жить в разных местах. С переходом от родовой общины к территориальной система самоуправления несколько изменилась. Если раньше во главе рода стоял старейшина и ему подчинялись все негидальцы того же рода, то старостой территориальной общины мог быть человек из любого рода и даже из другого народа.

В начале XX в. российскими органами власти был введен институт крестьянских и инородческих начальников, которые решали многие вопросы, возникавшие в среде коренного населения, причем некоторые из них нередко обращались к авторитету родового суда. В 1910–1915 гг. коренное население Нижнего Амура стало привлекаться к решению волостных дел. Выборные лица имели право голоса на волостных собраниях, заседали в волостном суде. Волостной заседатель из коренного населения был помощником волостного старшины и даже замещал его на время отъездов. В этот период имел место несправедливый разбор дел родовыми судами: если тяжба возникала между представителями большого богатого рода и маленького (слабого), решение всегда выносилось в пользу богатого рода. Родовые суды в ряде мест существовали одновременно с органами русской администрации, с волостными судами. Часто на решение не родовых, а волостных судов выносились внутренние семейные конфликты, разбор дел между родственниками [Смоляк, 1970, с. 298].

Постепенно происходили изменения и в прежних родовых институтах. Так, родовые споры стали разрешаться не кровной мездой, а материальным вознаграждением обиженных, для этого была разработана детальная система штрафов за различные преступления. Обидчики по решению суда стариков выплачивали обиженному штраф в зависимости от тяжести вины. Несмотря на мелкотоварный характер хозяйства и появившихся предпринимателей, в ряде случаев еще сохранялись элементы родовой взаимопомощи. Родовые связи были крепки, но уже не меньшее значение имели взаимоотношения с соседями [Смоляк, 1970, с. 292, 299].

С установлением советской власти на Нижнем Амуре началась эра действия новых общественных установок и законов. Для управления аборигенным населением при Дальревкоме был создан Туземный подотдел с целым рядом местных управлений [Дальревком, 1957, с. 175]. Ему поручалось защищать интересы аборигенов Дальневосточного края и проводить мероприятия по социалистическому строительству. Туземный подотдел в 1926 г. разработал «Временное положение об управлении туземных племен, проживающих на территории Дальневосточной области» [РГИА ДВ. Ф. 2137. Оп.1. Д. 15. Л. 2–3 об.]. В нем отмечалось, что среди народностей и племен северных окраин РСФСР, ведущих бродячий, кочевой и полукочевой образ жизни и занимающихся главным образом охотой, рыболовством и оленеводством, организуются специальные органы туземного управления [РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 108. Л. 15]. Исходя из этого постановления, у негидальцев в июле 1927 г. был создан Амгуньский туземный совет [РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 108. Л. 32], который занимался хозяйственными и бытовыми вопросами коренного населения, а со 2 ноября 1927 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление «О выполнении судебных функций органами туземного управления народностей и племен северных окраин РСФСР». Этим постановлением судебные функции в Хабаровском, Николаевском, Амурском и других районах Приамурья возлагались временно на туземные органы управления.

Туземным органам управления при производстве судебных дел предписывалось учитывать местные обычаи, которые не противоречили основным положениям советского законодательства [РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 108. Л. 61]. Отмечалось, что туземные органы управления могли рассматривать гражданские дела, касающиеся брачных и семейных отношений, а также все дела имущественного и правового характера. Вместе с тем туземным органам управления не разрешалось вести судебные дела против кооперативов, государственных учреждений, а также связанные с нарушением государственных интересов [Статус, 1999, с. 33].

Русские и туземные районные исполнительные комитеты (РИК) нередко конфликтовали, поскольку туземные РИКи не только препятствовали русским райисполкомам осуществлять бесконтрольную деятельность на территории обитания аборигенов, но и постоянно обращались с жалобами в вышестоящие органы. Частые разногласия между руководителями русских и туземных райисполкомов привели к тому, что русские РИКи выступили против существования туземных органов власти [Архив ИИАЭ. Ф.1. Оп. 2. Д. 382. Л. 108].

В июне 1932 г. в Приамурье были ликвидированы многие туземные райисполкомы, а туземные советы преобразованы в сельские. Далькрайисполком объяснял, что туземные «советы не имеют политической пролетарской базы, поэтому их нужно присоединить к поселковым русским Советам» [ГАПК. Ф. 1518. Оп. 2. Д. 513. Л. 107]. «Это означало изменение государственной политики по отношению к аборигенам края и уравнивание их с русским населением выдавалось как большое достижение в решении национального вопроса в Дальневос-

точном крае, а практически было начальным этапом в разрушении национального самосознания, традиционного хозяйства и культуры аборигенов» [Старцев, 2005, с. 36]. От ликвидации национальных советов в выигрыше оказались только руководители районного и краевого ранга, которые освобождались от дополнительных забот.

2. Номенклатура родства

Негидальцы расселялись по берегам р. Амгуни и ее притоков небольшими группами из нескольких семей. Между семьями существовали определенные внутренние социальные и экономические отношения, необходимые для жизни родового коллектива.

Семья негидальцев и других тунгусо-маньчжурских этносов в XIX в. внешне не отличалась от моногамной и полигамной. Коренные жители региона находили себе жену, заводили детей, вместе с женой или женами при полигамном браке и родственниками занимались их воспитанием. В семейной и общественной жизни негидальцев наиболее важными были познания в области номенклатуры родства. Без этих знаний, без умения определить своих близких родственников негидальцы не могли создать семью, не нарушив неписанные законы обычного права, обусловленные многочисленными запретами. Поэтому каждый негидалец хорошо знал круг своих родственников вплоть до пятого колена, свои обязанности и права, строго соблюдал обряды и обычаи рода и этого требовал от других сородичей.

Негидальцы, как и другие тунгусо-маньчжурские этносы Нижнего Амура, различали две формы родства: агнатное и когнатное. Агнатные родственники – люди, имеющие общее происхождение от одного предка (мужчины) и свое родовое название. Эта группа родственников обозначалась термином *хала*, что в переводе в прошлом означало «род», «племя», а с исчезновением рода – «фамилия» [Цинциус, 1982, с. 286]. Когнатные родственники – родственники из рода жены, аборигены другого рода *хонгктэ хала* (Н.В), куда отдавались замуж женщины агнатки. Все представители когнатного и агнатного родов находятся в отношениях свойственников и называются термином *балдиху* (Н), в переводе «... представители двух родов, между которыми совершается постоянный обменный брак» [Цинциус, 1982, с. 196].

Когда мужчина агнатного рода отдавал дочь в когнатный род, то по отношению к нему он выступал в роли тестя *эткии* (Н.В) или *этти* (Н), а когнатный — в роли зятя *ходоу* (В) и наоборот. Иначе говоря, родство по матери устанавливало не частное родство семьи ее мужа с ее семьей, а нераздельное родство между двумя родами. Для категории когнатной родни у негидальцев существовал термин *сэнг-зи* – «родственник (по браку), свойственник, свояк, сват» [Сравнительный словарь, 1977, с. 138].

В XVII – XIX вв. численность женщин у негидальцев была незначительной. По этой причине агнатный род полностью не обеспечивал женами когнатных родственников, поэтому негидальские мужчины были вынуждены брать жен не только из своего этноса, но и у других народов Нижнего Амура. Все негидальцы хорошо знали систему брачных связей и терминологию родства: им было известно, кто к какому роду принадлежал, из какого рода можно было брать жен, кого относить к категории старших и младших, какую группу родственников называть одним термином родства, какую — другим и т.д. Более того, негидальцы, чтобы обновить кровь своего этноса, охотно вступали в брак с иноплеменниками, что непосредственным образом отражалось в культуре, языке и родовом составе как у самих негидальцев, так и контактирующих с ними народов. Когда в начале XVII в. удэгейские роды под напором маньчжуров оказались в Приамурье, в районах расселения негидальцев, нанайцев и ульчей начались активные взаимовлияния. От слияния удэгейского рода Удигэ с народами Нижнего Амура у негидальцев появился род Уддан, у нанайцев бассейна рек Тунгуски – Кура и Урми – род Удынка [Патканов, 1906а, с. 65], а у ульчей – род Уды. «Род Уды (Пильдунча) состоял из трех частей. Одна из них, судя по многим легендам, удэгейского происхождения, вторая — негидальская — выходцы с р. Амгуни, длительное время жившие по притокам р. Пильду-Битки, и третья — род Удан на Удыле» [Смоляк, 1975, с. 100]. Как утверждают ульчи из рода Уды, они первоначально жили по берегам рек Хунгари и Анюй, свое происхождение связывают с удэгейцами [Смоляк, 1975, с. 100].

В основе родственных связей негидальцев, как и других тунгусо-маньчжурских этносов, была классификационная система родства, при которой группы близких родственников обозначались одним термином. Внутри своего рода негидальцы различали три линии родства: восходящее поколение — *залан*, нисходящее — *хутэ* [мн. *хујил*] (*дету*); внутри восходящего и нисходящего поколений имелись линии бокового родства, охватывавшие класс братьев и сестер всех степеней родства *һаа*. Кроме того, в каждом поколении различался класс матерей и жен, отцов и мужей.

В состав восходящего поколения входили отец *амај*, *амин* и мать *эн 'ин*, деды и прадеды *амтишл* и бабушки *эн 'эхээн* (Н.В). Термином *апа* негидальцы называли не только своих дедов и прадедов со стороны отца или матери, но и мужей сестер, дедов и бабушек, прадедов и прабабушек [Сравнительный словарь, 1975, с. 47], а также любого чужеродца старше родителей, хотя для других возрастных групп чужеродцев, как и у удэгейцев, существовал специальный термин *ангнахии* (Н) [Сравнительный словарь, 1975, с. 46]. Термином *апа* негидалки, жены младших братьев, называли и старшего брата своего мужа. Термином *эн 'экээн*, *эн 'эхээн* (Н.В.) негидальские мужчины и женщины называли не только бабушек и прабабушек, но и старшую сестру отца или матери, свекровь, тещу и вообще всех жен родственников, которых обозначали термином *апа*, а также старых женщин из других родов.

Представители восходящего поколения, как и нисходящего, в быту почти никогда не употребляли личные имена. Во всех поколениях негидальцев вместо личных имен использовалась терминология родства, соответствовавшая обращениям друг к другу людей одного или разных поколений: термином *ага*, *аха*, *ахай* (Н), *ака*, *акай*, *аки* обозначался старший родной брат, дядя – младший брат отца или матери, двоюродный брат – сын старшего брата отца или матери; *неадига* – брат младший, родившийся последним в семье; *нэкун* (В) – младший брат, младшая сестра; *эхэ*, *эхэј* (Н.В.), *экин* (В) – старшая сестра или тетя – младшая сестра отца или матери; *хонаатзи* – сестра; *сэнгги* – свояк, сват, свойственник; *н'азактэ* – братья всех степеней родства или сородичи; *хутэнин* (Н) – внук, внучка; *хујил* – дети родных сестер; *эткий* (Н.В.) – деверь, старший брат мужа, свекор – отец мужа; *инна* (Н) – дядя, старший брат матери; словом *эн'эккээн* именовались бабушка, тетя (старшая сестра матери), теща (мать жены) и свекровь (мать мужа) [Цинциус, 1982, с. 187, 248, 294, 304, 307; Сравнительный словарь, 1975, с. 23; Сравнительный словарь, 1977, с. 138, 357, 443, 456].

Отец обычно обращался к матери (жене) *эн'э*; *эн'эј* – мать. Мужчины в разговоре между собой своих жен называли *эн'ихэн* (Н), соответствующим понятию *самка* [Сравнительный словарь, 1977, с. 456]. Жена мужа в кругу родных и посторонних людей называла почтительным словом *мафа* – хозяин, муж. Негидальские женщины, как и некоторые хорские удэгейки, если любили мужа, называли его *анда* – друг, вкладывая в это понятие значение *любимый*. Дети – сыновья и дочери независимо от возраста называли мать *эн'ин* – мама, отца *амин* – папа. Термины *амин*, *анда*, *мафа*, *эн'ин*, *сэнгги* и многие другие с тем же значением, что и у негидальцев, находят широкую аналогию в языках нанайцев, орочей, ульчей, удэгейцев, эвенков и других народов Нижнего Амура и Приморья [Сравнительный словарь, 1975, с. 8, 42, 525, 531; Сравнительный словарь, 1977, с. 209].

К линии нисходящего поколения негидальцев относились дети разных возрастов, которые обозначались специальным словом *хујил* – дети, *хутэ* – ребенок. Представители восходящего поколения *амин* и *эн'ин* – отец и мать обращались к своим малолетним родным сыновьям и дочерям, ко всем детям близких и дальних родственников, детям из чужих родов, не прошедших обряда инициации, обобщающим словом *хујил* или *хутэ*, вкладывая в этот термин понятия «сын», «дочь», «дети», потому что в негидальском языке специальных терминов «сын» или «дочь» не было [Цинциус, 1982, с. 294]. Для детей до 3–5 лет использовалось ласковое обращение *н'иха* (Н) или *н'ика* (В) – малыш, дитя, сынок, доченька, внук, внученька [Сравнительный словарь, 1975, с. 589].

Родители в разговоре с сородичами о детях и посторонних людях часто используют описательную терминологию родства. Так, например, низовские и верховские негидальцы, когда говорят о женщине молодого возраста, используют описательное выражение *асаткаан асии*. Термин *асаткаан* означает *девушка* молоденькая, *асии* – женщина чаще всего зрелого или старого возраста, а словосочетанием *асаткаан асии* негидальцы называют любую, ничем не выделяющуюся от

остальных молодую женщину. Очень красивую женщину называли *аткии*, женщину маленького роста – *асииткаан*, а для женщин, преданных своим мужьям, что не характерно для системы родства негидальцев, использовался уважительный термин *бэйзмээн*, *бэйзмаан* – мужелюбивая женщина, мужелюбка [Цинциус, 1982, с. 201; Сравнительный словарь, 1975, с. 122].

Когда отец или мать говорят о малолетней девочке в значении «моя родная дочь», используют словосочетание *асаткаан хутэв* [Сравнительный словарь, 1975, с. 55], дословный перевод которого означает «девушка – ребенок». Если речь шла о взрослой дочери, то использовалась терминология с употреблением слов женщина – *асии* + термин ребенок – *хутэ*, где словосочетание *асии хутэ* у негидальцев означает «дочь». Родного сына негидальцы называют *неејаавии хутэ* [Сравнительный словарь, 1977, с. 357].

Часто родители, родственники и посторонние люди называли девочек (Н.В) *асиихаан* (Н), *асиикаан* (В), а мальчиков – *н'иха* (Н), *н'ика* (В) [Цинциус, 1982, с. 193; Сравнительный словарь, 1975, с. 55]. Дядя, старшие братья отца или матери детей старшей сестры по женской линии и детей старшей и младшей сестры по мужской линии называли словом *инна* (Н) – племянники. Этим же термином обозначался и дядя – старший брат матери, а жены младших братьев так называли старших братьев своего мужа [Сравнительный словарь, 1975, с. 315]. Двоюродные братья и сестры *тугвэн* (Н.В) – это дети двух сестер, все дети женщин из одного рода именовали или обращались друг к другу *тувэн* или *тугвэ* (Н) [Цинциус, 1982, с. 278; Сравнительный словарь, 1977, с. 205]. Внуки и внучки – *хутэв хутэжэнин*, *хутэв хутэнин* (Н), дословный перевод которых «ребенок моего сына или дочери», а дедушки и бабушки всех малых детей называли *н'иха* (Н), *н'ика* (В) [Сравнительный словарь, 1977, с. 357].

Таким образом, каждый негидалец одним и тем же термином называл не только родных по крови детей, но и всех детей родственников из чужих родов, что является свидетельством пережитка группового брака, когда мужчины одного рода не различали своих и чужих детей. Аналогичные отношения наблюдаются в номенклатуре родства нанайцев, орочей, удэгейцев и других этносов Нижнего Амура.

Внутри восходящего поколения *залан* — предков и нисходящего поколения — детей как агнатного, так и когнатного родов имелся большой класс родства среднего поколения, известного негидальцам под термином *нэхун* (Н), *нэкун* (В) – брат (младший), сестра (младшая); двоюродные брат, сестра (младше говорящего); племянник, племянница (младше говорящего); деверь, шурин, золовка, невестка (брат, сестра мужа или жены младше говорящего) [Цинциус, 1982, с. 248; Сравнительный словарь, 1977, с. 618]. Это братья и сестры всех степеней родства, а также их дети из других негидальских родов *хонгктэ хала*, усыновленные в данном роде. Термин *нэхун*, *нэкун* применялся старшими по возрасту и для таких родственников, как кровный родной брат *н'азэ*, племянников всех степеней родства *нэкун*, соседних негидальцев, состоящих в родстве *н'имэхии*, братьев всех

степеней родства *н'азактэ* (Н). Внутри класса не допускались ни браки, ни половые связи, потому что все *нэкун* были друг для друга братьями и сестрами. Этим же термином обозначались мужчины и женщины из родственных родов, между которыми браки и половые отношения запрещались.

Негидалец (мужчина) из класса *нэкун* своих кровных старших братьев, а также братьев своего отца, младших братьев матери и чужеродных мужчин старше себя называл *ага*, *акаа* или *ахај*, а мужчин младше себя — *нэкун*. Всех женщин — жен кровных старших братьев, жену младшего брата матери и его дочерей, жен мужчин агнатного рода, а также женщин из других родов младше своей матери он называл *эхэ*, *ахэј* — тетка. В свою очередь все женщины из группы *эхэ*, *ахэј* этого негидальца называли *нэкун*, что значит *младший*.

При обращении старшего брата к жене младшего он употреблял термин *кухин* (Н). *кукин* (В) — невестка, а в ответ слышал слово *эткии* (Н.В), *этти* (Н). Этим термином негидалка звала деверя — старшего брата своего мужа, дядю — старшего брата родителей мужа, свекра — отца мужа, а ее муж термином *эткии* (Н.В), *этти* (Н) называл своего тестя — отца жены и его старшего брата и шурина — старшего брата жены [Сравнительный словарь, 1977, с. 469]. Таким образом, этот термин относится к понятию восходящего поколения группы «отцов», к числу которых причислялся и старший брат мужа, даже если его возраст был одинаковым с женой младшего брата. Аналогичная ситуация существовала у всех аборигенов Нижнего Амура и Приморья, в том числе и у удэгейцев, о чем писал В.К. Арсеньев в своих дневниках: «Старший брат по отношению к жене среднего, а также и младшего брата считается как бы отцом или заменяющим отца» [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 27. Л. 260]. Так как класс родственников *эткии* (Н.В), *этти* (Н) по отношению к классу родственников *кухин* (Н), *кукин* (В) выступал в качестве отца, поэтому все женщины из группы *кухин* (Н), *кукин* (В) были запретными для негидальцев восходящего поколения.

По обычаям негидальцев каждый мужчина из класса *нэкун* имел право на половые связи со всеми женщинами, которых он называл *эхэ*, *ахэј* — тетками. В эту категорию входили жена родного старшего брата, жена дяди — младшего брата матери, жена дяди — младшего брата отца, а также сестры всех степеней родства родной матери, которые младше ее, но старше *нэкун*, все женщины из других родов младше его матери. В то же время старший брат, младшие братья отца и матери не имели никаких прав на половую связь с женами родственников, которых они называли термином *кухин* (Н), *кукин* (В). «Классификационная система родства у тунгусских племен, — отмечал Л.Я. Штернберг, — не совпадает со счетом поколений, потому что братья отца, во всяком случае, скорее принадлежат к поколению моего отца, чем к моему, а между тем тех братьев отца, относительно жен которых я имею право на половые отношения, я зову тем же термином — *ага*, что и своих старших братьев, или жену своего младшего брата, то есть женщину, принадлежащую к моему поколению, я называю тем же термином *omale*, что и

дочь младшей сестры, которая принадлежит к поколению моих детей» [Штернберг, 1933а, с. 17].

Аналогичные отношения между группами некровных женщин и мужчин наблюдались у орочей [Штернберг, 1933а, с. 15–20], нанайцев [Сем Ю.А., 1961, с. 219], удэгейцев [Старцев, 2005, с. 204–210] и других тунгусо-маньчжурских народов.

Из приведенного описания видно, что если негидалец при обращении к женщине называл её *эхэ*, *ахэ́*, то он имел право с её согласия стать «любовником» *анда*. Однако таким же правом пользовались и свояки *кэли* (Н) – мужья родных сестер или мужчины, женатые на женщинах из одного рода, которые к младшим сестрам или братьям своей жены применяли обращение *бэнэ* (В), а в ответ от них слышали *авус* (Н.В) – зять (муж старшей сестры), дядя (муж младшей сестры отца, матери) [Сравнительный словарь, 1975, с. 11].

Группа мужчин из категории *кэли* получала право на половую связь с младшими сестрами своей жены по обычаю общества, гласившего, что все женщины рода одного поколения, из которого взята жена, являются потенциальными любовницами или будущими женами. Право пользоваться любовью и ласками чужих жен от мужчин из класса *нэкун* требовало определенных обязанностей. По обычаю младший брат обязан вступить в брак со вдовой в случае смерти его родного старшего брата, младшего брата отца, младшего брата матери [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 27. Л. 260]. Такая форма брака в научной литературе известна под термином *леви́рат*.

Приведенная негидальская система семейно-брачных отношений между родными братьями и их женами существовала вплоть до 1930-х гг. и совпадает с системой семейно-родовых отношений нивхов. «Каждый гиляк (*нивх* – А.С.) имеет супружеские права... на жен своих братьев всех степеней родства и на сестер своей жены, – отмечал Л.Я. Штернберг при описании семейных отношений нивхов. – Этого права лишен только старший брат относительно жен своих младших братьев. Это ограничение – новейшего происхождения, и самое существование его как бы подчеркивает законность коллективных супружеских прав младших братьев на жен своих старших братьев и на сестер своей жены» [Штернберг, 1933а, с. 1].

Таким образом, индивидуальная форма брака негидальцев, удэгейцев и нивхов, существовавшая в конце XIX в., сближается с известной так называемой пуналуальной семьей, которая имела место в первой половине XIX в. на Гавайских островах, где «супружеские» права на жен старших братьев и сестер своей жены существовали без ограничения [Энгельс, 1976, с. 40]. Если сравнить половые связи нивхов, у которых в конце XIX – начале XX в. господствовал тип семьи под названием “*Punalua family*”, то можно заметить не только ряд сходных, но и отличительных черт. Сходство заключается в том, что у нивхов существует разделение на старших и младших: нивхи не вступали в половую связь с женами младших братьев отца, потому что они звали жену младшего брата отца матерью, следовательно, по этой причине половая связь между ними запрещалась [Штернберг,

1933а, с. 16]. Негидальцы, орочи, удэгейцы и другие тунгусо-маньчжурские этносы эту женщину называли *эхэ* и правом на брак пользовались в случае смерти дяди. У нивхов запрещалось жениться на сестре своего шурина, у негидальцев и удэгейцев, напротив, обмен сестрами с шурином был постоянной формой брака. Аналогичные нормы семейно-брачных отношений Л.Я. Штернберг зафиксировал также у орочей Императорской гавани [Штернберг, 1933а, с. 16–17].

Система семейно-брачных отношений у тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Амура намного древнее, чем у нивхов, потому что у тунгусских народов двусторонние кросскузенные браки и браки между восходящими и нисходящими поколениями считались обычными, т.е. было меньше разных ограничений. Наряду с бытованием классификационной системы патрилинейного родства у негидальцев, орочей и удэгейцев существовали и родственные связи по линии матери, которые нашли свое отражение в ряде таких терминов, как *кэли* – мужья родных сестер [Туголуков, 1972, с. 105–115], *ина* – дети сестер и братьев всех степеней родства по материнской линии [Сравнительный словарь, 1975, с. 315], *авус* – муж старшей сестры, зять, свояк [Сравнительный словарь, 1975, с. 11], *тувэн* – двоюродные (братья, сестры), дети двух сестер; *тэгвэн* – дети женщин из рода матери и дети женщин одного рода, матери которых принадлежат к тому же роду, что и моя мать [Цинциус, 1982, с. 278; Сравнительный словарь, 1977, с. 205].

Одновременное употребление терминологии патрилинейного и матрилинейного родства у негидальцев и других народов Нижнего Амура свидетельствует о функционировании билинейной системы (одновременное ведение счета родства по мужской и женской линии). Ее существование совпадает с эпохой переходного периода от матриархата к патриархату. В это время среди многих народов мира возник обычай авункулата [Косвен, 1948, с. 3–46], пережитки которого встречаются у негидальцев, удэгейцев и других народов Приамурья. У негидальцев и удэгейцев существовали особые отношения между младшим дядей по матери и его племянником. Дядя признавался более близким родственником, чем собственный отец, потому что он «... в условиях материнского рода дольше оставался в семье родителей и ввиду этого мог принимать участие в воспитании детей старшей сестры. Именно этим можно объяснить не только то, что существует специальный термин, обозначающий младшего брата матери *ахин* (Н), *акин* (В), но и те особо теплые отношения, которые связывали его с племянником – сыном сестры» [Туголуков, 1972, с. 114].

Номенклатура родства негидальцев дает возможность установить, что у этого народа, как и у других народов Нижнего Амура, в конце XIX — начале XX в. наблюдалась билинейная система родства, сохранялись обычай левирата и авункулата и остаточные явления группового брака, нехарактерного для моногамной семьи. В то же время номенклатура родства свидетельствует о сложности структуры родственных отношений, возникших на основе экзогамно-родовой организации общества [Косвен, 1948, с. 3–46].

3. Традиционная семья и семейные отношения

В XIX в. негидальцы селений бассейна р. Амгуни и низовий р. Амура входили в состав разных территориально-соседских общин, известных под названием тех или иных поселений. В границах территориальных общин обитали не только негидальцы из разных родов, но и эвенки, реже – нивхи, нанайцы и ульчи. Основной функцией общины была взаимопомощь во всех сферах жизни: на промыслах, в сооружении жилищ, лодок, заездков, при проведении медвежьих праздников, свадеб, похорон, поминок. Местное население нуждалось в помощи при болезнях, родах. Когда мужчины уходили в тайгу, община помогала нуждающимся в отоплении жилища [Смоляк, 1994а, с. 245; Смоляк, 1970, с. 297]. Община также была сильна своим общественным мнением, оказывающим влияние на жизнь и поведение каждого человека в семье. Конфликты разрешались межродовыми судами.

Экономической ячейкой общества негидальцев была семья, которая вела свое отдельное хозяйство. В жилище обычно проживала одна семья из 3–4 человек [Смирнов, 1989б, 14 февр.]. Главы семейств – мужчины играли активную, главную роль, а женщины – пассивную, второстепенную. Для мелкого натурального хозяйства вполне естественным было существование четкого разделения мужского и женского труда. Всё, что относилось к добычанию и приобретению, находилось в руках мужчины, а что касалось обработки добытого, входило в обязанность женщины. Кроме домашней работы жена помогала мужу и на промысле: толкала шестом лодку, зимой на лыжах выполняла роль загонщика. Замужняя женщина кроме исполнения обязанностей матери ходила за скотом, устанавливала юрты при частых перекочевках, осенью (в отсутствие мужчин, которые были на охоте за белкой) рубила дрова и выполняла другие мужские работы. Ради справедливости отметим, что и мужчина при болезни жены или ее неспособности выполнить ту или иную работу старался помочь ей во всем, за исключением тех обязанностей, которые требовали специальной сноровки, например выделка шкур или шитьё, а также уход за маленькими детьми [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 27–29]. Детям передавали множество необходимых для жизни знаний и навыков, стараясь не столько загружать их многочисленными видами мужской и женской работы, сколько подготовить к ним, чтобы они, создав семью, могли взвалить на себя всю тяжесть в домашнем хозяйстве [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 31]. Мальчики с 12 лет считались мужчинами, поэтому ходили на рыбалку, охотились, учились делать орудия труда, с отцом или дядей ездили в гости к родственникам по линии отца или матери в отдалённые стойбища [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 89].

Женщины занимались домашним хозяйством, готовили пищу, выделывали звериные шкуры и рыбы кожи, шили и орнаментировали одежду и обувь, плели корзины и циновки, заготавливали нити из сухожилий крупных копытных (лося, оленя), вышивали, изготавливали посуду из бересты, следили за чистотой жилища

[Шренк, 1899, с. 135–136]. Жена оказывала помощь мужу, когда ей приходилось доставлять добычу с места промысла домой [Цициус, 1982, с. 141]. По тому же принципу заготавливались и дрова: мужчина валил дерево, а в стойбище дрова на нартах везла женщина. Нередко она вместе с собаками тащила нарту, в то время как её муж шёл налегке.

В конце XIX в. у негидальцев преобладали малые семьи со средней численностью 4–6 чел., но иногда женатые сыновья не уходили от родителей. Полигамные семьи (13,5%) сохранялись в основном благодаря бытованию обычая левирата [Смоляк, 1994а, с. 245; Народы Дальнего Востока, 1985, с. 85]. Главой большой семьи, состоявшей из нескольких малых, являлся старший, как правило, отец или еще крепкий дед. Взрослые сыновья рыбачили и охотились вместе с отцом, а если охотились отдельно, то заработок от продажи пушнины отдавали женщине, ведавшей общесемейной кассой. Свою собственную кассу, отдельную от общесемейного бюджета, женатые сыновья заводили лишь после появления ребенка. В малых моногамных и полигамных семьях главой всегда были мужчины. Нередко жёны глав семей самостоятельно вели хозяйство, пока их мужья отсутствовали – уезжали на 3–4 месяца на промысел в тайгу, а порой на столь же длительный срок на ярмарку [Смоляк, 1994, с. 234].

В конце XIX в. во всех семьях существовала частная собственность на орудия труда и транспортные средства. Каждый женатый мужчина как трудоспособный член семьи стремился иметь свои орудия лова и охоты, лодку, собак, оленей и другое движимое и недвижимое имущество, которое можно было бы приумножить и передать в наследство своим детям. Живущие вместе женатые братья обзаводились собственными амбарами, в которых хранили имущество и запасы пищи.

Большие семьи продолжали существовать в силу этнических традиций, привычек и авторитета стариков. Однако к наиболее важным причинам, обуславливающим сохранение больших семей, следует отнести экономическую неустойчивость охотничьего и рыболовецкого промыслов. В большой семье был возможен отдельный промысел, своеобразное разделение труда – если одни промысловики терпели неудачу, у других дела могли идти более успешно; в совместном хозяйстве с помощью близких родственников было легче прожить. Основатель семьи (глава) распределял работу между всеми членами большой семьи, он же сбывал добытую охотниками пушнину, на полученные деньги приобретал продукты и товары. Питались обычно сообща, вместе выходили на неводный лов, а также в тайгу за лосем, кабаном, соболем и другим зверем. Коллективный труд и равное распределение добычи в это время существовали преимущественно не между родственниками, а между соседями, жившими в одном селении. Соседские связи в ряде случаев занимали место прежних родовых [Смоляк, 1970, с. 296–297]

В традиционной семье место каждого её члена определялось не столько его личными качествами, сколько сложившейся в соответствии с обычаями иерархией взаимоотношений. На этой основе устанавливались права и обязанности членов семьи как по возрасту, так и по полу. Положение женщины регламентировалось

вековыми обычаями и зависело от её семейного состояния – дочери, жены, матери. Женщине запрещалось заходить на мужскую половину *малу*, она не могла приступить к еде раньше мужа. К мужьям жёны относились с глубоким уважением, стараясь угодить им и исполнить все их желания. На улице женщина шла всегда позади мужа, не смея заходить вперёд. Если в доме появлялся гость, его старались принять как можно лучше. Муж развлекал гостя, курил с ним трубку, жена вначале подавала чай и талу, а затем готовила хороший обед. Угощались гости на мужской половине, мать с детьми располагалась отдельно. Если их не спрашивали, то они не вмешивались в разговор мужчин. Однако стоит отметить, что жена, особенно пожилая, могла браить на своего мужа, указывая ему на недостатки. Её несогласие с мнением мужа, если только оно было разумным и обоснованным, могло иногда определить конечный итог обсуждения. Она могла также наложить veto на решение, принятое без её согласия. Женщина высказывала свою обиду мужу тем, что течение дня молча сидела на своём месте, отвернувшись лицом к стене. Однако в повседневной жизни супруги практически никогда не вмешивались в дела друг друга [Цициус, 1982, с. 161; Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 54, 61, 64].

Поскольку девушка исключалась из права наследования, то она находилась в зависимом положении от старшего брата и отца, которые распоряжались её судьбой: приданое для замужества выделяли ей из общего имущества. От них зависело её будущее благосостояние в семье мужа. Отец, рассердившись на дочь за какой-либо серьезный проступок, мог избить или даже убить её копьем [Цициус, 1982, с. 158]. В целом же положение дочери в семье отца было более свободным и намного легче, чем замужней женщины. Она не обязана что-либо делать для своей семьи (носить воду или дрова), поскольку эту работу выполняли её мать или невестка. По желанию принимала участие в хозяйстве, например, помогала на кухне. Но когда девушка выходила замуж, на неё ложилась основная работа по домашнему хозяйству в доме мужа. Находясь в подчинении у свекрови, она готовила еду, таскала воду и топливо, смотрела за животными, выделывала шкуры, занималась шитьем [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 45–46].

В полигамных семьях жёны согласно обычному праву должны одинаково подчиняться своему мужу, а он относиться к ним одинаково, регламентировался даже раздел супружеского ложа. Отношения между жёнами нормировались: первая жена была старшей среди них, а все остальные должны её уважать и слушаться. Но в реальности во многих случаях хозяйкой в доме становилась либо самая работающая, либо самая красивая из жён. Ей-то мужчина и приносил все добытое на охоте, а она по своему усмотрению могла выделить кое-что и другим женам, изредка это делал и сам муж. Общаться с остальными женами мужчина мог в любое время, когда хотел, без особых запретов [Мейер, 2000, с. 151; Линденау, 1983, с. 88]. Большое значение имело имущественное положение каждой жены, величина материального вклада, внесённого ею в семью. Младшие жёны были неправы, они и их дети плохо питались, им отводились самые неудобные и холодные

участки нар (близ дверей). Очень тяжёлым было положение бездетных женщин и женщин, у которых рождались одни девочки: мужья брали себе других жён, они быстро занимали ведущее место в семье. Муж имел право наказывать жену за любые провинности, попрекая тем, что пришлось долго зарабатывать на выплату калыма *тори*. Плохо обращались мужья и с женами, полученными в качестве платы за убийство, они нередко подвергались издевательствам и избиениям самыми извращёнными способами, их могли даже убить. Однако родственники жены согласно нормам обычного права могли отомстить роду мужа за обиду, нанесённую женщине их рода, например, если женщина умирала без оказания помощи шамана, не приглашённого мужем или членами его рода. Мстили по принципу – жизнь за жизнь [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 55–56].

В случае смерти мужа невестка теряла свои права и вновь попадала в зависимость от его родственников. Согласно институту левирата вдова с детьми и имуществом умершего по истечении малых поминок переходила в качестве законной жены к следующему (как правило, младшему) родному или двоюродному брату. Мужчина не имел права отказаться принять вдову брата, а для женщины считалось позором уйти в другой род. Если женщина отказывалась от этого брака, то у неё отбирали детей. Однако, если вдова переходила в семью своего шурина со всем своим имуществом и детьми, то она становилась «старшей» женщиной в семье при отсутствии матери мужа.

Если женщина после смерти мужа вторично выходила замуж за мужчину из другого рода (вопреки обычаю левирата), то калым за неё получал род её покойного мужа. Женщина не наследовала оставшегося после мужа имущества, но, оставаясь в роду мужа (не выходила замуж) с малолетними детьми к ней переходило управление имуществом покойного, которое считалось принадлежащим детям. Имущество замужней женщины, полученное от своих родных по условию о калыме, переходило в полное владение мужа, который при жизни распоряжался им совершенно бесконтрольно [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 51; Сведения об оленных тунгусах, 1883, с. 118].

В случае смерти мужчины, не оставившего прямых наследников по нисходящей линии, его имущество делилось между родными братьями и сестрами, большая часть выделялась брату, который принимал на себя обязанности платить ясак за умершего. Если же у покойного оставались отец или неженатый брат, то все имущество переходило к ним с обязательством платить ясак за умершего. Сын-наследник не только получал имущество своего покойного отца, но и отвечал за его долги [Сведения об оленных тунгусах, 1883, с. 119; Миддендорф, 1878, с. 741].

Имущественные отношения между супругами были основаны на принципе раздельности имущества. Собственность жены состояла из личного девичьего имущества, подарков отца, родственников и сватов, полученных во время и после замужества, а также всего того, что она изготовила сама (предметы рукоделия и т.д.), и приданого. В личную собственность женщины входили платья, предметы употребления, все женские орудия труда и домашняя утварь, а также постель

(подстилка, подушки, спальные мешки). У негидальцев олени, полученные в подарок от отца при рождении дочери, также принадлежали женщине. Как правило, приплод от домашних животных принадлежал владельцу самки оленя [Зибарев, 1990, с. 145; Архив МАЭ РАН. Ф. К-2 (папка 3). Оп. 1. Д. 217. Л. 127]. Интересно отметить, что жене из приданого принадлежали не сами олени, вещи, а право на них. Они могли заменяться тем же количеством оленей, однородных вещей. При разводе и возвращении жене приданого муж должен был вернуть равное количество вещей [Зибарев, 1990, с. 146]. В случае притеснений со стороны отца сыновья в любое время могли отделиться. Если такое случалось, то жена сына забирала с собой приданое, которое наряду с личным имуществом мужа составляло экономическую основу новой семьи. Относительная независимость сыновей обуславливалась формами добывания средств существования, не требующих коллективных усилий.

Суд у негидальцев, как и у других народов региона, хотя и отличался демократичностью, тем не менее носил патрилокальный характер: женщины отстранялись от участия в нём, поскольку «путали суд». Позже женщин стали допускать на суд, но только как простых слушателей. Жёны и дети до 16 лет от судебной ответственности освобождались. Вместо них судили мужей и отцов за то, что они не научили женщин соблюдать обычаи. Женщины фигурировали либо в качестве пострадавшей стороны, либо как свидетели и лишь в некоторых случаях – как подсудимые (по делам прелюбодеяний). Только вдовы (главы семей) были подсудны наравне с мужчинами. Отец семейства являлся полным господином своих детей до тех пор, пока сыновья, поженившись, не были имущественно отделены, а дочери не вышли замуж. За проступки неотделенных детей, а также за убытки, причиненные этими проступками, перед обществом и отдельными лицами отвечает отец имущественно, наказание же виновных детей предоставляется его воле. За преступление виновный наказывается по общим уголовным законам. За мало-важные проступки детей против других лиц и против отца последний наказывал их своими средствами – путем внушения или телесных наказаний палками [Сведения об оленных тунгусах, 1883, с. 118].

Преступлениями против общественной нравственности считались изнасилование женщин и связи мужчин с чужими жёнами. Тем не менее в силу известной свободы половых отношений, сохранившей пережитки группового брака, согласно обычному праву к ним относились снисходительно. Поскольку факты насилия над женщинами не рассматривались как тяжкие преступления, виновники отделялись либо сильными побоями со стороны мужской части родни женщины, либо компенсацией в пользу мужа: кроме денег в неё входили кольчуга, котёл, шкурки соболя, медвежья шкура, олени. У негидальцев, как и у других тунгусов, насильник обязан был взять изнасилованную девушку или женщину в жены и вместо обычного калыма *тори* отдать все свое имущество [Линденау, 1983, с. 79]. Однако под влиянием русского государственного права изнасилование стали рассматривать как более серьёзное преступление, поэтому и наказание за

него стало строже. Стоит отметить, что подобные дела рассматривались довольно редко в силу того, что женщины, стесняясь и опасаясь обвинения в измене, редко выступали с подобными заявлениями.

В делах о прелюбодеяниях женщины осуждались «за допущение себя к незаконной связи», на них возлагалась основная вина за это преступление. У негидальцев, как и у других тунгусов, тот, кто имел связь с женой другого человека, обязан дать обманутому не менее четырех оленей, но только в том случае, если такая связь доказана свидетелями. Если же муж заставлял свою жену с любовником, то ему предоставлялось право убить их обонх, и никаких доказательств не требовалось. Обычно дело до развода не доходило. Муж избивал женщину до полусмерти, а с любовника требовали штраф как за кражу, на чём инцидент и исчерпывался [Зибарев, 1990, с. 127; Линденау, 1983, с. 79; Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11. Л. 134].

Развод супругов не был их личным делом, общество вмешивалось во взаимоотношения не только в связи со спорами из-за калыма или приданого, но и по существу дела. Основопологающей нормой расторжения брака (как по обоюдному согласию, так и по инициативе одного из супругов) было возвращение калыма мужу, а приданого – жене, т.е. происходило расторжение брачного договора путём аннулирования его условий [Зибарев, 1990, с. 150; Линденау, 1983, с. 88].

После развода женщина не могла претендовать на часть семейного имущества. Разводы не запрещались обычаем, но были крайне редким явлением. Большую роль в этом играла материальная сторона: мужья теряли необходимую в семье пару рабочих рук, кроме того, на приобретение новой жены требовались большие средства, которые были не у каждого мужчины. Женщину останавливало то обстоятельство, что муж мог потребовать возвращения калыма, если развод произойдёт по инициативе или «вине» женщины. Брак мог быть расторгнут сразу, если мать оказывалась недовольной поведением своего зятя [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 214. Л. 48].

В результате интенсивных контактов коренных народов со славянским населением элементы новой культуры стали проникать не только в материальную, но и в юридическую сферу. Во многих случаях кровная месть была заменена системой штрафов, смягчились наказания женщин, ужесточились санкции против насильников, мужей – пьяниц и дебоширов. Тем не менее старики отмечали, что под влиянием русских участились разводы и случаи бегства жён от своих мужей [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 107].

4. Семья негидальцев в XX – XXI вв.

Изменения, произошедшие за годы советской власти, затронули все стороны жизнедеятельности негидальцев: их родовую организацию, традиционные социальные отношения, преодоление старых традиций, унижавших женщин и др.

Семья в прошлом являлась наиболее замкнутым, консервативным институтом, сферой, в которой дольше всего сохранялись традиционные обычаи. С первых дней советского строительства особое внимание обращалось на архаичность семейно-брачных отношений, на изживание пережитков прошлого. Старые традиции, связанные с семьей и брачными отношениями, преодолевались с большими трудностями [РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 6. Л. 1, 3]. Этот процесс длился не одно десятилетие и определялся целенаправленной политикой, проводимой советским правительством с 1920-х гг.

Новые советские законы о браке и семье обеспечивали право вступления в брак без принуждения, запрещали браки несовершеннолетних, многоженство, подтверждали равноправие мужчин и женщин, провозглашенное в первых декретах советской власти и утвержденное в Конституции РСФСР 1918 г. Внедрение этих принципов в жизнь вызывало много затруднений. Одним из первоочередных мероприятий, направленных на улучшение и оздоровление быта народов Севера, явилось запрещение давать и принимать калым при заключении брака, а также отдавать детей замуж или женить в раннем возрасте. Так, например, в июне 1925 г. «подрайонное собрание представителей тунгусов и негидальцев рек Амгуни и Тугура» вынесло следующее решение: 1) полностью уничтожить калым, подвергнув наказанию за проступки в этой области как берущего, так и выплачивающего калым; 2) строго запретить выдачу замуж девушек и вдов без их согласия и т.д. [ФНА ГАХК. Ф. 397. Оп. 1. Д. 2. Л. 122–123].

Аналогичные шаги предпринимала общественность и в других районах расселения негидальцев и эвенков. С женщинами, которые в детстве были выданы замуж или отданы за долги «на воспитание» в другую семью, члены Советов, активисты проводили беседы, в случае необходимости главу семьи, в которой они жили, обязывали выделить им часть имущества из своего хозяйства. Велась борьба и с многоженством, когда туземные суды предлагали мужчинам оставить себе одну жену, а с остальными развестись.

Культурная революция 1920–1930-х гг., проводившаяся на Севере с укрупнением селений, созданием колхозов, преобразованием хозяйства и быта, привела к тому, что дисперсное расселение малых народов, особенно оленеводов, уступило место концентрации их в новых хозяйственных и культурных центрах. В тот период значительная часть неразделенных семей начала дробиться на малые, появилось много межэтнических семей. В конце 1920-х гг. среди негидальцев низовьев Амура преобладали смешанные браки (они составляли 59,6%), в них основное место занимали браки с нивхами (83%), причем мужчины в подобные браки вступали более охотно (63,6%), чем женщины. У амгуньских негидальцев основное место занимали однонациональные браки, среди смешанных преобладали браки с эвенками. В браках негидалок с китайцами и корейцами дети получали национальность матери [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 3. Л. 237–260].

В качестве отголосков обычая левирата можно отметить, что в 19 % семей жены были старше мужей, в 5,6 % семей у мужчины было по две жены, причем

одна из них по возрасту значительно превосходила супруга, в однонациональных негидальских семьях (8,3 %) совместно с супругами проживали жены, вдовы старших братьев мужа. Возможно, страх перед новыми советскими законами не позволял мужчинам официально признать их своими женами согласно обычаю левирата. Обращает на себя внимание, что в семьях (6,7 %) вместе с супругами проживали родственницы жены, главным образом мать [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 3. Л. 237–260]. На наш взгляд, подобное положение отражает перемены в семейно-брачных отношениях негидальцев, поскольку ранее в быту этноса этого не наблюдалось.

С 1930-х гг. началась коллективизация, приведшая к дальнейшим изменениям традиционного уклада. Женщины стали выполнять мужскую работу – корчевать лес, ловить рыбу, вязать сети, дети были оторваны от семьи. В результате в сознании негидальцев закрепились нетрадиционная модель поведения, а стандарты, привнесенные новым укладом жизни. Все изменения они принимали как необходимость. Меняются семейные ценности традиционного общества [Ким и др., 1993, с. 7]. Детская смертность с переходом от оленно-кочевого хозяйства на оседлость увеличилась, как увеличилось и число туберкулезных больных. Многие национальные селения не обеспечивались медицинской помощью из-за их удаленности от районного центра, а также разбросанности населения. Фельдшерница с. Гарпо (с. Владимировка) П.Н. Яковлева отмечала, что на первых порах ее требования содержать в чистоте жилище, одежду, пищу, соблюдать правила личной гигиены встречали сопротивление со стороны населения, зато потом к ней обращались за помощью и днем, и ночью. При родах или тяжелых заболеваниях, требующих госпитализации, больных отправляли в районные больницы [Титов, 1926, с.3; Орлова, 1966, с. 14].

Великая Отечественная война осложнила демографическую ситуацию. На фронт ушли молодые и здоровые мужчины, что нарушило систему естественного воспроизводства населения. В 1941–1945 гг. в районах обитания негидальцев наблюдались эпидемии, смертность значительно превышала рождаемость. Много семей осталось без отцов, старших братьев и сыновей, в результате воспитание мальчиков легло на плечи женщин.

В конце 1950-х гг. у амгуньских негидальцев преобладали однонациональные браки (59,7%), среди смешанных браков, как правило, женщина была другого племени – нанайка, ульчанка, эвенкийка. В единичных случаях нанец пришел в семью негидалки, а председатель местного колхоза был женат на украинке. Преобладали негидальско-эвенкийские браки (56%), имели место браки между дальжинскими негидальцами и калмынскими гиляками, стали заключаться браки с украинцами, русскими, мордовцами и даже с поляком, полностью сменившим европейский образ жизни на негидальский. Все дети от браков с негидалками в переписных материалах учитывались как негидальцы [Орлова, 1966, с. 13–14, 16–20].

В настоящее время большинство опрошенных состоит в браке (59,3%), из них 33,8% мужчин и 12,9% женщин живут в гражданском браке, 8,1 % состояли в браке, но разведены (4% мужчин и 7,7% женщин); вдовы (вдовцы) – 8,7% (3,3% мужчин и 18,7% женщин) и не состояли в браке 21,2% (45% мужчин и 23,9% женщин). Обидаживающим можно считать факт, что по шкале ценностей для 78% опрошенных хорошая семья – самое важное в жизни [Ким и др., 1993, с. 24; Итоги, 2004, с. 1040–1941].

К сожалению, в настоящее время преобладают семьи матерей-одиночек (54,5%), тогда как среди однонациональных семей по 9,1% приходится на семьи, состоящие из двух и более брачных пар с детьми, брачной пары без детей, брачной пары с детьми и одной брачной пары без детей и одним из родителей. Среди смешанных браков 52,4% составляют семьи из брачной пары с детьми, 14,3% приходится на семьи из двух и более брачных пар с детьми, брачную пару без детей и одну брачную пару с детьми и одним из родителей. Семьи из одной брачной пары без детей и одним из родителей составляют 4,7 %. Таким образом, на первом месте стоит нуклеарная семья, на втором – неполная малая, преимущественно возглавляемая женщинами. Самой многочисленной группой является семья из двух человек – 23%, очень низкий процент семей из трех человек (6,8%). Сопоставив эту цифру с тем, что один ребенок – самое распространенное явление (23%), можно сделать вывод: значительная доля семей из двух человек – неполные семьи.

По численному составу семьи делятся на семьи из двух человек – 23%, из трех – 6,8%, из четырех – 19%, из пяти – 18%, из шести – 10%, из семи – 5%, из восьми человек и более – 14%. Одинокое мужчины и женщины составляют 1,8%. [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 175–208; Ким и др., 1993, с. 23].

Одной из причин уменьшения численности семьи является снижение уровня брачности. Из-за больших различий в условиях труда и быта на промысловых угодьях и в поселках девушки не хотят выходить замуж за промысловиков. Нарушается традиционная структура семьи: с одной стороны, много матерей-одиночек, внебрачных детей; с другой – неженатых мужчин брачного возраста.

Брачный возраст с 17–18 лет до 25–26 лет – общая тенденция современных браков, как для женщин, так и для мужчин; 1/3 составляют браки девушек, которым исполнилось 18 лет или они приблизились к 19-летнему возрасту. Было несколько случаев, связанных с беременностью невесты, когда в брак вступали девушки моложе этого возраста [Михайлов и др., 1999, с. 11; Прошина, 1988, с. 2].

У негидальцев нередки браки, когда жены намного старше своих мужей, и они часто выступают в роли главы семьи. Кроме этого, почти каждая четвертая женщина, выходя замуж, оставляет за собой девичью фамилию [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 175–208]. Мы считаем, что подобные случаи свидетельствуют о достаточной независимости и самостоятельности женщин в современной семье. Впрочем, официальные статусы главенства в семье в большинстве случаев являются формальными. В наше время даже при главенстве мужа семейной кассой, как правило, заведует женщина. На ней лежит обязанность по воспи-

танию детей, она ведёт домашнее хозяйство, работает на производстве и нередко получает более высокую заработную плату, чем муж. Изменились и выполняемые в семье функции мужчин – они занимаются подсобным хозяйством вместе с женами и старшими детьми, хотя основная их забота – материальное обеспечение семьи. Мужчины выполняют работу, в прошлом считавшуюся чисто женской, в частности заготавливают топливо и воду. Многие важные вопросы решаются совместно с женой и другими членами семьи. Подрастающих детей отец готовит к производственному труду и передает им свой опыт, приучая к охоте и рыбалке. Естественной является атмосфера взаимной любви, уважения, заботы друг о друге. Родители стараются создать детям благоприятные условия для учебы и отдыха [Смоляк, 1990, с. 328–329].

В однонациональных семьях уровень образования супругов либо совпадает, либо муж более образован (8,3 % случаев); в смешанных семьях преобладают браки, когда у супругов образование одинаковое (31,8 %), а браки мужчин с более образованными женщинами составляют 27,3 %. Эти данные подтверждаются общей картиной уровня образования коренного населения: у мужчин преобладает неполное среднее образование (68,3 %), у женщин – среднее (36,7 %) и неполное среднее (26,7 %), доля мужчин и женщин со среднеспециальным и высшим образованием составляет соответственно 7,7 % и 10 % [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 175–208]. Мужчины всегда ориентированы на традиционные отрасли хозяйства, тогда как женщины стремились получить какую-либо специальность.

Интенсивно протекают процессы этнического сближения и межэтнической интеграции. Смешанные браки негидальцев имеют давнюю традицию и обусловлены разными причинами. Устойчива тенденция роста числа смешанных браков. Как показывают актовые записи ЗАГСов, такие браки стали определяющими с середины 1980-х гг.: 94 % – в 1980-х гг.; 95 % – в середине 1990-х; 100 % – в начале 2000-х гг. Следует учитывать, что новые семьи уже создаются и будут создаваться метисами второго и третьего поколений. Молодежь из этнически неоднородных семей легче вступает в смешанные браки. Во многих селах преобладают семьи, в которых муж русский или другой национальности. На сегодняшний день однонациональные семьи у негидальцев составляют 35,3 %, смешанные – 64,7 %, из них 40 % – семьи негидальцев-мужчин с представительницами других коренных этносов; женщины-негидальки вступали в подобные браки в 50 % случаев; 10 % от общего числа всех семей составляют браки со славянским населением [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 175–208].

Для мужчин характерны однонациональные браки, а также браки с эвенкийками и представительницами других народов Севера. Женщины часто выходят замуж за приезжих различных национальностей. Например, появились браки с азербайджанцами, евреями, тувинцами, цыганами и др., однако все же преобладают браки местных женщин с русскими и украинцами. Подобная тенденция во многом объясняется и неблагоприятным соотношением полов у негидальцев. По



Рис. № 41. Смешанная негидальско-орокская семья Николая Михайловича Соловьева (пос. Вал, 1986 г.). Фото В.Д. Косарева

данным переписи 2002 г., в Хабаровском крае, например, на 142 мужчины трудоспособного возраста приходится 166 женщин [Итоги, 2005, с. 34], т.е. для половины женщин-негидалок смешанный в этническом отношении брак – единственная возможность создать семью. Все жизненные процессы, в том числе и воспроизводство, ограничиваются рамками сел, что создает большие проблемы для потенциальных женихов и невест. В настоящее время при заключении браков важную роль играют психологические и культурные факторы. В целом социальный статус женщин у негидальцев выше, чем у мужчин, поэтому не каждая негидалка соглашается связать свою жизнь с человеком, социально-культурные характеристики которого не соответствуют ее ожиданиям. Все это еще более усугубляет диспропорцию полов.

Примерно половина смешанных семей живет гражданским браком. Процент гражданских браков высок и в однонациональных семьях. Распространение гражданских браков, принявших в последнее время характер поветрия, объясняется тем, что на селе к юридическому оформлению браков (и разводов тоже) обращаются только в случае крайней необходимости. Вторая причина роста гражданских браков – неустроенность и нестабильность жизни. Доля таких браков в этнически смешанных семьях, особенно с русскими, выше, но не существенна. Подобные

брачные союзы супруги (особенно мужчины) воспринимают как временное явление, и не всякая женщина в таких браках, интуитивно понимая всю шаткость своего замужнего положения, отважится иметь больше 1–2 детей.

При смешанных браках, как со славянским населением, так и с представителями других коренных этносов национальность детей определяется как «негидалец». Например, в негидальско-славянских семьях этот показатель составляет 73,7 %, а в славянско-негидальских – 100 %. Отметим, что в негидальских селах смена этничности детей, рожденных в смешанных семьях, не имела широкого распространения из-за наличия весьма существенных льгот для народов Севера, зато в городах, где льготы не действовали, процесс ассимиляции сказывался весьма ощутимо. В 50–60-е гг. XX в. этот вопрос однозначно решался в пользу родителя северной национальности, особенно в браках с русскими. Таким образом, этническое самосознание лиц, выросших в смешанных по национальному составу семьях, в значительной степени формируется этническим окружением (при условии, что отец или мать происходят из среды этого народа) [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 175–208; Смоляк, 1990, с. 334–335].

Нарушения добрых взаимоотношений между членами семьи, разумеется, случаются и у негидальцев, инициаторами их обычно являются женщины. Устойчивость семьи мало зависит от того, был ли брак зарегистрирован. Особенно часто распадались браки продолжительностью от 6 до 10 лет (60 %)¹. Одна из причин расторжения брака – злоупотребление спиртными напитками и неподготовленность молодежи к семейной жизни. Девочки, выйдя из школы-интерната, не умеют готовить пищу, шить, вести домашнее хозяйство, мальчики – столярничать, что-то починить, смастерить, потому что уроки труда и домоводства мало что дают [Каримова, 1990, 17 февр.]. До вступления в брак 50 % женихов и 30 % невест лишь иногда, от случая к случаю, занимались ведением домашнего хозяйства. Потому-то у молодых при первом же столкновении с трудностями семейного быта возникают серьезные конфликты, нередко заканчивающиеся разводом. Статистика показывает, что 20 % расторгнутых браков – браки со стажем семейной жизни до двух лет. Именно они эпизодически зависимы от родителей, потому что молодые люди еще не созрели для создания семьи [Прошина, 1988, 15 сент.]. В целом можно констатировать, что смешанные семьи распадаются чаще, чем однонациональные. Вероятно, в однонациональных семьях жизненные интересы супругов более однородны, меньше причин для семейных конфликтов и меньшее значение придаётся официальному оформлению разводов. Рост количества разводов отчасти связан с тем, что сегодня уже никто не осуждает ни саму процедуру расторжения брака, ни разведенных женщин. Однако страшны не сами разводы, а их последствия – безотцовщина при живом отце, дети, оставленные молодыми матерями в родильных домах, переполненные детские дома.

¹ Рассчитано по актовым записям Управления ЗАГС при Правительстве Хабаровского края.

В 1960-х гг. наблюдалось снижение рождаемости, что объясняется не только сознательным планированием детей в семье, но и влиянием естественного прироста населения, в том числе и последствий Великой Отечественной войны. Снижение рождаемости было обусловлено и рядом социальных причин: укрупнение колхозов, ликвидация «неперспективных» поселений, переселение в более крупные многонациональные поселки, следствием чего стало ухудшение жилищно-бытовых условий, а также нехватка мест в яслях и детских садах. Немаловажную роль в данном процессе играли рост числа смешанных браков и неполных семей, безработица, возросшая миграция негидальцев в городские поселения. В укрупненных колхозах заметно проходил процесс метисации [Орлова, 1966, с. 13]. Так, если в 1985–1990 гг. в районах проживания негидальцев родилось 76 детей, то в 1991–1996 гг. – 33, в 1997–2002 гг. этот показатель вырос до 55 детей². В 1990-е годы рождаемость практически стала такой же, как у русского населения. Можно констатировать, что в эти годы завершился переход к малодетной (1–2 ребенка) семье. Такое количество детей в наши дни имеет 41 % семей, тогда как в 1960-х гг. преобладали семьи с 4–5, нередко с 9–10 детьми. Так, в 2002 г. на одну женщину-негидалку в возрасте 18–40 лет «приходилось» по 1,8 ребенка, тогда как для женщин в возрасте 40–59 лет этот показатель составлял 2,4 ребенка, а для женщин 60 лет и старше – 4,4 ребенка; 13,1 % – бездетные семьи. Учитывая, что 54 % опрошенных семей не собираются иметь детей, положение с рождаемостью явно неблагоприятное [Ким и др., 1993, с. 23; Итоги, 2005, с. 512–513]. Снижение рождаемости и рост смертности не могли не отразиться и на возрастной структуре. К 2002 г. число детей-негидальцев до 14 лет в Хабаровском крае сократилось до 24 %, жителей старше 60 лет – до 7,8 % [Итоги, 2004, с. 747]. С 1990 г. по 2002 г. увеличилось количество внебрачных детей с 13,2 до 21,8 %³.

С 1990-х гг. остро стоит проблема здоровья негидальцев, отсутствуют обнадеживающие перспективы формирования благоприятной демографической ситуации: наблюдается высокий уровень заболеваемости и смертности; низкий уровень продолжительности жизни; происходит нарастание ассимиляции, а также процессов, ускоряющих личную деградацию (пьянство, преступления). Почти треть опрошенных (26,2 %) находится на диспансерном учете, при этом от 50 до 75 % респондентов страдают хроническими заболеваниями, из них 18,7 % связывают это с плохим медицинским обслуживанием [Ким и др., 1993, с. 11, 26–27]. На ухудшение общего здоровья населения влияет крайне бедственное социальное положение, низкий прожиточный минимум негидальцев, особенно в селах Ульчского района, где за последние 20 лет почти ничего не изменилось. Люди вплоть до настоящего времени продолжают ютиться в ветхих лачугах по несколько человек на небольшой площади.

² Рассчитано по актовым записям Управления ЗАГС при Правительстве Хабаровского края.

³ Рассчитано по актовым записям Управления ЗАГС при правительстве Хабаровского края.

Изменения, происходящие в хозяйстве и материальной культуре негидальцев, процессы взаимовлияния и взаимодействия с соседними этносами привели к тому, что в настоящее время негидальская семья по многим параметрам сходна с семьей других народов страны. Значительные изменения, происходившие в семьях негидальцев в период культурной революции в советскую эпоху, отражены в демографической структуре семьи, ее типологии, экономических функциях, социальном составе, внутрисемейных отношениях. Этническая специфика проявляется только в традиционных отраслях трудовой деятельности, в некоторых пережитках традиционных обычаев при заключении браков, в современных семейных обрядах и праздниках, отчасти во внутрисемейных взаимоотношениях. Демографическая ситуация у негидальцев характеризуется снижением зарегистрированных браков и распространением «гражданских браков». Как следствие этих процессов является увеличение числа незаконнорожденных и внебрачных детей и количества разводов с последующим увеличением неполных семей.

1. Мировоззрение негидальцев о природе
и обществе

Представления негидальцев об окружающем мире, месте в нем социума, семьи и человека в основном не отличаются от сходных взглядов других коренных народов Нижнего Амура. По их воззрениям, окружающий мир состоит из трех частей: верхнего мира (неба), среднего (земли) и нижнего мира. Эти миры, в свою очередь, также имеют многоуровневую структуру и подразделяются на несколько ярусов.

Негидальцы разных территориальных групп называют миры различными терминами: расселенные по Амуру используют для названия верхнего мира термин *уу бола*, а амгуньские негидальцы называют эту часть Вселенной *нямму*. Средний мир у амурских негидальцев – *туй бола*, или *долин бола*, а у амгуньских – *дунна туй*. В этом мире люди живут своей земной жизнью, охотятся и ловят рыбу, женятся и растят детей. Нижний, подземный мир все негидальцы называют *бунн*, *хайгу бога*. В этот мрачный мир шаман по особым родовым тропам отводит души обычных умерших людей [Березницкий, 1997, с. 31]. По другим данным, подземный мир имеет дробную структуру и внутри него есть еще один особый загробный мир [Сем Т.Ю., 1990а, с. 91].

Для негидальцев средний мир считается центральным. У них есть несколько вариантов преданий о происхождении среднего земного мира. Наибольшее распространение получил общесибирский вариант мифа о первотворении мира водоплавающими птицами, в частности гагарой, доставшей первооснову земли со дна Мирового океана. Воззрениями о важной роли водоплавающих птиц в процессе создания мира наполнены космогонические аспекты духовной культуры многих народов. Сходные верования о птицах, достающих из воды основу земли, характерны для дохристианских представлений обширного эвенкийского и в целом общесибирского региона [Василевич, 1969, с. 214]. Известен негидальцам широко распространенный на Амуре миф о культурном герое *Хадау*, создавшем мир [Штернберг, 1933, с. 493–495, 531], а также вариант о спасении мира мифическим стрелком из лука, который стрелами уничтожил лишние, все сжигающие два солнца [Крейнович, 1929, с. 85].

Высшей силой считался хозяин неба *Боа, Буа, Буга*. Этим же термином обозначалось и само небо, конкретная местность, страна, погода. Верхний мир (небо) негидальцы представляли многослойным, населенным небесными людьми *боа бэйзини*, отношения с которыми у людей среднего мира были доброжелательными [Сем Т.Ю., 1990а, с. 93]. По верованиям всех групп негидальцев, в небесной части мира живут самые сильные люди, самые удачливые промысловики, фартовые охотники и рыбаки. Верхний мир *боуа*, голубой небесный свод *наннигна*, состоял из 9 слоев [Цинциус, 1971, с. 183]. В небесном мире всегда ярко светит солнце, реки и леса богаты рыбой и зверем.

Верховный владыка неба управлял жизнью в верхнем мире и на земле с помощью своих многочисленных помощников, обитавших как на небе, так и на земле. К небесным духам, хозяевам природы, относится дух и хозяин солнца *Тэйгани* (мужской образ) и луны *Омнаинткан* (женский образ) [Цинциус, 1971, с. 179–180]. Одним из главных помощников неба *Боа*, по верованиям негидальцев, считался гром *Агды*. Он представлялся в виде огромной мифической змеи, изображение которой делали на шаманской одежде и бубнах [Иванов, 1954, с. 211–214]. В подчинении у *Агды* находились дождь, гром и молния. Во время грозы *Агды* «сражается» со злыми духами и бросает в них молнии. У негидальцев зафиксировано поверье: если молния ударила в дерево, значит, под ним или в нем прятался злой дух. Термин *агды* распространен не только в бассейне Амура и на Сахалине, но и в соседнем Китае, с которым негидальцев связывает сходный внешний облик этого духа в виде огромного змея. У него есть крылья, лапы с острыми когтями, из пасти вылетает пламя [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11. Л. 58].

У маньчжуров Китая зафиксирован образ духа – хозяина дождя и грома, который назван терминами *агада* или *агай эндури*. Он чёрного цвета, имеет зооморфный вид, в каждой руке держит змею, к ушам подвешены темные и красные змеи [Захаров, 1875, с. 22]. Исследователи декоративного искусства негидальцев отмечали, что их скульптура схожа с маньчжурской, а в орнамент проникли некоторые элементы и сюжеты китайской мифологии и искусства, например классический образ дракона и летучая мышь [Иванов, 1963, с. 317–441]. Амурские шаманы иногда изображали *агды* на своих бубнах, который отпугивал злых духов.

Важную роль в космологии негидальцев играет мировая гора, сочетающая в себе несколько мифологических парадигм: центральная, вертикальная ось, гора-прародительница, разделитель мира на солнечную (светлую) и лунную (темную) половины [Сем Т.Ю., 2002а, с. 118]. По традиционным верованиям негидальцев, весь окружающий мир наполнен особыми сверхъестественными существами – добрыми и зловредными духами, имеющими своих духов-хозяев *Боа, Буа, Буга*, которые подчинялись главному «божеству» неба. Каждый из этих хозяев нес ответственность за свой участок географической местности или стихию.

В.И. Цинциус на основе анализа многолетних полевых исследований анимистических воззрений негидальцев разработала оригинальную концепцию трех стихий. Согласно этой концепции главными для негидальцев в окружающем мире

были духи – хозяева трех стихий: неба – *буга*, горы – *уйэ* и воды – *му*. В честь этих хозяев природы негидальцы устраивали молельни, приносили жертвенное угощение и просили промысловой удачи [Цинциус, 1971, с. 178–179].

Большим уважением у негидальцев до сих пор пользуется образ хозяина огня *Пудя* или *Подя* (амгуньские негидальцы), *тоо эдэни* (сахалинские). В традиционной культуре негидальцев огонь считался продолжателем жизни и внутри рода передавался от отца к сыну. Общей во всех группах негидальцев являлась вера, что в огне костра живет хозяин огня. По этой причине огонь (очаг) нельзя осквернять: плевать в него, ковырять угли острыми предметами, потому что можно поранить хозяина огня, его жену или дочерей. За нанесенную травму или обиду хозяин огня мог наказать болезнью, пожаром или даже смертью [Березницкий, 1997, с. 31–32].

По данным В.И. Цинциус, с культом огня у негидальцев связаны предания об особом, приносящем удачу талисмане *сингконе* в виде ольхового трута [Цинциус, 1971, с. 184–185]. В определенное время в него входят священные огни от божеств реки, горы, небес, медведя. Если охотнику повезет раздобыть такой трут, то он при его помощи сможет разводить костры на промысле и удачно добывать рыбу, животных. Священный огонь в труте будет помогать охотнику и давать фарт. Перед выходом на охоту и вечером при возвращении к месту ночевки негидальцы обязательно угощали хозяина огня *Подя*, бросая в пламя костра кусочки мяса и сала, причем каждый охотник угощал «свой» огонь.

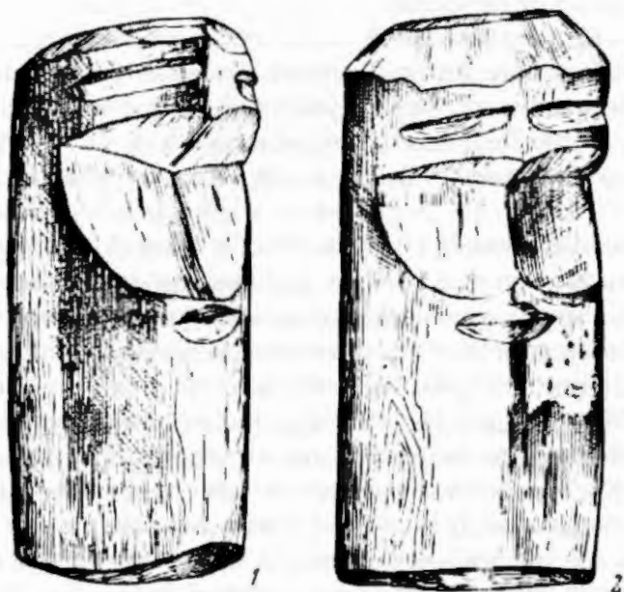


Рис. № 42. Изображение духа-хозяина огня *подя*.

1 — мужчина *нейави*; 2 — его жена *асикин*.

Негидальцы представляли себе хозяина огня в виде маленького человечка с остроконечной головой и без ног, потому что он всегда показывался людям из огня по пояс. По этой причине они делали его фигурки без ног [Цинциус, 1971, с. 185]. Некоторые амгуньские негидальцы считали, что дух огня выглядит как маленькая рыбка; другие в этой же группе изготавливали антропоморфную фигурку хозяина огня из глины и угощали ее [Березницкий, 1997, с. 31–32].

Несмотря на внешнее отсутствие ног, хозяин огня всегда шел впереди охотника и ловил души промысловых зверей. Зверь, теряя свою душу, тень, становился как бы глупым и поэтому всегда попадался охотнику. Чем лучше охотник угощал хозяина огня, тем лучше этот дух помогал человеку на промысле. Более того, хозяин огня заранее знал о результатах промысла и предупреждал охотника треском в костре: если треск походил на выстрел – это предвещало удачу; если треск был похож по звуку на крик – на охоту можно было не выходить; выскочивший из костра уголек предвещал скорого гостя [Цинциус, 1971, с. 185–186].

При перекочевке на новое место сахалинские негидальцы-оленоводы перед установкой лагеря угощали первый костер: привязывали на ветви деревьев разноцветные тряпочки *колганты*, чтобы подружиться с хозяином огня конкретной местности. Внешним обликом хозяина огня, по верованиям этой группы негидальцев, был «огненный человек» с постоянно меняющимся образом-пламенем [Березницкий, 1997, с. 32]. Кроме того, сахалинские негидальцы хорошо помнят традиционные умиловительные ритуалы: «... духа – хозяина огня *тоо эдэни* нужно постоянно угощать и бросать в костер что-нибудь вкусное: кончик оленьего языка, самый жирный кусочек мяса, хлеб, несколько капель водки плеснуть в костер из специальной рюмочки. В печку тоже нужно угощение бросать, т.е. в любой огонь. Когда угощаешь духа – хозяина огня, то нужно говорить: «*Тоо эдэни!* Угощайся. Сделай так, чтобы мне было хорошо. Не слишком много хорошего, но и чтобы плохого не было. Чтобы все было в русле. Только нельзя бросать угощение в огонь, когда нефть горит. Потому что это беда» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 362].

Сложный образ хозяина огня дополняется еще одной функцией – он не только дает счастье и фарт, но и защищает людей от злых духов. Один из главных злых духов в верованиях негидальцев *амбан* очень сердится на хозяина огня и часто бросает снег в костер.

Дух – хозяин земли, тайги, леса назван амурскими негидальцами *омаха*. Чаще всего он ассоциировался с образом огромного медведя. Когда охотник перед началом промысла находил в тайге поцарапанное медведем дерево, возле него он должен был совершить умиловительный ритуал и попросить удачи. Дерево становилось священным. По мнению валовского негидальца Н.М. Соловьева, дух – хозяин земли *дуннэ бэин*, на *эдэни* похож на старика с длинной седой бородой [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 362].

Сходную по важности нишу с хозяевами тайги и земли занимает в комплексе верований негидальцев *тэму* – хозяин водной стихии, моря, рек и озер.

Внешним видом он напоминает рыбу [Березницкий, 1997, с. 31]. В.И. Цинциус собрала интересную информацию о различном наименовании хозяев водной стихии у разных территориальных групп негидальцев и ритуалах по отношению к этому хозяину [Цинциус, 1971, с. 187–188; Скоринов, 2005, с. 89]. Так верховские негидальцы называли хозяина воды терминами *гал* или *му бэйэнин* – водяной человек, человек воды, а низовские – *таамун*. Если в конкретном роду был утопленник, то мужчины этого рода проводили торжественный сезонный ритуал. Осенью при ледоставе и весной перед ледоходом они угощали хозяина воды брусникой и холодцем *мось* из ритуальной посуды *охомо* в виде рыб, морских животных или водоплавающих птиц, перед ритуалом снимали сети, чтобы не испугать и не оскорбить хозяина воды.

Особняком от общего комплекса стоят ритуалы сахалинских негидальцев, по верованиям которых хозяина воды *абдунь му* можно было угощать любой рыбой, но лишь запрещалось касаться жертвенной рыбы руками. От хозяина водной стихии полностью зависела жизнь людей, их благополучие и успех рыболовного промысла, ибо именно он бросает в воду икру, из которой и рождается рыба.

Термин *маси* переводится у негидальцев как «дух-охранитель дома»; у маньчжуров слова с этим корнем означают «ходить, переваливаясь, неверной походкой» [Сравнительный словарь, 1975, с. 532], что соответствует походке существа, у которого вместо обычной ноги – птичья лапа.

Кроме духов-хозяев, дающих возможность охотиться и ловить рыбу, в верованиях негидальцев существовали представления и о вредоносных существах, мешавших нормальному ходу жизни отдельного человека и социума в целом. Для защиты от них применялся комплекс рациональных и магических приемов.

Так, у сахалинских негидальцев кроме образа *амбана* имеются верования о вредоносных существах *дэптури*, *дяргули*, *ондо*. *Дэптури* – мелкие злые существа, напоминающие мышей и других грызунов. Они всегда появляются огромными стаями и съедают все на своем пути. Эти и подобные им зловредные существа приносят людям болезни, различные неприятности – охотники могут заблудиться в тайге, а рыбаки – в море. Подобные верования сахалинских негидальцев содержатся в фольклорных текстах. Например, негидалец Н.М. Соловьев рассказал о существе *ондо*. «*Ондо* – это такой злой дух, вроде черта. Но не черт. Он живет и в лесу, и в воде, и в костре, и даже у тебя в кастрюле может сидеть. Он может превратиться во что угодно: в камень, в человека, в животное, птицу, пень. Вот, например, сам по себе охотник никогда не заблудится. Но иногда бывает, что охотник долго ходит по кругу. И сам он не понимает – зачем он кругами ходит. Это точный знак – *ондо* его за нос водит» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 361–365]. Негидальцам были известны и такие безвредные духи, как *хапун*, внешне напоминающий тигров или собак, но с шишкой на кончике хвоста, которым он причиняет страшную боль внутренним органам человека [Смоляк, 1991, с. 69].



Рис. № 43. Злой дух химму. Амгуньские негидальцы. Рис. С.В. Березниченко

У амурских и амгуньских негидальцев имеются предания о борьбе людей с мифическими водными существами, нередко выступавшими в виде дракона [Березницкий, 1999а, с. 44]. Однако внешние образы, рисунки этих существ далеки от привычного «китайского» образа дракона. Например, по верованиям негидальцев, водное существо *химму* выглядит более похожим на крокодила или тритона и имеет размер средней лодки. Страшное чудовище обитает в глубине Чукчагирского озера и в глубоких местах Амура. Однажды *химму* проглотил ребенка. Отец выследил чудовище и решил ему отомстить. Он срезал с березы большой кусок коры, свернул его в трубку и бросил в воду. *Химму* принял бересту за человека и проглотил ее. Легкая кора не дала ему нырнуть в глубину, и охотник убил злого духа, разрезал ему живот, вытащил сына и похоронил.

От районного центра с. им. Полины Осипенко в направлении Чукчагирского озера находится глубокая канава, которая тянется до озера «*Химму омон*». Это гнездо огромных чудовищ *химму*. Проползая между селением и озером, они брюхом пропахивают глубокую канаву [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 456–458]. Многие мелкие зловредные существа любят, по мнению негидальцев, селиться в заброшенных жилищах или охотничьих избушках. Поэтому в таких местах нужно быть очень осторожным и спать по очереди.

У негидальцев, как и у других коренных народов амуро-сахалинского региона, зафиксирован комплекс представлений, которые с одной стороны, обладают этнокультурными особенностями, с другой – основаны на универсальных человеческих понятиях о существовании особой жизненной субстанции – души у людей и животных, связанной с внешними проявлениями жизни в виде дыхания, отражения в воде, тени, пульсации, тока крови. В промысловых верованиях негидальцев имеются представления о том, что душа животных может располагаться в их шерсти, клыках, когтях, кончике носа.

Амгуньские негидалки А.П. и Д.И. Надеины считают, что душа человека ассоциируется с дыханием и называется *мойга*. Иногда душа может быть вне человека, (например, когда человек возвращается из поездки домой, его душа находится в дороге). И, наоборот, когда человек ловит рыбу на озере, его душа может находиться дома [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 492].

По мнению амгуньской негидалки О.А. Былиной, душа у человека одна, но «с разными расцветками», она чем-то сходна с аурой. Душа человека живет до тех

пор, пока о ней помнят люди. Она может вернуться из загробного мира *буни* обратно на землю, чтобы совершенствоваться, и с каждым таким возвращением она становится лучше [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 474].

Интересные сведения о душе, духах и связанных с ними ритуалах сообщил сахалинский негидалец Н.М. Соловьев [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 361–365]. Он назвал душу человека термином *ду*, сущность функционирования её связывает с работой мозга. Душа *ду* имеет еще одно воплощение – *мэргэ*, которое независимо от тела человека может путешествовать по Вселенной. Однажды с Н.М. Соловьевым и его приятелем нивхом произошел случай, который во многом показывает сохранность древней анимистической традиции, запретов и ритуалов. Соловьев Н.М. спасал тонущего нивха и уже вытащил его из воды, но пришедший в себя приятель снова бросился в воду с криком, что спасать его нельзя, ибо хозяин водной стихии уже забрал его душу. Спасаемый был нивхом, но Н.М. Соловьев назвал его душу термином *ханян* – по-негидальски это уже воплощение души умершего человека в отличие от живой души *ду*. Универсальный обычай, запрещающий спасать тонущего человека как подарок хозяину водной стихии, подтверждает концепцию Э. Тайлора о подобных «пережитках» – пограничных знаках культуры [Тайлор, 1989, с. 88–89]. Аналогичные верования и ритуалы по отношению к тонущему человеку обнаруживаются у нивхов и нанайцев.

Кальминский негидалец С.А. Гохта считал, что душа называется *ханя* или *ойгон* [Березницкий, 1997, с. 36]. Душа человека находится внутри тела, но точного её месторасположения никто не знает. Тень человека тоже называется *ханя*. Когда человек умирает, душа *ханя* выходит из его тела и некоторое время находится рядом с телом умершего. Чтобы показать родственникам покойного, что душа рядом, но невидима, она может стучать в стены жилища. Негидальские представления о душе, как и у других коренных народов амуро-сахалинского региона, переплетены с тотемическими верованиями, шаманством, погребальными ритуалами, воззрениями о духах – хозяевах природы и других сверхъестественных существах.

Особое место в верованиях негидальцев занимают образы таежных существ – великанов и карликов, которые не считаются духами, но не соответствуют и человеческим характеристикам. Великан играет большую роль в получении охотничьего фарта. Это таежное существо в представлении негидальцев ростом около трех–пяти метров, с острой головой, лицо чёрное, а тело покрыто рыжей или чёрной шерстью. Великан может носить одежду и островерхую шапку из шкур таежных животных. Его бормотание нельзя назвать человеческим голосом, но это и не рёв зверя. На руках у него два или три пальца. Большие ноги чуть согнуты в коленях (такие же, как у людей) или оканчиваются лосиными копытами. По другим версиям, у великана длинные ноги, он может ходить по поверхности воды или переходить вброд реки, озера и ручьи [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 352. Л. 91]. Это существо мужского пола боится намочить огромную мо-

шонку, которая свисает между его ног почти до земли. Мошонка играет важную роль в понимании сущности образа великана, так как в ней находятся когти, зубы и шерсть всех таежных зверей – души животных. Сохранение этих частей равносильно обладанию душами животных и приносит промысловую удачу, которая находится с человеком до тех пор, пока у него хранится этот талисман. По мнению негидальцев, талисман охотничьей удачи великан может носить в специальной сумочке между ног. У них зафиксированы предания о том, как охотники побеждали великанов и отрывали у них мошонки-талисманы охотничьего форта.

Исследователи зафиксировали также предания о мифической великанше. По верованиям амгуньских негидальцев, охотник забрал у великана сумочку с шерстью зверей – талисманом охотничьей удачи, спрятал его и стал удачливо промышлять зверя. Однажды охотник заметил, что кто-то готовит еду и чинит его одежду, а иногда ночью он просыпался в постели с красивой женщиной, мгновенно исчезающей с наступлением рассвета. *Калгана* в женском образе духа – хозяйина тайги разбрасывает души животных – шерстинки из своей сумочки [Цинциус, 1982, с. 127–128]. Возможно, мифическое существо может быть и мужчиной и женщиной, так как сначала великан был мужского пола, а затем явился за своей сумочкой в образе прекрасной женщины.

Зафиксирован негидальский вариант предания о женщине-оборотне, которая появляется в виде утки [Мыльникова и др., 1931, с. 198–201]. Дальше сюжет развивается традиционно – охотник семь лет слышал просьбы великана вернуть сумочку, красавица семь лет чинила охотнику одежду, готовила еду, делила с ним постель и родила сына. Охотник удачно охотился, но промысловая удача объяснялась тем, что его мифическая возлюбленная воровала соболей из ловушек других охотников (неслыханное нарушение промысловых обычаев).

Сходный сюжет имеется в древнекитайской мифологии, связанный с образом великого охотника *И* или *Хоуи* («Искуснейший стрелок», «Владыка охоты»). Секрет его удачливости заключается в мотиве сексуального избранничества: охотника страстно любит таежная женщина, хозяйка зверей, и дарит ему талисман охотничьей удачи – волос с полового органа [Цинциус, 1971, с. 177; Яншина, 1984, с. 162–185]. Параллельные аспекты прослеживаются и в других древних китайских преданиях, связанных с отношениями героя или охотника со сверхъестественной женщиной. В одном из таких преданий волшебная дева просит героя не освещать ее ночью огнем [Голыгина, 1977, с. 91]. На основе промысловой магии, культа плодородия, считалось, что к такому охотнику звери сами идут под выстрел и в ловушки. Нередко великанши похищают не взрослых мужчин, а мальчиков.

По верованиям калмынских негидальцев, про великана можно рассказывать только днем, иначе испортится погода или не повезет на промысле. Главная особенность великана, с которым связано множество преданий, о том, что он похищает людей и уносит в свое «жилище». Чтобы спастись от великана, нужно отказаться от его пищи – смолы хвойных деревьев, сырого мяса диких животных и т.п.

[Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 633–659, 674–681]. Кроме этого, таежный великан боится человеческой крови и от него можно спастись, расцарапав свое тело до крови [Цинциус, 1949, с. 158–159]. Женщины могут спастись от великана при помощи менструальной крови.

По рассказам современных негидальцев, в верховьях р. Нилан есть пещера с фарфоровыми стенами и сиденьями, в которой, по мнению негидальцев, когда-то жил великан. В некоторых преданиях негидальцев повествуется, что таежный великан может подражать голосу человека, чтобы заманить красивую женщину в свое жилище, может превратить человека в таежного великана при помощи поцелуя [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 319–327]. В этом предании приводится редкий способ спасения человека, возвращения ему человеческого сознания с помощью шаманского камлания, так как обычно образ шамана не присутствует в верованиях о мифическом великане. Валовский негидалец Н. М. Соловьев уверен, что лесной человек с острой головой ворует людей, чтобы в своей пещере приносить их в жертву.

Амурская негидалка Е.М. Бобик рассказала о новой функции современного великана – борьбе с вертолетом. «*Калгама* огромного роста. Высокий. Голова острая. Однажды возле его пещеры работала какая-то экспедиция. Геологи, наверное. У них была повариха – молодая красивая девка. Вот ее однажды увидел *калгама*. Она ему очень понравилась. Он ее взял и украл. А у него была жена. Тоже *калгамиха*. Но старая, некрасивая. Он ее уже не любил. Он убил *калгамиху*, а девку привел к себе. Она стала с ним жить. Но голодала, потому что *калгама* ест только «серу» и сырое мясо. Вот она голодала, голодала и вдруг один раз пошла за водой. Увидела вертолет. Это геологи ее искали. Она сняла платок и стала им махать. Тут ее увидели. А *калгама* услышал шум, увидел, что она в вертолет села, и ухватил его (*т.е. вертолет* – С.Б.) за хвост. Он же здоровый, сильный. Держал, держал и отпустил. Так вертолет и улетел. Потом летали, искали, но не нашли *калгаму*» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 251–255].

Образ таежного великана достаточно сложный, он не относится однозначно к добрым или злым существам – ворует детей, но и приносит охотничий фарт. Дети современных негидальцев и эвенков нередко используют комические варианты образа великана, показывая жестами размеры огромной мошонки этого существа.

У амурских негидальцев имеются также предания о карликах. Некоторые из них принадлежат таежному миру, а некоторые могут жить среди людей. Например, кальминский негидалец С.А. Гохта рассказал предание о карлике, имевшем другие черты и функции: при жизни он был самым лучшим мастером по вязке сетей, а после смерти превратился в камень, который до сих пор стоит в лесу за Кальминской сопкой [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 287; Д. 416. Л. 192–197]. Негидальский карлик хотя и жил среди людей, но все же относился к сверхъестественному миру.



Село Владимировка



Трилистник онмокто — научное название
вахта трехлистная (трифоль), символ
негидальского декоративно-прикладного
искусства. Фото А.П. Самара



Охотничий табор. Фото А.П. Самара



Зимняя рыбалка с удочкой-махалкой *умаха*



Детский комплекс в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева



Задние дворы в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева



Рукавицы-краги из ровдуги.
Фото В.В. Лебедевой



Перчатки из ровдуги. (Сборы Л.Я. Штернберга
в бассейне р. Амгуни. 1911 г.).
Фото В.В. Лебедевой.



Сума выючная онма.
Фото В.В. Лебедевой



Ведро мулзх ~ мулзк для воды.
Фото В.В. Лебедевой



Унты детские из лосиной шкуры с вышивкой.
Фото А.Ф. Старцева



Обувь промысловая, мужская. Фото В.В. Лебедевой



Торбаса женские.
Фото В.В. Лебедевой



Женские тапочки из шкуры
лося; верх из красной ткани с
вышивкой. Фото А.Ф. Старцева



Импровизированная торговля вещами в пос. им. Полины Осипенко. Фото А.Ф. Старцева



Торговля в частном магазине в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева



Современные средства передвижения (лодки негидальцев). Фото Д.В. Янчева



Современные транспортные средства (автомобильный транспорт), Фото Д.В. Янчева



Холодец из копыт сохатого *мосин*
кокче бэйнодук (школьный архив)



Тала из свежемороженой рыбы (школьный архив)



Осенняя путина, р. Амгунь. 2009 г. Фото В.В. Лебедевой



Выступление национального фольклорного коллектива «Сивун»¹



Ансамбль «Сивун» с. Владимировки (школьный архив)



Преемственность поколений (школьный архив)



Детские игры со скалкой



Сценические костюмы негидалок. Фото А.П. Самара



Сценические костюмы негидалок. Фото А.П. Самара



Современные украшения негидалок. Фото Д.В. Янчева



Ковер камалан шит из двух шкур с головы лося. Изделие Марии Кузьминичны Охлопковой.
Фото В.В. Лебедевой



Ковер *ситкитун* из полос меха и птичьих шкурок в виде концентрических кругов.
Изделие Екатерины Иннокентьевны Алексеевой. Фото В.В. Лебедевой



Средняя общеобразовательная школа в пос. им. Полины Осипенко. Фото А.Ф. Старцева



Начальная школа и детский сад в с. Владимировке. Фото А.Ф. Старцева, 2011 г.



1 сентября 2009 г. в с. Владимировке (школьный архив)



День знания. 1 сентября 2009 г. (школьный архив)



Дети негидальцев и эвенков.

Учащиеся начальной школы с. Владимировки (школьный архив). 2009 г.



Перед лыжной прогулкой (школьный архив с. Владимировки). 2010 г.

2. Тотемические воззрения

В духовной культуре негидальцев определенное место занимают оставшиеся древнейшие тотемические верования и связанные с ними ритуалы. Негидальцы осмысливали свое происхождение как людей на основе верований о сверхъестественном родстве родового коллектива, социума, общины с некоторыми видами животных, рыб, растений, фантастических существ, явлений природы и т.п., есть даже воспоминания о происхождении людей от деревьев – берез, лиственниц. У некоторых низовских негидальцев, возможно под влиянием соседних айнов и нивхов, имелись воззрения о родственных отношениях с рыбами. Л.Я. Штернберг зафиксировал ряд преданий о сверхъестественном происхождении отдельных негидальских родов от деревьев (происхождение рода Хатаил от лиственницы; человека – от всплывшей смолы этого дерева) или драконообразного водного существа *химу* [Штернберг, 1933, с. 530–531]. Согласно такому преданию, когда-то на земле жила женщина. Однажды из ближайшего озера выполз *химу* и лег на пороге жилища этой женщины, перегородив вход. Чтобы войти в свое жилище, женщина перешагнула через *химу* и забеременела. От ее потомков и произошел род Тапкал. В память об этом негидальцы из дерева делали изображение чудовища *химму* с головой сома, туловищем тигра и чешуей сазана [Сем Т.Ю., 1990а, с. 97].

В воззрениях негидальцев о сверхъестественных предках наряду с медведем большую роль играет образ тигра. Название тигра *тууэйэн* означает двоюродных детей женщин из рода матери [Сравнительный словарь, 1977, с. 206]. По мнению Т.Ю. Сем, связь женщин с тигром у негидальцев воспринималась на уровне родственников по браку второго поколения, а с медведем – первого. Изображение головы священного предка – тигра низовские негидальцы вышивали на погребальной одежде [Сем Т.Ю., 1990а, с. 96], образец которой имеется в РЭМ [РЭМ. Кол. № 2566-21].

Особым почетом в традиционной культуре негидальцев пользовался заяц *туган*, который считался двоюродным братом медведя по женской линии, ибо он очень похож на медведя своим куцым хвостом; прежде петлями зайцев не ловили и с солью их мяса не ели [Цинциус, 1971, с. 200]. Большой пласт тотемических воззрений у негидальцев, как и у всех коренных народов амуро-сахалинского региона, связан с образом сверхъестественного предка – медведя. По мнению негидальки А.В. Казаровой, медведь называется очень уважительным термином *дждаджа*. Это уважительное обращение к старшему человеку, старику [Березницкий, 1997, с. 34]. По данным М.М. Хасановой, низовские негидальцы называли медвежат *ойохон*, взрослую самку – *энин* (мать), самца – *этихэн* (старик); «верховские» звали медведя *заза* (от рус. «дядя») [Хасанова, 2000, с. 207].

Ряд представлений, относившихся к разным этнокультурным традициям, связан с медведем и его образом. По одному из них, возможно заимствованному низовскими негидальцами у нивхов, медведь – это горный человек *уэй бэйэнин*, и

как хозяин гор он после смерти может превратиться в камень. По верованиям негидальцев, медведь очень похож на человека в толстой шубе. Освежеванный медведь еще больше похож на человека и отличается только отсутствием большого пальца. С этим отличием связано древнее предание о том, как небесное божество специально не «выделило» медведю просимый палец, иначе он по силе и ловкости превзошел бы всех таежных зверей, нарушив тем самым необходимое равновесие в природе [Цинциус, 1971, с. 184, 190–191].

Судя из описанию Т.Ю. Сем [РЭМ. Кол. № 2566–36, 40; Фотокол. №. 4701–45], медведя негидальцы изображали в виде антропоморфной фигурки с остроконечной головой, иногда обернутой мехом медведя [Сем Т.Ю., 1990а, с. 93–94].

Второй комплекс воззрений о медведе *дуэнтэ* как о духе – хозяине тайги характерен для всех тунгусо-маньчжурских народов Амура и эвенков Сибири. Его негидальцы изображали в виде зооморфной полусидящей фигуры [РЭМ. Кол. № 2566–23]. В фотоколлекции Е. Р. Шнейдера имеется снимок – две фигурки медведей и антропоморфная фигурка хозяина тайги, которые обшиты медвежьим мехом [РЭМ. Кол. № 4701–50].

Третий комплекс представлений – медведь *уйгули* – хозяин всех медведей также имеет универсальные черты и прослеживается в мифологии других народов. Вместе с тем В.И. Цинциус подчеркивает, что главный комплекс воззрений на медведя у негидальцев носит характер именно тотемического культа, в основе которого лежат универсальные мифологические и магические воззрения о медведе как о священном умирающем и воскресающем звере. Особенность медведя проявляется и в том, что он согласно верованиям негидальцев все слышит и все знает – особенно планы охотников. У верховских негидальцев В.И. Цинциус записала интересные предания о том, что у медведя есть «родственница» – маленькая белая птичка *амаха тунганин*, которая сообщает медведю не только о людях собравшихся на медвежий промысел и говорящих об этом вслух, но и об изменах его супруги-медведицы [Цинциус, 1971, с. 175, 190–191].

В традиционном культе негидальцев существовал комплекс запретов по отношению к человеку, которого поранил медведь. Медведь считал покусанного, но не убитого им человека своей добычей, а также все вещи несчастного, поэтому нельзя было брать у меченного медведем человека займы кресало, спички, ремень, нож или другие вещи. Раненого охотника отселяли в пустое жилище, с ним могли общаться только мужчины и старики, в доме раненого медведем человека нельзя было жарить пищу. Такого человека негидальцы называли *галигда* – «меченый, несущий несчастье». Человек маркируется этим «прозвищем», особым отношением к себе и навсегда для сородичей становится не таким, как все. В дальнейшем никакими заслугами он уже не мог вернуть свой бывший социальный статус. Данные верования соответствуют представлениям людей архаического общества, когда одной из основных функций социальной организации была взаимная защита и взаимовыручка [Цинциус, 1971, с. 191–192]. Нарушить этот запрет разрешалось в самых крайних случаях, например при голоде, при длительной охотничьей неуда-

че. Тогда вещью, взятой у *галигды* (платок, шнурок и др.), приманивали медведя в тайге, чтобы он подошел на верный выстрел.

Негидальцы считали медведя агрессивным и очень мстительным зверем. Часто он метил свою территорию, кусая или царапая кору деревьев, затем ревниво наблюдал – не примет ли кто из зверей или людей его вызов на поединок, не поставит ли свои отметины выше. Иногда таежный медведь, по верованиям негидальцев, дрался с морским медведем *донго*, более свирепым, чем лесной [Цинциус, 1971, с. 192]. Однако, несмотря на свирепость и мстительность, таежный медведь считался родственником негидальцев. Высшим проявлением родственных чувств служат многочисленные случаи, отмеченные в негидальском фольклоре, – спасение медведем человека в своей пещере от мороза или голодной смерти; упоминается и о том, что медведь учит попавшего в берлогу человека не есть медвежьего мяса и вообще не охотиться на медведей [Цинциус, 1971, с. 192–193].

Особое отношение негидальцев к медведю проявляется в медвежьем празднике *наска*, который одним из первых кратко описал Л.Я. Штернберг [Штернберг, 1933, с. 536]. Ученый классифицировал медвежий праздник негидальцев как ритуал, устраиваемый после добычи зверя в тайге, и праздник после убийства выращенного в неволе медведя. По поводу второго варианта Л.Я. Штернберг был убежден, что его негидальцы заимствовали у нивхов и приурочили к поминкам. Кроме того, негидальцы в честь праздника устраивали собачьи гонки, после убийства медведя соблюдали половозрастные запреты в еде медвежьего мяса.

В основе тотемических воззрений, связанных с культом медведя и медвежьим праздником в целом, лежат древние мифологические представления о родстве людей и медведей. Эти мифы характерны не только для негидальцев, но и народов Амура, Сибири, Америки и других регионов мира. М.М. Хасанова выяснила, что сходные медвежьи мифы были известны обеим группам негидальцев [Хасанова, 2000а, с. 204]. Девушка, вышедшая замуж за медведя, сама превратилась в медведицу, которую случайно убивает ее младший брат-охотник. Сверхъестественные дети-медвежата стали основой мифологической кровной связи людей и медведей. До сих пор охотники соблюдают вербальные запреты: никогда не указывают цель своего похода (промысел медведя) и не называют медведя этим термином, используя различные эвфемизмы.

Изучая обряды и фольклор народов Сибири и Дальнего Востока, Е.С. Новик выявила системные связи в структуре медвежьего праздника [Новик, 1984, с. 213, 215, 261–263]. Медвежий праздник является не только сезонным ритуалом возрождения душ добытых животных, он основан на тотемических связях между людьми и животными. А священное животное – медведь – играет важнейшую роль своеобразного посредника между этими мирами. Космические масштабы медвежьего праздника позволяют совершать коммуникацию коллективной модели общества со всеми божествами для обмена ценностями [Сем Т.Ю., 2000а, с. 158–177].

В целом у негидальцев традиционно бытовал общесибирский вариант этого праздника, который устраивался после добычи зверя на охоте. Следовательно, специально в срубе верховские негидальцы медведя не выращивали. Когда охотник находил берлогу, он возвращался в деревню, где сообща решали, кому что делать на предстоящей охоте на медведя. Одному из охотников поручалось поднять медведя из берлоги, другому установить поперечное бревно, чтобы медведь не мог быстро выйти из берлоги, кто-то должен был стрелять и т.д. Охотник, нашедший берлогу, мог идти на охоту с сыновьями и собаками. По традиционному охотничьему обычаю негидальцев охотник, нашедший берлогу, обязан был ее «вскрыть», т. е. добыть медведя. Оставлять берлогу нельзя, иначе такой охотник станет *галигда* – очень опасным для окружающих, необычным человеком [Архив ИИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 439–449]. По данным Л.Я. Штернберга, негидальский род Тапкал стал отмечать медвежий праздник самостоятельно [Штернберг, 1933, с. 530].

Постепенно в культуру низовской группы негидальцев, возможно при посредстве амурских и сахалинских нивхов, проник «айнский вариант» медвежьего праздника, который бытовал в XIX в. [Хасанова, 2000а, с. 204]. Он отличается тем, что зверя для предстоящего праздника предварительно выращивали люди в специальном срубе. По примеру нивхов негидальцы изготавливали и использовали на медвежьем празднике ритуальные ковши *нихыри* [Таксами, 1975, с. 210].

В.И. Цинциус подробно записала осмысление и этапы проведения медвежьего праздника верховскими негидальцами рода Чукчагиль: ритуал убийства в тайге, свежевания, доставка убитого медведя домой, «угощение зверя», моменты поедания его мяса и захоронения костей [Цинциус, 1971, с. 193–199]. Она солидарна с Л.Я. Штернбергом в том, что негидальское название медвежьего праздника *насха* или *наскун* заимствовано у нивхов. Современные негидальцы отмечают, что «медвежий праздник» – это русское название, а по-негидальски – «медвежий обед».

В берлоге убивал медведя рогатиной старейшина рода. Охотники соблюдали особый охотничий язык, после убийства благодарили медведя за то, что он разрешил им себя добыть. Чтобы отвести гнев яростного зверя, охотники кричали по-птичьи «Кар-кар-кар!», подражая ворону и намекая тем самым, что это он убил, а не они. Вытаскивали тушу из берлоги жердями с расщепленными концами. Приступая к свежеванию и снимая шкуру, оставляли на груди и животе три полоски неперерезанной кожи *имэнэ* — «завязки». Затем их разрывали пальцами, имитируя снятие шубы с горного человека. Глаза (также для отведения гнева) осторожно вырезали и укладывали в зарубке на ближнем дереве. В.И. Цинциус подчёркивает отличие в проведении этого ритуала у низовских негидальцев. Они вынимали глаза уже в стойбище, без женщин, которые должны были в этот момент играть на музыкальном бревне *тумкэвун*.

В соответствии с мифологическими и магическими верованиями негидальцы строго делили тушу медведя на «мужскую» *абголи* – переднюю часть (голова, мозг, язык, легкие, сердце, печень, кишки, желудок, три верхних шейных позвонка,

ключицы, один спинной позвонок, грудина, три нижних ребра, передние лапы) и заднюю *асакси*, разрешенную для употребления в пищу женщинам.

М.М. Хасанова в 1994 г. записала негидальский миф, который во многом объясняет запреты для женщин есть отдельные части медвежьей туши [Хасанова, 2000а, с. 209–210]. «Жила одна девочка с отцом и матерью. И вот однажды она пропала. Через 15 или 18 лет она вернулась домой, вернулась к своему отцу и матери. И одежда не порвана, и не похудела. Только поседела и постарела. Вот тогда она рассказала, где была. Ее похитил медведь, она вышла за него замуж. После возвращения домой она перестала кушать медвежье мясо. Если кто убьет медведя, она горько плачет: вспоминает своих детей и мужа. И так жила, пока не состарилась. Люди говорили, что не так давно умерла, возможно, после войны». Согласно мифу женщина вступила в связь с медведем и родила от него детей, поэтому, если она ест мясо медведя, значит ест своего мужа. Для женщины медведь, убитый на охоте или выращенный в срубе, ассоциировался с мужчиной. Но для мужчины медведь хотя и уважаемый родственник, но все же соперник и объект охоты.

По наблюдениям В.И. Цинциус, охотники доставляли в стойбище куски туши (в заплечных носилках или на лодке-берестянке) обязательно с криками: «Ку-ку-ку-ку», им так же отвечали домашние. Голову медведя помещали на почетном месте *малу*, угощали различной едой, ягодами и благодарили за визит. Пробив в затылочной части череп, негидальцы вынимали мозги и варили их в котле вместе с кусочками легкого. В других котлах варилось мясо и внутренности. Сваренные куски мяса вынимали большой деревянной ложкой *ивкан*, клали в деревянную посуду *нихари* и угощали всех гостей по кругу против хода солнца. Этот ритуал *дуйэвкэнэ* негидальцы осмысливали так: «заставляют» (медведя) идти ночью по берегу реки», т.е. на выстрел к охотнику. Затем самые старые люди обрезали мясо



Рис. № 44. Деревянная посуда *нихари* для медвежьего праздника с изображением медведя на рукоятке. В.И. Цинциус

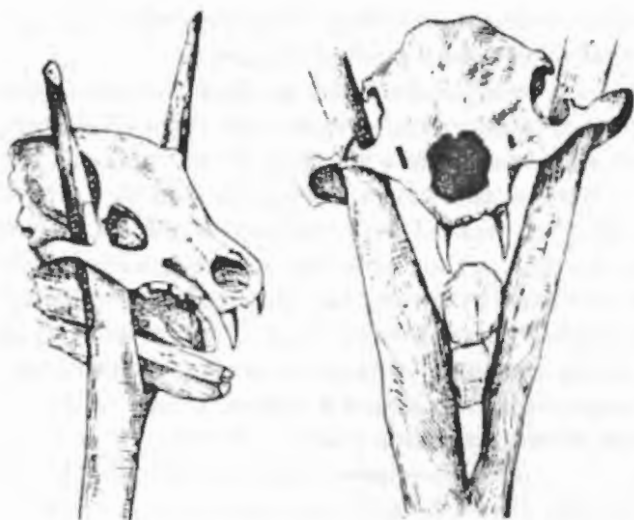


Рис. № 45. Череп медведя, вставленный в расщепленный ствол дерева. В.И. Цинциус

с головы зверя, накалывали кусочки на острые палочки и передавали участникам торжества. Строго запрещалось кушать мясо с солью, откусывать его или резать ножом у рта. Все это делалось для того, чтобы не сердить священного зверя. Отвар от медвежьего мяса выливали в реку, чтобы его не осквернили собаки.

Один из главных тотемических ритуалов праздника – сохранение черепа и костей медведя в священном месте. Все кости черепа и скелета старались собрать в анатомическом порядке,

перевязывая гибкими прутьями тальника. Затем их коптили, имитируя шерсть зверя. На берегу реки череп медведя вставляли в два расщепленных сверху кола, носом к воде.

Из материалов М.М. Хасановой известно, что спиртное на медвежьем празднике могли употреблять лишь пожилые негидальцы и старики [Хасанова, 2000а, с. 205]. Для праздничного пира мужчины готовили медвежье мясо в больших котлах, чтобы не рубить кости, а женщины варили для себя еду отдельно и только из разрешенных частей туши медведя, обычно задних ног и некоторых внутренностей [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 439–445].

В.И. Цинциус удалось выявить и территориальные отличия этого праздника. Низовские негидальцы рода Нясихагиль, приближаясь с медвежьим мясом к стойбищу, кричали «о-о-о», а домашние встречали их криками «ко-ко-ко». Медведя обносили вокруг жилища три раза, а медведицу – четыре. Низовские негидальцы череп медведя не разрубали, а варили целиком, отделив нижнюю челюсть. Мозг после варки доставали, пробив затылочную часть черепа камнем или молотком. Для приготовления медвежьего мяса использовали особые камни для очага, огонь разводили кресалом. Вареную голову укладывали на наколенники из рыбьей кожи и обносили гостей. После праздника в них запрещалось ловить рыбу – иначе можно потерять фарт в рыбной ловле. Каждый гость, съев мясо, должен был отблагодарить хозяина, подарив ремень, стрелу или пулю. Еще одно отличие праздника низовских негидальцев – музыкальное оформление ритуала в виде женской игры палочками на музыкальном бревне, что, по мнению В.И. Цинциус, было заимствованием от нивхов. В.И. Цинциус собрала также материалы о негидальском мед-

вежем празднике после ритуального убийства медведя, специально выращенного в стойбище, подчеркивая, что этот вариант торжества, проводившийся в память об умершем сородиче, низовские негидальцы заимствовали у соседних нивхов [Цинциус, 1971, с. 198–199].

В кульминационный момент праздника негидальцы обводили в последний раз медведя вокруг жилища, сруба *койган*, где содержался медведь, и вокруг проруби, где зверя поили перед длинной дорогой в свой мир. Убивал медведя в тайге стрелой из лука на особой площадке *ледан* чужеродец, обычно зять хозяина. Старейшина прощался с медведем и благодарил его на негидальском и нивхском языках. В честь праздника устраивались собачьи бега.

М.М. Хасанова дополняет эту информацию материалами, собранными в конце 1980-х гг. у негидальцев рода Аюмкан, Нсясхагиль, которые наблюдали второй вариант медвежьего праздника в 1930-х гг. [Хасанова, 2000а, с. 206–209]. Тогда медвежонка для выращивания в срубе взяли после смерти родственника мужчины в качестве *ханян*, т.е. вместо тени, отражения умершего человека. Этот медвежонок был священным воплощением души покойного, и люди, заботясь о нём, считали, что они общаются с душой умершего. Кормили медвежонка вареной рыбой женщины, хотя содержать медведя, т.е. быть его хозяином несколько лет, мог только сын, брат или отец покойного.

Праздник устраивали обычно через два года в декабре или январе. Выросшего медведя во время праздника «кормили» (т.е. кормили душу *ханян* умершего), заводили в дома сородичей, устраивали гонки собачьих упряжек, играли на музыкальном бревне. Ритуал убийства называется *амаханнэй туктивгиллэ* – «поднимать медведя в гору, в тайгу». В последний путь медведя ведут под плач женщин стойбища. Убивали медведя стрелой с костяным наконечником. Затем по уже известному сценарию начинался пир, после него череп надевали на кол, а кости хоронили в срубе на медвеьем кладбище. Кроме поминовения умершего негидальцы использовали медвежонка в качестве приданого дочери: отец невесты ловил медвежонка и содержал его несколько месяцев у себя. Медвежонок *олбих* (т.е. для приданого) не должен быть старше года. Ритуалы проводили так же, как и с медведем для поминок [Хасанова, 2000а, с. 206–209].

В комплекс медвежьего тотемического культа негидальцев органично входили верования и ритуалы кровной мести медведю за убийство им человека. По данным В.И. Цинциус, такого медведя негидальцы называли *амбан* — черт; его находили и убивали, совершая месть за сородича. Кроме виновного убивали еще двух медведей. Их туши складывали в один сруб рядом с захоронением убитого медведем охотника. В знак презрения у виновного медведя съедали сердце в сыром виде. В конце 1920-х гг. негидальцы рода Аюмкан убили при кровной мести даже содержавшегося в срубе медведя и захоронили его [Цинциус, 1971, с. 199–200].

Главным музыкальным инструментом медвежьего праздника (во втором его варианте) у низовской группы негидальцев было музыкальное бревно — обычно тщательно очищенный и высушенный ствол лиственницы, по которому несколько

старушек барабанили двумя палочками каждая, следуя за солисткой и соблюдая необходимый ритм. Точное этнокультурное происхождение этого инструмента не выявлено до сих пор. Л.Я. Штернберг считал, что нивхи вместе со многими ритуалами медвежьего праздника заимствовали его у сахалинских айнов. А.В. Смоляк фиксировала подобные инструменты у народов Филиппинских островов и Южного Китая. Музыкальное бревно известно и индейцам Северной Америки. Таким образом, генезис этого бревна еще ждет своего исследователя. На медвежьем празднике музыкальное бревно служило для извлечения специфических звуков, имевших важную сигнальную и магическую функцию в момент появления в стойбище пойманного медвежонка, во время ритуальных танцев перед его торжественным убиением, при свеживании зверя, особенно при отправке души убитого священного родственника в таежный мир [Соломонова, 2000, с. 18–19].

Отдельные музыкальные части имели свое название и мифологическо-магическое обоснование: «Гром гремит», «Собака лает», «Ложки стучат» и т.п. Вместе они особым образом показывали путь медведя – от появления медвежонка в стойбище и до последнего мига его ухода к своему хозяину. Современные негидальцы вспоминали, что их деды и прадеды на медвежьем празднике в честь души медведя убивали собаку. Но в 1930-х гг. амгуньские негидальцы жертвенную собаку уже не убивали, а лишь надрезали ножом ухо и кровью смазывали отверстие от пули в черепе медведя. Амгуньские негидальцы последний медвежий праздник провели летом 1950 г. Его устраивал житель с. Владимировки А.П. Казаров. Медведя он добыл на охоте и там же снял шкуру с туши и головы зверя. При варке мясо не солили, хотя рубили кости топором, так как они не помещались в современную посуду. Гости по кругу большим деревянным ковшом черпали медвежий бульон из огромного чугуна. Мясо на общем блюде размещалось в центре стола. При еде крошки не должны падать на землю, а кусочки мяса нельзя давать собакам, это большой грех. После пиршества все кости связали вместе и поместили на дерево; череп медведя повесили в особом месте на сучок, предварительно закоптив и смазав смолой с жиром, стараясь придать ему естественный вид [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 462]. По воспоминаниям А.В. Казаровой, на медвежьем празднике соблюдался строгий запрет *оджяви*. Например, мясо с головы медведя могли кушать только старики, нельзя щипать шкуру медведя, а вилкой ковырять мясо, брать его только руками, кости запрещалось бросать собакам [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 461].

В целом видна определённая разница в праздновании этого события верховскими и низовскими негидальцами. Для первой группы характерен общетунгусский вариант, для низовских – выращивание могучего зверя в срубе. Б.А. Васильев разделил коренные народы Амура и Сахалина на две группы на основе культуры медвежьего праздника «айнского» типа: по его мнению, нивхи, ульта, ульчи и орочи выращивали медведя в срубе, а удэгейцы, нанайцы, негидальцы, амурские звенки совершали ритуал лишь после добычи медведя в тайге [Васильев, 1948, с. 94; Цинциус, 1971, с. 190–198]. Следует подчеркнуть значительную трансфор-

мацию традиционных верований и ритуалов в отношении современного порядка проведения этого праздника негидальцами. В настоящее время имеются только отрывочные верования и воспоминания о нём. Некоторые из информантов видели элементы медвежьего праздника в детстве, некоторые участвовали в нем в зрелой жизни, но праздник уже утратил многие древние черты и с годами все больше принимает карнавальный характер.

3. Шаманство в культуре негидальцев

При изучении материалов, связанных с шаманством негидальцев, целесообразно заострить внимание на выявлении способов получения шаманского дара, шаманских духов-покровителей, шаманских верований, камланий и т.д. Шаман у негидальцев, равно как и у других тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Аму-



Рис. № 46. Негидальский шаман Григорий Федотов (Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район). Фото Е.Р. Шнейдера, 1927 г.



Рис. № 47. Бубен шамана *унгтувун* (конец XIX в.) [ХККМ, КП № 2816 / 1 (5663, 6998, 2857)]

ра и Сахалина, назывался *сама*, *саман* [Смоляк, 1991, с. 91]. Наиболее оптимальная дефиниция этого термина – «знающий человек», ибо шаман был самым умным среди своих сородичей, он знал повадки зверей, приметы погоды, общественные законы и др. У негидальцев имелся и другой термин для обозначения шаманства, шаманского ритуала, танца вокруг костра, огня *яя*. В мистериях негидальских шаманов важную роль играло музыкальное сопровождение, посредством которого шаман достигал особого экстаза на глазах у многочисленных сородичей. Этой функции соответствовал музыкальный инструмент – бубен и колотушка. Шаманский бубен негидальцев *унгтувун* относится к дальневосточному типу и имеет овальную форму, небольшие размеры в диаметре (30 – 60 см), узкую обечайку (2,5–5 см), рукоять – кольцо, прикрепленное четырьмя ремнями. В нем отсутствуют резонаторные щели. Металлические подвес-



Рис. № 48. Изготовление бубна *унгтувун*. 1927 г.

ки на бубне создавали звуковое разнообразие. Шаман мог использовать бубен как щит и как «мысленный летательный аппарат». В некоторых случаях на внешнюю сторону его негидальцы наносили рисунки, отражавшие шаманскую мифологию [Прокофьева, 1961, с. 443; Соломонова, 2000, с. 24].

Колотушка *гесавун* по внешнему виду сходна с нанайской, она чуть изогнутой формы, изготавливалась из березы, ударная часть обтягивалась мехом таяжских копытных, на тыльной стороне для придания руке ловкости рисовали или вырезали помощников шамана (ящеры, змеи), которых он обязательно угощал перед камланием [Прокофьева, 1961, с. 443].

Для излечения заболеваний негидальские шаманы использовали разнообразную скульптуру: зооморфную, орнитоморфную, полиморфную и т.п. В фондах и экспозициях РЭМ хранятся образцы подобной ритуальной скульптуры, описанные А.Б. Островским: использовавшиеся при лечении шаманами зубной боли (зооморфная скульптура из гнилого дерева с восемью ногами; амулет от кашля (связка из тальникового прута из восьми фигурок – четырех «мужских» с заостренными головами и четырех «женских»); амулет от ушной боли (три связанных веревочкой деревянных зооморфных фигуры с коническими туловищами); амулет от головной боли (вертикально стоящая фигурка без рук и ног, с тигриной головой); амулет – повязка на голову от головной боли с нашитыми изображениями духов, деревянные антропоморфные головы, вырезанные из рыбьей кожи жаба и две ящерицы; амулет от головной боли *саи гами* ~ *сатгами*. Согласно описи собирателя и регистратора В. Н. Васильева (1911 г.), это «изображение духа от головных болей». На округлом обручке лиственницы зарубками обозначались шея и лицо; лечебный амулет из древесных стружек с фигурками медведя и птицы [Островский, 1990, с. 78; Островский, 2005, с. 127].

В лечебной магии негидальцы использовали также образ духа-предка *Манги*, известный в мифологии всех тунгусо-маньчжуров, часто символизирует собой медведя. Негидальцы изготавливали его зооморфную фигуру без рук и ног, с остроконечной головой [РЭМ. Кол. № 25566-28] или в виде плоской фигурки без рук и ног [РЭМ. Кол. № 2566-59/1-2; 2566-77].

По мнению Т.Ю. Сем, самыми сильными в шаманской лечебной скульптуре негидальцев были изображения *аями*, которые помогали от разных болезней. Все виды *аями* изготавливались шаманом. Это были лечебные амулеты в виде фигурки медведя *аями-дуэнтэ* (от всех болезней), тигра *аями-тувэйэн* – от желудочных заболеваний, *аями сэгэми* – от болезней головы; дух *сэгэми* мог вызвать безумие человека. От худобы негидальцы использовали фигурку *габала* с подчеркиванием ребер, от болей в сердце – амулеты с сердцевидной головой, от головной боли – с гребнем на голове. Для усиления магического воздействия негидальцы использовали целые связки различных амулетов: например фигурки тигра, изображения головы барса, черепахи, гагары, сазана или фигурки лягушки и черепахи и др. [РЭМ. Кол. № 2566-25, 26, 27, 35, 37, 57, 63, 65, 68, 69]. Как считает В.И. Цинциус, шаманская скульптура имела название *сэвэхи*, чаще всего она была зооморф-

ной, но встречались и чисто антропоморфные изображения: *маси* — хозяин дома, *подя* — хозяин огня [Цинциус, 1971, с. 200].

В конце 1920-х гг. И.И. Гапанович выявил трех негидальских шаманов разной силы и опыта [Гапанович, 1927, с. 13–14]. Один из них (православный, грамотный, местный староста) считал свой шаманский дар заболеванием, от которого он не может избавиться. Шаманить его заставляют неведомые силы, а как именно — он не помнит.

Т.Ю. Сем тунгусо-маньчжурских шаманов с учетом их силы и авторитета подразделяет на пять категорий: змеи, птицы (кукушка, филин), олени, медведи (волки), тигры (орёл) [Сем Т.Ю., 2004, с. 343–349]. Согласно этой классификации негидальские шаманы попадают в первую категорию профессиональных шаманов — класс птиц. К этой категории относились шаманки, способные видеть духов, лечить и предсказывать. Костюм таких шаманок символизировал птицу (бахрома — перья).

По материалам В.И. Цинциус, на родовом мольбище негидальцев просьбы нуждавшихся передавали верховному божеству *Боа* духи — хозяева солнца *Тыйгани* и луны *Омнанкан*. Но главная функция лунного божества *Омнанкан*, хозяйки судьбы, заключалась в том, что она являлась покровительницей шамана. Три ее дочери также были связаны с процессом деторождения и культом плодородия: паук (самка) *Атаксии*, плетущий нить судьбы, божество древа жизни *Модерес* *Модако* и божество плодородия *Димнен* *Дивилген*. Кроме того, все дочери были помощницами шамана [Штернберг, 1936, с. 147].

К.М. Мыльникова-Форштейн на основе полевых сборов в 1920-х гг. показала уровень развития негидальского шаманства. По ее мнению, у негидальцев сохранялись родовые мольбища, хотя к услугам шаманов люди, нуждавшиеся в лечении, прибегали крайне редко. Исследовательница отметила, что традиционные верования лучше сохранились в обществе верховской группы негидальцев, которые мало контактировали с переселенческим славянским населением, следовательно, и меньше подверглись христианизации, влиянию культуры ульчей и нивхов.

В верованиях современных негидальцев можно выявить лишь отдельные аспекты способов получения человеком шаманского дара. Сахалинские негидальцы считают, что шаманами могут стать как женщины, так и мужчины, но только обладающие необходимым даром и после тяжелой болезни. «Но быть шаманом может далеко не каждый человек. Такой человек должен отличаться особыми способностями, которые и замечают люди. Кроме того, он должен был так сильно заболеть, что у него оставалось только два пути: или вылечиться и стать шаманом, или умереть. Если он вылечивался, то все знали, что он будет шаманом. Тогда ему делали бубен. Сильные шаманы могли «летать» на своем бубне, могли «превращаться» в птиц. Но сейчас уже давно шаманов нет. Слабые шаманы сами умерли после войны, а настоящих, сильных шаманов органы власти перебили еще в 1930-е гг. [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 361–365].

В наши дни известная мастерица, швея, амгунская негидалка А.П. Надеина с подругой изготовили шаманский костюм для местного краеведческого музея. Костюм она сделала специально из искусственных материалов, потому что, по ее мнению, в настоящее время уже нет таких сильных шаманов, которые могли бы носить халат из натуральной кожи. Кроме того, с этим халатом связаны две полные драматизма истории: когда шили этот халат обе мастерицы сломали руки. Односельчане считают, вероятно, что-то нарушилось в духовной культуре негидальцев и теперь уже нельзя делать шаманские халаты [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 464–465].

По мнению сахалинских негидальцев, шаманы раньше могли вылечить все болезни человека, кроме туберкулеза и женского бесплодия; они лечили людей в основном после захода солнца, ночью. Перед камланием шаман изучал больного, как врач, спрашивал, где и что у него болит, обращался к своим помощникам, деревянным *сэвэки*, и спрашивал, что ему делать? *Сэвэки* могли быть в виде человечков или животных, например собаки, дикого или домашнего оленя. Шаман угощал своих *сэвэков* «за информацию». Выясняя причины болезни человека, он бьет в свой бубен еще и для того, чтобы болезнь улетела. Он пугает болезнь. Во время камлания шаману помогают родственники больного. Если больной поправлялся, родственники благодарили шамана, давая только продукты питания [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 363–364].

Шаман мог камлать и днем, если в этом была необходимость. Процесс излечения больного ночью и днем практически ничем не отличался. Хотя ночное лечение, как считали негидальцы, было более эффективным. За советы духов-помощников шаман угощал их едой, водкой и табаком, при лечении использовал ритуальную скульптуру для временного вселения в нее злого духа из тела больного. Впоследствии эта скульптурка уничтожалась или выбрасывалась в изломанном виде в сторону захода солнца. При этом люди полагали, что они уничтожают и самого злого духа, виновника болезни человека. Это общий ритуал амурских этносов.

В.И. Цинциус записала интересные шаманские ритуалы, характерные для верховской и низовской групп негидальцев [Цинциус, 1971, с. 182–184]. Если кто-то из низовских негидальцев серьезно заболел, шаман требовал у родственников собаку, чтобы ехать на ней на небо с просьбами к небесной старухе *майин сэвэкэ*



Рис. № 49. Главный дух *сэвэки* – помощник шамана Василия Максимова. 1927 г.

или угу бога *атыкаккан*, которая забрала душу больного *ханян*. Собака должна быть непростой, а чем-то выделявшейся из всей стаи, например, с разноцветными глазами. Чтобы ублажить старуху, кровью из-под когтей собаки смазывали изображения шаманских духов. Жертвенная собака, посвященная небесной старухе, оставалась жить у пациента. С нею нужно обходиться ласково, нельзя бить, потому что она магическим образом связана с душой и здоровьем этого человека.

У верховской группы негидальцев главным жертвенным животным в шаманском обряде был олень. Его приносили в жертву небесной старухе у специального шаманского сооружения, состоявшего из трех сухих лиственниц. На одном дереве имелось вырезанное из бересты изображение жертвенного оленя *сэвэк*. При серьезном заболевании сородича шаман «отвозил» это изображение небесному божеству, с трудом преодолевая восемь туманов, на которых отдыхал, чтобы на девятом обратиться к божеству и предложить ему оленя взамен души больного человека. К кончикам ушей посвященного оленя пришивались красная тряпочка, кусочки шкуры рыси или выдры. Этот олень *сэвэк* также имел магическую связь с выздоровевшим человеком. На олене нельзя было ездить и обижать его. Негидальцы внимательно следили за его приплодом: если оленята чем-то выделялись от остальных, то их берегли для последующих лечебных камланий. Судьба обыкновенных оленей не отличалась от остальных оленей стада.

У негидальцев, как и других этносов Приморья, Приамурья и Сахалина, во время шаманских камланий по случаю проводов души умершего в потусторонний мир большую роль играла кукушка. Эта птица, по мнению негидальцев, относила душу шамана в мир мертвых *буни*, вход в загробный мир представлялся им в виде дыры, ведущей вниз под землю [Сем Т.Ю., 1990а, с. 99, 101].

В воспоминаниях современных негидальцев имеются сюжеты о сверхъестественных способностях шаманов. Так, кальминский негидалец С.А. Гохта рассказал о сверхъестественных способностях одного негидальского шамана, жившего в 1930-х гг.: «Бабушка рассказывала, что жил когда-то сильный шаман. И вот он говорит: «Когда я умру, никто не плачьте, так как я скоро оживу». Вот он через некоторое время умер. Все плачут. Он очнулся. Смотрит – все плачут. Тогда он говорит: «Что я вам говорил? Вот если бы удержались, не плакали, то я бы не умер. А теперь умру». И умер. Так что плакать нельзя по умершему. Такой закон у негидальцев. Может быть он (покойный) оживет» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 265].

О «подвигах» негидальских шаманов поведала два сюжета амурская негидалка Е.М. Бобик: «Однажды рыбаки собрались из Усть-Амгуни в Тыр за табаком. А тут поднялся сильный ветер. Волны очень большие. Никак нельзя переплыть. Пришли они к шаману и говорят: Давай! Помоги! Успокой ветер, чтобы мы смогли переехать на другой берег. – Да зачем вам туда ехать? – спрашивает их шаман. – Да нам табак нужен, – отвечают рыбаки. Шаман говорит: Ну, идите обратно к лодке, там и возьмите табак. Рыбаки говорят: Где же там табак. Ведь мы еще не ездили! Шаман опять говорит: Идите к лодке. Там лежит табак под ковшиком,

которым вы вычерпываете из лодки воду. Они пошли к лодке. Подняли ковшик. Смотрят, действительно лежит листовой табак и бутылка водки. Табак листовой, но китайский или нет, я не знаю» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 265].

В другом случае шаман сражался с карательными органами и вышел победителем: «В 1930-х годах всех шаманов забрали. Только одного оставили. И дали ему билет, справку. Оставили его для того, чтобы он помог найти какое-то оружие, спрятанное в земле. Пришли к нему и говорят: «Давай, ищи». И дали билет. Он сначала отказался. Его посадили в тюрьму в Де-Кастри. Потом смотрят, он по улице ходит свободно. Спрашивают его: «Как ты вышел?» – «Так я же шаман», – отвечает он. Его опять посадили. Он опять вышел. Тогда ему говорят: «Мы сами поедем на машине искать оружие». Шаман говорит: «Вы без меня не найдете, так как я ваши фары разобью». Они не поверили и поехали. Едет, едут. Вдруг темно стало и треск стекла. А ехали ночью. Что такое? Выходят из машины, смотрят, все фары у машины лопнули. Один говорит: «Это, наверное, тот шаман сделал. Он же обещал» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 266].

У негидальцев, как и у всех народов региона, бытовал шаманский праздник благодарения добрых духов и очищения стойбищ от злых. Он являлся важным источником для исследования этнокультурных контактов между народами и их этнической истории. Этот шаманский ритуал отнесен к разряду праздников по нескольким причинам: во-первых, до сих пор нет однозначного мнения ученых о существовании у народов региона системы календарных праздников, а ритуал устраивался чаще всего весной, с началом активного таяния снега и освобождения рек ото льда. Возможно, древней основой праздника является весеннее пробуждение природы, впоследствии шаманы стали использовать его в своих целях. Во-вторых, шаманский ритуал обхода стойбищ привлекал многих людей, поэтому становился настоящим общественным праздником. До сих пор нет единого мнения по поводу автохтонности шаманского ритуала. И.А. Лопатин предполагал, что шаманский праздник устраивался не только коренными народами Амура, но также эвенками и маньчжурами [Лопатин, 1922, с. 253]. А.В. Смоляк придерживается иного мнения и считает, что подобный шаманский ритуал у других народов Сибири не зафиксирован, потому что в эвенкийском, нивхском, маньчжурском и корейском языках отсутствуют термины *уни*, *унди*, *ундини* для его обозначения и обряд имеет аборигенные корни [Смоляк, 1991, с. 181]. Возможно, эвенки и маньчжуры ранее устраивали такой праздник, но только под другим названием. По крайней мере, отдельные моменты праздника присутствовали в культуре народов Нижнего Амура, Сахалина, Сибири, Кореи. О древности этого ритуала говорит и его однокоренное название у амурских народов: удэгейцы этот праздник называют *унди*, нанайцы и ульчи – *ундини*, *ундиэчи*, негидальцы – *саман униен*.

Право устраивать праздник имел только сильный шаман, известный своим искусством и авторитетом не только среди сородичей. Он очищал жилища, благодарил духов-помощников и духа-покровителя, совершал ритуал обновления,

воспроизводства своей силы, доказывая сородичам и другим шаманам существование у него сверхъестественных способностей. На время праздника шаман облачался в особый костюм, предназначенный только для этого ритуала. Некоторые шаманы имели ритуальное оружие: шаманские мечи и копья. Скорее всего, это оружие было заимствовано коренными народами Амура у восточных соседей, ибо в их традиционной культуре нет боевого оружия. Известно, что обязательными атрибутами корейского шамана были элементы военного костюма – шлем, панцирь с бляхами, копье, стрелы, трезубец и меч. Подобные шаманские атрибуты зафиксированы в традиционной культуре бурят и эвенков. Одним из назначений железного меча у корейских шаманов была защита от злых духов [Ионова, 1980, с. 18–19]. На шаманском празднике негидальцев впереди процессии шел участник с копьем в руках для расчистки дороги и защиты шамана и его свиты от злых духов [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 267]. На этом празднике за свою очистительную функцию шаман получал только скромное угощение. Летом шаман следовал по реке на лодках, а зимой – на собачьих упряжках по территории своих владений, где занимался шаманством [Березницкий, 1997а, с. 120–130].

При выполнении негидальскими шаманами ритуала *унди* по восполнению своей силы, благопожеланию добрым духам большая роль отводилась ритуальным танцам вокруг родовых очагов, танцам с мечами и саблями. Эти танцы исполняли присутствующие на празднике негидальцы. Проводилось и жертвоприношение в честь духов.

Шаманский обряд *унди* был посвящен обновлению природы, рождению нового года, проводился он весной после вскрытия рек и прилета птиц. Кроме того, у негидальцев обряд *унди* сохранил древние черты родового весеннего праздника моления воде. Охотники и рыбаки проводили обряд спуска лодок на воду, носовую часть украшали фигурой утки – символ обновления природы. На берегу у костров женщины устраивали пляски с погремушками, а мужчины – охотничьи танцы. Важную роль играли коллективные круговые танцы с бубнами и хороводы. Танцоры обязательно двигались по ходу солнца, чем усиливали эффект празднования новогоднего плодородия.

После возвращения в стойбище шаман совершал ритуал поклонения духам природы, очага, просил у них счастья и здоровья людям, приплода зверей, рыб [Сем Т.Ю., 2000б, с. 222; Сем Т.Ю., 2002, с. 236]. В конце обряда он совершал жертвоприношения своим духам и угощал их кровью жертвенных животных (собаки, петуха и свиньи). Одним из главных элементов праздника был танец по ходу солнца, который шаман совершал в каждом жилище, обходя стойбище по кругу. Изначально шаманский праздник очищения стойбищ имел универсальный характер и был присущ многим народам мира. В таком виде праздник зафиксирован исследователями культуры коренных народов региона.

По данным А.В. Смоляк, у негидальских шаманов, как и у ульчских и нанайских, существовал особый ритуал под названием *калай* [Смоляк, 1991, с. 88]. Суть его заключается в том, что шаман постепенно приобретал большое коли-

чество духов-помощников, которых он периодически, примерно раз в два года, кормил любимыми угощениями. К этому обряду шаман готовился заранее, что привлекало большое количество зрителей и сородичей.

В традиционной культуре негидальцев в некоторых случаях шаманить было запрещено, например, в целях сохранения охотничьей удачи. Этот запрет зафиксирован в конце 1920-х гг. у низовских негидальцев [Цинциус, 1971, с. 172]. Чтобы не потерять промысловый фарт, пока не высохла шкурка лисы, нельзя шуметь, стучать, колотить, петь или шаманить. Случалось, что шаману срочно нужно вылечить больного. Тогда охотник прятал сырую шкурку лисы между двумя чугунными котлами. Если охотник, добывший лису, знал о намечающемся камлании, он не приносил шкуру в стойбище.

Согласно исследованиям И.И. Гапановича шаманство негидальцев сумело победить христианизацию и сохранилось в конце 1920-х гг., несмотря на стремление коренных народов скрывать свои традиционные верования [Гапанович, 1927, с. 13]. В 1930-х гг. советская власть практически запретила шаманство у амурских народов, в том числе и у негидальцев [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. ОП. 2. Д. 403. Л. 164].

Многие негидальцы сегодня стараются прикоснуться к древнему шаманскому мировоззрению и обязательно относят к категории шаманов своих родственников. Например, негидалка А.В. Казарова считает себя внучкой сильного негидальского шамана Г.В. Федотова. В 1937 г. он сжег шаманские атрибуты, узнав, что за ним должны приехать из НКВД. Реальных фактов возрождения негидальского шаманства хотя бы в форме неошаманства пока не зафиксировано. В целом шаманство было цементирующим мировоззренческим элементом, очень важным институтом духовной культуры всех групп негидальцев.

4. Христианство в культуре негидальцев.

Христианство в виде православия к коренным народам Амура пришло вместе с русскими первопроходцами в середине XVII века. С отказом России от Приамурья по условиям Нерчинского договора 1689 г. процесс христианизации был прерван и возобновился после возвращения Амура в состав России. Распространение христианства преследовало не только русификацию местного населения, но и идеологическое закрепление Дальнего Востока за Россией. С этой целью Синод в 1856 г. принял решение об учреждении Амурской духовной миссии. Для практической работы по христианизации аборигенов создавались специальные подразделения – миссионерские станы. Непосредственно работой среди негидальцев занимался Нижнеамурский стан, созданный в 1864 г.

Негидальцы первыми среди амурских народов познакомились с христианским учением, причем, задолго до того как духовная миссия развернула свою деятельность на Амгуни. Верховские негидальцы, находившиеся в родственных

отношениях и тесно общавшиеся с удскими эвенками, стали принимать православие в 30-х гг. XIX века. В их христианизации большую роль сыграла Удская (Спасо-Николаевская) церковь, построенная священником Михаилом Поповым. В церкви служили священник и два причетника – дьячок Н. Логинов и пономарь С. Попов. Именно в этой церкви были крещены первые негидальцы. Еще до присоединения Амура к России священник Удской церкви сообщал в своих отчетах, что крестил негидальцев китайского ведомства по их желанию. Не удивительно, что русские, прибывшие на Амур в середине XIX века, обратили внимание на почитание у коренных народов Амура св. Николая Чудотворца. Во второй половине XIX века христианизация усилилась и среди низовских негидальцев. В сообщении Главного управления Восточной Сибири среди инородцев, принявших крещение в 1871–1873 гг., упоминаются и негидальцы: 33 муж. и 33 жен. [ГАСО. Ф. 1038. Оп. 1. Д. 6. Л. 3-5].

В архивных документах зафиксирована подвижническая деятельность многих священников по обращению в православие негидальцев. Талантливым продолжателем миссионерских традиций своего отца – святителя Иннокентия Вениаминова был протоиерей Гавриил, начавший миссионерскую деятельность в 1851–1853 гг. В лице Вениаминовых русское православие получило замечательную миссионерскую династию. Особенностью Гавриила Вениаминова было то, что он никогда не крестил аборигенов за подарки, хотя подобная практика была широко распространена среди миссионеров.

С 1857 г. протоиерей Гавриил Вениаминов и священник Иннокентий Громов стали вести активную проповедь христианства среди инородцев, обитавших по Амгуни. Они регулярно совершали длительные поездки по аборигенным стойбищам. За время таких поездок они окрестили более 175 чел. [ГАХК. Ф. И-85. Оп. 45. Д. 1. Л. 19].

Дневниковые записи Г. Вениаминова позволяют составить представление об особенностях его миссионерского служения. Он вел проповеди о сотворении мира и человека, рассказывал о едином боге, проводил ритуалы крещения и венчания, объясняя смысл священных действий, открывая своим слушателям новые религиозные ощущения.

В 1870–1880-х гг. приобщенным негидальцев к христианской религии активно занимались священники Удской церкви Илья Чеченев, Прокопий Лавров. Они, как и их предшественник Михаил Попов, совершали крещение, отпевали умерших, исповедовали тунгусов и негидальцев, кочевавших в бассейнах Торума, Тугура, Керби, Бурей, Немилена [ГАХК. Ф. И-85. Оп. 46. Д. 55. Л. 56-58].

К середине XIX века официальные представители церкви осознали, что принудительная христианизация не дает желаемых результатов. Перед священниками и миссионерами ставится задача входить в доверие «инородцев». С этого времени для миссионеров, направлявшихся на Амур, стало правилом иметь аптечки и медицинские навыки, лечить больных, делать прививки против оспы и других инфекционных болезней. Православное миссионерское общество стало отпускать

на эти цели специальные средства. Успехи в оздоровлении коренного населения повышали авторитет не только священников и миссионеров, но и русской православной церкви в целом, способствовали отказу коренного населения от аналогичных услуг шаманов. Миссионеры и священники одними из первых стали знакомить аборигенов и с опытом земледелия.

Важным каналом распространения христианства стали миссионерские школы для детей аборигенов, финансируемые православной церковью. Церковь рассматривала школу как средство русификации коренных народов. Обучение вели сами миссионеры, священники или наемные учителя. Помимо Закона Божьего учащиеся изучали русский язык, арифметику. При некоторых школах работали ремесленные отделения, где обучали бойдариному и сапожному мастерству [Протодиакон, 1899, с.214–215].

К концу XIX в. многие взрослые негидальцы и большинство детей были крещены, получили христианские имена и считались православными. В своих жилищах они имели иконы, перед которыми совершали молитвы, носили нательные крестики, когда это было возможным, посещали церковь. Крещение воспринималось как важнейший обряд жизненного цикла человека. Менее строго соблюдались другие христианские обряды – венчания, отпевания, исповеди, поминовения святых и другие, поскольку церковных приходов в районе расселения негидальцев не было. Большая часть культовой обрядовой практики совершалась на ярмарках, сугланах, а также в часовнях, построенных на Бурее и Селемдже, куда приезжали священнослужители [Лескова, 2003, с. 50].

Важной составной частью христианского культа, соблюдавшегося многими негидальцами, были религиозные праздники. Далеко не все могли самостоятельно определить их дату. С этой целью использовались специальные деревянные календари, либо система зарубок на деревянной палочке, отсчитывавшая число дней, оставшихся до праздника. Религиозные праздники отмечались коренным населением и в советский период, тем более, что их продолжало широко отмечать окружающее русское население.

Под влиянием русской православной традиции существенно изменились похоронные обряды негидальцев. Уже в конце XIX века распространение получило захоронение в земле в деревянных гробах, на могилах по христианскому обычаю устанавливались кресты. Однако, сама процедура похорон, сопутствующие ей обряды и обычаи во многом продолжали сохранять свои традиционные черты. В настоящее время похороны у негидальцев и русского населения практически идентичны. После захоронения, а также на 9-й и 40-й день проводятся поминки. Негидальцы по русскому обычаю отмечают родительские дни. Идентична надмогильная скульптура: деревянные или жестяные пирамидки с фотографией и фамилией умершего. В последние годы на могилах стали преобладать кресты. На могилах негидальцев можно увидеть испорченные посуду, различные вещи, которыми пользовался покойный.

О степени проникновения христианской религии в жизнь и мировоззрение негидальцев существуют разные суждения. И.И. Гапанович, рассматривая распространение христианства среди амгуньских негидальцев, считал, что христианство они восприняли только с обрядовой стороны. Христианские обряды расценивались ими как магические действия, оказывающие влияние на человека. Православный Бог, по их мнению, был Богом могущественного народа. Уже за это его следует уважать не менее своих родных духов. По мнению И. Гапановича, представление негидальцев о верховном божестве *Сиваки* было навеяно христианскими мотивами о всеобщем, всемогущем и недоступном Боге [Гапанович, 1927, с. 13-15].

Показательно, что и сами миссионеры признавали большую часть инородцев «христианами только по имени... Весь же жизненный уклад их по-прежнему остается языческий. Начальных, основных истин христианского вероучения они не знают, и хотя соблюдают нередко христианские церковные обряды, но делают это без ясного сознания их значения, внешне механически...». Такой же точки зрения придерживался и известный исследователь коренных народов Приамурья В.В. Солярский. Познакомившись с их бытом в 1916 году, он писал, что те, в сущности, остались шаманистами [Солярский, 1916, с. 156].

Обрядовая сторона православия в сознании негидальцев тесно переплеталась с их традиционными обычаями. Особенно ярко это проявлялось в промысловой жизни. Отправляясь на охоту, для большей надежности негидальцы обращаются с молитвой и к «русскому» Богу, и к более понятным духам-хозяевам местности. В большинстве случаев молитвы аборигенов отличались от канонизированных текстов. Имя того или иного святого не произносилось, у него просто просили удачи на промысле или в каких-нибудь начинаниях. В повседневной жизни негидальцы продолжали придерживаться своих обычаев и обрядов. Христианское вероучение лишь приспособлялось к производственно-бытовым условиям аборигенной жизни.

В современной жизни амгуньских негидальцев христианство играет небольшую роль. Массовое крещение негидальцев и эвенков в районе имело место в 1990-х годах. Церковь в районе проживания негидальского населения работает только в районном центре – в селе Полины Осипенко. Однако, по словам священника отца Николая, в церковь негидальцы идут не очень охотно, хотя многие имеют молитвословы и молятся дома. Более активно участвуют верующие в церковных службах во время празднования Пасхи. Однако, чаще всего посещение церкви воспринимается как некое зрелищное мероприятие на фоне достаточно однообразной сельской жизни. К христианскими праздниками чаще всего приурочиваются и поездки священника в негидальское село Владимировку. Там он встречается с верующими в здании сельской администрации или в доме культуры [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 254-255]. Интерес к христианству, по мнению некоторых информаторов, поддерживается тем, что многие связывают



Рис. № 50. Православная церковь в пос. им. Полины Осипенко. Фото А.Ф. Старцева

с ним возможность духовного возрождения негидальского этноса [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 456-477].

Сегодня, как и прежде, люди идут в церковь, не воспринимая сути христианского вероучения, продолжают почитать своих более близких и понятных духовных хозяев. Православие, как внутреннее свойство личности, характерно для немногих. Налицо своеобразный религиозный синкретизм. Истинных верующих среди негидальцев нет.

С другой стороны, нельзя не признать, что при всей своей формальности христианство оказало определенное положительное влияние на многие стороны социально-экономической и культурной жизни коренных народов. Оно привело к изживанию левирата, многоженства, способствовало более тесному общению коренного и пришлого населения, помогало воспринимать русскую культуру, а через нее приобщаться к европейской цивилизации, к общему ритму жизни рос-



Рис. № 51. Дети у православного креста на вершине сопки (школьный архив).

сийского общества. Крещение ускорило социальную интеграцию аборигенов в российское общество. Играя роль объединяющего фактора, православие формировало у коренных народов российскую идентичность, чувство принадлежности к российскому многонациональному государству.

1. Промысловые обряды

В традиционной культуре негидальцев обряды играли первостепенную роль. Для промысловой удачи они совершали различные ритуалы и угощения хозяев природы, используя особый охотничий язык, просили их об оказании помощи при добыче таежных и морских зверей, птицы и рыбы. В комплексе промысловых культов выявляются магические обряды, основанные на вере о возможности переноса отдельных физических и умственных характеристик с человека на животное и обратно. Анимистические верования и ритуалы о духах-хозяевах, культы отдельных животных и другая обрядовая деятельность были очень значительны в хозяйстве и бытовой культуре этноса.

В.И. Цинциус классифицировала и описала большое количество негидальских охотничьих амулетов *сингоконов*, которые использовались охотниками в целях удачного промысла; амулеты изготовлялись из дерева, металла и других материалов. Однако наиболее ценным считался не рукотворный, а естественный амулет *сингон*, добытый промысловиком во время охоты или рыбной ловли. Она выделяет четыре группы таких *сингоконов* [Цинциус, 1971, с. 175–178]: 1) *сингоконы* – животные хозяева *эден* или *бэги*, которые отличались от остальных своим необычным видом; 2) *сингоконы* – части тел животных; 3) *сингоконы* – игра природы; 4) ложные *сингоконы*. Термин «*сингон*» означает не только сам священный предмет, но и образ подателя этих промысловых талисманов – духа-хозяина тайги *Сингэна* [Цинциус, 1971, с. 177–184; Сравнительный словарь, 1977, с. 91]. Накопление таких *сингоконов* считалось верным признаком охотничьего форта.

Именно к первой группе *сингоконов* относится мифический хозяин медведей *уйгули* или *удзули*, обитающий высоко в горах. Он представляется охотникам в виде зверя очень большого роста. К этой же группе негидальцы причисляют и хозяина соболей *лудю*. Это небольшой, величиной с кошку, черный зверек с длинным пушистым хвостом. Стоимость одного *лудю* равнялась стоимости шести обычных соболей. В этой же группе негидальцы почитали хозяев лисиц: хозяина чернобурки – *лудю-авата* (чернобурая лиса, шкуру которой можно было три раза продавать, но она снова возвращалась к хозяину), хозяина лисы-огневки *лудю халайин ава-танин*, шкура которой, по верованиям негидальцев, светилась в темноте. Очень почитали негидальские охотники хозяина черного зайца *авата*.

За шкурку такого зайца, по сведениям информантов, маньчжуры давали лодку с товарами и девушку в жены.

Ко второй группе негидальцы относили прежде всего природные предметы: мох, имеющий внешнее сходство с таежным животным, кусок шерсти животного, отличающегося мастью или особой формой рогов, коленная чашечка лося, когти или кусочки шерсти, найденные в желудках рыб или белок, и др. Сильным *сингконом* на пушного зверя считалась «звериная шерсть». В одном случае это волосы, внезапно выросшие на груди человека; в другом – волосы с полового органа мифической таежной великанши *калмагда*, которыми она одаривает полюбившегося ей молодого человека. Эти волосы считаются самым сильным *сингконом* – приносят удачу охотникам в промысле пушных и копытных животных. В третьем случае это сумочка с шерстью, находящаяся между ног у великана *калгана*. Если овладеть такой сумочкой, то удача в промысле на животных всегда будет на стороне охотника. Поэтому каждый охотник всегда мечтал добыть такую сумочку.

Большое количество негидальских амулетов представлено носами промысловых, в основном пушных животных (соболя, выдры, лисы и др.), отрезанными от шкурки. Эти *сингконы* осмыслялись негидальцами на основе универсальных представлений о том, что в кончике носа зверя находится его душа.

К третьей группе В.И. Цинциус относит *сингконы*, являющиеся игрой природы: сучки и деревья необычной формы, на которых обнаруживалась шерсть животных. О найденном таком *сингконе* несколько лет нельзя было никому рассказывать, в противном случае он потеряет свою магическую силу.

Четвертую группу представляют ложные *сингконы*, которые очень опасны. Злой дух *амбан* часто любил подшутить над охотником и подсовывал ему не настоящий *сингкон*, а поддельный, который способствовал не удачному промыслу, а приносил только различные беды. Например, в гнезде кукушки может оказаться шерсть, приносящая фарт, а могут быть и человеческие волосы, которые принесут беду. Когда охотник находил ложный *сингкон*, он без причины начинал смеяться, постепенно сходил с ума или сильно заболел. В этом примере важное заключение негидальцев: настоящие *сингконы* дают людям добрые божества, а ложные – злые.

Большое значение в промысловой обрядности негидальцев имели древние магические воззрения и запреты, основанные на верованиях, что звери понимают человеческий язык и поэтому знают планы болтливого охотника. Согласно их универсальным представлениям многие явления природы и общества взаимосвязаны и нарушение тех или иных действий, норм, обычаев может привести к утрате охотничьего фарта. В.И. Цинциус собрала определенное количество таких запретов *одяви* (*одяви* – грех, грешно) [Цинциус, 1971, с. 170–174]. Наиболее соблюдаемыми были те, от которых магическим образом зависела удача, особенно при охоте на соболя. Например запрет на умывание, на обстригание ногтей перед промыслом, иначе охотник будет ходить по чистому месту и останется без добычи. По этому же запрету жена не должна выбрасывать из жилища мусор, если муж

уходил на охоту; жене нельзя было в гостях стоять в дверях дома, загораживая вход хозяину (загородит удачу). Охотнику запрещалось ставить котел с едой прямо перед собой, чтобы не «загородить форта»; женщина не должна была передавать мужчине еду за спиной, иначе зверь будет у него за спиной.

До сих пор современные негидальцы придерживаются мнения, что нельзя заносить в дом дрова спиной вперед и с грохотом бросать их у печки – иначе перегородишь себе дорогу к успеху. Если на тропинке попадается поперек лежащая палка, то дальше идти нельзя, нужно это место обойти – в противном случае человека постигнет неудача в промысле.

Женщинам запрещалось пользоваться лыжами мужа (и наоборот), так как он может лишиться искусства езды по тайге на лыжах. Мальчикам были запретны в пищу некоторые части желудка и брюшины оленя и лося, так как из-за особенностей строения этих органов и наличия большого количества разветвленных кровеносных сосудов будущий охотник будет блуждать по тайге, а одежда у него будет рваться.

Охотнику запрещалось убирать с жареной рыбы горелые кусочки, иначе ему будет попадаться только «голый» соболь, т.е. зверек с плохой шкуркой. Детям запрещалось, играя, подбрасывать и ловить палочки, потому что мальчик, став охотником, будет ловить тощего, как эта палочка зверя, а девочка выделывать сухую, как палка, юколу.

Общеизвестен обычай, по которому в лесу запрещается шуметь: у негидальцев громко, с шумом рубить палки, жерди для устройства ловушки или самострела, так как зверь не просто услышит, а услышит и поймет, для чего это делается, и убежит. По этой же причине в охотничьей избушке запрещалось плакать и шаманить, но можно было громко смеяться и шутить. Привлеченный таким шумом зверь, наоборот, из любопытства подойдет поближе, чтобы послушать байки и шутки. Зверь может слышать даже после того, как охотник снимет с него шкуру (и она еще не высохла) [Цинциус, 1971, с. 170–172]. Перед сном в зимовье нельзя развешивать рукавицы над собой, иначе они ночью будут мять сердце охотника.

Негидальцы соблюдали очень древние промысловые запреты, связанные не только с охотничьей этикой, но также и с законами рода, общины, с понятиями промысловой территории, права на добычу и др. [Цинциус, 1971, с. 173]. По этим запретам охотнику категорически запрещалось не только забирать, но даже трогать чужую добычу. Однако можно было ее спасти от хищников, засыпав плотно снегом, или отнести хозяину. Чаще всего негидальцы так и поступали, если находили долго не забираемую добычу охотником из своего рода *хала*.

Кража чужой добычи считалась большим нарушением промысловых норм обычного права. Охотник-вор страдал не только лично, но и его родственники. Они могли заболеть страшной болезнью *лечик* или *танивун* (судороги, эпилепсия). Такое заболевание, по твердому убеждению негидальцев, было наследственным за грехи своих предков. Если воров было несколько, то заболел тот, кто



Рис. № 52. Дух – хозяин тайги
тувэйен [РЭМ. Кол. № 2566-33].

брал себе *сингкон* – мордочку зверя с носом, т.е. амулет охотничьей удачи, вместилище души этого зверя.

Таковыми же древними были запреты, основанные на гуманном отношении ко всему живому: охотникам запрещалось смеяться над чужим горем, над болью зверей, особенно, мучить их. В.И. Цинциус записала несколько поучительных преданий, на основе которых молодые негидальские охотники учились сохранять родную природу и быть настоящими промысловиками [Цинциус, 1971, с. 173–174]. По одному из них, некогда вымер род Хатагиль за то, что охотники издевались над животными: сдирали шкуру с живых зайцев, выдергивали перья у живых птиц.

Существовал особый охотничий язык, которым негидальцы пользовались в тайге, чтобы животные (даже если они и услышат разговор охотников) не поняли, о чем идет речь: например,

обычное название медведя *амаха*, а в тайге *этихэн–этухэн* – старик (у низовских негидальцев) или *дядя* (у верховских); соболь соответственно *сэгэн*, в тайге *дянгин* (начальник) и т.п.

В целом представления негидальцев о получении промысловой удачи, об охотничьем плодородии основаны на магических воззрениях. Поэтому очень важной была роль магических компонентов в заговорных рецитациях негидальских охотников при обращении их с просьбами об удачи к духам-хозяевам [Соломонова, 2000, с. 14–15].

Для удачной охоты на соболя у негидальцев имелись специальные амулеты *эджэхэ*: оловянные, деревянные или костяные антропоморфные фигурки с ромбовидной или круглой головой. Часто эти изображения обворачивали шкуркой соболя [МАЭ. Кол. № 1763-106; РЭМ. Кол. № 7007-58, 59]. Иногда охотничий амулет представлял собой сложную фигурку тигра *тувэйэн*, имеющую внизу антропоморфные черты, а сверху – зооморфные [РЭМ. Кол. № 2566-24, 26, 33].

По мнению валовского негидальца Н.М. Соловьева, дух-хозяин земли похож на старика с длинной седой бородой. При переезде на новое пастбище сахалинские негидальцы угощали его *дуннэ бэин*; *на эдэни* – рисом, пшеном, табаком, спичками и просили счастья и здоровья всем близким. Для благополучия оленьего стада необходимо совершить более сложное жертвоприношение *чок*: «... нужно убить оленя-самца любой масти или небеременную самку. Оленя убивают ударом ножа в шею возле затылка. Голова оленя в этот миг должна быть повернута на восток. Голову отрезают и кладут отдельно. Сдирают шкуру сначала с туловища, а потом с ног. Если есть рога, то их вырезают для будущей продажи. Потом берут

внутреннее сало, печень, костный мозг и варят все это отдельно, вытаскивают из котла, бросают на четыре стороны и говорят: «Дуннэ бэин! То есть хозяин земли! Прими мое угощение. Дай мне и оленям фарт, здоровья, счастья» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп. 2. Д. 416. Л. 362].

Хозяина водной стихии низовские негидальцы называли *таамун*. Он давал удачу в промысле морских и речных рыб, морских млекопитающих; у верховских негидальцев в этом плане имеется отличие – за успех в речном и озерном рыболовстве отвечал водяной человек *гал* или *му юэйэнин* [Цинциус, 1971, с. 187–188]. По другим данным, хозяйку водной стихии представляли в виде камбалы, а хозяина моря – в образе дельфина или косатки с антропоморфной фигуркой на спине [Сем Т.Ю., 1990а, с. 97]. У него просили удачи в промысле, чтобы на море не было тумана, и вообще счастья и здоровья. В качестве угощения ему можно жертвовать только то, чего нет в его владениях: табак, спички, черемшу, корни сараны, различные крупы, мясо и жир таежных животных, несколько капель спиртного. Подобный ритуал называется *коси галави*. Исполняя его, необходимо произнести умиловительное заклинание: «На, *тэму*, тебе кушать. Сделай так, чтобы я хорошо жил. Чтобы дети мои были здоровы. Дай мне поймать рыбы. У меня много детей. Их нужно кормить. Угощайся. Сделай тихую воду. Чтобы не было волны» [Березницкий, 1997, с. 31]. Практически такой же ритуал совершали и зимой, а дары бросали в прорубь.

А.Ф. Анисимов проводил параллель между нанайскими, эвенкийскими и негидальскими духами предков и их скульптурными изображениями [Анисимов 1958, с. 99]. К такой ритуальной скульптуре *маси* негидальцы обращались с просьбами о здоровье и охотничьем фарте.

Л.Я. Штернберг кратко описал негидальский жертвенник *алачинки* (мольбище) [Штернберг, 1933, с. 533–534]. Этот жертвенник сооружался на основе листовенницы с вырезанными личинами, ряда жердей, скульптурных изображений духов и др. На специальный лабаз складывали угощение для духов-хозяев и просили удачи в промысле (приносили в жертву собаку, кроме того, угощали светила, огонь). Наиболее важными считались ритуалы для удачи в промысле лося и соболя.

По мнению А.П. Самара, негидальцы в качестве основного жертвенного животного в похоронных, промысловых и шаманских ритуалах использовали собаку [Самар, 2009, с. 73]. Как и соседние этносы (иивхи и ульчи), негидальцы жертвовали духам – хозяевам тайги собак черной масти, а духам – хозяевам водной сти-



Рис. № 53. Изображение духа-хозяина дома *маси* с фигуркой (справа) духа-покровителя охотника *эдехэ*. Сел. Каменка. В.И. Цинциус

хини — белой или рыжей. Особый статус придавался собакам в лечебных шаманских ритуалах; нередко собака ставилась вместилищем души умершего человека и называлась *ханяини нахин*.

В.И. Цинциус более подробно исследовала подобные ритуалы и отметила отличия в действиях верховских и низовских негидальцев [Цинциус, 1971, с. 179–184]. Каждый негидальский род в традиционной культуре устраивал недалеко от стойбища в тайге свое мольбище *атачинки*, например низовские негидальцы или *таучинки* у верховской группы.

Мольбище представляло собой сооружение из жердей возле лиственницы. К жердям крепились деревянные фигурки духов-хозяев солнца *тыйгани* и луны *амнанкан*. Хозяевами этих солярных светил передавались просьбы охотников небу. На других жердях вырезались мужские и женские изображения хозяев данного мольбища. Угощения для божеств складывались на лабаз и вешались на специально натянутую между деревьями веревку (продукты, тряпочки, перья орла и т.п.). Иногда охотники приносили из жилища на мольбище деревянную скульптуру охранителя дома *маси*. Ее угощали сырым мясом сохатого, дикого оленя или сырой рыбой ленка, тайменя, кеты и др.

Такие жертвоприношения небу с прошением промыслового фарта негидальские охотники устраивали обычно раз в год, в период между ходом летней и осенней кеты, в июле или августе. Женщинам туда ходить запрещалось. К ритуалу старались добыть сохатого, голову и сердце которого доставляли на мольбище. Голову варили, и она становилась *судыча*, т.е. главным объектом этого жертвенного ритуала: духи-хозяева с удовольствием вкушали пар, поднимающийся от вареного мяса головы к небу, каждому участнику доставалось по кусочку. Старейшина обращался к небу, солнцу и луне с просьбами об удаче. Взрослые охотники повторяли просьбы и брызгали с пальцев спиртное духам, кроме того, производили магическое гадание на успех в промысле: подброшенная вверх берестяная чашка должна была упасть дном на землю.

Если добыть лося не удавалось, негидальцы рода Аюмкан, Насихагиль и Удаа приносили в жертву божествам кобеля белой или рыжей масти. Собаку убивали ударом дубинки. Кровь из сердца кропили духам, а мясо оставляли на мольбище. Негидальцы рода Тапкал приносили в жертву духам свинью.

Для промысла нерпы на морском побережье собирались негидальцы с Амура и Амгуни, которые участвовали в традиционных ритуалах перед началом промысла: угощали хозяина моря юколой и черемшой. О древности этих охотничьих ритуалов можно судить по факту, что шаман не принимал в них участия. В целом у материковых групп коренных народов нерпа не считалась священным животным, хотя вполне возможно, что низовские негидальцы заимствовали отдельные элементы культа нерпы у нивхов.

В традиционной промысловой обрядовой практике негидальцы исполняли ритуалы угощения отдельных скал, утесов, перевалов, сопков для получения удачи в таежной и морской охоте, в рыбной ловле и для защиты от неблагоприятных

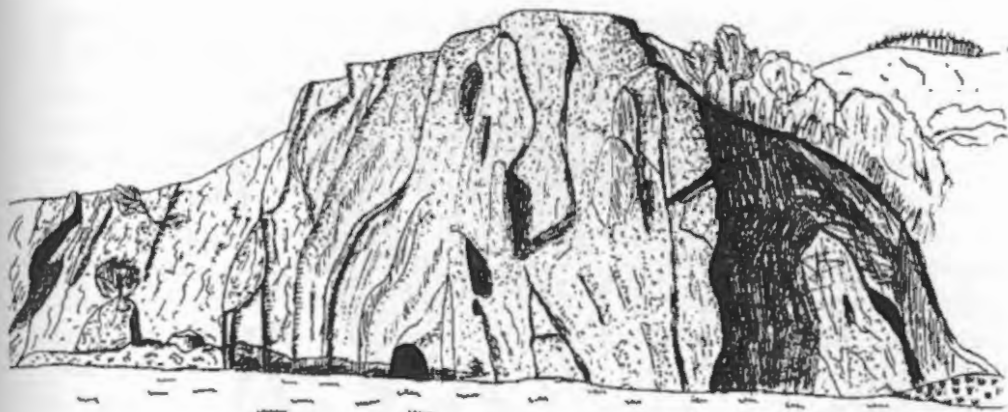


Рис. № 54. Священная скала. Тырский утес (внизу, слева, камень для даров).

Рис. С.В. Березницкого. 1996 г.

погодных условий. Некоторым скалам негидальцы поклонялись не только для получения промысловой удачи, но счастья в жизни, обеспечения хорошего загробного существования [Березницкий, 1997, с. 32–33]. Один из таких культовых природных объектов – Тырский утес, который своим величием издавна притягивал внимание негидальцев и играл большую роль в их верованиях. По-негидальски утес называется *Тыр кадала*; *Тыр кадаани* – «большой камень, скала» или «Кулак» (сжатые в кулак пальцы). С Амура Тырский утес действительно представляется как мощное укрепление, стена, препятствие на границе [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 242–248].

Все народы Нижнего Амура считают, что в скале Тырского утеса обитает хозяин – невысокий старик с седой бородой, который распространяет свое влияние на близлежащие окрестности земли и водной глади. Чтобы обеспечить себе удачную охоту или добычу рыбы, надо было старика ублажать хорошими подарками и жертвенной пищей, поэтому негидальцы, нивхи, ульчи и другие представители народов региона, проезжая мимо Тырского утеса, обязательно совершали ритуал моления старику и клали угощение на плоский камень, расположенный у подножия скалы в полосе прибоя. Если не угостить его, считали негидальцы, то хозяин утеса может перевернуть лодку, предупредить зверя и рыбу и таким образом лишить промысловика удачи. С просьбами обращались к местному «божеству» и в случае гибели кого-либо из членов семьи на промысле. Местные жители приносили угощения и просили хозяина, чтобы он обеспечил хорошую жизнь душам утонувших людей.

У амурских негидальцев имеются предания, связанные со священной скалой *дяла*, которая ушла в тайгу, обидевшись на русских жителей, пытавшихся ее разрушить. Скала внешним видом отдаленно напоминала фигуру человека. При определенном освещении, по словам негидальцев, можно было разглядеть голову,

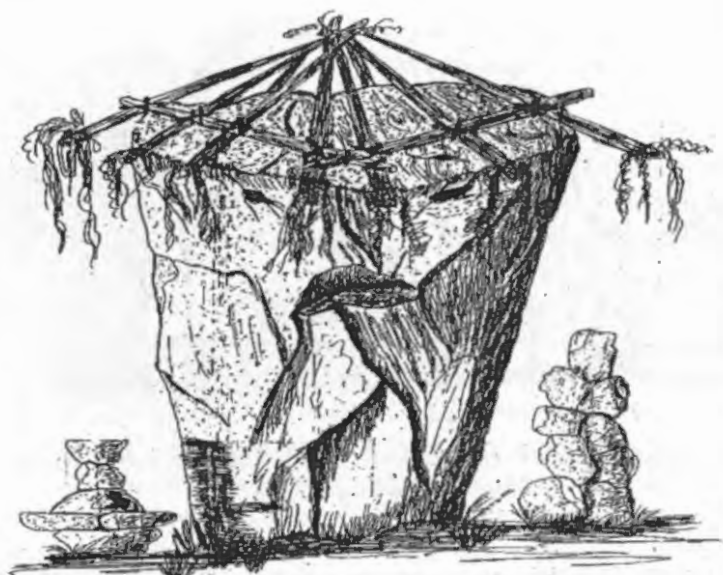


Рис. № 55. Культовая скала амурских негидальцев Дяла.

Рис. С.В. Березницкого с наброска кальминского негидальца С.А. Гохты, 1996 г.

глаза, рот, в который перед промыслом охотники складывали угощение. Сверху скала закрыта крышкой-шляпой, а рядом находились каменные «дети» в виде отдельно разбросанных валунов. Представления об этой скале связываются с древней верой людей о живой природе и наделении разумом природных объектов [Березницкий, 1998, с. 118].

Амгунские негидальцы перед началом промысла на Чукчагирском озере обязательно приносили жертвоприношения хозяину этого озера: стреляли из ружья или высыпали заряд в воду, предупреждая его о предстоящем промысле, угощали табаком, спичками, монетами и просили удачи. На одном из мысов Чукчагирского озера есть священная скала с пещерой *каункан* – «дыра в скале» [Березницкий, 1998а, с. 190]. Название озера связано с эвенкийским родом Чукчагиль [Цинциус, 1982]. В.И. Цинциус записала старинное предание о том, как однажды сильная шаманка утопилась в озере в полном шаманском одеянии и стала духом-хозяином озера.

Вариант «Легенды о Согдёконе» сохранялся в воспоминаниях даже в начале XXI в. Его удалось записать в 2005 г. со слов эвенкийки А.Н. Казаровой, которая благодаря своему мужу соединила в себе две культурные традиции – эвенкийскую и негидальскую.

В этой легенде повествуется: «Был такой человек Согдёкон. Он приехал на озеро Чукчагирское. А там жили два рода. И вот Согдёкон говорит людям одного рода, что люди другого рода идут на них войной. Железные луки делают. Потом людям

другого рода то же самое сказал. Они тоже стали готовиться к войне. Но шаманка их предупреждала о том, что нельзя убивать своих. Она сделала ритуал на высокой горе. У нее были олени и костюм из оленьей кожи. И вот шаманка стоит на этой горе и говорит: «Если вы меня сейчас не послушаетесь, то я брошусь со скалы в воду». Но все-таки один выстрелил. Шаманка прыгнула вниз и разбилась. И вот с тех пор в тех местах слышится что-то, вроде бы как крик шаманки: «итти». А Согдэкона ранили, но не смертельно. Он живым остался, хотя и крови много потерял. С тех пор в том месте на скалах ничего не растет. Только черные пятна от крови плохого человека Согдэкона. Он выжил и вернулся в стойбище. (Это стойбище называется «Каменка»). Потом, как-то Согдэкон плыл на лодке с одним человеком. И тут стрела прилетела и прямо в Согдэкона попала. Все-таки настигла его справедливая кара. А еще раньше на Чукчагирском озере много людей жило. Но они все ушли в трещину под озером. И там теперь они живут. Это мне мой муж негидалец рассказывал» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 57–458].

По воспоминаниям амгуньской негидальки О.А. Былиной, раньше негидальцы знали многие священные скалы и поклонялись им. Например, и сегодня стоит гора Хамак, которую они называют «предсказатель погоды». Как только вершину этой горы накроют тучи, охотники уже знают, что обязательно пойдет дождь [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 475].

В современных верованиях негидальцев сохраняются универсальные сюжеты о получении охотничьего счастья, удачи и богатства. Так, кальминские негидальцы рассказывают предание, в котором подателем охотничьего форта является антропоморфное существо *сагды адихани*. Дословно этот термин можно перевести как «большой хозяин».

«В одной семье жили два брата. Старший брат был богатый. У него все было. Чего только нет. Жил отдельно. А младший брат жил с матерью. Жил очень бедно. Ни поесть, ни одеться не было. Как-то сказал матери, чтобы она собрала ему покушать: «Пойду на охоту». Утром он встал, взял лыжи и пошел. Идет, идет. Встретил ключ. Пошел по ключу вверх. Увидел маленькое зимовье. Там сидит дед. Увидел – обрадовался. Говорит: «Здравствуй! Ты чего пришел»? Младший брат отвечает: «Я пришел на охоту». Дед говорит: «Ну, ладно. Тогда сначала приготовь мне дров. И бери только пихту, так как она хорошо горит. А елку и лиственницу не руби». Хорошо. Нарубил пихты. Прожил у деда три дня. Дед говорит: «Принеси мне дупло из дерева». Младший брат ходил, ходил. Нашел дупло и принес деду. Дед говорит: «Очисти внутри». Очистил. Дед ему набил полное дупло шкурок соболя, росомахи и других зверей. Младший брат пошел назад. А про дупло ничего не говорит. Люди все смеются. Младший брат говорит: «Ладно, ладно, смейтесь, смейтесь». Пришел домой. Матери показал дупло со шкурками. И через полгода стал богаче своего брата. Старший брат удивился и говорит: «Откуда у тебя деньги?» Младший брат рассказал, как что было. Пошел в тайгу старший брат. Пришел к старику. Старик и ему говорит про дрова пихтовые. А он не послушал. Нарубил елки и лиственницы. Стал в костре их жечь. Дед испугался

искр и убежал. Дед этот, оказывается, был не дед, а лесной дух *сагды адихани*. Он помогает тем, кто его слушает. А кто его не слушает, тем не помогает. Всегда нужно слушать старших. *Сагды адихани* может жить в любом месте, где есть люди, чтобы им помогать» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. Л. 288].

В XX в. негидальские охотники применяли магические приемы получения охотничьей удачи на промысле зайцев петлями. Если зайцы пробегали мимо петель, то охотник ночью бросал в огонь заячий кал. Этот ритуал имел такой смысл: когда горит в огне их кал, анус у зайцев начинает чесаться, зверьки теряют осторожность и попадают в петлю [Мельникова, 2003, с. 54].

В целом промысловые ритуалы негидальцев, как и у других промысловиков Нижнего Амура и Сахалина, были направлены на бережное отношение к окружающей природе и сохранение ее для потомков.

2. Родильная обрядность

По представлениям негидальцев, считалось, что зачатие у женщины осуществляется по воле хозяйки неба *Нянгня эндური*, дающей им плодоносящую энергию [Смоляк, 1991, с. 14–15]. Ей поклонялись роженицы, шаманы при камланиях по родовспоможению. Хозяйка неба ведала душами еще не рожденных детей *омиа*, которые в образе маленькой птички гнездились на дереве жизни, откуда хозяйка их сбрасывала на землю, и они, попав в чрево женщины, превращались в зародыш и развивались в человека [Штернберг, 1933, с. 538]. Считалось, что у каждого рода имелось свое дерево с душами неродившихся детей, численность которых напрямую зависела от количества членов родовой общины. Еще в 1980-х гг. у негидальцев бытовало предание о том, что когда-то на Амгуни росло священное дерево – лиственница, на которой размещались души младенцев каждого рода. Негидальцы, если находились рядом, то обязательно оставляли угощение под таким деревом [Сем Т.Ю., 1990а, с. 101].

Количество детских душ на родовом дереве напрямую связывалось с этическими и моральными качествами членов рода. В хороших семьях, в которых почитались традиции народа, поддерживались обряды и соблюдались обычаи, всегда было много детей, особенно мальчиков. Рождение мальчика означало появление в семье еще одного кормильца – рыбака, охотника и продолжателя рода. К рождению девочки, как правило, относились двояко: с одной стороны, ее рождение не вызывало особой радости у членов рода, потому что девочка со временем уходила в другой род, оставляя после себя только одни воспоминания. Однако, с другой стороны, рождение девочки было хорошим знаком для будущих поколений рода, потому что душа этой девочки после ее смерти через определенное время якобы возвращалась в этот же род, но уже в образе мальчика.

У негидальцев, как и у всех тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья, душа человека в отличие от его тела обладает бессмертием [Старцев,

2003а, с. 102]. После смерти человека душа уходит в подземный мир, оттуда поднимается на небо и поступает в распоряжение хозяйки неба, которая лечит душу и переделывает ее пол, помещает на родовое дерево, а потом отправляет ее на землю в тот род, в котором жил человек с этой душой. Таким образом, путешествие души человека осуществляется как бы по трем мирам (земля, подземный мир, небо и вновь земля, подземный мир, небо и т.д.) словно по спирали, у которой верх витка – это небесный мир, средняя его часть – земной мир, нижняя часть витка – подземный мир [Старцев, 1981, с. 159–160]. Так, путешествуя по трем мирам во времени и пространстве, бессмертная душа возвращается в свой род женщиной, потом мужчиной и так до бесконечности.

Негидалки, как и другие женщины малочисленных народов Нижнего Амура, зачатие ребенка нередко связывали со сновидениями. Так, если женщине снилось, что она взяла ложку, кольцо или серьги, то у неё родится девочка, если в руки брала лук, колчан для стрел или палочки для еды, то родится мальчик. Таким образом рожавшая женщина заранее могла знать, кто у нее родится – мальчик или девочка [Липская-Вальронд, 1925, с. 149].

Существовали сложные и продуманные до мелочей правила поведения беременной женщины. С самого начала ее беременности жизнь женщины строго регламентировалась особыми запретами, соблюдение которых гарантировало сохранение здоровья и жизни матери и ребёнка [Липская-Вальронд, 1925, с. 150]. Во время беременности негидалкам запрещалось кушать подгорелое, иначе роды будут долгими и трудными, не разрешалось смотреть на реку весной, когда лёд трогался и образовывались заторы, смотреть на плывущий лёд, чтобы не вызвать преждевременные роды, стоять в дверях, чтобы не загораживать выход ребёнку [Цинциус, 1971, с. 172]. Существовали и другие запреты, которые связывались с благополучными родами.

В период беременности в целях сохранения ребенка и беременной женщины существовал ряд запретов для мужа и других членов семьи: в последний месяц беременности жены мужу запрещалось выполнять работы, связанные с забиванием кольев, изготовлением изгороди, чинить что-нибудь чужому человеку. Муж беременной не должен был разделять тушу медведя, иначе ребёнок мог родиться калекой или неполноценным. А если муж при этом поранит себе палец, то ребёнок родится без пальца. Также нельзя было ломать кости животных, иначе и у будущего ребёнка кости будут поломаны.

Тяжелые роды всегда ассоциировались с нарушением этнических запретов со стороны роженицы или ее сородичей. Чтобы роды прошли успешно, следовало провести процесс очищения роженицы или ликвидировать препятствия, мешающие роженице успешным родам: родственники приносили жертву духу – хозяину земли, приговаривая: «Не надо мешать!», отпирали ящики, распарывали заплатки, разбирали ружья и т.д.

В случае сильного токсикоза, когда женщину изнуляли рвоты, подрывающие организм вплоть до выкидыша или влекущие за собой острые боли и коли-

ки в животе [Липская-Вальронд, 1925, с. 151], негидальцами совершался обряд пропускания беременной через ритуальное обручеподобное приспособление *солбон*. Оно изготавливалось из девяти ивовых прутьев, на основаниях пяти из них вырезались личины бурханчиков *киргиян*, а на остальных прутьях – лики духов *бучуэн*. Приспособление *солбон* перетягивалось в нескольких местах нитями, сквозь которые должна была осторожно, чтобы не оторвать нити, пролезть роженица. По тому, как она проходила через этот обруч, предсказывали, какова будет судьба будущего младенца и самой женщины. Проводили обряд шаманка или шаман, желая при этом, чтобы все болезни оставили женщину и она родила здорового ребёнка. Лечили беременную женщину и при помощи обряда *этилэури*. Для него заготавливали стружки из тальника, привязывали их к больному месту, затем жгли несколько веточек багульника болотного, а в его настое обмакивали заготовленные стружки и обмахивали ими голову беременной. Очистительные действия проводили несколько раз. Этот обряд обычно совершала пожилая женщина [Гаер, 1991, с. 46]. Иногда, несмотря на все предпринятые меры, у женщин происходили выкидыши, причины которых видели либо в том, что душа покидала тело ребёнка в период его утробной жизни, либо в кознях злого духа [Липская-Вальронд, 1925, с. 152].

По сложившимся традициям тунгусо-маньчжурских этносов, негидальцы смотрели на процесс рождения «как на нечто нечистое», поэтому, чтобы избежать непредвиденной беды, женщину на время родов и в послеродовой период изолировали от окружающих. Обычно за несколько дней до родов недалеко от жилого дома строили конический шалаш *јатаву*, в котором женщина рожала и жила с ребёнком на протяжении 10 и более дней. Обычно женщина рожала одна, но иногда ей помогала старая женщина из другого дома. После родов повивальная бабка должна была тщательно вымыться и сжечь всю свою одежду, которая была на ней в момент контакта с роженицей. При особо тяжёлых родах к роженице на помощь звали шамана.

Необходимость изоляции женщины в родовой период объяснялась желанием оградить беременную от грязи и возможности заражения гнилостными и другими микробами, которые во множестве имелись в жилищах негидальцев.

Чаще всего негидалки рожали в полусидячем положении, упираясь руками в невысокий стульчик, либо стоя на коленях, перед огнём. Иногда женщина рожала лёжа на боку, принимая полунаклонное положение. Следует сказать, что разные позы роженицы во время родов были характерны для всех тунгусо-маньчжурских этносов Сибири, Приамурья и Приморья [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 217. Л. 75, 79, 81–82; Линденау, 1983, с. 88]. После родов роженица сама перерезала мальчику пуповину кривым ножом или наконечником стрелы и завязывала чистыми конопляными нитками, после чего мыла ребёнка тёплой водой [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 79]. Считалось, что стрела с таким наконечником всегда будет поражать зверя. Девочкам пуповину отрезали ножницами, чтобы они были хорошими рукодельницами и разговорчивыми [Линденау, 1983, с. 88].

Послед и вся одежда роженицы, которую она носила при родах, ее постель, все сосуды и домашняя утварь, которыми она пользовалась, укладывались после восхода солнца в специально сделанный лабаз, который плотно закрывался, чтобы собаки не достали [Линденау, 1983, с. 88, 89]. Иногда послед закапывали в тайге, чтобы его тоже не нашли и не погрызли собаки. В противном случае, ребёнок будет сильно болеть, а женщина больше не сможет рожать. Считалось, если ребёнок родился в «рубашке», то его ждёт счастливая судьба, поэтому родильная «рубашка» тщательно оберегалась и сохранялась родителями.

В родильном шалаше *jatavu* роженица иногда жила почти месяц. Когда ее организм входил в нормальное состояние, она с ребенком перебиралась в общее жилое помещение. Роженице давали чистую одежду и постель, при этом убивали оленя и лучшие куски мяса варили для нее, причем часть жертвовали огню [Линденау, 1983, с. 88].

Верившись в дом, женщина первым делом варила рисовую или чумизовую кашу и отсылала её своим соседям. В ответ на это угощение соседи при рождении мальчика посылали ей маленькое деревянное ружьё, детский лучок, стрелы, мужской нож, деньги, а при рождении девочки – серебряные серьги, кольца, браслеты, ткани. Все эти подарки считались собственностью ребёнка и передавались ему, когда он подрастал.

Молодая мать пользовалась полным отдыхом в течение двух недель, супружеская связь разрешалась не ранее чем через три месяца. Женщину оберегали от простуды, помещали в самую тёплую часть жилища (на кане, недалеко от входа, вблизи очага). С момента появления младенца мать или свекровь роженицы внимательно следили за тем, чтобы у неё было достаточно молока, чтобы она не заболела грудницей. Для этого груди родившей массажировали, её поили тёплым отваром из круп, в который крошили корни дудника, что способствовало обильному образованию у кормящей матери грудного молока. Чтобы женщина не простыла и у неё от этого не пропало молоко, ей запрещали мыть руки в холодной воде и ходить босиком [Липская-Вальронд, 1925, с. 157].

Если ребёнок умирал сразу же после родов или рождался мёртвым, его хоронили тут же в балагане, который ломали и его обломками прикрывали труп. Если умирала мать, ребёнка брала другая женщина, которая могла кормить грудью. Когда ребёнок переставал нуждаться в грудном вскармливании, отец забирал ребёнка к себе и по обычаю дарил женщине небольшой котёл (по поверью, ребёнок будет крепче), дорогую расшитую одежду ценой 50–100 рублей, серьги и топор. Женщина, со своей стороны, не забывала малютку и делала от себя подарок (одежду и обувь) [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 79].

Если ребёнок по каким-либо причинам был нежелательным семье, то старухи заворачивали его в ненужные тряпки и выбрасывали в лес. Детоубийство в раннем возрасте у негидальцев не было преступлением, так как считали, что, пока плод находится в чреве матери или только появляется на свет, он не имеет души. Иное отношение наблюдалось в семьях, желавших детей; даже родившихся малышей с

какими-либо отклонениями негидальцы не убивали, а, наоборот, жалели, одаривали разными безделушками. Не пользовались любовью только дети, известные у тунгусо-маньчжурских этносов под названием *тукса* (заяц). Как правило, отец такого ребенка был неизвестен, поэтому рождение малыша для всего рода было нежеланным. Считалось, что зачатие могло произойти от злого духа, вошедшего в чрево женщины, а это означало, что родившийся ребенок, когда вырастет, может погубить весь род. Жизнь незаконнорожденного ребенка была очень сложной, его часто обижали, могли даже убить, не опасаясь при этом никакого наказания. Незаконнорожденный, особенно мальчик, став взрослым, не мог жениться, потому что женой могла оказаться девушка из того же рода, что и его неизвестный отец. А женитьба на женщине из своего рода строго запрещалась, потому что от такого брака рождались злые духи.

Взрослый *тукса* не мог участвовать в родовых столкновениях, ибо он мог вступить в бой со своим братом или отцом, что категорически запрещалось в родовом обществе. В.К.Арсеньев отмечал, что незаконнорожденный был в тягость для всего рода, потому что не знал, к какому роду он принадлежит, из какого рода можно взять жену, не мог принять участия в кровной мести и т.д. [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 11. Л. 49; Д. 28. Л. 124]. Поэтому ребенка, особенно мальчика, рожденного от неизвестного отца, чаще всего сразу же после рождения убивали, девочек не трогали: их растили как обычных детей, а после замужества они уходили в другой род.

Во всех семьях стремились уберечь ребёнка от болезней, смерти и воспитать его. Колыбель для первенца заранее не готовили. В первые дни после появления на свет младенца его укладывали на крышку берестяного короба или в короб, сделанный из прутьев тальника, предварительно настелив мелко наструганные черемуховые стружки и накрыв их куском мягкой ткани. Укладывание младенца в колыбель совершалось на 5–7-е сутки. Семидневного ребёнка мать или бабушка днём клали в колыбель, сделанную из дерева отцом или дедушкой младенца, а ночью он спал в лёгкой берестяной зыбке. На дно колыбели насыпали стружки, соскобленные с подкоркового слоя дерева плакучей ивы, или мелко крошенную гнилушку тополя, регулярно меняя подстилку [Мейер, 2000, с. 148]. Особенно ценилась колыбель, в которой выросло много здоровых детей и передавалась от прадеда или прабабушки. Будущая мать, ожидая ребёнка, заранее иносказательно просила владельцев такой колыбели дать ею попользоваться. Пустую колыбель нельзя было качать, так как злой дух займёт место ребёнка и будет вредить его здоровью. Ребенка старались оградить от козней *амбан* разными охранительными оберегами, в изголовье подвешивались лучок со стрелами, фигурки совы, кукушки, когти рыси и других животных [РЭМ. Кол. № 2566-51], чтобы мальчики стали хорошими охотниками. Негидалка О.А. Былина даже в 1980-х гг. использовала медвежьи когти в качестве охранительных детских амулетов. Она вешала их на двери, чтобы защититься от происков великана *калгама*, ворующего детей, от летающего злого существа *амбана* и других злых сил, имевших вид червей, жуков,

мух и разных насекомых *эльгакта*, появляющихся из тела огромного мифического животного. К колыбели девочки привешивались пуговицы с водяными или небесными драконами, напёрсток и кусочки тряпок как обереги и одновременно как нечто магическое, позволявшее повлиять на её судьбу и способствовать развитию у неё мастерства в шитье, вышивке и других видах женского рукоделия [Гаер, 1991, с. 57].

В балагане зыбку подвешивали таким образом, чтобы, стоя на коленях, мать могла кормить ребёнка грудью, когда он начинал плакать [Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 3. Л. 70]. Уход за ребёнком со стороны матери ограничивался обмыванием и купанием в тёплой воде в берестяном или деревянном корытце, протираанием его после купания стружками из черёмухи, регулярной заменой подстилки и кормлением грудью, которое иногда продолжалось два – три года. Если у матери было мало молока, ребёнка в три-четыре месяца начинали подкармливать кипяченым молоком северного оленя из своего рта, жиденькой кашей из разваренного пшена, заправленной нерпичьим или рыбьим жиром. Детям чуть постарше давали юколу, а годовалого ребёнка кормили всем, что ели взрослые, при этом мать продолжала кормить его грудью [Штернберг, 1933, с. 507; Линденау, 1983, с. 89].

Тунгусы не подстригали детям волосы до двух лет и до трех лет не мыли [Шренк, 1899, с. 100]. Волосы не стригли, поскольку считалось, что это может повлечь за собой смерть брата или сестры. Умываться и мыться, а также стирать бельё старались как можно реже, чтобы лишний раз не обижать хозяина моря [Рыжков, 1940, с. 3].

Большое значение придавалось детской одежде; у грудных детей была только распашонка в виде халатика, сшитая из мягкой ткани. Когда ребёнка выносили на улицу, его завёртывали в старые халаты либо помещали в специально сшитые меховые мешки [Смоляк, 1991, с. 228]. В теплое время года дети до пяти лет обычно ходили нагишом, а после им шили одежду, как и взрослым, только малых размеров.

Если ребенок часто болел из-за козней злых духов, родители, чтобы отвлечь *амбана*, девочку наряжали в одежду мальчика, а мальчика – в девичью. На левую ногу натягивали унты или любую другую обувь одной пары, на правую – другой пары. Однако одновременно с этим бытовало поверье, что постоянно наряжать девочек в мальчиковую одежду нельзя, потому что у девочки могут появиться мужские привычки, не совместимые с такими качествами, как нежность и женская привлекательность. Если постоянно одевать мальчика в одежду девочки, то из него вырастет изнеженный, не обладающий мужскими достоинствами человек [Мельникова, 2000а, с. 15].

Имя ребенку давалось не сразу после рождения, а когда он начинал ползать [Линденау, 1983, с. 89]. С целью защиты от злых духов ребенка могли назвать червяком, лягушонком или каким-либо другим нарицательным именем, чтобы злой дух не забрал к себе душу младенца. Воспитывались дети в любви и ласке. Любовь к детям не зависела от их пола: девочки наравне с мальчиками пользова-

лись любовью родителей и сородичей. А в тех случаях, когда девочка отличалась резвостью и забавной шаловливостью, родители её любили больше, чем сына. Не только мать, но и отец по своему желанию принимали большое участие в уходе за ребёнком. Матери часто ласкали своих детей, говорили с ними обычно спокойным тоном. Резкие крики со стороны родителей, а тем более шлепки были редкими. Считалось, что телесное наказание могло выбить душу из плоти ребёнка, тогда он не жилец на этом свете [Линденау, 1983, с. 82; Подмаскин, 1998, с. 163–164, 185].

В разговорах с подрастающими детьми родители держались, как и со взрослыми. Старшие никогда не одергивали расшумевшихся детей, не кричали на них, не приказывали, тем более не наказывали. В результате подобного воспитания дети, по мнению Я.И. Линденау, никакого почтения к родителям не проявляли [Линденау, 1983, с. 82].

Традиционные принципы охраны здоровья и воспитания детей у негидальцев сохранялись и в советский период. Вплоть до 70-х гг. XX в. матери и бабушки нередко клали в люльку ребёнку под матрасик нож или ножницы, игрушечный лук с обожженной стрелой, колючую траву, чтобы отпугнуть болезнь. В некоторых семьях избегали называть ребенка по имени, используя какие-либо прозвища для его обозначения. В случае заболевания нередко применяли сначала местные «домашние» средства, окуривали, кормили огонь, поили водой, пропущенной через камешек с отверстием и т.д. [Гурвич, 1968, с. 92]. Даже в 1950–1960-х гг. в семьях, где умер ребенок, очередного родившегося младенца поручали заботам шамана, особенно в случае, если ребенок болел. Звали врача, соблюдали все его предписания, но одновременно бабушки просили шамана взять «на сохранение» душу ребенка. Он «заботился» о ней, регулярно (ежемесячно), особенно во время первого года жизни, выполнял положенные обряды, иногда это затягивалось на 15 и более лет [Смоляк, 1990, с. 116].

Представления о том, что беременным женщинам запрещено готовить одежду для будущего ребенка, говорить о нем и предстоящих родах, дабы не спровоцировать выкидыш и дальнейшее бесплодие, преждевременные роды или раннюю смерть ребенка, сохранились до сих пор. В прошлом старые женщины, опекавшие беременных, запрещали им смотреть на плывущий по реке лед: от этого у них якобы ускоряются роды и будет выкидыш. В 1960-х гг. старушки не пускали беременных в кино: от быстрого мелькания кадров мог быть аналогичный результат [Смоляк, 1990, с. 114].

Вплоть до 1970-х гг., когда все женщины стали рожать в больницах и медпунктах, старушки вместо простынок или одеял для новорожденных внуков использовали выношенное нательное белье стариков либо пришивали лоскутки от него к новому одеяльцу. Некоторые обвязывали руку или ногу ребенка волосом старика. Все эти магические действия должны были сохранить жизнь младенца. В 1970-х гг. были еще живы старики, имевшие в детстве «отпугивающие имена» («нарыв», «эксcrement»), чтобы обмануть злого духа, который убивал предыдущих детей в этой несчастной семье [Смоляк, 1990, с. 115].

По старой традиции в доме, где был новорожденный, соблюдалась тишина («чтобы не беспокоить его»); в прошлом это объяснялось тем, что душа младенца, слабая и пугливая, от шума легко могла покинуть тело. Маленьких детей плохо одевали, не мыли им лицо, чтобы красивого ребенка не забрал злой дух. Чаще всего те или иные магические действия над новорожденными проделывали не молодые матери, а бабушки, обычно без её ведома, а иногда и с согласия [Смоляк, 1990, с. 115].

На сегодняшний день практика родовспоможения одинакова для всех этносов. Женщины во время беременности посещают женские консультации и рожают детей в роддомах или больницах. Есть определенные проблемы с оказанием квалифицированной медицинской помощи в отдаленных национальных селах, своевременным определением различных заболеваний у будущих матерей и патологий у плода, обеспечением контрацептивами, что нередко приводит к нежелательной беременности и родам. Однако это общие проблемы населенных пунктов, связанные с положением в медицинском обслуживании, независимо от национальной принадлежности.

3. Свадебная обрядность

К наиболее значимым событиям этнической истории негидальцев относится свадебная обрядность, включающая в свой состав многие бытовые традиции этноса, связанные с созданием семьи, воспитанием детей, развитием семейно-бытовых отношений и т.д. На протяжении многих веков негидальские семьи создавались не только среди своего этноса, но и за счет вливания в состав негидальцев представителей иноэтнического населения – нивхов, ианайцев, ульчей, удэгейцев, эвенков и других этносов Нижнего Амура [Шренк, 1883, с. 213; 1903, с. 3, 6, 20; Штернберг, 1933, с. 21, 286–289].

Создание семьи в негидальском обществе тесно связывалось с умением каждого человека быстро определять степень родства при встрече с незнакомыми людьми. Этому негидальцы обучались у стариков, хорошо знавших номенклатуру родства и родственных связей не только с соплеменниками, но и представителями других этносов Нижнего Амура. Все негидальские роды были экзогамными, поэтому брак внутри рода строго запрещался. Экзогамные запреты распространялись не только на членов одного конкретного рода, но и на членов союзных родов, известных под названием *доха*. В состав негидальских родовых союзов *доха* входили отдельные представители из нивхов, ульчей, нанайцев, эвенков и других этносов. Брачные отношения между ними также не допускались. Предпочтительным браком было взятие жены из рода матери, поэтому проблема поисков жены для сына, прежде всего, возлагалась на родителей. Если в роде матери не было подходящей невесты, то её искали в других родах, на которые не распространялась экзогамия.

Негидальцам было известно несколько форм брака: брак по обмену девочками, по договору между женихом и родителями невесты, брак за калым *тори*, женитьба на вдовах и др. Обмен детьми – (малолетними девочками) происходил в том случае, если в семье было сыновей больше, чем дочерей. Одновременно родители обеих сторон готовили приданое, величина которого зависела от договоренности. Во время обмена дочерьми бывали случаи, когда невесты значительно различались по возрасту, вследствие чего такой обмен рассматривался как неравноценный. Тогда «ценность» более юной невесты повышалась с помощью шубы или другой вещи, которая прилагалась к девочке сверх приданого [Смоляк, 1980, с. 63].

По обычаю всех народов Нижнего Амура зять не обязан был кормить тестя или тещу, поэтому родители невесты договаривались с будущим зятем, что они отдадут свою дочь без калыма, если зять обязуется их кормить в старости. Брак на таких условиях заключался лишь в том случае, когда жених не имел средств на уплату калыма, а у тестя не было сына, который мог бы кормить его в старости. Однако в таком случае зять должен был жить в доме тестя и содержать его до самой смерти. На такой брак обычно соглашались безродные люди, потому что переход в дом тестя на условиях примака считалось позорным и недостойным настоящего мужчины. Брак на договорных условиях между тестем и зятем наблюдался не только у негидальцев, но и у других народов Нижнего Амура [Старцев, 2005, с. 214; История и культура дальневосточных эвенков 2010, с. 108].

У негидальцев не поощрялась и такая форма брака, как похищение женщины, потому что умыкание часто приводило к межродовым столкновениям. Л.И. Шренк объяснял похищение девушек и увод замужних женщин «высокой платой за невесту», Л.Я. Штернберг – отсутствием средств на калым. В связи с этим следует различать настоящее умыкание и имитацию похищения невесты. Первое обычно совершалось в том случае, если родители по каким-то причинам противились замужеству дочери. Иногда похищали уже сосватанную или замужнюю женщину, причём последние шли на это охотно, поскольку были отданы замуж или сосватаны против своей воли. Браки в конце XIX – начале XX в. осуществлялись уже с некоторым нарушением норм обычного права. Например, они заключались не между детьми сестры и брата, а лицами, которые выходили из этой нормы. Имитация похищения была связана с религиозными воззрениями и устраивалась с целью избавить себя от кары за нарушение традиционно сложившихся норм брака [Шренк, 1903, с. 4–6; Штернберг, 1933, с. 48.]. В этом случае похищение обычно происходило не только при согласии невесты, но и с согласия её родителей. Негидальцы отмечали, что даже сама церемония брака заключалась у них исключительно в похищении девушки. Муж лишь позже привозил её родителям подарок, состоявший чаще всего из орудий рыболовного и охотничьего промыслов [ПФА РАН. Ф. 317. Оп. 1. Д. 3. Л. 17].

Многोजенство среди негидальцев по причине экономической неустойчивости, малочисленности родовых общин не получило широкого распространения,

хотя право иметь несколько жен сохранялось до конца XIX в. [Смирнов, 1990, 22 марта]. О прошлой полигамии свидетельствуют фольклорные произведения, в которых часто встречаются упоминания о двух–четырёх жёнах одного мужчины [Цинциус, 1982, с. 73, 74, 106].

Вторые и третьи жены часто входили в семью, когда у первой жены не было детей, а также в случае необходимости дополнительной рабочей силы. Так, если в доме нужна была работница, то для мальчика или юноши брали жену более старшего возраста за калым, а малолетнюю жену часто брали по настоянию других жен в качестве подсобной рабочей силы (8–10-летняя девочка носила воду, дрова, убирала дом, присматривала за малыми детьми). Позднее, в период социального расслоения, многожёнство стало символом благосостояния и мерилом богатства мужчины, посредством которого он пытался добиться уважения со стороны сородичей. Подобная психология нашла своё отражение в фольклоре народов, когда богатырь за каждый свой подвиг или перенесённые страдания получал в награду новую жену. Следовательно, чем больше у героя-мужчины жён, тем больше у него подвигів, тем он известнее [Цинциус, 1982, с. 77].

На небольшое количество полигамных браков влияла и малая численность женщин. Так, согласно переписи 1897 г. соотношение мужчин к женщинам у негидальцев было 232 : 191, а в среднем по Сибири – 1000 : 900 [Патканов, 1912, с. 865; Штернберг, 1933, с. 167]. Недостаток женщин, естественно, препятствовал развитию многобрачия, потому что каждый род ставил перед собой задачу – по возможности обеспечить женщинами всех мужчин своего рода и препятствовал развитию полигамии [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 214. Л. 47]. Не было никаких препятствий в создании полигамных браков только в условиях левиратного брака. Суть этого брака заключалась в том, что после смерти старшего брата младший обязан был жениться на вдове и содержать её детей. Полагавшийся достаточно большой выкуп за невесту при повторном браке или женитьбе на вдовах значительно сокращался или отсутствовал вообще [Штернберг, 1933, с. 532; Смирнов, 1990, 22 марта].

Наибольшее распространение получил обычай заключения брака за калым *тори*. При этом у молодых людей согласия на брак не спрашивали. Они обязывались покорно выполнять волю родителей и вступать в брак без любви. Продажа женщин за калым особенно широко стала практиковаться с проникновением на Нижний Амур торгового капитала. Величина калыма зависела от зажиточности семьи и сородичей жениха, красоты невесты, её деловых качеств и т.д. Девушка, выросшая в состоятельной семье, ценилась дороже. В состав калыма входили наиболее ценные предметы бытовой культуры – чугунные котлы, одежда, ткани, копы, украшения, лодки, олени, собаки и др. Олений тунгус давал за невесту от 1 до 20 оленей; рыболовствующий тунгус – платил подушный оклад в течение двух–трех лет и больше. Приданое равнялось почти ¼ доли выкупа. Кроме калыма родственникам невесты жених вручал большой собачий котел [Георги, 1799, с. 50; Штернберг, 1933, с. 533; Смирнов, 1990, 22 марта].

Согласие родителей заплатить богатый калым за невесту свидетельствовал о достатке жениха, его способности содержать и кормить семью, оказывать сородичам экономическую помощь и т.д. Однако не все негидальцы имели возможность платить за женщину значительные средства, из-за чего многие слишком поздно заводили семьи, что отрицательно сказывалось как на демографической ситуации этноса, так и полноценном его здоровье. Если в далеком прошлом уплата калыма была проверкой, может ли жених содержать семью, то в начале XX в., когда больших заработков не стало, старый обычай стал как бы тормозом, препятствующим сохранению племени [Гапанович, 1927, № 11, с. 47].

В начале XX в. против насильственной женитьбы стали протестовать, прежде всего взрослые сыновья, экономически не зависимые от родителей. В праздничные дни и после окончания охотничьего сезона на пушного зверя молодые негидальцы предпочитали проводить время в гостях у рода матери. Там во время праздничных посиделок и происходило знакомство молодых людей. Молодой мужчина, ищущий жену, присмотревший девушку, с её согласия подсаживался к ней и угощал сладостями. Если она принимала его угощения, парень просил у нее позволения (как повествуется в негидальском фольклоре) покурить из ее трубки. Выкурив трубку, с ее разрешения он клал свою голову ей на колени, что означало, что эта девушка ему очень нравится [Цинциус, 1982, с. 143, 160]. Если девушке парень был по душе, девушка приглашала его в дом, обхаживала, сушила ему унты, ноговицы и рукавицы, угощала хорошей едой. На ночь сама стелила ему постель, иногда рядом с собой [Цинциус, 1982, с. 125, 127].

Девушка у негидальцев до замужества была совершенно свободна, она могла встречаться с мужчинами из разрешённых категорий, не боясь при этом осуждения общества или наказания со стороны отца и братьев. Естественно, свободные встречи с мужчинами могла допускать только взрослая женщина, которая по экономическим или каким-либо другим причинам не могла выйти замуж. Если отец видел или узнавал о фривольном поведении дочери, он её за это не упрекал. Последним обстоятельством нередко пользовались наиболее смелые девушки и часто меняли партнеров. Если добрачные связи приводили к беременности, то девушку принуждали указать на своего друга *анда* и выйти за него замуж. Объясняли свободу незамужних девушек в половом отношении тем, что они ещё не стали чьей-то собственностью, над ней ещё не было безграничной власти мужа, а власть отца на половую сферу не распространялась [Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 216. Л. 235]. После проведенной ночи с женщиной мужчина иногда дарил её отцу часть соболей. Этот дар означал, что намерения мужчины по отношению к женщине серьезные, он желает официально жениться на ней и пришлёт сватов [Цинциус, 1982, с. 128].

Процесс сватовства был довольно сложным, часто насыщенным иносказательной речью и намеками. Например, мужчина, желающий взять в жены женщину, приходил к ее отцу или старшему брату, садился у задней стены дома и спрашивал: «Я пришел к твоей кошке, как думаешь поступить, дай мне понять

(поставь своих близких родственников в известность)». Ему отвечали: «Раз ты пришел, одну из своих кошек дадим. Поскольку я даю свою кошку, ты сделай свою нарту, на нарте ее свезешь (к себе)» [Цинциус, 1982, с. 153]. Могли ответить и так: «Если женщина приглянулась – бери, если не приглянулась, не бери» [Цинциус, 1982, с. 173].

У негидальцев, как и у других этносов Нижнего Амура, почитались молодые люди, которые были способны своим трудом не только содержать в достатке жену, но и оказывать помощь родителям, чтобы им «до самой смерти еды хватило» [Цинциус, 1982, с. 160]. Вступавшему в брак молодому человеку *xuangxan* предписывалось засылать своего доверенного, обычно из своего рода пожилого женатого мужчину *sandi byju* сватом в дом будущей жены [Штернберг, 1933, с. 533]. Если не находилось подходящего свата, пользующегося большим уважением в роде, то в роли сватов могли выступать родители или близкие родственники. Если сватали девочку из рода матери, то чаще всего мать жениха ехала сама, а если невеста была из третьего (постороннего) рода, то в роли свата выступал наиболее красноречивый человек из рода жениха.

Сват, получив предварительное согласие на брак, организовывал встречу родителей невесты и жениха, во время которой оговаривались условия женитьбы молодых людей и величина калыма. Во время очередной встречи родители и родственники жениха привозили выкуп и обговаривали время свадьбы в доме родителей невесты и в доме жениха. В период сватовства и свадьбы представители других родов в переговоры не вмешивались и не чинили препятствия к браку [Штернберг, 1933, с. 533].

Вначале свадьба проходила в доме родителей невесты, а потом в доме жениха. Во время свадебного пира в доме невесты совершался обряд встречи молодых людей. Они становились на колени на постланный посреди фанзы ковёр, девушка на оба колена, парень на одно правое. Жениху и невесте подавали ханшин, которым они трижды угощали друг друга, при этом невесте предоставлялось право первой угостить своего будущего мужа. Затем они вместе обходили всю фанзу, угощая ханшином гостей [Шимкевич, 1897, с. 13]. После этого роль молодоженов отходила на второй план, гости угощались, пили, веселились, устраивали разные игры. Однако жених с невестой в этом веселье не участвовали, они вели себя скромно, даже не разговаривали друг с другом, только во время трапезы садились рядом, ели из одной посуды и курили одну трубку. С заходом солнца гости расходились, а для молодых устраивалась официальная первая брачная ночь. Поздно ночью жена приходила к мужу и ложилась с ним под одно одеяло. При этом возраст девушки не имел значения, поскольку настоящего полового сожития в эту ночь не происходило, потому что это была только обрядовая сторона свадьбы. После этой ночи молодожёны уже без стеснения разговаривали между собой и с людьми, вместе гуляли и ходили в гости, называя друг друга мужем и женой [Штернберг, 1933, с. 282, 532].

В день отъезда из родительского дома невеста, выходя из дома, совершала обряд прощания с отцом и матерью, подносила им водку и, становясь перед ними на колени, била земные поклоны. Покидая отчий дом, невеста совершала обряд топтания котлов. Один котел, подарок жениха, ставился перед порогом внутри дома, другой – родительский котел ставился за порогом вне дома. Девушка перешагивала порог по котлам, что символизировало её отделение от родительского дома и переход в род мужа. В негидальском обществе считалось, если так не сделать, то не будут рождаться дети или родившиеся будут умирать [Смоляк, 1966, с. 140]. Когда невеста покидала отчий дом, котел, стоявший за порогом дома, увозили в дом жениха.

Отъезжая от родного дома в жилище мужа на лодке или нартах, молодая по устоявшейся традиции начинала горько плакать. Родные (мать и тётки) утешали её, говоря, что плакать на свадьбе нехорошо, надо предстать перед мужем весёлой. Перед самым селением жениха совершался обряд мнимого «хватания» невесты, при котором жених на лодке должен был догнать «убегавшую» невесту. Она в это время, свернувшись калачиком, ложилась на дно лодки, а подружки накрывали её особым разукрашенным одеялом. Лежала она до тех пор, пока жених, угостив всех гостей на берегу, не срывал с неё покрывало, после чего она вместе с подругами шла к дому мужа [ПФА РАН. Ф. 317. Оп. 1. Д. 3. Л. 18].

У дома жениха молодых супругов встречали родственники, совершался повторный обряд «топтания котлов». Когда женщина по котлам переступала порог дома, невестин котел отсылали обратно в отчий дом. Из материалов Л.Я. Штернберга и других исследователей известно, что обряд «топтания котлов» у негидальцев назывался *osilawi* [Штернберг, 1933, с. 533; Смирнов, 1990, 22 марта].

Вслед за невестой в дом вносилось её приданое, заходили мать и родные молодой. В доме все было готово к свадебному торжеству. После коленопреклонения перед отцом жениха, получив его благословение, молодожены становились на колени друг против друга, причём девушка находилась ближе к дверям, и подавали друг другу по три раза ханшин. Затем обходили с чашкой ханшина всех гостей, которые после этого угощались едой и веселились. На второй день свадьбы всем гостям совершался показ приданого, состоящего из халатов, шапок, рукавиц, поясов с орнаментом, обуви из нерпичьей шкуры, постельных принадлежностей, а также украшений из латуни и драгоценных металлов, посуды – орнаментированные берёзовые ложки, берестяные чумашки и т.д. В приданое некоторых семей входили собольи или лисьи шубы. Наиболее богатые в качестве приданого отправляли куски шёлковых материй, трубки, фарфоровую посуду и др.

После свадебного торжества молодая жена сразу начинала хлопотать по хозяйству: готовила еду, кормила собак, показывая, на что она способна, ведь от этого во многом зависела её дальнейшая жизнь в доме мужа. Девушка должна была оказывать своё уважение ко всем родственникам мужа, особенно к его родителям.

Следует отметить, что описанные выше этапы свадьбы имели место в том случае, когда брачующиеся были примерно одного возраста и жених впервые сочетался браком. В традиционной свадебной обрядности отчётливо проявляются эмоциональные черты людей, ярко выражается печаль невесты при прощании с девичьей жизнью, расставании с родными, переходом в другой дом. Молодая женщина начинала новую жизнь, полную тяжёлого труда и женских невзгод. Целый ряд свадебных обрядов преследовал цель магическим путем обеспечить семейное благополучие, удачу и взаимное согласие новобрачных. И, наконец, свадьба представляла собой торжественную церемонию по поводу одного из главных событий жизненного цикла.

События 1917–1920-х гг. оказали большое влияние на перемены в общественном строе и структуре семьи негидальцев, всколыхнули прежний быт, изменили основы жизни народа. Законы о браке и семье были направлены на ликвидацию браков малолетних, браков по принуждению, полигамии. Органы советской власти проводили работу среди женщин коренных народностей, привлекая их к работе в Красных юртах и других организациях, несмотря на противодействие их мужей и отцов и замкнутость самих женщин. С 1930-х гг. женщины наравне с мужчинами стали заниматься в пуйках по ликвидации неграмотности, их избирали в женсоветы, а позднее и членами сельских советов.

Смешанные браки между разными народами Севера были обычны в прошлом, особенно на границах расселения эвенков и негидальцев, нивхов и негидальцев. В 1930–1940-х гг. стали появляться смешанные браки русских с представителями коренного населения. В дальнейшем многонациональность поселков проживания негидальцев отразилась на национальном составе браков, среди которых достаточно много гетеронациональных, но преобладают негидальско-эвенкийские и негидальско-русские. Дети от таких браков чаще всего считаются негидальцами. Однонациональные браки рассматриваются коренными амгульцами как фундамент национального самосознания, как возможность сохранить и передать потомкам свою народную культуру. Удаленность от центра, уединенность негидальцев способствуют тому, что не замечено каких-либо конфликтов в межнациональных семьях. Более вероятно, что суровые условия жизни в тайге нивелируют и ставят на низкую ступень такую ценность, как национальная принадлежность [Михайлов и др., 1999, с. 12].

До 1950–1960-х гг. неукоснительно соблюдались принципы экзогамии. Старик учил молодежь, что члены рода («однофамильцы»), как бы далеко они не жили, это близкие родственники, братья и сестры и браки между ними недопустимы. Современные свадебные обряды негидальцев мало чем отличаются от свадебных обрядов окружающих их численно преобладающих русских, украинцев, представителей многих других народов и народностей, издавна живущих в этих местах. Повсеместно браки регистрируются в отделах ЗАГСа или в сельских советах, при этом согласия на брак у родителей, как правило, не спрашивается. Свадебные церемонии ничем не отличаются от общероссийских и включают в себя

знакомство с родителями (иногда обходятся и без него, особенно при смешанных браках, когда родители одного из брачующихся находятся далеко); регистрация брака с привлечением в свидетели близких друзей и друзей; поездка молодых по городу или селу; свадебное застолье, на котором новобрачным вручаются подарки в виде вещей или денежных средств, свадебное путешествие и т.д.

4. Похоронные и поминальные обряды

Комплекс погребальной и поминальной обрядности негидальцев включает в себя представления о загробном мире, приметах смерти, разнообразные запреты, ритуалы по отношению к умершему человеку, отличия погребальной обрядности в зависимости от пола, возраста, социального положения покойного и причин его смерти, поминальных верований и церемоний. После смерти человека по воззрениям всех народов Нижнего Амура душа его уходит в потусторонний, подземный мир *буни*¹, где она продолжает жить той же жизнью, что и на земле до своей очередной «смерти». Все негидальцы считали, что местность Буни является потусторонней территорией мертвых жителей *бунинкэн* [Хасанова, 2004, с. 173–188].

Потусторонний мир состоит из двух ярусов – верхнего и нижнего. Вначале душа умершего человека направляется в верхний ярус, живет там, затем умирает и без каких-либо трудностей и препятствий переходит в более нижний мир *ули-марик*. После своей очередной «смерти» душа умершего переселяется на небо *ньянгна*, где живет довольно долго. Длительное проживание на небе заканчивается переселением души в живот женщины и возвращением к жизни на земле человеком. [Штернберг, 1933, с. 538; Смирнов, 1991а, 12 марта; Сем Т.Ю., 1992а, с. 36–37]. Душа человека сама попасть в загробный мир не может и отправлялась только шаманом при помощи его духов-помощников. Проводы души в *буни* совершались в ходе специального обряда, проводившегося не ранее чем через год после смерти человека; часто шаман отправлял в *буни* души сразу нескольких человек. В *буни* умершие живут такой же жизнью, как и на Земле: охотятся, ловят рыбу, строят жилища, шьют одежды. Для живого человека, случайно попавшего в *буни*, или для шамана, спустившегося туда во время камлания, потусторонний мир представлялся в виде страны, где все наоборот. Если на земле лето, то в *буни* зима, все хорошее на земле там превращается в плохое, а плохое – в хорошее. Поломанная вещь на земле в *буни* становится целой и наоборот. По этой причине весь похоронный инвентарь – одежду, посуду, охотничье снаряжение – специально рвут, разбивают, ломают.

Душу умершего человека в загробный мир перевозят на лодке. Чтобы она благополучно попала в мир мертвых *буни*, совершался цикл обрядов, в которых при-

¹ Негидалка А.В. Казарова из с. Владимировки утверждает, что загробный мир называется терминном «угила».

нимал обязательное участие шаман [Сем Т.Ю., 1986а, с. 70]. Погребальный обряд негидальцев по ряду деталей сближался с нивхским и ульчским. Согласно материалам А.В. Смоляк негидальцы, жившие в низовьях Амгуни (с. Дальджа, Усть-Амгунь), ставили гробы, обернув их берестой, прямо на землю [Смоляк, 1980, с. 188]. У других групп негидальцев, живших в низовьях Амура, гроб ставился на пни, а в начале XX в. опускался в могилу (влияние русских).

По мнению негидальцев, перед смертью человеку свыше подаются определенные предупредительные знаки, предсказывающие ему или его родственникам близкую смерть. Так, по мнению амгуньской негидальки А.В. Казаровой, верной приметой смерти считается факт внезапного падения дерева, если человек увидел во сне умерших родственников, вырванный с кровью зуб, собаку. Эти сновидения означают, что ранее умершие люди зовут его к себе, в свой мир.

Из анимистических воззрений верховских негидальцев известно, что береза ассоциируется с душой женщины, а лиственница и пихта – с душой мужчины. Поэтому, если кто-то во сне видел падающую березу, лиственницу или пихту, то считалось, что в семье или роде умрет какая-то женщина или мужчина [Хасанова, 2004, с. 175]. Как только кто-нибудь умирал, об этом становилось известно всем жителям селения. В погребальный обряд включались все представители рода и посторонние люди. Женщины шили погребальную одежду, мужчины сооружали гроб и погребальный инвентарь. На похороны *нача* приезжали кровные родственники и друзья из других селений. Считалось, что судьбы духов покойных неординаковы и зависят от обстоятельств той или иной смерти [Соколова, 1999, с. 114].

По обычаю негидальцев, умирающего или умершего человека нельзя было оставлять одного, поэтому у постели всегда находились близкие родственники. Когда человек умирал, его окликали, потом снимали с нар и рядом клали на доску головой к почетному месту *малу*, а ногами к выходу. В ноги покойника для защиты живых укладывался камень *золово*, а сам дом обвязывался веревкой. Считалось, что мертвый может столкнуть дом или забрать с собой живых в загробный мир [Смоляк, 1980, с. 176–177]. По мнению М.М. Хасановой, ритуал обвязывания дома является амурским компонентом в культуре негидальцев.

Старые женщины проводили обряд омовения, обтирая покойника влажной тряпкой, а руки и лицо вытирали стружками. Волосы расчёсывались осколком гребня, делались косы, в которые вплетались новые ленты. Осколок гребня потом клался в могилу вместе с покойником [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 43. Л. 4–6; Смоляк, 1980, с. 189].

Погребальная одежда заранее не готовилась. Обычно она шилась на скорую руку, использовалась праздничная и свадебная одежда. Женская похоронная одежда отличалась от мужской обилием различных украшений, наличием нагрудника и большим числом халатов. В соответствии с существующими в негидальском обществе представлениями о мужском числе «3» и женском – «4» (по количеству углов разделочной доски) на мужчину надевали три комплекта одежды, а на женщину – четыре. По этому же принципу покойный мужчина держался в доме

три дня, а женщина – четыре. Следует заметить, что подобные числовые различия для мужчин и женщин у негидальцев являются несомненным заимствованием от нивхов [Цинциус, 1971, с. 196].

Умершего человека обеспечивали всем необходимым для странствий в потустороннем мире. Это было исключительно охотничье снаряжение – лук, стрелы, копье, посох с железным наконечником *тийэвун*, широкий нож *кото*. Кроме того, на голову покойному надевали очки *исаптын* из ткани, чтобы душа его нашла дорогу в потусторонний мир [Смирнов, 1991а, 12 марта; Смирнов, 1994а, 8 января]. В состав погребальной одежды входили халат из ткани *син*, украшенный орнаментом *елга*, набрюшник *балгафун* из кожи, шапка из меха лисы или шелка, сапоги из кожи сохатого и другие вещи [Штернберг, 1933, с. 537]. Сверху лицо закрывалось небольшим куском ткани, а затем большим покрывалом *десэптын*, чтобы умерший мог попасть в *буни*. В гроб вместе с одеждой клались кольца, монеты и прочие вещи, чтобы шаману было легче отыскать душу покойного и проводить её в *буни* [Подмаскин, 1991, с. 39].

В зависимости от социального статуса покойных обряжали по-разному: богатых одевали в меховые или ровдужные расшитые халаты, бедных – в тканевые халаты *хукту*. Обувь была обычно из шкуры сохатого, на руки надевались рукавицы, голову покрывали шапкой. На макушку к шапке обязательно привязывался колокольчик *конггакта*, чтобы родственники в *буни* могли слышать звон, когда умер-



Рис. № 56. Женский погребальный халат негидальцев.
(Вид спереди). [Сем Т.Ю., 1992а].

ший будет к ним приближаться. К подошвам унтов пришивались металлические бляшки или скобки *сёли*, «чтобы не скользко было идти», такие же бляшки пришивались и на колени штанов («если устанет по дороге – будет ползти на коленях»). Мужчинам поверх халатов также надевали орнаментированные передники *балгафун*, сшитые из ткани, оснащенные металлическими подвесками [Смоляк, 1980, с. 188].

Покойника одевали на дворе близкие родственники – жена или

мать, муж, теща [Штернберг, 1933, с. 537; Смирнов, 1991б, 19 марта] или другие родственники. Положением в гроб покойника заканчивалась первая часть погребального ритуала. Камень из-под ног усопшего убирали, вносили в дом и клали на то место, где при жизни он спал. Покойный укладывался в обшитый красной тканью дощатый гроб, туда же помещались и многочисленные погребальные вещи [Штернберг, 1933, с. 537; Смирнов, 1991б, 19 марта] – нож, кисет, спички, табак, кухонные чашки, обломок от котла, мешочки с крупой, сахаром и другими продуктами. Все это складывалось в котомку и помещалось в ногах покойника. В гроб с покойным мужчиной также клались посох *тийэвун*, топор, острога, лук, копье и другие орудия промыслов. Женщинам в гроб, кроме продуктов, клались нож, ложки, кастрюли, цилиндрическая коробка *могэ* для швейных принадлежностей, в которой обычно помещались иголки, напёрсток, нитки и другие вещи женского рукоделия [Подмаскин, 1991, с. 40; Смоляк, 1980, с. 179].

Таким образом, умершего человека снабжали всем необходимым для трудной жизни в загробном мире. Вещи, положенные в гроб, предварительно ломались, чтобы в загробном мире они стали целыми. Для сохранения тела покойного в загробном мире в гроб клали и металлические предметы (топор, нож и др.). Если в гробу есть металлические предметы, как считали негидальцы, то тело покойного становится твердым как железо и его не смогут погрызть крысы [Смоляк, 1980, с. 188; Смирнов, 1991а, 12 марта]. Во время одевания и закладки в гроб погребальных вещей и инвентаря всеми действиями руководила самая старая родственница, начиная с приготовления одежды и заканчивая погребением умершего. Время от времени она запевала монотонную музыкальную фразу, пела и когда труп клался в гроб [Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 124. Л. 8]. В дни похорон и поминания плачи-причитания по поводу утраты дорого человека могли исполняться и другими ближайшими родственниками [Подмаскин, 1991, с. 61].

Предпохоронная трапеза проходила в молчании рядом с телом покойного. В изголовье ставилась чумашка с водкой и клался кисет с табаком. Старший член семьи подносил ко рту покойного чумашку с водкой и угощал всех присутствующих, кроме кровных родственников [Смирнов, 1991б, 19 марта]. Угощение для умершего сородича периодически меняли, а потом относили на кладбище к его могиле. По ночам у изголовья зажигался свет, в доме рядом с покойным сидели старики, которые курили и вспоминали разные случаи из его жизни [Хасанова, 2001, с. 177–178].

После выноса тела из дома женщины начинали выметать мусор. С восточной стороны мели родственницы умершего, а с западной – чужеродки. Мусор с западной стороны дома выносили в тот же день и бросали к закату солнца, а мусор с восточной стороны, где находились души живых, оставляли до утра следующего дня и выбрасывали в сторону восхода солнца. После этой первой уборки начинали готовить поминальную пищу, накрывать на стол. К возвращению всех с похорон стол для первых поминок должен быть накрыт.

У негидальцев, как и у некоторых других тунгусоязычных народов Амура, существовал обычай: после выноса умершего из дома к гробу (или пальцу умершего) привязывали нитку, второй ее конец брали в руки маленькие дети и жена умершего, которые, обрывая ее, говорили: «Один ходи, других с собой не бери!» [Смоляк, 1980, с. 183, 189]. Привязывание к покойнику нитки относится к древней нижеамурской традиции тунгусо-маньчжурских этносов. Обрыв этой нити родственниками означал окончательное отделение живых людей от мертвых, чтобы живые больше не думали о покойном [Смирнов, 1991а, 12 марта].

Пока осуществлялись приготовления к погребению, мать покойного или самая старшая женщина из рода умершего с западной стороны от захоронения разжигала особый «кладбищенский» костер *олдохсовой илайгийавун*, или «гробовой огонь». Низовские негидальцы в таком случае разжигали костер спичкой из нового коробка, затем от этого огня прикуривали сигарету и клали на могилу, чтобы угостить душу покойного табаком. По законам обычного права табаком угощали всех покойных вне зависимости от того, курили они при жизни или нет. На этом погребально-поминальном костре кипятили чай. Каждый участник ритуала брызгал немного водки или вина на землю (душе умершего) и немного пригубивал сам. Из еды обязательно приносили что-нибудь мясное и ягоды, остальное – на усмотрение родственников. Остатки еды от поминального стола оставляли около могилы или сжигали на костре со словами, обращенными к хозяину огня: «*Подя!* Доставь еду покойному!» [Хасанова, 2004, с. 184–185]. Старая женщина или мать покойного следила, чтобы огонь не затухал и поминальная пища хорошо горела. Одну из головешек, образовавшихся со стороны восхода солнца, женщина незаметно вытаскивала и откладывала в сторону. Уходя с кладбища, она забирала головешку с собой и, вернувшись в дом, подкладывала в огонь домашнего очага – якобы приносила долю огня живущим.

Камень, который клали в ноги умершему, после похорон находился на спальном месте покойника еще три дня, затем его уносили на кладбище к могиле, где снова устраивались небольшие поминки у разведенного костра [Штернберг, 1933, с. 537; Хасанова, 2004, с. 184–185].

В последующие шесть дней ежедневно по утрам вдова или женщины рода покойного приходили к месту захоронения. Они разводили огонь, сжигали поминальную пищу, кипятили чай и выливали его в погребальную ямку [Штернберг, 1933, с. 537]. На седьмой день после поминок родственниками умершего у погребения сжигались последние вещи покойного, а вся принесенная посуда ломалась [Штернберг, 1933, с. 537]. Последние поминки устраивались через 1–3 года: на могиле собирались родственники, «угощали» умершего, последние его вещи бросали в кусты, посуду, употреблявшуюся на поминках, ломали. Выражением последних поминок являлся «медвежий праздник», для которого негидальцы после смерти близкого родственника держали медведя 2–3 года [Смоляк, 1980, с. 189, 190; Смирнов, 1991а, 12 марта].

В ряде случаев умерших взрослых погребали в гробах, установленных на колодах на земле. До массовой христианизации негидальцев широкое распростра-

нение имели погребения на пнях высотой 120–130 см от земли. С конца XIX в. (за редким исключением наземных захоронений) умерших стали хоронить в земле.

По традиции наземное погребение на пнях осуществлялось следующим образом: гроб *олдоксо* ставился на двух пнях *тывлян*. К бокам и крышке дощатого гроба, обернутого берестой, привязывали 9 длинных жердей, из которых, как считали негидальцы, умерший в загробном мире сделает себе охотничий конический шалаш *сиян*. Подобный способ погребения встречался у негидальцев с. Красный Яр на Амгуни в конце 1940-х гг. [Смоляк, 1980, с. 188].

Из архивных материалов К.М. Мыльниковой, выявленных М.М. Хасановой, известно описание нескольких наземных негидальских захоронений конца XIX в. [Хасанова, 2004, с. 180–182]. Одно погребение находилось на кладбище на склоне сопки у с. Им в среднем течении Амгуни. Оно принадлежало старому негидальцу из рода Удан. Это был гроб в виде длинного ящика, сделанного из шести досок, который с останками лежал на поверхности земли [МАЭ РАН. Кол. № 5334-1]. Второе погребение у с. Дальджа (низовья Амгуни) принадлежало негидальцу из рода Насихагиль. Гроб такой же прямоугольной формы стоял на трех подставках, из которых первая – полутораметровый толстый пень, а две другие – искусственные столбы [МАЭ РАН. Кол. № 5334-2]. Негидальский гроб делался из шести досок и двух фиксирующих их планок, изготовлялся без гвоздей, все детали соединялись при помощи пазов и выступов. Крышкой служила доска, надвигавшаяся на боковые части и прижимавшаяся сверху планками, которые вставлялись в пазы боковых стенок. Под воздействием окружающей среды (дождь, снег, ветер и т.п.) такие сооружения быстро разваливались.

На мужское захоронение обязательно клались надломленные нарты, с пробитым дном оморочка, испорченные орудия промысла и т.д., чтобы в потустороннем мире эти вещи исправно служили хозяину. Важной частью традиционного погребального ритуала негидальцев было жертвоприношение собак [Хасанова, 2004, с. 183]; считали, что душа собаки на том свете поможет человеку охотиться и отгонять от него злых духов. Во время погребального ритуала убивали лучшую охотничью собаку умершего и оставляли ее труп на могиле хозяина [Подмаскин, 2009, с. 173].

Кроме наземных захоронений у негидальцев были и воздушные погребения, которые наиболее часто практиковались при захоронении новорожденных и детей до одного года. Умерших новорожденных детей не предавали земле, а завертывали в белую тряпку и в бересту, к которой пришивали крыло птички, и помещали на ветвях деревьев без гроба подальше от селений, обычно на другом берегу реки [Смоляк, 1980, с. 189]. Годовалых детей также завертывали в бересту, но дополнительно клали в гроб и укрепляли его в развилке дерева. От нитки, к которой было пришито крыло, оставляли длинный конец, пропускали сквозь проделанное отверстие в гробу и вешали его на дерево, неподалёку от стойбища. Мать брала конец нитки и, привязав её к руке, становилась у дерева. Затем ударом палки нитка обрывалась. Тем самым рвалась связь матери с душой ребёнка, превращавшейся в птицу и улетающей на родовое дерево [Гаер, 1991, с. 67; Смоляк, 1980, с. 189].

В этом поверье, как и в обряде похорон, отчётливо выразилось представление о связи ребёнка с матерью. Очевидно, комплекс этих воззрений возник в эпоху материнского рода, когда представление о переселении души после смерти на родовое дерево не ограничивалось детьми, умершими до года, а распространялось на всех членов рода, верящих в общность единого происхождения от одного дерева. Мужчина считался непричастным к зачатию ребёнка, и родовое происхождение велось от материнского корня [Золотарёв, 1939, с. 40, 42].

Близнецов и их мать хоронили по-особому. Кладбище близнецов находилось отдельно от общего сельского места захоронения, ближе к сопкам, горам, в тайге [Гаер, 1991, с. 139]. Умершего близнеца *адау* хоронили в тайге в гробу; гроб обставляли ритуальными заструженными палками. Тело завертывали в белую ткань или белый халат, сгибы на руках, ногах, шее перевязывали ритуальными стружками; голову умершего поворачивали набок [Смоляк, 1980, с. 189–190]. По представлениям народа, женщина не может сама родить двух и более детей, к этому были причастны духи-хозяева той или иной местности. Считали, что один из близнецов был земным ребенком, а второй имел сверхъестественное происхождение. В зависимости от того, какого духа считали «отцом» одного из близнецов, хоронили их либо возле тайги, либо возле реки.

Обряд погребения существенно изменялся, когда хоронили утонувшего. Негидальцы верили, что мир, куда отправлялась душа несчастного, населен только утопленниками, отсюда нет возврата в мир земной. Ритуал похорон был коротким, без поминок по усопшему. Утонувшего хоронили в гробу (по данным Л.Я. Штернберга – в лодке, на которой его привезли), ставили его на берегу реки, в том месте, куда привезли тело [Смоляк, 1980, с. 189; Штернберг, 1933, с. 537]. Тело утопленника, завернутое в белую ткань или белый халат, помещалось в дощатый гроб или специальный сруб, установленный в стороне от стойбища, рядом укладывалась его повседневная одежда. Его клали на живот головой к воде, считая, что душа утонувшего должна стать рыбой. Никакой утвари в гроб утопленника не клали, ибо он уходил не в *бун*, а в водный мир, где жили одни утопленники [Смирнов, 1991б, 19 марта; Смоляк, 1980, с. 189].

Утонувшего человека называли особым термином *уйлабу*, а его род носил название *гал*. Термин *гал* в целом означает что-то плохое, действие, предвещающее несчастье или болезнь. Погребали утопленника в земле на берегу. В похоронах утопленника участвовали только мужчины. Женщинам, даже пожилым, присутствовать на похоронах и поминках утонувшего строго запрещалось, в противном случае в роде мог появиться еще один утопленник.

На месте погребения родственники несчастного делали четыре берестяные чашечки и, положив в них кашу и ягоду, пускали по воде. После того как приношения топили, изготавливали еще четыре берестяные лодочки-чашки *охома*, наполненные кашей и ягодой, их оставляли около могилы. Напротив могилы, на берегу у самой воды, ставились воротца из оструганных палок со стружками *илау* наверху; от этого места в воду бросалась жертвенная пища для «жителей» водно-

го мира. Эти ритуальные сосуды хранились на месте погребения и использовались в дальнейшем при совершении молений духам водной стихии, когда просили удачи в рыболовном промысле [Смирнов, 1991б, 19 марта; Смоляк, 1980, с. 189].

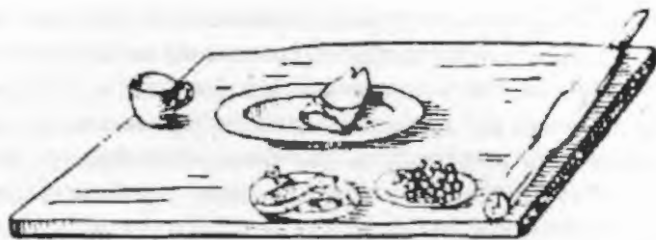


Рис. № 57. Столик с жертвенной пищей для духов воды.

В.И. Цинциус

Некоторое время после проводов утонувшего его родственники соблюдали множество весьма обременительных запретов, связанных с рыбной ловлей, приготовлением рыбных блюд, использованием рыбного клея и других, так или иначе связанных с трагедией [Смирнов, 1991б, 19 марта; Смоляк, 1980, с. 189]. После похорон первый улов рыбы мелко рубили и бросали в воду, и только второй делили между всеми сородичами. Род утонувшего в течение года не мог кушать ничего жареного и острого, например лука и черемши. У родственников утонувшего человека в течение всего года запрещалось брать кремь, кресало, трут, спички, меха, одежду, нитки, особенно острые предметы – ножи, копья. Этот запрет соблюдался, чтобы не навлечь подобного несчастья на свой род.

Верховские негидальцы старались избежать непредвиденных неприятностей из-за утопленника, совершали им жертвоприношения. Весной, поставив в реке заездок, перед началом ловли рыбы совершали ритуал: брали березовую гнилушку и привязывали к ней лыком тальника кусок рыбьей кожи, взятой от ношеной одежды или наколенников. Затем каждый член рода отрезал кусочек лыка и подпихивал под рыбью кожу: гнилушку бросали в воду и только тогда начинали кушать пойманиую рыбу из нового улова. Если же род, в котором был умерший, не делал такого ритуала, то у него переставала ловиться рыба. Подобный обряд исполнялся негидальцами р. Ольчуган (Олдякан), соединяющей Чукчагирское озеро с Амгунью [Цинциус, 1971, с. 188–190].

Родственникам утопленника в течение трёх лет, т. е. до больших поминок, не разрешалось делать верёвки, сдирать кору с тальника, жарить рыбу [Смоляк, 1980, с. 186, 186, 192]. По утонувшим совершали поминки, устраивая «кормление» хозяина воды, для чего делали специальную посуду, которую хранили в особом амбаре. Женщинам нельзя было и близко находиться рядом с этим амбаром, тем более с местами жертвоприношений духу воды. У негидальцев после похорон утопленника женщинам в течение года запрещалось ходить по берегу реки, где находили утопленника, а также ездить по воде вблизи этого места [Смоляк, 1980, с. 198; Цинциус, 1971, с. 188–189].

Предполагается, что подобные запреты для женщин брали своё начало с культа воды у коренных народов Нижнего Амура, отправлять который женщинам так-

же запрещалось. В случаях, когда тело человека так и не было найдено, низовские негидальцы изготавливали копию *хантан* погибшего из веток болотного багульника. «Куклу» одевали в одежду умершего, хоронили и устраивали поминки. Однако негидальцы старались найти утопленников. Хоронили их в том месте, где обнаруживали; гроб делали такой же формы, как для обычных покойников [Хасанова, 2004, с. 186–187].

Человека, убитого чужеродцами, хоронили в гробу, который ставился прямо на землю. Люди, понёсшие утрату близкого им человека, соблюдали траур, в течение которого женщины ходили с распущенными волосами, а мужчины заплетали волосы в одну косу [Штернберг, 1933, с. 537]; широкой полоской белой ткани (цвет траура) повязывали голову. Овдовевшая женщина расчёсывала свои волосы и вплетала в косы приплёт из белой тесьмы, а концы волос длиной около 10 см в знак траура обрезала и клала в гроб мужа или сына у изголовья, в рукавицу или подтыкала за пояс [Гаер, 1991, с. 108]. Срезались волосы так: сзади косы перекрещивались, доводились до ушей и в этом месте обрезались [Штернберг, 1933, с. 537; Смоляк, 1980, с. 189]. Иногда женщина бросала пучок косы на могилу или завертывала ее в тальник. Следует заметить, что обрезанные волосы часто вешали на дерево рядом с местом погребения [Смоляк, 1980, с. 188, 189; Штернберг, 1933, с. 537; Смириов, 1991б, 19 марта].

После похорон на следующий день вдова надевала белую повязку *хатку*, которая носилась минимум 100 дней, а максимум – 3 года, т.е. до больших поминок. Эта повязка снималась только на ночь [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 81. Л. 2]. В этот же день женщина надевала широкий белый пояс с двумя колокольчиками и белые матерчатые самодельные туфли, которые носились столько же времени, сколько и траурная повязка. Кроме этого, на тело надевалась длинная белая полоса шириною примерно в один палец, которая на ночь не снималась. Ношение траурной одежды продолжалось до окончания траура [Архив МАЭ РАН, ф. 5, оп. 2, д. 44, л. 1].

У негидальцев бытовали случаи, когда мужчина, хороня жену, срезал с головы клочок волос и клал их в гроб жены, надевал белый широкий пояс с одним колокольчиком [Смоляк, 1980, с. 189]. Считалось, что хорошая жена три года не должна выходить замуж и «играть» с мужчинами; мужчина же мог жениться уже через год после смерти жены [Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 81. Л. 2].

Погребальные обычаи и обряды, формы захоронения являются самыми консервативными элементами общественного бытия. Как показывают этнографические исследования, смена форм погребения происходит редко, обычно под сильным влиянием соседей или окружающей среды [Гурвич, 1978, с. 15]. Так, в XVIII – XIX вв. в связи с распространением христианства в погребальных обрядах большинства народов Сибири произошли большие изменения. Христианский обряд погребения в земле стал вытеснять местные способы захоронения. Миссионеры, священники, местные полицейские власти из-за массовых эпидемий и большой смертности аборигенов предприняли немало усилий, чтобы искоренить традиционные формы погребения в наземных постройках, напоминающих дома.

Но долгое время они сосуществовали с обрядовыми предписаниями церкви [Гурвич, 1978, с. 16]. В XIX – начале XX в. большинство тунгусов хоронили своих мертвых в земле по христианскому обряду, но ещё бытовало и традиционное захоронение в гробу из плах или в колоде на помосте. Так хоронили шаманов по личному завещанию. В колоде, подвешивая ее на дерево, хоронили и малолетних детей. Пережитком прошлого обряда было убийение у могилы оленя [Гурвич, 1978, с. 19].

У низовских негидальцев в с. Дальдже до 1930-х гг. продолжали стоять погребальные лабазы – дощатые настилы на стойках, преобладали захоронения вблизи селений прямо на земле. Хоронить в земле (первоначально не очень глубоко) негидальцы начали в конце 1920-х гг. [Смоляк, 1980, с. 188]. Умершего человека по-прежнему с момента смерти и до похорон держали на полу; каждый предмет одежды для него шили несколько человек (как правило, не ближайшие родственники); в комплект одежды входил ряд обязательных предметов (погребальные маленькие нагрудники, халаты с равными по ширине полами, штаны и ноговицы и др.) [Смоляк, 1990а, с. 119]. Из гроба на поверхность выводили нитку и привязывали ее к деревцу. Во время поминок через нее «поили» умершего [Смоляк, 1990а, с. 120]. Еще в 1950-е гг., когда утонувшего не находили, соблюдали старый



Рис. № 58. Современные погребения негидальцев. Фото Д.В. Янчева

обычай изготовления куклы (заместителя души умершего) из веток багульиика, сухой травы и тряпок. Куклу одевали в одежду пропавшего человека, которую обычно долгие годы сохраняли, либо шили, либо покупали новую. К обряду готовились заранее, приглашали много родных, гостей, приносивших подарки. Эти дары клали в гроб вместе с куклой, а некоторые негидальцы дары сжигали на костре [Смоляк, 1990а, с. 123].

Значительную трансформацию традиционных погребальных ритуалов показывает анализ современных негидальских кладбищ на Амгуни, Амуре и Сахалине [Березницкий, 1997, с. 37]. На могилах в основном стоят деревянные, железобетонные и металлические надгробия в виде стел, тумб и христианских крестов; могилы ориентированы по оси восток-запад с надгробиями на востоке. Некоторые кладбища имеют небольшие этнокультурные особенности, например кладбище с. Белоглинки «условно» разделено на две части – русскую и «гиляцкую» согласно прежней традиции нивхов (с 1930-х гг.) устраивать свое кладбище отдельно от остальных. Подобным образом разделено на три части общее кладбище с. Кальма. Русские, негидальцы и нивхи хоронят своих покойных отдельно [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 450. Л. 108]. На общем кладбище с. Владимировки оформление могил негидальцев почти ничем не отличается от могил других этносов, лишь на некоторых оградах установлены «ворота» над калитками. Возле многих могил находятся жертвенные сигареты, разбитая фарфоровая посуда и металлическая с пробитым дном в дань древней традиции, по которой в загробном мире все наоборот.

Погребальные и поминальные обряды всегда выполняются стариками; даже если хоронят ребенка, молодая мать полностью передает в руки стариков-родственников исполнение обряда, лишь помогая им, выполняя те или иные их указания. Таким образом, на сегодняшний день элементов нового в погребальном обряде не так много: изменились надгробия, упростились поминки и проводы, перестали соблюдаться некоторые детали обряда. Ещё в 1960-х гг. только детей и подростков хоронили не в специально сшитой ритуальной одежде, а в обычной (покупной) и молодых людей – в костюмах [Смоляк, 1968, с. 163; Смоляк, 1990а, с. 119]; в наши дни практически всех покойников независимо от пола и возраста предают земле в русской покупной одежде. На современном кладбище можно увидеть могилы с датами рождения и смерти, иногда с фотографиями как детей, так и стариков.

Таким образом, весь комплекс не-



Рис. № 59. Посуда для потустороннего мира.
Фото Д.В. Янчева

гидальских обычаев, связанных с похоронами и поминками, непосредственно с погребением умершего, указывает на его таяжное происхождение. Представления негидальцев о душе и загробном мире напрямую согласуются с их анимистическими воззрениями, включая и культ медведя. По этим воззрениям считалось, что душа бессмертная, она неоднократно проходит через подземный и небесный миры, возрождается на земле и вновь умирает, чтобы потом опять появиться на земле [Смирнов, 1991a, 12 марта].

Существование многочисленных условностей, непосредственно предшествующих погребению, свидетельствует о целевом назначении ритуала – обеспечить душе покойного жизнь в потустороннем мире. Это находило отражение и в атрибутике похоронных обрядов как традиционных (воздушных, наземных), так и новых – подземных захоронений, характерных в основном только для первой трети XX в. и наших дней.

5. Современная обрядность

В настоящее время в связи с изменением жизни негидальского этноса, воздействием социальных, политических и экономических причин происходит трансформация их духовной культуры. Уходят старики – носители традиционных верований и ритуалов. Молодежь не все успевает или желает перенять у них. Поэтому сегодня нет родовых молений, коллективных ритуалов, медвежьего культа и праздника, института шаманства в целом. Можно зафиксировать лишь частичное сохранение ритуалов в охотничьей сфере, в комплексе родильной и погребальной обрядности. На новом мировоззренческом уровне развивается и праздничная культура, частично сохраняя прежние элементы и активно впитывая новации.

По мнению Т.Ю. Сем, традиционная календарная обрядность негидальцев имела сезонную особенность: весенне-осенние ритуалы обладали космическим характером, а летне-зимние связаны с предками, процессами их реинкарнации [Сем Т.Ю., 2000, с. 225]. Однако дальнейшая типология циклов календарной обрядности требует дополнительных исследований.

Кроме описанных медвежьего и шаманского праздников в XX в. в культуру негидальцев постепенно вошли практически все революционные и общегосударственные советские праздники, частично календарные и некоторые христианские. Часть из этого праздничного комплекса осталась только в воспоминаниях, часть причудливым образом соединилась с традиционными обрядами и обычаями, некоторые (например, праздник святого Валентина) активно внедряются через молодежную среду.

Современная культура негидальцев включает в себя цикл праздников, часть из которых относится к традиционным аспектам культуры, например «Последняя тропа», «Праздник встречи сородичей» (проводимый совместно с дальневосточными эвенками), кроме того, негидальцы участвуют совместно со славянским на-

селением в праздновании общероссийских и европейских праздников: Новый год, Старый Новый год, День защитника Отечества, Проводы зимы, Масленица, Международный женский день, 1 апреля – день смеха, День Победы, 1 июня – День защиты детей, День Нептуна, День рыбака, Праздник молодежи, День пожилого человека, празднование серебряных и золотых свадеб, Рождество и др. Большую роль играют сотрудники сельского Дома культуры, которые, с одной стороны, стараются сохранить негидальские традиции, с другой – действуют во многом в соответствии с разрядами и планами, которые им присылают районные организации культуры [Андреев, 1957, № 28, 4 апр.; Преображенский, 1979, № 42, 7 апр.; Крингтон, 2004, № 23, 20 марта].

Много внимания негидальцы уделяют организации летнего и каникулярного отдыха своих детей, на детской площадке проходит ряд детских праздников и конкурсов: «Сказочная эстафета», «Волшебные сокровища леса, или Какие следы в лесу оставляют ведьмы», «Наши меньшие братья», «Праздник леса», «Остров сокровищ (коллективная работа с природным материалом)», «Юные следопыты (поход к озеру Косенко)», конкурс «Лучший рыбак», «День памяти защитников Отечества», Новогодние утренники и др.

Своеобразным праздником является осеннее празднование в честь героических девушек-летчиц, благодаря которым район проживания негидальцев стал известен на весь мир. 25 сентября 1938 г. здесь сделал вынужденную посадку самолет «Родина», на котором отважные летчицы Валентина Гризодубова, Полина Осипенко, Марина Раскова совершили беспосадочный перелет Москва – Дальний Восток. Тогда десятки добровольцев из с. Керби отправились на поиски лётного экипажа. Среди них был один из лучших следопытов района негидалец Николай Данилович Максимов. Первыми обнаружили самолет «Родина» 3 октября летчики-дальневосточники Сахаров и Бурлаков. К месту посадки самолета из Керби вышел моторный катер, который вел опытный старшина Иван Банифатьевич Зайцев. В невероятно трудных условиях провел он свое судно в верховьях бурной реки Амгуни. Взяв на борт экипаж самолета, он вернулся в с. Керби. С 1939 г. район носит имя Полины Осипенко, которая погибла в 1939 г., в звании Героя СССР захоронена на Красной площади в Кремлевской стене.

В связи с присвоением имени Полины Осипенко району его жители, в том числе и негидальцы, периодически празднуют юбилей района и своего села Владимировки, например 60-летие села в 2006 г. В 2000-х гг. была возрождена детская военно-спортивная и патриотическая игра «Зарница».

С удовольствием негидальцы участвуют в праздновании «Масленицы» с использованием маскарадных костюмов и сказочных персонажей Скоморох, Зимушка-зима, Дуня белая и Дуня румяная, Дед Мороз, Снегурочка, Снежинки, Волшебник, Пират, Старик Хоттабыч, Баба Яга и др. Некоторые негидальцы считают, что в праздничный состав персонажей можно было ввести и героев негидальского фольклора.



Рис. № 60. Кормление огня во время ежегодного праздника «День последней тропы»
(школьный архив)

Наибольшее значение в современной культуре негидальцев имеет этнический праздник «Последняя тропа», который проводится совместно с эвенками в марте, в канун завершения охоты и возвращения охотников из тайги в село. С 1960-х гг. структура этого праздника состоит из нескольких частей по примеру общесоветских торжеств. Первая часть праздника – приезд в село (прежде партийных и советских работников) представителей краевой и районной администраций, ассоциации коренных малочисленных народов Севера (КМНС). Происходит небольшой митинг с выступлениями руководителей района или края, спонсоров праздника и наиболее известных охотников района. В конце торжественной части передовые охотники награждаются почетными грамотами и памятными подарками. Для участвующих в празднике показывается концерт художественной самодеятельности местного ансамбля, после которого все устремляются на стадион, где начинаются различные спортивные соревнования и игры. Вечером для молодых устраиваются танцы под современную музыку и выступление эстрадных певцов.

Современный праздник негидальцев во Владимировке День охотника объединяет в себе черты двух важнейших ритуальных праздников Первой и Последней тропы, связанных с охотничьим промыслом, которые сохранялись здесь до конца 1950-х гг. Этот праздник вносит в бытовую жизнь аборигенов с. Владимировки радостное настроение, будоражит воспоминания стариков о позитивных

традициях, наполненных молодостью и неограниченным счастьем. В начале этого праздника совершается магическое действо на удачную охоту *мунняк*. Негидальцы ставят традиционное жилище, разжигают костер, приглашают «шамана», который гоняет злых духов. Мужчины-охотники замыкают кольцо вокруг костра и исполняют ритуальный танец *хадё*. Исполняющий роль шамана артист бьет в бубен, имитирует голоса и повадки животных.

Со временем многие детали этих ритуалов приняли массовый и обязательный характер. Так, весной 2009 г. День охотника во Владимировке состоялся при поддержке золотодобывающей компании «Полиметалл». Приехавшим гостям, предложили пройти обряд очищения, и они под звуки шаманского бубна «кормили» огонь, просили удачи у духов природы, повязывали цветные ленточки на ветви березы и т.д. По устоявшемуся сценарию демонстрировалась выставка декоративно-прикладного искусства негидальских мастериц, показывалась интересная концертная программа в исполнении участников ансамбля «Сивун», проводился конкурс этнической кухни. Своеобразное развлечение как участники, так и зрители получили на стадионе, где во время спортивных состязаний охотники метали копья на дальность и меткость, катали своих любимых девушек и женщин на лосяных шкурах, на озере состязались в гонках на «Буранах».

Во время праздника «Последняя тропа» женщины обязательно соревнуются в искусстве приготовления русских и негидальских блюд, под зорким присмотром жюри, знатоков этнической кухни происходит дегустация национальной пищи и определяются победители. Вечером и в ночное время для молодежи проводится дискотека – современные молодежные танцы под звуки магнитофона или духового оркестра.

Таким образом, День охотника, праздники Первой и Последней тропы могут стать возможным вариантом своеобразного возвращения негидальцев после долгого перерыва к своим этническим традициям [Глебова, 2009, с.4].

С начала 2000-х гг. совместно с эвенками негидальцы ак-



Рис. №. 61. Национальные праздничные блюда
(школьный архив)

тивно празднуют массовый праздник «Бакалдыяп» – «Встреча друзей и родственников». Смысл этого праздника заключается в том, что в населенный пункт, отмечающий свой юбилей, съезжаются представители КМНС. Примерный сценарий праздника 2003 г. такой: торжественное открытие, театрализованное представление «Традиции живая нить»: показ обрядов, обычаев, негидальской сказки; концерт-поздравление «Бубен дружбы», открытие выставки-продажи изделий местных мастеров «На все времена», спортивные соревнования, гонки на оморочках, конкурс этнической кухни, конкурс «Амгуньская красавица», массовые гуляния «Бакалдыяп». Этот праздник во многом повторил сценарий праздника «Последняя тропа».

В 2004 г. празднование «Бакалдыяп» было еще более торжественным. Праздник начался с песни А.Н. Казаровой «Нимнакан». Звучит труба. В торжественной обстановке перед народом выступила с приветственным словом председатель ассоциации КМНС Зоя Николаевна Волгина: «Я поздравляю всех с этим праздником и желаю вам приятно провести время. Думаю, подобные праздники в нашем районе станут доброй традицией».

Национальный праздник сопровождается под рокот бубна. Появляется шаман, который исполняет импровизированный танец вокруг костра: обходит костер три раза, по его знаку разжигается ритуальный костер. После этого шаман начинает кормление огня. Он произносит заклинание: «Ты гори огонь, согревай всех нас. Я кормлю тебя, чтобы ты не гневался. Чтобы для всех был добр, чтобы всем был рад. Ты наш друг, огонь, ты наш верный брат. Разливай вокруг свой смолистый дух. Я кормлю тебя, чтобы ты не потух». Шаман заканчивает свой танец-камлание и садится на землю. Звучит пение шамана под звуки бубна. Затем Д.И. Надеина рассказывает запреты и обычаи на негидальском языке. После этого выступает таицевальный коллектив «Сивуи» – под звуки бубна исполняется танец «Хадё», затем под фонограмму пения птиц показывается сценка из сказки «Чивчакан» («Птичка»).

Во время этого праздника проводится выставка-распродажа изделий мастеров национально-прикладного искусства, на спортивной площадке – спортивные игры; вечером – конкурс «Амгуньская красавица». Чтобы стать победителем в этом конкурсе, необязательно быть красивой, а знающей свой язык и умелой мастерицей – обязательно. Юные красавицы обязывались рассказать о себе на родном языке и показать, как они умеют делать из бересты бытовую утварь, из бумаги – узоры для вышивок. Сюда же входит и умение готовить пищу из свежей рыбы, а в завершение каждая претендентка на роль «Амгуньской красавицы» должна исполнить импровизированный сольный танец. В конце конкурса жюри подводит итоги и награждает победителей и участников конкурса. Праздник заканчивается киносеансом, концертом и массовым гулянием участников праздника.

Еще один из важнейших символов в современной обрядности и духовной культуре негидальцев – фестиваль фольклорных и обрядовых праздников «Бубен дружбы». Уже более пяти лет он проходит в Приамурье при поддержке министерс-

тва культуры Хабаровского края, Краевого научно-образовательного творческого объединения культуры, районных ассоциаций коренных малочисленных народов Севера [Михайлюк, 2009, с. 42].

Во многих современных изданиях, посвященных анализу материальной и духовной культуры негидальцев, часто звучат пессимистические выводы о вымирании этого этноса, сильной трансформации их культуры в советский период, забвении языка и верований и обрядовой практики [Суляндзига и др., 2003, с. 43]. Однако имеется и другое мнение. Так, Я.С. Крыжановская подробно рассмотрела проблему сущности и структуры зрелищного начала в традиционных праздниках, ритуалах, играх, шаманских обрядах негидальцев и пришла к выводу о том, что и сегодня участники этих культовых и фольклорных действий по-прежнему сохраняют способность символического, игрового превращения [Крыжановская, 2008, с. 210–211]. Сама культура негидальцев сложилась при приоритетном значении специфики промыслового образа жизни и его мифологического осмысления, поэтому современные праздники и ритуалы во многом наполнены архаичным мировоззрением, что отражается в духовной культуре, верованиях, ритуалах, бытовых обрядах и обычаях этноса.

1. Народная этногония и астральные
наблюдения

Негидальцы сумели сохранить своё национальное самосознание и знания о соседних народах Приамурья и других регионов Дальнего Востока. Им хорошо известны рассказы о мифологических существах, восходящие к глубокой древности. Одно из самых распространённых из них – представление о *калгам*. Этим именем чаще всего обозначали якобы видимое существо, хозяина горной тайги, в подчинении у которого находились пушные звери. Негидальцы считали, что *калгам* – дух-покровитель охотника и талисман в виде трута. Согласно легенде он ходит с сумочкой, в которой лежат шерстинки промысловых зверей, и, разбрасывая их, приносит охотничью удачу [Цинциус, 1982, с. 127, 226]. Нередко образ *калгам* сливался с образом дикого лесного человека. Как следует из многих рассказов, лесной человек предстает в образе мужчины (иногда в виде женщины) очень высокого роста, густо заросший шерстью, с горящими глазами и непропорционально длинными руками. Важная деталь — острая голова. Демонологический представитель внезапно появляется перед охотником, вызывая у человека ужас и оцепенение. Этнологический аспект изучения образа позволяет полагать, что в основе традиционных рассказов о встречах охотников со сверхъестественным существом лежат народные представления, уходящие корнями в глубокую мифологию этноса.

С древних времён негидальцы пытались осмысливать не только то, что они видят вокруг себя и видят на земной поверхности, но и то, что происходит у них над головой, как устроена небесная сфера. Отражение представлений о звёздном небе сохранилось в народном творчестве (сказках, мифах, легендах, поговорках, загадках и т.д.). Распространён миф о «Трёх солнцах», сжигающих все живое на земле. Появление мифологического стрелка, убившего два лишних солнца, спасло землю от уничтожения, восстановилась хорошая температура и началась обычная жизнь на земле, какой она является и в наше время.

У негидальцев обнаружена и легенда о том, как богатырь Мани прошёл на лыжах по небу. Вот как рассказывается в *тэлэнгу*: «Однажды он был в гостях у хозяина Неба, его накормили холодцом, это блюдо богатырь раньше не ел, испугался, встал на лыжи и побежал так, что звёзды стали дрожать, как студень». С

тех пор на небе остались следы (Млечный Путь) от лыж богатыря Мани, которые хорошо просматриваются ночью, когда небо не покрыто тучами.

Астральные знания играли значительную роль в жизни народности. Они служили для исчисления и хранения времени, по звёздам определялось место нахождения человека по отношению к частям света (север, юг, восток, запад). В народных знаниях большое значение имела Полярная звезда, которая служила ориентиром в ночное время. Её точное название *Нангнан сангани* (небесная дыра) характеризовало неподвижность звезды в пространстве.

Негидальцы на основе звездного неба пытались разобраться в том, как на самом деле устроен мир. Они называли звёзды *осикта* (иносказательно — глаза медведя), как и эвенки, солоны, ульчи, нанайцы [Сравнительный словарь, 1977, с. 27]. Звёзды группировали в созвездия. Млечный Путь называли *Мани*, или *Оза* (след, тропа), Большую Медведицу — *Хэзген*. Представления о них связывали с космической охотой богатыря *Мани* на лося *Хэзген*, как и эвенки. Негидальцы знали, что когда «ковш» в центре неба, то наступает полночь. Имелось и другое название Большой Медведицы — *Долбон*. Точный перевод этого названия — полночь, север, полуночная сторона — отражает древние представления негидальцев о пространстве и времени. Созвездие Плеяды имеет два названия: *Надан насиктан* (семеро) и *Агди амсе* (дочери грома). Известны созвездия *Заяхи* (голова медведя) [Сравнительный словарь, 1975, с. 242] и *Кукаки омочинин* (гнездо сойки). В названиях космических объектов негидальцев и других народов Приамурья и Приморья наблюдаются отражения как положительных, так и иррациональных знаний, проявляющихся в ряде мифологических мотивов.

Охотники и рыболовы чётко различали видимые невооружённым глазом блуждающие в ночном небе светила, или планеты. Например, негидальцы Венеру именовали *Чолтон*, эвенки — *Чолбон*, эвены — *Чолпун*, как тюркские и монгольские народы. У негидальцев имелось и другое название для Венеры — *Буракта* (ремень для огнива) точно такое же, как у ульчей, ороков и нанайцев [Подмаскин, 2006, с. 527]. По планетам предсказывали судьбу человека.

Солнце *сивун*, по представлению негидальцев, живое существо, дающее тепло и свет людям; имеет значение «сползать с чего-либо» по сходству «заходить (о солнце)». Интересны образные словосочетания: *сивун кохолочо* (солнце рукавицы надело) — солнце замёрзло; *сивун омуллача* (солнце опоясано) — радуга. Дух-хозяин солнца *тэйгаги* представлялся им мужчиной, а дух-хозяин луны *омнаинкан* — женщиной. Солнце на шаманской одежде негидальцы обычно изображали в виде перекрещенного круга с птицами [Иванов, 1954, с. 211–21], что, вероятно, символизировало миф о происхождении мира.

Сложились чёткие представления о луне и солнце, связанные с похоронной обрядностью. К могилам следовало приходить лишь в тот период, когда луна находится на ущербе, когда же она «растёт», то кладбище посещать запрещалось. С миром мертвых связана идея убывания или ухода светил: закат солнца, ущерб луны. Для живых, например, важен был восход солнца, восточная сторона; с про-

сбамы к душам-хозяевам следовало обращаться только утром [Хасанова, 2004, с. 185].

Счёт времени в течение суток производился либо по расположению относительно горизонта солнца, луны или звёзд, либо привязывался к восходу и заходу солнца. Негидальцы давно заметили, что небесный свод движется, одни и те же созвездия появляются раз в полугодие (летом или зимой), поэтому год делили на два периода — летний и зимний.

Сохранились сведения о солнечных и лунных затмениях. Шаманы могли их предсказывать, воздействуя на человеческую психику. При описании затмений они отмечали многие подробности (цвет, тень, видимость звёзд), свидетельствующие о том, что негидальцы внимательно наблюдали за этими явлениями. Отмечали падающие звёзды (метеориты) *голаяан*. Происхождение затмений всегда связывалось со злыми духами, которые падали на землю в виде искр.

По небесным светилам негидальцы ориентировались в пути. В бескрайних просторах тайги солнце, луна и звёзды помогали отсчитывать время, вести календарь. Наблюдения за небесными светилами давали возможность прогнозировать погодные изменения. Например, солнце с красною зарёю заходит, а в светлую восходит к ясному дню; красная вечерняя заря — к ветру; кучевые облака — к хорошей погоде; красные облака — к дождю. Солнце в тумане — к дождю, кольцо вокруг солнца — к перемене погоды (несколько дней дождь или ветер). Если месяц рождался вниз рожками — к засухе и жаре, кольцо вокруг луны — к ветру; если Млечный Путь светлый, то будет хорошая погода; сильный блеск звезд зимой к морозу, летом — к жаре. Мало звезд на ночном небе — к хорошей погоде; гром зимой — к сильному ветру.

2. Традиционные представления о мерах, пространстве и времени

Хозяйственная деятельность негидальцев, связанная с охотой, рыболовством, собирательством и особенностями традиционного быта, требовала от людей определенных знаний, необходимых для количественного исчисления мер веса сыпучих и жидких продуктов, различных измерений небольших предметов, определения времени и расстояний обширной территории обитания и т.д. В качестве народного инструментария при количественном исчислении предметов и их конкретном измерении негидальцы использовали части своего тела, время определялось сменой дня и ночи, изменением времен года; протяженность пространства и расстояние между селениями, отмечалось рекой или тайгой и другими природными объектами, а также фиксировалось различными предметами рукотворного характера.

В практической жизни негидальцы чаще всего сталкивались с проблемой подсчета продуктов питания, определения количества добытой рыбы, пушнины

и т.д., что требовало от человека определенных математических знаний. Мелкий подсчет предметов велся при помощи пальцев руки. Негидальская система счета фиксируется пятёрками (имеется в виду пять пальцев на одной руке). Как пишет М.М. Хасанова: «С помощью обеих рук негидальцы в состоянии изобразить числа 10 и 20. «Десять» передаётся сложенными вместе ладонями, при этом возможен (но не обязательно) слабый хлопок. «Двадцать» репрезентируют соединённые тыльными сторонами кисти, причём соединённые так, что соприкасаются только пальцы, а тыльные части ладоней расходятся под острым углом» [Хасанова, 1984]. На пальцах показывалось количество добытых на охоте белок или соболей при встречах охотников на разных берегах речки, когда не хотелось надирать голос.

У народности была разработана своя традиционная система мер. Существовало множество мер веса, длины, объёма жидкостей и сыпучих тел, но точность измерений была приблизительной. Стандартные единицы длины *ичан* – локоть, *да* – сажень (*да коктань* – половина сажени) и *тавай* – пядь зависели от размера руки каждого конкретного человека. Пядь (около 230 мм) – растопыренная ладонь от большого пальца до мизинца – три ладони или половина локтя. Ладонь (около 76 мм) – ширина кисти руки у основания пальцев. Локоть (около 455 мм) равнялся расстоянию от локтя руки до кончика среднего пальца. Для пошива обуви применяли *бай тавай* – мужскую малую пядь (расстояние от конца большого пальца до первой фаланги указательного) и женскую *аси тавай*. Эти меры соответствовали длине подошвы. Иногда применяли *долгу тавай* – большую пядь. Сажень как меру длины сегодня используют женщины при ловле рыбы зимой (удочка-махалка *умака* содержит шесть саженей). Мерка *самалки* для измерения прилива и отлива обычно отмечалась тремя метрическими единицами: пядью, шириной ладони и количеством пальцев [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 22].

Слой сала зверя измеряли толщиной ладони (около 19 мм). Например, *дзю онякан* – сало сохатого в два пальца, *элан онякан* – сало медведя в три пальца, *ды-яин оякан* – сало кабана в четыре пальца. Пищевые продукты обычно измеряли не по весу, а по объёму. Название мер часто происходит от названий тары, в которой хранились продукты: *додокон* – берестяной сосуд для хранения пищи и воды, *конзокон* – берестяной сосуд с крышкой (хранили соль); *таухи* – большая берестяная коробка для сбора голубицы и жимолости (РЭМ. Кол. № 4698-5,6, 7007-14). Наибольшей мерой сыпучих тел был «груз на одну нарту» (вероятно, около 200 кг). *Мороган* называлась берестяная коробка с крышкой, вмещавшая около 10 кг. Берестяной ковш использовался как мера жидкостей; мелкие единицы меры сыпучих тел: *чавакта* – щепоть и *дявакта* – жменя. Количество выловленной рыбы обычно соизмеряли с объёмом лодки; мелкую вяленую рыбу считали связками.

Драгоценности и металлы измеряли по весу на балансирных весах с чашечками. Гирьки хранили в кожаной сумке. Некоторые традиционные меры расстояния сопоставлялись с пройденным путём за день. Обычно во время перекочёвки *нулги* стойбище покидали утром и устраивали ночлег вечером. Расстояние пути измеря-

ли «днями» ходьбы или даже «полётами стрелы». Есть большой переход и малый, есть единица меры, соответствующая времени, когда «закипит котел с водой». Дневной переезд зависит от средств передвижения и дорожных условий: шёл человек или ехал на собаках, лошадях по суше или болоту, гололеду или снегу, плыл на лодке вверх или вниз по течению.

Для отметки счетных знаков негидальцы в качестве мнемонического средства использовали зарубки, вырезанные на палочке. Например, каждая седьмая зарубка, т.е. воскресенье, отмечается крестом (христианский годовой календарь).

Хозяйственная деятельность негидальцев, неразрывно связанная с территорией обитания этноса, обуславливалась знаниями по географии и местной топографии, которые получили свое отражение в негидальском языке в виде детально разработанной терминологии. При анализе топонимов выявляется точная информация о содержании и особенностях географических объектов. Благодаря огромному значению в традиционном хозяйстве рыболовного промысла у негидальцев образовались многочисленные гидронимы притоков р. Амгуни, а от них – названия больших селений и населенных пунктов [Иванов и др., 1956, с. 776]. Выбор места расположения селения и сельских объектов обуславливался географическими факторами. Как правило, селение располагалось ближе к реке или озеру, кладбище находилось на возвышенности за деревней, ближе к тайге. Усопшие должны были идти в сторону тайги и дальше в мир мёртвых на запад, где *сивун тиккэн* «солнце садится». Для негидальцев важна ориентация в пространстве не общего характера типа «выше или ниже по течению реки», а обозначающая понятия, указывающие на конкретные места и ближайшее направление к воде или тайге, куда направлялся человек [Хасанова, 2004, с. 178].

Местные пласты представлений о пространстве прослеживаются в народной топонимии населённых пунктов и других географических объектов, образуя небольшую топонимическую систему, которая вместе с соседними микросистемами образует макросистему по занимаемой негидальцами территории. В микро- и макротопонимических системах присутствуют географические названия на разных языках с преобладанием топонимов негидальского языка, который является «ведущим» в данный период в этом регионе. Число географических названий увеличивалось по мере того, как негидальцы лучше узнавали свой край, давая впервые увиденному или освоенному участку леса, земли, ручью, озеру, болоту собственное наименование. Вероятно, переселение негидальцев с охотского побережья на р. Амгунь сопровождалось и «перемещением» географических названий со старых мест жительства, а также создавались топонимы, отражавшие характер новых мест поселения.

Способы ориентации привязывались к речным системам. Большинство негидальских топонимов – это гидронимы (название рек). Они многочисленны и разнообразны по своей этимологии и языковому звучанию: Амгунь (Омунь) – широкая река, Нилилен – ржавая, Ни – илистая, Утагда – сухая протока, Олджикан – от *оликта* – извилистая, Бурукан – от *буругал* – потерялась, исчезла. Эвелен (эвен-

кийское) – омут, Бриакан, Биракан (эвенкийские) – маленькая река, (*кан* – уменьшительный суффикс), Муксена (от *муксени*) – вода цвета копоты. Причём зачастую река, местность по которой она протекает, поселение, которое здесь расположено, носят одно и то же название, например р. Амгунь, урочище Амгунь, стойбище Амгунь. В связи с бродячим образом жизни у негидальцев было мало постоянных селений. Основным районом их расселения в течение нескольких столетий являлся бассейн р. Амгуни, где происходило формирование этноса. На культуру негидальцев оказали влияние эвенки, нивхи, ульчи и нанайцы.

Среди географических терминов, участвующих в образовании речных имён, наиболее широко представлены названия, обозначающие небольшие реки: *Газих* – место нереста кеты, *Заликин* – тайменевая, *Гусикан* – гнездо орла *гуси*. Согласно народным верованиям в образе рыб, зверей воплощался дух плодородия. Именем животного или птицы часто назывался тот или иной географический объект. Затем следуют названия, связанные с формой рельефа, растительностью, населённым пунктом: *Ситко* (от *ситкунча*) – человекоподобная гора, *Дахтенка* (от *хагтын*) – каменная местность, *Дзагдын* – сосновый бор, *Энелгин* (от *амолгин*) – юноша, *Казаровское* озеро – раньше жили негидальцы Казаровы, *Чукчагирское* озеро – проживал род Чукчагил, *Стариковское* озеро – жил русский старик Митрофанов. Сохраняются географические названия, связанные с хозяйственной деятельностью: *Тавлинка* (от *тавликуит*) – место для сбора ягод, *Сомня* – пристань для лодок, *Зенгу* – заводь, протока, куда приходят на водопой и лакомиться водорослями олени, лоси и изюбры. *Джэкча* – стоянка, бивак, временное жилище. Такие распространённые обжитые места часто встречаются и служат топонимом. Например, Чукчагирское озеро называлось Джэкча (стойбище у озера).

Встречаются географические названия, связанные с верованиями и особенностью природных явлений: *Чевунег* – место, где совершалось жертвоприношение (обычно здесь хоронили утонувшего человека), *Отыкан амутынин* – волнистое озеро, *Таликуит* – местность, где часто гремит гром и сверкают молнии, *Гарна* – луч солнца, здесь расположено с. Владимировка [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 25].

Во время передвижения по местности ставились знаки *секта* в виде зарубки или надломленной ветки, по ним определялось обратное направление пути. Охотничьи зарубки на биваке обозначали число людей и дней. Место ночлега обычно устраивалось под большим деревом, считалось, что злой дух *амба* обойдёт бивак, если там хотя бы один раз заночевал охотник. Для обозначения, что под этим деревом был бивак, на нем делалась большая затеска. При передвижении по болотам на поворотах ставились вешки *самалки* в виде пучков из травы или мха, по ним возвращались обратно.

Находясь в пути, на охоте, негидальцы ориентировались по солнцу, ночью – по звёздам, преимущественно по Млечному Пути. Если заблудятся, то всегда стараются выбраться на открытое место, где по приметным природным ориентирам (горы, впадины, речки и др.) можно определить свое местонахождение.

Путь отмечался дорожными знаками *саяилган*, указывающими направление передвижения.

В традиционной культуре негидальцев сохранились народные знания о странах света, впервые зафиксированные Л.Я. Штернбергом: *сувун яунунг* — восток, рассвет (солнце рождается); *сувун тукунун* — запад (солнце садится), согласно обычаю сюда уходил покойник; *долбон долунун* — север (полуночная сторона); *туяга* — юг, полдень; *яуячаткун туяга* — юго-восток; *тукчаткун долунун* — юго-запад; *геявана линун* — северо-восток [Штернберг, 1933, с. 531].

В зависимости от сторон света у негидальцев имелись названия направления ветров: *оты* — северный, *дады* — южный, *суала* — западный, *силан* — восточный, *гола* — северо-западный, *дзюлэ* — юго-восточный [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 24]. Эти названия связываются с конкретным регионом обитания этноса и указывают на местный характер происхождения знаний о ветрах. Замечено, что местные ветры (*гола* и *дзюлэ*) в определённое время года могут достигать невероятной силы. Поэтому негидальцы старались не селиться поблизости от таких мест.

В горной местности охотники останавливались на ночлег только в обжитых человеком жилищах *джёкча*. Стихийные бедствия (тайфун, ураган) ассоциировались с полётом мифической птицы огромных размеров. Во время грозы и урагана запрещалось выходить из жилища. Гром *агды* у негидальцев, как и у нанайцев, назывался мифической змеей, изображенной на шаманской одежде и бубнах [Иванов, 1954, с. 212]. Дух-хозяин ветра *бучу* изображался в виде крылатого человека. Считалось, что он помогал рыбакам во время рыбной ловли независимо от времени года.

Определённый порядок в сезонных работах, непосредственно связанный с природой и её изменениями, потребовал изобретения своеобразного календаря. В соответствии с солнечным кругообращением в природе сложился календарь с учетом хозяйственных работ и фенологических наблюдений.

Познания о времени и его категориях формировались и накапливались в процессе хозяйственной деятельности у людей, обитавших на обширных пространствах бассейна р. Амгуни и других территориях Нижнего Амура. Для негидальцев время ограничивалось понятием о неизменном чередовании дня и ночи, последовательной смене сезонов (зима, весна, лето и осень), возрастных фаз (детство — молодость — зрелость — старость) со сменой поколений. Эта повторяемость времени, круговорот времен года и смена поколений воспринимались негидальцами как естественная норма закона природы.

В прошлые времена, по всей вероятности, у негидальцев бытовал лунный календарь, следы которого нашли отражение в древних названиях лунных фаз: *бега теча* — полнолуние [Петрова, 1937, с. 88]. Календарный месяц и луна назывались одинаково *бега*. Начало года исчисляется с летнего месяца, соответствующего примерно нашему июню, когда в низовья р. Амгуни заходит рыба лососевых пород для размножения, а у негидальцев начинается добыча горбуши и летней кеты.

Т.И. Петровой удалось зафиксировать современный календарь, бытовавший у негидальцев в первой половине XX в. Год подразделялся на два полугодия: летнее *зуга* и зимнее *туга*. Раньше считали время по зимам: «две зимы», «семь зим» вместо такого же количества годов. Времени года пять: *тугани* – зима; *нэлкэ* – начало весны, снег сверху подтаивает; *нонгони* – весна; *зугани* – лето; *болони* – осень.

Летнее полугодие начинается с месяца *тиглан* – весеннего перелёта птиц (добыча уток) – март – апрель. *Элага* – распускаются цветы (май); *зогвазан* – лето наступает; *боёвун* – появляется завязь у ягод, *охойо бега* – месяц горбуши (июль); *элкун* – летняя кета (четыре последние названия для июня – июля); *сиглэса* – промежуток между двумя рыбалками, сушка юколы из горбуши и кеты (август); *дава* – осенняя кета (сентябрь).

Зимнее полугодие начиналось с октября *хоука*. Негидальцы по чернотропу разносили силки *хойки* для добычи соболя, настраивали ловушки давящего типа, одновременно охотились на куропатку и белку. В это же время продолжалась заготовка рыбы на зиму, ловили зубатку *таки*, охотились с собаками по первому снегу (этот период назывался *гобзон*). Таким образом, для октября было три хозяйственных названия, а четвёртое *ичан* – месяц локтя.

Мийэ – месяц плеча соответствовал ноябрю – декабрю. В декабре отмечалось время *гяевун* – появление снегиря; *гуси* – месяц орла (январь), *тойган* – солнцестояние, *сонкан* – время отёла оленей (апрель) [Петрова, 1937, с. 87–88].

Как видим, каждый месяц календаря определялся периодом хозяйственной деятельности или характеристикой времени года. Один месяц посвящен культу, другой обозначает порядок месяца в году (март), «новый месяц» обозначает новый год. Принцип исчисления связан с порядком выполняемых работ. Вероятно, Новый год праздновали в марте (21 марта — день весеннего равноденствия, после которого начинал удлиняться день). Это был праздник весны, пробуждения природы от зимней еячки, жертвоприношений духам воды. Обряд состоял в обходе дворов, по-видимому, чаще всего шаманами, с пожеланием хозяевам в наступающем году благополучия в семье, удачной рыбалки и охоты. Фиксировали время перелёта птиц, распускания зелени, завязи у ягод, хода горбуши, летней и осенней кеты, охоты на соболя и т.д. Определённого начала или конца каждого отрезка времени года не отмечалось. Обычай встречать Новый год в период зимнего солнцестояния (25 декабря — 5 января) связан с медвежьим праздником, когда проводились обрядовые игрища, церемониальные действия и угощения мясом медведя в честь благополучия рода. День рождения человека обычно связывался с ходом лосося или важным событием родовой общины. О ребенке, которому исполнилось пять лет, говорят: «Он пятый раз ест рыбу».

Границы сезонов не соответствовали в прошлом какой-либо строго фиксированной дате. Они не считали число дней, составляющих год. Сохранилось понятие суток *долбони инэнгизин* (дословно ночь с днём). Будучи крещёными негидальцы исчисляли времена года соответственно греко-православным праздникам. Обычно негидальцы не считают недели, у них не было названий дней недели. В

настоящее время они пользуются русскими названиями: воскресенье, понедельник и т.д.

Первое, что привлекает внимание, это устойчивое использование своего календаря, в котором за начало года принимался март. Переход празднования Нового года в феврале пришло из Китая. Сегодня эту знаменательную дату отмечают 1 января. Негидальцам не был известен восточный животный календарь с 12-летним циклом.

В календаре негидальцев обнаружены названия эвенкийских месяцев года: *ичан* – локоть, *мийэ* – плечо. У эвенков в прошлом был распространён 13-месячный календарь с названиями по частям человеческого тела (12 основных суставов рук и ног, голова – «макушка» [Туголуков, 1969, с. 92–93]. Сохранились различные правила расчёта по руке и пальцам, связанные с рождением или ущербом луны, вероятно, заимствованные у русских и эвенков.

3. Народные знания о фауне и флоре

Важную часть традиционной культуры составляли народные знания о фауне. Занимаясь рыболовством и охотой, негидальцы хорошо изучили повадки промысловых животных, птиц и рыб Нижнего Амура и морского побережья. Они знали места наибольшего скопления медведя, лося, кабана, по природным приметам отмечали календарь хода рыб и перелёта птиц.

Основа негидальского хозяйства – рыболовство и охота. Главные объекты рыболовства – лососёвые (горбуша, летняя и осенняя кета), осетровые, карповые (амур, сазан, толстолоб). Рунный лов рыбы начинался в апреле. В начале июля готовили заездки и сети *тамты* для лова горбуши и летней кеты. Летний ход лососёвых продолжался 15–20 дней. Осенняя добыча кеты проходила в августе – сентябре.

Предвестником хорошего руниого хода лососевых служила примета: если у реки появляется большое количество красных бабочек, то это предвещало обильный ход горбуши; много белых бабочек над водой в июле – к хорошему ходу летней кеты. По физическому состоянию карася негидальцы определяли предполагаемый улов рыбы. Например, если у карася мозг набух, то вода выйдет из берегов, будет наводнение, значит, и плохая добыча рыбы; если мозг сухой, ждут засуху; малый паводок при хорошем ходе рыбы – хороший ее улов.

Негидальцам было известно около сотни разных рыб, которых рыбаки ловили в течение года. К наиболее важным промысловым рыбам относятся *илкан* – летняя кета, *дава* – осенняя кета, *кэяэ* – амур белый, *магла* – амур чёрный, *илкан* – большая щука, *коячан* – малая щука, *качикта* – касатки речные, *дуду* – касатки морские, *кэндихэ* – осётр, *адин* – большая калуга, *амгохона* – малая калуга.

Из названий морских животных негидальцам известны *гивукса* – нерпа, *онтангат* – сивуч, *малта* – дельфин. Сюда же могут быть отнесены слова, свя-

занные с обработкой рыбы и приготовлением кушаний, например, *тэли* – вяленая рыба, нарезанная пластами, *тэлиэ* – вялить рыбу, *тэлгэ* – чистить, пластать рыбу для вяления, *нгалама* – самый верхний пласт кеты, снимаемый для вяления вместе с кожей, *махоя* – (второй пласт – одно мясо), *лалбуха* – третий слой мяса у самой кости, *гилин* – спинная часть кеты, *далавун* – хребет с костями, остатками мяса и голова, используемые в пищу собакам, *солон* – кушанье из рыбы, смешанной с ягодами, *тала* – кушанье из сырой рыбы, *мосин* – холодец из варёной рыбьей кожи, рыбьего жира, черемши и лука (потреблялся в большом количестве на медвежьем празднике), *барча* – сухой порошок из рыбы (запасали на зиму в мешках). Все эти названия свидетельствуют о значительном влиянии нижеамурской культуры.

Многочисленны также названия орудий лова, например *адил* – сеть, *тэмти* – малая плавная сеть, *дагдали* – невод, *анга* – сеть для подлёдного лова, *умаха* – удочка-крючок, *кифта* – снасти для лова осетровых, *дэбгэ* – гарпун и др. Прежде широко применялась трёхзубая острога с длинным (до 5 м) древком и однозубая с коротким древком, которой били крупную рыбу с оморочки. Зимой рыбу ловили удочками в проруби. Рыбу в мутной воде ловили соскальзывающим с древка крюком, привязанным длинной бечёвкой к черенку. Пойманная рыба срывала крюк с древка, но уйти от рыбака не могла. Рыбу сушили, коптили, делали из неё юколу. Раньше из рыбьих кож шили одежду, изготавливали хозяйственные сумки [РЭМ. Кол. № 2566-5, 6, 7].

В прошлом у негидальцев была широко распространена охота на птиц: уток, гусей, глухарей, рябчиков, куропаток. Охота на пернатую дичь *карахи* определила богато представленную терминологию: *ани* – чернеть, *момнан* – каменушка, *хохор* – лебедь-кликун, *ведги* – луток, *отки* – самка крохалея, *бобки* – чирок-трескунок, *нойгани* – самец чирка, *отнан* – утка-нырок, *сакса* – утка-сакса, *мунахин* – утка-гаглушка, *хукси* – лебедь, *нонгнахи* – гусь, *игга* – шилохвость, *хелагли* – казарка, *кангу* – самец крохалея, *чуувир* – утка-ганушка, *сосил* – одна из видов утки, *коли* – несъедобная утка, *сонгсосовки* – одна из видов утки, *конгалан* – селезень утки-гаглушки, *ламди* – гагара [Цинциус, 1982, с. 186—307]. Некоторые названия птиц негидальского языка совпадают с нивхскими, орочскими и удэгейскими, что указывает на историко-культурные связи в прошлом. Разработанная половозрастная терминология водоплавающих птиц свидетельствует о большом значении их в хозяйстве. Многие птицы являются объектом охоты, их мясо и яйца очень вкусные. Известно, что негидальцы за дичью отправлялись на Охотское море, оттуда возвращались с богатой добычей. Они научились из шкурок селезня делать красивые коврики, из перьев птиц шили сумки *дэктэ*. По сообщению В.Н. Васильева, из гадарьих шкур на подкладке из грубого холста изготавливали коврики [РЭМ. Кол. № 2566-3], из шкурок уток и нырков умели делать чучела [Миддендорф, 1878, с. 754]. Из шкурок большой птицы вроде цапли *копата* предки рода Чукчагилы шили одежду [Цинциус, 1982, с. 234]. Традиция пошива одежды из птичьих шкурок известна алеутам и айнам.

Сегодня популярна охота на боровую дичь. Негидальцы промышляют дикого голубя *ангуган*, дикушу *асамна*, тетерева *асамнаткан*, рябчика *хинки*, куропатку *хелахи* и кроншнепа *усэнгоги*. Сохранились названия для хищных птиц: *оболон гехин* – ястреб большой, охотник на гусей, *куйукалдувун гехин* – ястреб, охотник на уток, *гайа* – большая сова, *муйу* – орёл с длинной шеей, *гусихан*, *уксухин* – орёл, *оксари* – сыч, *залимтихи* – филин, *тогвойон* – серая хищная птица, *золодон* – сокол-пустельга, *зуди* – очень большая сова, *еску* – орёл с белыми пятнами, *етекна* – небольшой филин, *тугэсик гехин* – ястреб зимний белый, *умулгин* – сова, *кегизан* – орлан-белохвост, *хигачан* – коршун. Хищные птицы неприкосновенны, строго запрещалось их убивать. Скульптуры этих птиц выполняли функцию помощника шамана в обряде лечения.

Негидальцам было известно четыре вида гагар: *ахани* – мелкая озёрная, *ламди* – крупная морская птица с густым оперением, *калтайи* – средняя (наполовину меньше *ламди*) и *соамун* – гагарка (величиной с небольшую утку) [Цинциус, 1982, с. 189, 229, 237, 267]. Общность у нивхов и негидальцев обнаруживается в названии озёрной гагары (*агни*, *ахани*). В названиях птиц выявляются местные традиции. Орочи и удэгейцы называют крохалю *ванга*, негидальцы – *вангалан* [Сравнительный словарь, 1975, с. 130]. Гагара считалась помощником творца при сотворении мира, доставшим со дна моря песчинку, которая выросла и превратилась в землю; её изображения рисовали на шаманском костюме, она являлась и предсказателем погоды [Сем Т.Ю., 1990, с. 98–99]. Если гагара во время ненастья начинала летать, то погода должна улучшиться. Состояние погоды определялось и по другим видам птиц – воронам и ласточкам. Негидальцы были уверены, если вороны стаяй часто каркают летом — это к ненастью, карканье зимой — к морозу и ветру, а низко летающие ласточки предвещают дождь, высоко летающие ласточки во время дождя – к его прекращению и наступлению хорошей погоды.

У нивхов, ульчей и орочей сохранился обычай помещать на носу лодки фигуру гагары, связанной с морским промыслом. По их мнению, гагара помогала лодке двигаться. Без этой фигуры охотник на промысел не выезжал. В данном случае гагаре придаётся магическое значение, её изображение предохраняет морских зверобоев от бед. Считали, что гагара плавает лучше утки. По мнению нивхов, гагара – самая главная водоплавающая птица. У нивхов, негидальцев и ульчей до недавнего времени бытовали деревянные блюда в виде тюленя, утки и гагары. Они использовались для «кормления» духа – хозяина вод в целях обеспечения обилия рыбы, морского зверя и водоплавающих птиц. Такие обряды совершались дважды в год: осенью, когда вода замерзала, и весной, когда трогался лёд. Аналогичные представления о гагаре были у финских народов. Коми гагару считали вещей птицей, по её стонушему голосу определяли погоду. В мифологии она, как и утка, представлена созидательницей мира [Кудряшова, 1988, с. 13]. У негидальцев имелись представления о мифической птице *коуй* с железными лапами и железным клювом и большой утки *хойи*, чучело которой обычно использовали как ориентир в пространстве. Сохранились представления о крылатых людях *кедак*.

Была распространена охота на морского зверя. Охотились на ларгу *геокса*, акибу *кэнг*, лахтака *бонгри*, крылатку *алча*, *алк* в Амурском лимане и на Охотском побережье артелями на больших дощатых лодках. Били зверя железными гарпунами. Теперь об этой охоте помнят лишь старики.

Оленей у негидальцев было немного (у верховских и жителей с. Им). Ездили на них верхом, но чаще впрягали в нарту такого же типа, как у алданско-зейских эвенков. Знания о домашнем олене у негидальцев не отмечены.

С некоторыми животными связаны суеверные приметы и поверья. Череп, уши и копыта лося нельзя бросать на землю – иначе не будет удачи на промысле [РЭМ. Кол. № 4989-1]. Крик ворона предвещал несчастье; запрещалось убивать лебедя (человек, убивший лебедя, обрекал себя на скорую смерть). Счастье предвещала встреча с вороной, кукушкой и журавлём. Кукушка с посаженным на её спину человеком применялась шаманом во время «полета» духа. Деревянная скульптура тигра якобы помогала от разных болезней [РЭМ. Кол. № 2566-33]. К ночной деревянной люльке подвешивали челюсти и лапки выдры для охраны от злых духов [РЭМ. Кол. № 4698-52].

Охотники, хорошо зная повадки медведей, заметили, что они питаются плодами, кореньями, птичьими яйцами, рыбой, падалью, разоряют пчелиные ульи и муравейники, но когда медведь голоден, он способен напасть на человека. Сохранились половозрастные названия для медведя: *аси бакайя* – годовалый медвежонок, *зая скачан* – медведь 3–4 лет, *ахинми гэлбинин* – медведь 5–6 лет, *бейни* – взрослая медведица [Сравнительный словарь, 1975, с. 242; Цинциус, 1982, с. 189, 195]. Бытовало представление о происхождении человека от медведя. Апотропеическую (защитительную) силу медведя использовали при лечении болезней – чтобы больной поправился, ему давали пить медвежий жир и водный настой его желчи. Коленная костяная чашечка медведя применялась для гадания. Нельзя бросать шкуру медведя на съедение собакам – медведь задерёт охотника [РЭМ. Кол. № 4698-47, 49].

Охотники знали, что лисица охотится в одиночку, любит ловить мышей и птиц. Волки ходят стаями, они жестокие и опасные хищники. Тигр мало известен негидальцам. Больше всего народных знаний сохранилось о лосе, изюбре и косуле, они были главным объектом охоты. Негидальцы заметили, что «сохатого легче гонять, выдыхается скоро», зато «оленья скрадывать легче – совсем слепой и слышит худо». Изображения зверей и птиц нашли отражение в играх и игрушках. Мальчики в 13 лет свободно изготавливали из бересты силуэты глухаря, лебедя, гуся, сохатого, косули, изюбря [РЭМ. Кол. № 4698-53, 54, 55, 56, 57, 59].

Охотники умели мастерить ловушки на зверя. На лису и выдру ставили самострел *быркан*, сеткой-рукавчиком *уки* с шестью железными кольцами добывали соболя [РЭМ. Кол. 4598-1, 6937-1]. Способы охоты были такими же, как у эвенков.

Следопыты в совершенстве разработали приёмы охоты на пушных зверей, дикого оленя, лося и нерпу. Охотники овладели искусством определять по сле-

ду дикого зверя, его возраст, время прохождения, безошибочно устанавливать его местонахождение. Тонкая наблюдательность, знания повадок животных давали возможность успешно вести промысел. С охотой связаны такие слова, как *хуяан* – охотиться на крупного и мелкого зверя (от *хуяан* – лес, тайга), *хуяамавун* – снаряжение для охоты, *сохсила* – лыжи, подбитые мехом, *кото* – охотничий нож, *ланг* – ловушка, капкан (на лисицу, росомаху и др.). Мясо сохатых и диких оленей заготавливали впрок: резали тонкими длинными ломтиками и сушили на солнце, коптили в дыму.

Негидальцы научились приучать и выращивать животных и птиц. Медведь почитался как тотем, ему посвящался многодневный праздник, собиравший весь род. Этот зверь занимал большое место в социальной жизни негидальцев. Медвежат отлавливали, около трех лет выращивали в специальной клетке *койчан* из лиственничных брёвнышек и обращались с ними, как с детьми – хорошо кормили, часто выводили на прогулку. Причём такое шествие с медведем по селению превращалось в торжество, сопровождавшееся пением и плясками.

Единственным домашним животным была собака *ненакан*. Охотники разводили их с древнейших времён. Собака использовалась как транспортное средство. Считали, что она обладает способностью отгонять злых духов. Здесь отразились не только древние религиозные верования, но и чисто практические наблюдения над особенностями поведения животных, например, способность собак предчувствовать беду. Как правило, во время похорон убивали лучшую охотничью собаку усопшего. Труп её оставляли у захоронения хозяина. Сохранилось название поминального блюда *ненакан ингин* (собачьи языки). Сегодня его готовят из отварной крупной лапши, посыпанной толчёной черёмухой [Хасанова, 2004, с. 178]. Интересно отметить употребление слова *качихамта* в переносном значении – пушистые почки на тальнике (по сходству со щенками). Собаки приносились в жертву духам.

Женщины прекрасно знали качества и свойства различных кож, мехов и сухожилий, употребляемых при пошиве одежды и обуви, способы их выделки. Эти навыки передавались из поколения в поколение. Из шкур молодых собак изготавливали чулки *доктон*, которые надевали зимой мехом внутрь [РЭМ. Кол. № 7007-20]. Из рыбьей кожи ленка шили мужскую обувь *онта* (носили зимой после первого снега, надевали с травяной стелькой и чулком, отправляясь на охоту или рыбную ловлю) [РЭМ. Кол. № 7007-23]. Из кожи лососёвых рыб *собку* варили клей *камну*, который употребляется до настоящего времени при изготовлении камусных лыж и орудий охоты [РЭМ. Кол. № 10859-20]. Кроме этого им был известен специальный клей *далбунун*, изготовленный из рыбьей кожи, чешуи и пузырей.

В середине XIX в. негидальцы шили одежду преимущественно из рыбьей и лосиной кожи. Рыбью кожу сушили и выделывали так же, как нивхи и ульчи, использовали для пошива мужских и женских халатов, ноговиц, мужских и женских наруканников, обуви.

Народные знания о растениях, имевшие большое значение в жизни негидальцев, широко представлены в этнической терминологии. Имеются слова, которые не находят аналогий ни в одном из тунгусо-маньчжурских языков: *апкакта* – дуб, *ачакта* – клён, *полуку* – жёлудь, *аникта* – иван-чай, *хохоя* – самодельная курительная трубка из тальника. Травы и пряности употреблялись как приправа к пище, в медицинских целях, а также как благовония при совершавшихся обрядах. Сухую траву *канта* стелили в обувь, уверяя, что она сохраняет тепло.

Негидальцы собирали ягоды брусники, голубики, черёмухи, жимолости и др., травы, коренья, клубни (сараны). Луковицы лилии, жёлуди, кедровые орехи составляли основу пищевого рациона и считались деликатесом. Черемша употреблялась как приправа к мясу и для лечения многих заболеваний. Собранную голубику и бруснику хранили в тайге в берестяных коробах, их перевозили домой уже зимой. Жимолость, чёрную смородину варили вместе с кетовой икрой и сохраняли в виде густой массы; зимой её ели с рыбьим жиром. Черёмуху толкли, затем перемешивали с рыбьим жиром и сушили в виде лепёшек, которые также запасали на зиму [Иванов и др., 1956, с. 780].

От маньчжуров и китайцев, а потом от русских негидальцы научились использовать различные продукты: *буду* – род пшеницы, рис, чай, сахар, муку, (из которой у костра на деревянных палочках пекли пресные лепёшки). У русских они переняли картофель, овощи, коровье молоко.

Негидальцы селились в лесной зоне. Деревья давали людям пищу, кров, тепло, строительные материалы. Многовековой опыт наблюдений за деревьями и кустарником выработал приемы и навыки в изготовлении многих орудий труда и промыслов, средств передвижения, предметов домашнего обихода. Практика помогла освоить материалы, используемые в хозяйстве. Так, трафареты, игрушки *гарипкан*, шляпы *талумаун*, веера *арпулевун*, детские люльки *омко*, лодки изготовляли из бересты – материала лёгкого и эластичного [РЭМ. Кол. № 4698-12, 53, 7007-16, 10859-42, 64]. Нарты и лыжи делали из берёзы как наиболее прочного дерева, из лиственницы изготовляли самострелы *вокон*, из тальникового лыка – верёвки [РЭМ. Кол. № 4598-1, 4698-10, 11]. Сети раньше делали из нитей, которые вырабатывали из крапивы или дикой конопли при помощи веретена, варили их в золе и окрашивали лиственничной корой [Иванов и др., 1956, с. 778].

Для отделки и вырезки предметов из дерева негидальцы изобрели инструменты. У них нашли применение тиски *дяванца* при изготовлении коробок, туесков, ковшей, лодок и пр. Они состояли из двух деревянных брусков с бороздкой посередине, подвижно скреплённых толстой проволокой, и деревянного клина, который заклинивал зажим в такой степени, какой требует край изготавливаемого предмета. Для обработки дерева часто применяли струг *рынчун* с двумя ручками и стальным тонким и очень острым лезвием [РЭМ. Кол. № 6937-28; 7007-9].

Деревья мыслились живыми, чаще антропоморфными существами. Они, как и люди, имеют кровь, едят пищу. Берёза – символ души женщины, лиственница или пихта – символ души мужчины. Существовало поверье, что если во сне увидишь

падающую берёзу, то с какой-то женщиной случится несчастье, если же увидишь падающую лиственницу или пихту, то погибнет мужчина [Хасанова, 2004, с. 175]. К числу почитаемых деревьев кроме берёзы и осины относилась лиственница.

Растительный мир в представлении негидальцев имел сверхъестественные свойства. В народной медицине травам придавалось религиозно-магическое значение. В них зачастую ценились не столько фармацевтические свойства, сколько магические – способность отпугивать злых духов. Например, пучки можжевельника с засохшей хвоей употреблялись для воскурения во время шаманских обрядов. Шаманы ели ягоды этого растения — любимую пищу духов. Считалось, что дым от сухих листьев багульника болотного отпугивает нечистую силу [РЭМ. Кол. № 4698-50,51]. Магические свойства приписывались полыни, которую нередко носили как амулет. В числе почитаемых деревьев кроме берёзы и тополя были ель и сосна. Негидальцы считали, что деревья, как и люди, могли подвергаться влиянию добрых или злых духов.

4. Народная медицина

Неотъемлемой частью традиционно-бытовой культуры негидальцев является народная медицина. Она сложилась на основе эмпирических знаний о целительных средствах, лекарственных травах, гигиенических сведениях и практическом применении их для сохранения здоровья. Базой служили лечебные травы, хвоя, смола пихты, лекарства животного и минерального происхождения. Особое значение в фитотерапии имел багульник болотный *сэнки*. Негидальцы знали и широко применяли целебные свойства солёных вод и горячих источников. Существовала терапия голодом, водолечение, массаж, лечение гипнозом и т.д.

У негидальцев имелись определенные представления о душе человека. Жизнь и смерть человека зависели от состояния его души, которая располагалась в печени. Если человек заболел, то считали, что душа теряет силы или покидает человека. Лечить и возвращать душу человека мог только шаман. Душа *ханан* включает понятия: «тень-двойник», «эзотерическая сущность», «отражение» (в воде, зеркале), «изображение умершего», «медведь, выращиваемый для поминок». *Ханан* в состоянии путешествовать самостоятельно по свету. Душа посещает важные для покойника места и дорогих ему людей. В виде птицы представляется душа ребёнка *ами*. *Кумун* — вроде души, «эзотерическое сознание» существующее после смерти человека [Хасанова, 2004, с. 75]. По народным представлениям, некоторые души не находят покоя после смерти и продолжают жить среди живых, стремясь навредить им.

По народным представлениям, симптомы многих болезней исходили от злого умысла враждебных духов, населявших природу. Основная особенность народно-медицинской практики, отличающая её от обычной медицинской, заключалась в том, что, по народным представлениям, причиной заболеваний

являются духи болезней. Отсюда и специфика лечения – изгнание этих духов. Духи болезней изображались зооморфными или антропоморфными существами. Название болезней, как правило, восходят к именам злых духов: *донту* – фигура сидящего человека с согнутыми ногами, причиняющего боль живота; *тува ан* – дух сумасшествия, *сагам* – дух головных болей, *габала* – антропоморфный дух худобы и прожорливости; *даам* – дух причиняющий головные боли; *куки* в виде скульптуры головы человека – дух болезни шеи и глаз, *мата* – дух в виде дельфина и человеческой фигуры, вызывающий вздутие живота, [РЭМ. Кол. № 2566-23, 24, 25, 27, 30, 31, 33].

Частыми были эпидемии дизентерии, холеры, брюшного тифа. Постоянная задымлённость воздуха в жилище ухудшала зрение. Было много глухих и хромых. Уровень детской смертности всегда оставался высоким. Отмечались психические расстройства *бэолин*.

По народным представлениям, болезни посылали злые духи *амбасал*. Негидальцы особо отмечали людей, имевших вину *гал*: *угдихэ бэйэ* – слабый, пугливый человек, *дэвэо* – лунатик, *галигда* – человек, провинившийся перед силами природы и наказанный ими, *озови* – человек, задранный или пораненный медведем. У представителей такого рода нельзя было ничего брать, особенно охотникам. В народе полагали, что болезни вызываются влиянием луны и звёзд. Метеориты – предвестники болезни. Большая часть лечений основывалась на магических действиях и заговорах. Некоторые болезни представлялись в виде сома, который якобы мог проникнуть в тело человека. Магическая форма лечения заключалась в изгнании этого сома путём задабривания и запугивания.

В негидальском обществе не было врачей-профессионалов. Врачевание и магическая охрана людей от болезней находились в руках шаманов. Они, общаясь с духами или впадая в пророческий транс, предсказывали судьбу человека, определяли его будущее по звёздам; от них требовалось и умение исцелять больных с помощью камланий, магических заклинаний и гаданий. Если духов болезней старались изгнать всеми возможными способами, то духов, используемых при гаданиях, напротив, старались призвать на какое-то время, чтобы спросить у них о будущей судьбе.

Часто магическую роль в предотвращении различных болезней выполняли древние подвесные амулеты и талисманы *одохо*, охранявшие человека от зла. По сообщению В.Н. Васильева, в качестве охранителя от болезней над детской зыбкой вешали изображение птицы. От ночного плача детей делали фигурку *калгана*, при болезни сердца – сердцевидную, раздвоенную внизу, с двумя сквозными, перекрещивающимися сверху отверстиями. Деревянная фигурка человека с медвежьей головой использовалась при болезни ног, скульптура камбалы – при болезни живота. Связка амулетов из фигурок нерпы, змеи и гусеницы применялась от разных болезней [РЭМ. Кол. № 2566- 50, 53, 54, 55, 56]. Изготавливали талисманы, помогавшие женщине при родах. Во время болезни головы часто использовался деревянный обруч, надеваемый на голову; к нему пришивали изображения духов

головной боли – две деревянные маски, одна с шестью, другая с восемью рожками, увенчанные головами, вырезанными из рыбьей кожи в виде жаб и ящериц [РЭМ. Кол. № 2566-78]. По данным Е.Р. Шнейдера, руку, заболевшую от долгой непрерывной работы веслом, натирали водяной настойкой из листьев багульника болотного; на верх рубашки привязывали изображение духа в виде ящерицы, изготовленной из тальника [РЭМ. Кол. № 4698-46]. В качестве амулетов на шею от разных болезней вешали фигурки двух *сэвэнов*, помощников шамана – калуги и лисицы, а также изображения двух голов медведя, двух птиц, антропоморфных фигурок и сердца [Сем Т.Ю., 1990, с. 98].

Культовые предметы шаманского пантеона негидальцев, судя по коллекциям РЭМ, изображавшие медведя, тигра, речных и морских животных и рыб, использовались в лечебной магии. Наиболее сильным считался *аями* – он помогал от разных болезней. Болезнь, по шаманским представлениям, — следствие нарушения духовных взаимоотношений человека с духами и душами. Такое отношение к болезни имело свои отрицательные стороны, шаманы отказывались лечить заразные болезни — проказу *бутун*, оспу *гуяхун*, корь *явуу*.

У негидальцев были правила для сохранения здоровья, которые имели под собой практические основания: роженицам запрещалось кушать определённые виды пищи, не позволялось пить загрязнённую воду, в быту и в половой жизни самое пристальное внимание следовало уделять чистоте, а в случае обнаружения заразных заболеваний предпринять необходимые меры. Эти правила – самые древние из известных нам профилактических медицинских рекомендаций.

В настоящее время негидальцы в качестве лекарственных средств используют препараты от различных животных, например лекарство из рогов изюбра *ие*. Животное происхождения имеют и некоторые гормональные препараты (свежая кровь оленя), т.е. вещества, которые применяются при заместительной терапии, когда в организме человека их не хватает. Кровью собаки смазывали ожоги *инича*. Утверждают, что сильный ожог проходит за одну ночь. Свежей кровью из хряща шуки лечили ожоги и удаляли бородавки *хамта* [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 19].

Широкое распространение получила желчь медведя *дзо*, она больше всего ценилась у знахарей и врачей. Добавленная в пищу или чай больного желчь помогала при болях в желудке, резком упадке сил. Разбавленной желчью соболя лечили воспаление глаз. Целебные свойства приписывались препаратам, приготовленным из яиц. Для лечения ранений, экзем, ожогов применяли мочу. Жир животных использовался в медицинских целях, а также для освещения жилища в жирнике *ихэрэ*.

С лечебной целью применялись органы животных и препараты из них. Так, бытовало поверье, что утроба изюбра поможет женщине зачать ребёнка. Применяя формулу «подобное лечится подобным» охотники рекомендовали при болезнях печени употреблять печень оленя, при болезнях желудка – желудок медведя, но эти советы имели не научный, а мистический характер.

Негидальцы использовали лекарства и растительного происхождения: смолой пихты обрабатывали раны и язвы, настой измельчённых молодых шишек – при сильном хроническом кашле, начальной стадии туберкулёза лёгких, простудных и инфекционных заболеваниях органов дыхания. Считалось, что при ангине очень полезно жевать свежую смолу ели. В целях личной гигиены люди пользовались стружками из ивы, черёмухи и калины, раны перевязывали пластырем из бересты.

Популярным лекарственным растением считалась вахта трёхлистная (трифоль), произрастающая на Камчатке, Охотском побережье, Приморье, Приамурье, Сахалине, Курильских и Командорских островах. Для неё предпочтительна переувлажнённая почва, обычно образует заросли. Настой листьев вахты применяли для возбуждения аппетита, оказывавшего рефлекторное действие на пищеварительные железы, при болезнях печени, желчного пузыря и при туберкулёзе. Отваром листьев промывали плохо заживающие раны. Листья вахты олицетворяли удачу и благополучие, считали, что листья несут в себе великую силу любви, счастья, красоты и молодости, поэтому листочки собирали, сушили и носили с собой. Трёхлистник – главный мотив орнамента, укрепляет духовные силы, даёт возможность определить присутствие духа и помогает тому, кто его носит, обрести помощь высших сил, удачу и успех. Кроме того, вахта предохраняла от сумасшествия, обладала способностью отпугивать змей и злых духов.

Свидетельств о том, что у негидальцев практиковались хирургические операции, не имеется. Сломанную руку или ногу крепко перевязывали, иногда накладывали шину. Разумеется, у народов Нижнего Амура и Сахалина имелись акушерки (повивальные бабки). Женщины иногда погибали при родах, но чаще акушеркам удавалось проявить свое искусство. Акушерство являлось единственным почётным общественным занятием, доступным женщинам.

Таким образом, народные знания негидальцев в материальной и духовной культуре представляли собой единство положительного опыта и иррациональных представлений. Охотникам, рыболовам и собирателям было присуще связывать воедино все понятия во Вселенной, они видели Космос как огромное мироздание, составные части которого, начиная от положения звёзд и кончая судьбой человека, находятся в нерасторжимой взаимосвязи.

Важной частью национальной культуры негидальцев являлся процесс накопления, сбережения и передачи от одного поколения к другому элементарных духовных знаний и бытовых навыков, моральных предписаний, правил поведения, необходимых для выживания этноса в окружающем мире. Народные знания негидальцев, охотников, рыболовов и собирателей неразрывно связывались с хозяйственной деятельностью и территорией обитания, с водной стихией и тайгой, с животным и растительным миром. В целом можно констатировать, что в современном мире на фоне утраты многих элементов традиционной культуры народные знания негидальцев продолжают демонстрировать свою устойчивость.

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО
НЕГИДАЛЬЦЕВ

1. Устное народное творчество

История возникновения, становления и развития негидальского фольклора недостаточно изучена. Первые записи фольклорных текстов в русском изложении были сделаны Л.Я. Штернбергом в 1910 г. Тогда же им была произведена запись на фонограф шести негидальских песен [Фонограммархив Пушкинского дома, № 1001—1006]. В 1926—1927 гг. исследователи К.М. Мыльникова и В.И. Цинциус собрали 320 образцов устного творчества негидальцев, из них 150 сказок и преданий, 70 песен, 60 загадок, 20 запретов. В 1982 г. вышла книга В.И. Цинциус «Негидальский язык», включающая 40 образцов устной словесности негидальцев (бытовые рассказы, мифы, предания, сказки, запреты, поговорки, загадки и песни). В книге есть грамматический очерк и словарь на 7000 слов. В.И. Цинциус отмечает, что негидальцы выделяют следующие жанры фольклора: *улгуй* «предание, легенду»; *талунг* «сказку»; *алду* «рассказ, новость»; *ихэн* «песню»; *хэзо* «припевы пляски-хоровода»; *озави* «запреты»; *нэнэвкэн* «загадки»; *гумнгов хэсэ* «поговорки», а также понятие *етка* «обычай, закон» и *кэсивэ гэлавви* «счастья просить» [Цинциус, 1982, с. 4—5]. Перечисленные жанры полностью не сформировались, есть много произведений переходного типа. В сказках прослеживаются черты, сближающие их с мифами. Мифологические черты можно обнаружить в преданиях и бытовых рассказах. Некоторая жанровая неопределённость и мифологическая ориентированность свойственные устному творчеству не только негидальцев, но и всех тунгусо-маньчжурских народностей.

Материалы, собранные К.М. Мыльниковой и В.И. Цинциус, раскрывают богатство форм, сюжетов и мотивов фольклорных произведений негидальцев. В.И. Цинциус писала: «... в отношении бытования фольклора у негидальцев можно определённо сказать, что во всяком случае менее чем 10 лет тому назад (1926 г.) в фольклоре у негидальцев никак не могли быть констатированы признаки «отмирания». Помимо отдельных лиц, наделённых отдельным искусством «сказочников», самые рядовые, если можно так выразиться, негидальцы, как молодёжь — мужчины лет 20—30, так и подростки, а также замужние женщины с весьма большой охотой и умением излагали те или иные известные им сказочные сюжеты, легенды и пр.» [Цинциус, 1936, с. 16].

В 1961 г. учёные О.А. Константинова и В.Д. Колесникова собирали лексический, грамматический и фольклорный материал у негидальцев [Колесникова и др., 1968, с. 109–128]. В 70-е гг. XX в. негидальские сказки, песни и наигрыши на музыкальных инструментах записывали на магнитофон Н.Н. Менцер, И.А. Бротский (Богданов), Ю.И. Шейкин, М.М. Хасанова и др. Появились работы по народному музыкальному творчеству негидальцев [Шейкин, 1996, с. 55–56; Хасанова, 1996, с. 92–97]. Негидальская музыка в современных условиях аранжирована в оркестровой сюите Н.Н. Менцера; к сожалению художественная самостоятельность на основе народного музыкального творчества развита слабо. С 1981 г. образцы негидальского фольклора зафиксировали М.М. Хасанова и А.М. Певнов. Собранные и далеко не полностью опубликованные ими материалы представляют большой интерес для этнографии и фольклористики [Хасанова, 1998, с. 25–30; Хасанова и др., 2003, 297 с.].

В настоящее время повествовательный фольклор негидальцев, как всякий архаический жанр, в естественном виде не существует, тем не менее некоторые сюжеты продолжают бытовать в русской интерпретации [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 29–30].

Традиционный фольклор негидальцев и родственных им эвенков, нанайцев, орочей, ульчей, удэгейцев, уйльта имеет много общих черт, характерных для развития жанровых особенностей, мировоззрения и духовной культуры в целом. В устном народном творчестве сохранились различного рода предания: этнонимические (о происхождении родов, племён народов), топонимические (происхождение географических названий), собственно исторические (памятные события из жизни народов, племён, войны, стихийные бедствия), героические (о жизни, деятельности и подвигах выдающихся исторических лиц, великих шаманов и т.д.). Нередко объяснения исторических событий носили религиозно-мифологический характер. В преданиях обычно рассказывалось о людях и событиях, происходивших в действительности. Особое место занимали вопросы о происхождении негидальских родов, взаимоотношениях с местными народностями, о родоначальниках.

В жизни негидальцев знанию родовых и племенных обычаев и традиций придавалось исключительное значение. Им полагалось знать свою родовую и племенную генеалогию как по восходящей, так и по нисходящей линии, а также родовые и племенные легенды и предания о вождях родов и племён, жизни и деятельности знаменитых людей, имена племенных и родовых божеств и мифические рассказы о них, обряды и ритуалы родоплеменных жертвоприношений.

В прошлом у негидальцев бытовала главным образом народная фольклорная проза *талун* и *улгу(й)*. *Талун* – род произведений с вымышленным содержанием, в то время как *улгу(й)* считаются действительными событиями, происходившими в прошлом. Для негидальцев, как и для других народностей Севера, чрезвычайно важным является отношение к содержанию произведения. В *улгу(й)* верят, поэтому их надо передавать очень точно, ничего не добавляя от себя. Например, в пре-

дании о «Омусликоне и Секанкане» чётко сформулирован образ жизни охотника: «Омусликон-богатырь – пеший охотник, живущий в Средней земле. Из родных у него есть только младшая сестра Секанкан. И с самого рождения брат и сестра не видели других живых людей *иникин бэйэ*. Омусликон с сестрой Секанкан живут одни. Он охотится на зверя и птицу, она хозяйничает дома – вялит мясо, сушит шкуры. Омусликон – отличный охотник, который «... мимо своего бока не пропустит зверя с восьмью половинками копыт, не даст пролететь над головой птице перелётной». Сестра – под пару брату: такая проворная, что успевает разделить принесённую им добычу «пока котёл поспеет». Поэтому и около жилища вместо щепок – разбитые мозговые кости, вместо гальки – позвонки, вместо хвойных веток подстилкой служит шерсть» [Цинциус, 1970, с. 54].

Улгу(й) лишены художественности, имеют строгий, нередко даже лапидарный канонический текст. В это множество входят мифы, предания, шаманские легенды, былички, охотничьи и бытовые рассказы. Есть *улгу(й)*, которые рассказывают только мужчины, например, миф о небесном охотнике Манги [Хасанова, 1998, с. 27].

Негидальцы через образы объектов живого мира характеризовали мифическую эпоху первотворения – это было время, говорили они, «... когда щука жила на земле, а змея в воде; щука кусалась, ей войну объявили неводом и стрелками и пр. Тогда бог рассудил, чтобы щука в воде жила, а змея под камнями». Ранее всего живого мира существовали птицы, которые выступали в качестве творцов суши; у негидальцев сохранился фрагмент мифа о птице-гагаре, доставшей со дна моря песчинку, которая выросла и превратилась в землю [Сем Т.Ю., 1990, с. 92].

У негидальского рода Такпал образ демиурга воплощён в облике фантастического животного Химу. Согласно некоторым описаниям это существо, «похожее на большого сазана, жившего будто бы на озере» [Мыльникова и др., 1931, с. 122], «... чёрное, проглатывающее целые лодки; по земле, когда ходит, обжигает землю, ходит по земле как змея» [Штернберг, 1933, с. 530]. Иногда его изображали с головой сома, туловищем тигра и чешуей сазана. В образе мифического змея воплощался гром *агди*; его изображения обнаружены на шаманской одежде и бубне [Иванов, 1954, с. 211].

У негидальцев получили распространение космогонические и тотемические мифы. Космогонические мифы повествуют о возникновении Вселенной и всего живого на земле. Существовал негидальский миф о трёх солнцах и культурном герое Уди. Первый человек появился, когда поверхность земли будто бы была подобна раскалённой лаве, так как на небе светили три солнца, два крайних из которых Уди убил, пустив в них стрелы из лука [Крейнович, 1929, с. 85]. Л.Я Штернберг приводит отрывок негидальского предания о происхождении человека, где упоминается о культурном герое *Хадау* – творце мира [Штернберг, 1933, с. 531]. Этот мифический сюжет известен многим тунгусо-маньчжурским народам.

Тотемические мифы повествуют о связях человека с животными, которые затем становятся покровителями рода. Например, негидальцы считают своим тотемом

мом медведя и тигра. Тигра они называли *аминти*, что означает «отец наш». Существовал запрет наступать на след тигра. Когда находили убитого тигром зверя, есть его мясо можно было только в тайге и лишь мужчинам, а приносить домой и давать женщинам запрещалось. Ворон *гэки* и коршун в фольклоре негидальцев оказываются богатырями-охотниками [Цинциус, 1982, с. 120–121, 157–164].

Устные рассказы и предания *улгу(й)*, пожалуй, были самыми распространёнными. Этот вид жанра служил одним из важных средств воспитания молодого поколения. В преданиях сохранились исторические повествования о происхождении негидальских родов, их переселениях, межродовых столкновениях [Цинциус, 1980, с. 115–124; Сем Т.Ю., 1990, с. 94–96].

К этому циклу можно отнести общеамурские варианты легенд о благородном тигре и медведе-спасителе. Широко распространена легенда о каре за непочтительное отношение к духу-хозяину огня *поза*. Каждый охотник должен был «кормить» духа огня – бросать ему в костёр кусочки мяса, сала перед уходом на охоту и по возвращении, причём к огню обращались с просьбой: «Хозяин огня! Зверя мне дай убить!» Такие легенды связаны с различными запретами *озави* и с верой в действенную силу талисманов, которые посылаются неудачному охотнику, сироте или бедняку его покровителем.

Предания негидальцев воспроизводят многие исторические сведения о хозяйстве и социальных условиях жизни в прошлом, религиозных представлениях, ритуалах. Вот один из примеров предания о некоторых древних и более поздних чертах негидальского быта, записанного О.А. Константиновой и В.Д. Колесниковой: «Человек гор взял себе жену. Долго ли, коротко ли жил. Так жил, жил, у него мальчик–ребёнок родился. Потом его сын стал на птиц охотиться. Затем взрослым стал. Начал вместе с отцом на зверя охотиться, стал лося промышлять. Через некоторое время сказал своим родителям: «Отец, мать, как я так жить буду? Как я буду жить без жены. Вот я и решил жену себе искать». Так его сын отправился к человеку моря. Те (родители) после его ухода так и жили. Однажды (отец) говорит жене: «Сегодня ветер задует. Вымети пол, человек придёт». Мать пол вымела, дом прибрала. В полдень ветер подул, волны поднялись. Затем его сын с женой пришёл. Селение их очень большое стало. Так после того и жили» [Колесиикова и др., 1968, с. 128]. В другом предании говорится: «На берегу моря жил одинокий парень Кулинхаи. Он хороший охотник и рыболов, но у него один недостаток, он – богатырь-сопляк. Сопли мотал до трёх *да* (маховая сажень), слюней хватало на десять *да*. Богатырь пошёл искать для себя невесту к таёжным людям, встретил три сестры. Старшие две сестры не согласились выйти за него замуж. Младшая приняла предложение. Поженились, пришли к морю, жена приготовила несколько одеял для удаления выделений из носа. Спрашивает, где сопли, где слюни. Кулинхаи отвечает, что он демонстрировал сопляка, чтобы с толку сбить сестёр» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 29].

С обрядовой фольклорной темой связаны представления о рождении детей, норме поведения при беременности, об отношении к овдовевшей женщине, воз-

зрениях, касавшихся смерти и загробного мира и т.д. К достоверным повествованиям причисляются произведения с фантастическим содержанием, отражавшие представления древних людей о происхождении человека и окружающей его природы. Например, нарратив о карликах, исчезнувших при появлении людей, предполагается, что это были небесные люди, жители «верхней земли». По данным негидальского фольклора, «... над нами живут люди *омнанкан* (небесные люди), под нами *бунинкан*. Говорят *омнанкан* – слабые, птицей летают, они маленькие» [Хасанова и др., 2003, с. 83].

Сохранились предания о древних негидальских богатырях и межродовых столкновениях. Героические сказания негидальцев возникли в эпоху разложения родового строя и начала расслоения первобытного общества. Главным действующим лицом выступает человек, выделявшийся физической силой и смекалкой. Идеальный герой – воин и охотник, способный победить враждебных пришельцев, наказать обидчика и установить справедливый мир. У главного героя есть собственное имя, отражающее его личные качества [Цинциус, 1970, с. 57–58]. В героических сказаниях отсутствуют волшебные предметы и чудесные превращения, зато приводится правдивое описание деталей быта, воинского снаряжения. Основой многих героических сказаний послужили подлинные исторические события: крупные столкновения, междоусобная вражда отдельных общин и семей. Герои фольклорных произведений – сильные и смелые богатыри помогали бедным и слабым, наказывали жадных и порочных.

В героических сказаниях негидальцев нередко говорится о слугах, причём имеются два разных слова для обозначения служанки и слуги. Негидальское *кэхэ*, ульчское, орокское и орочское *кэкэ*, нанайское *кэкэчэ(н)* – служанка, рабыня; негидальское, нанайское, орочское *элчи* – слуга, раб. В сказочном селении *бийу* всегда есть хозяин *бийу эденин*. Такой же глава встречается и в фольклоре нанайцев и орочей. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева пишут, что о слугах и служанках, о хозяине селения (города) обычно говорится в орочских *сахори*, т.е. заимствованных с юга сюжетах [Орочские сказки и мифы, 1966, с. 30–31]. У негидальцев нет подобной категории сюжетов, поэтому заимствованные персонажи вставляются в исконные сюжеты, украшая их. Южным влиянием можно считать наличие у героя в фольклорных текстах нескольких жён.

Представленные мифологические рассказы чрезвычайно популярны у всех тунгусо-маньчжурских народностей и составляют значительную часть *тэлунг* (*улгу*). Как отметила М.М. Хасанова, особенность этого жанра состоит в том, что древние, но важные для духовной культуры той или иной народности нарративы постепенно обновляются, модернизируются, получая яркие приметы современной жизни в виде имён, дат. «Менее значимые, с точки зрения носителей, произведения постепенно теряют установку на достоверность, поэтому всё меньше поддерживаются специальными средствами конкретизации и всё меньше воспринимаются как отдалённые во времени» [Хасанова, 1999, с. 48].

Тэлунг, напротив, расценивались как выдуманные, фантастические произведения. Их канва расцвечивалась художественными приёмами, исполнение театрализовалось, не возбранялась и доля импровизации. К *талунг* относятся сказки о животных, бытовые, героического содержания (в том числе и с речитативами), кумулятивные. Хорошие исполнители *талунг* всегда голосом изображают своих персонажей, особенно в сказках о животных, дают ремарки, как бы удивляясь или возмущаясь вместе со слушателями.

В негидальском фольклоре есть много общетунгусо-маньчжурских и собственно тунгусских сюжетов и мотивов [Хасанова, 1989, с.111–112], например сказки о животных: лисе, птичке, налиме, о скверной жене-лягушке; мотивы о рождении героя из вспухшего колена как способ заманивания жертвы, связывание и обездвижение её, увод обманом сына от матери и возвращение к ней через много лет. В то же время немало сюжетов и мотивов, имеющих соответствия с нанайским, ульчским, ороцким, удэгейским фольклором. Так, явно заимствованным от нанайцев или ульчей можно считать сюжет о *сусу* (брошенном стойбище). Мотивы о *сэвэнах* (духах-помощниках), способствующих герою или героине в критическую минуту, о воспитании дочерей-красавиц в уединённом месте в тайге (в амбаре на сваях), появлении жениха в необычном обличье (корыто, череп), о сучке (собаке), превращающейся в красавицу-жену, о половинках предметов, сложив которые обретают суженого или суженую, находят отклик в ульчском, ороцком и удэгейском фольклоре [Суник, 1985, с. 14; Подмаскин и др., 2010], откуда, вероятно, и были заимствованы негидальцами.

Заимствование сюжетов и реалий, как считает М.М. Хасанова, отразившихся в фольклоре негидальцев, шло двумя путями: через непосредственные контакты с носителями культуры, которой принадлежит какой-либо сюжет, и путём опосредованного заимствования (через другой народ или народы). Первым способом были принесены в устное творчество негидальцев мотивы нивхского и ульчского фольклора, вторым – китайско-маньчжурского (о слугах, городах, властелинах и др.). Последние сюжеты шли к негидальцам как бы «второй волной» через нанайцев и ульчей [Хасанова, 1989, с. 112].

Многие сюжеты сказок развёртываются на фоне борьбы добра и зла, правды и обмана. Осуждаются браки с животными и птицами. В сказке о муже-вороне рассказывается: «У вороны *гаки* была красивая жена. Когда вместе спят, ноги цепляются. Женщина (человек) решила бежать от такого мужа. Села в коробку из бересты и поплыла по течению. Ворона искала её – не нашла, решила, что она утонула. Мужчина шёл по берегу, заметил, как короб пристал к берегу. Говорит, что всякий мусор у берега собирается. Оттолкнул короб, он поплыл дальше. Другой мужчина заметил, как причалил короб к берегу, тоже его оттолкнул, приговаривая, разный мусор пристаёт к берегу. Поплыл короб по течению. К другому берегу причалил. Молодой мужчина шёл, взял короб, принёс домой, открыл, а там красавица-женщина сидит. Поженились. Другие мужики завидовали» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. Л. 29]. Имеется вариант сказки о вороне

оли, закрывающем солнце и луну. Ворон женится на девушке, затем её забирает глава селения, а ворон мстит тем, что вместе с матерью закрывает солнце и луну, люди же вызволяют светила, дав ворону семь связок тайменевых голов [Хасанова, 1989, с. 112]. Сюжет о вороне и спрятанных светилах имеет место у чукчей, он вписывается в «вороний цикл» палеоазиатских народов и, вероятно, не является характерным для тунгусо-маньчжурского фольклора. Данный сюжет, возможно, заимствован негидальцами у палеоазиатов.

Большое место занимают волшебные сказки и о животных. Персонажами в сказках о животных являются лисица, летяга, лягушка, мышь, сова, ворон, ворона, дятел, маленькие певчие птички, нерпа, налим и др. [Цинциус, 1982, с. 132–145]. Большую роль в подобных сказках играет человек. При всей фантастичности сюжетов волшебные сказки донесли до нас многие детали первобытной жизни и древнейшие представления человека. В волшебных сказках выделяется цикл о героях с чудесными превращениями — о черепе, корыте, ножичке, коршуне, вороне, под видом которых герой отправляется в путь в поисках жены и в конце концов превращается в доблестного охотника [Цинциус, 1982, с. 5–6].

Негидальские героико-эпические сказки, вероятно, должны быть отнесены к числу дальневосточных вариантов сказаний о герое Анда Мэргэн – Добром молодце, и героине Пудин – Девике-красавице. Верховским негидальцам известно и эвенкийское сказание о Мата-богатыре [Цинциус, 1970, с. 52].

Сказки сатирические (или бытовые) дают весьма колоритное развитие темы о способах добычи хитростью себе жены или товара, а также сюжета о глупом и умном брате [Цинциус, 1982, с. 147–172]. В отличие от эвенкийских и эвенкских они насыщены элементами чудесного, в связи с чем их нельзя назвать бытовыми в узком смысле слова. Сохранилась сказка о покровительстве Месяца девочке-сироте, находящейся в услужении у чужих людей. Они заставляли её по ночам носить воду. Месяц пожалел девочку, спустился на землю и помог ей подняться на небо. Сказка заканчивается тем, что до сих пор сиротинка-девочка счастливо живёт на Месяце [Хасанова и др., 2003, с. 55]. Подобный сюжет нашёл отражение в фольклоре эвенков, якутов, нанайцев, удэгейцев и нивхов [Подмаскин, 2006, с. 443–444].

Исследователи отметили, что негидальским сказкам присущи красочность и образность. Негидальская речь насыщена изобразительными словами, образными словосочетаниями. В негидальских сказках встречается значительное количество идиом, например *билгэди эстин абулла* «еды ему хватает» («для горла его нет недостатка»), *кэсэ бучэв* «спасибо» («я счастье, удачу дал»), *боала-нун, гумми, нгэхэл* «иди, куда глаза глядят» («хоть в любое место») [Колесникова и др., 1968, с. 124].

К числу художественных средств следует отнести структуру сказки — цикличность в развитии сюжета путём повторных действий персонажей (троичность, а также пяти- и семикратность), часто используется прямая речь. Особенно рельефно этот приём выступает в детских и кумулятивных сказках [Цинциус, 1982, с. 10]. Сказкам свойственно также структурное однотипное построение начала, где

сообщается, о ком в первую очередь пойдёт речь, что создаёт впечатление зачина, например: «Один человек жил, один-одинешенек. Так жил. Долго ли, коротко ли (близко ли, далеко ли) в тайгу (на охоту) ходил». Концовки более стереотипны и, в сущности, являются сообщениями «от рассказчика» о том, что повествование им закончено: «Конец, довольно», «Так жили-жили, кончилось» [Цинциус, 1982, с. 10].

Паремнологические жанры представлены в фольклоре негидальцев запретами, приметами, обращениями к духам и душам, формулами медвежьего праздника, загадками, поговорками, детскими присказками. Наиболее значимыми и многочисленными среди паремий были запреты *одяви*. Система запретов существовала у всех тунгусо-маньчжурских иародиостей и регламентировала абсолютно все стороны жизни людей традиционного общества. Само наименование запретов в северной группе тунгусо-маньчжурских языков связано с корнем *озо* – «беречь, хранить» [Хасанова, 1998, с. 29].

Словесные формулы табу *одяви* служат отражением пережиточных воззрений на различные «причины» возможных неудач во время нелёгкой промысловой деятельности рыбака или охотника. Если запрет не соблюдался, существовали способы магического характера выяснить причину его нарушения или избежать неблагоприятных последствий. Так, например, нельзя заранее говорить о том, что охотник добудет зверя. Это означало: «Нельзя хвалиться наперёд, что убьёшь зверя, так как зверь может «услышать» и не даст охотнику убить его» [Цинциус, 1974, с. 37]. Различные табу, таким образом, сохранялись и передавались от поколения к поколению именно в виде сжатых изречений. Например, нельзя было бросать на землю череп, ухо и копыта лося (их подвешивали на куст тальника) – иначе не будет удачи на охоте [РЭМ. Описание кол. № 4989-1], нельзя бросать кожу медведя на съедение собакам — медведь задерёт охотника [РЭМ. Описание кол. № 4698-47].

На втором месте стояли, пожалуй, обращения к духам. Чаще всего просили благополучия, здоровья, охотничьей удачи у духов-хозяев природы, воды, огня. Эти словесные обращения представляют собой особый раздел в устном творчестве негидальцев. Чаще всего просили благополучия, здоровья, охотничьей удачи у духов трёх стихий: неба *буга*, горной тайги *уе* и воды *му*; земля или хозяин земной поверхности играли более ограниченную роль; особо выделялась роль хозяина огня *подя эдени*. Обращения к духам были краткими и произносились, когда их «кормили», т.е. приносили им в жертву табак, водку, еду. Например, на родовом мольбище старейшина, приступая к разрезанию сваренной здесь же головы лося – жертвы духам неба, произносил: «Нас пожалей, небо, солнце, луна, мольбище!» Прежде чем приступить к трапезе, каждый из пришедших на мольбище членов рода, достигший половой зрелости, должен был «кормить небо» мясом и водкой со словами: «Водку пей! Мясо ешь!» [Цинциус, 1974, с. 35]. Просты и лаконичны словесные пояснения при обряде убийства и свежевания медведя и сохранении его черепа и костей. Весь ход церемонии имел характер условного инсценированного акта, причём словесное сопровождение отдельных этапов обряда

представлялось наиболее верным способом выразить уважение людей к медведю как к горно-таёжному человеку *уз бэенин*, а не как к простому объекту охоты, к добыче.

Загадки как жанр устного народного творчества негидальцев по своему содержанию подразделяются на группы: о частях тела, орудиях труда и утвари, о жилище, явлениях природы, флоре и фауне, о современной действительности. Например, негидальская загадка «Висит амбар на поясе, что это?» – «Сумочка для огнива, кресала и трута» [Цинциус, 1982, с. 298]. Многие из них основаны на метафоре: «Белый человек рубит, красный человек носит» – «Это зубы и язык». В прошлом загадки широко бытовали в среде взрослых, их любили загадывать зимой. У негидальцев для досуга специально отводилось время, когда «не грех баловать или играть» [Цинциус, 1957, с. 218]. Загадки обобщили знания аборигенов об окружающей жизни, в них отразились своеобразие национального быта и особенности мышления народа. Характерно, что многие загадки негидальцев сходны по содержанию, а в отдельных случаях идентичны с загадками орочей и удэгейцев [Аврорин и др., 1978, с. 96–97].

Структурно к загадкам примыкают поговорки, связанные со сновидениями: «Щуку во сне видел, что ли, угрюмый ходишь?»; «Карася во сне видел, что ли, растерянный ходишь?»; «Сига во сне видел — узнаешь или услышишь хорошее». Осетра плохо во сне видеть. Ленка во сне видеть хорошо — весёлым, удачливым быть [Цинциус, 1982, с. 178]. Как видно из приведённых примеров, рыбы играли большую роль в сновидениях, влияя на настроение человека. Видеть во сне ту или иную рыбу, из которой одна считается плохим предвестником, другая — хорошим, значило чувствовать себя соответствующим образом.

Знание прошлого своего народа, племени, комплекса обычаев и традиций требовало от членов общества хорошей памяти. Устное народное творчество являлось поэтической историей и, выполняя образовательно-воспитательную функцию, развивало этическое и эстетическое сознание. Негидальцы ценили дружбу и мир, видя в них основу процветания и богатства. Ум, мудрость, знание, оптимизм, любовь к родному краю, честность, мужество — все эти ценнейшие качества нашли отражение в традиционном фольклоре.

2. Музыкальный фольклор

Негидальцы создали и сохранили музыкальный фольклор — песни, инструментальные наигрыши. Особое внимание заслуживает необрядовое песенное творчество *ихен*. Песни представляли собой индивидуальные импровизации. Они сочинялись «по случаю», иногда оставались в памяти родственников и близких. Мелодии (типовой напев) устойчивы; тексты не совпадают при повторном исполнении, они непременно перестраиваются, изменяются, даже в колыбельных песнях. Поют негидальцы без аккомпанемента (за исключением ритуальных шаман-

ских песнопений, исполнявшихся под звуки бубна). Негидальские песни условно можно разделить на трудовые, лирические, плачи, колыбельные и личные, или биографические [Хасанова, 1996, с. 92]. В песнях представлены темы о тайге, охоте и рыбной ловле, вольной жизни охотника, о доле девушки и вдовы, иногда высмеиваются недостатки нерадивых людей.

Охотники-негидальцы по достижении зрелости сами для себя сочиняли одну–две песни. Любовные песни-посвящения исполнялись для смягчения горечи расставания перед уходом на промысел в тайгу или тундру, трудовые песни звучали на рыбных и охотничьих промыслах, во время постройки дома или оморочки, в процессе выделки шкур и плетения сетей. Традиционные колыбельные песни обычно имели небольшой диапазон звучания и строились на повторе одной и той же мелодии. В текстах негидальских колыбельных песен не было конкретного содержания.

Сложилась интонационная культура, имевшая своё пространство звуковых значений и смыслов: напевы в круговых танцах *хэдзэ*, характерные для оленеводов (эвенков, эвенов, ульта), и мелодические ритмы во время медвежьего праздника *Наска* на «музыкальном бревне» *тумкэвун* у нивхов, ульчей и орочей.

Дошли до нас песни юмористические и сатирические, отражающие старые родовые отношения и представления. Обычно они звучали на общем веселье и представляли собой своего рода состязания в остроумии. Поёт мужчина любимой женщине:

Сестра единственная, куда б ты ни пошла, — меня бери с собою.

Во время зимнее пойдёшь ли куда, — меня бери с собою.

На передок у нарты, посадив, — меня бери с собою.

Во время ж летнее, когда поедешь, верёвкой оморочки

Меня за талию перевязав, потянешь за собою.

Сестра единственная, так плачу днём и ночью,

Словно кукушка кукует или голубь воркует, так плачу я.

Если б ты уткой была, то, когда крылья у птицы линяют,

В это самое время, догнав, тебя взял бы живую.

Если бы рыбой была ты, то сети я бы поставил.

Если б в сети попала, в плохую посуду не клал бы.

Если б зверем была ты, я бы след твой выслеживать стал.

Мужчина отвечает насмешливо-дразнящей песней:

Если б ты рыбой была, я не взял бы и конца хвоста,

Если б ты уткой была, я не взял бы и конца крыла,

Если б ты уткой была, свой помёт на тебе оставляли бы утки,

Если б рыбой была, ты по дну бы ходила всегда,

Если бы зверем была, по твоему следу не ходил бы.

Если б зверем была, где ступала бы ты, пусть никто не ступал бы.

Что тебе ещё можно сказать, взглянув на походку твою,

Ты шагаешь, как старый медведь, ты походкой подобна ему,

Если я на голову твою погляжу, оно как восходящая луна полно,

И пахнет же от тебя, все равно что от нерпы несёт [Цинциус, 1982, с. 179].

Особый раздел музыкального негидальского фольклора составляют старинные ритуальные песни, включая шаманские песнопения *яаяа* по тому или иному поводу, которые исполнялись под аккомпанемент шаманского бубна. Шаманизм культивировал персональные обряды для связи с миром духов, независимо от количества помощников. *Яаяа* – это ещё и лирическая песня-импровизация, и песенная вставка в сказаниях, сказках и мифах. Сохранились напевы с голосовой вибрацией, имеющей родство с нивхской манерой пения *кыгъюдь* [Шейкин, 1995, с. 171].

Отмечены шаманские песни *дахавка*, насыщенные рычаниями *ханту*, возгласами *хавус*, звукоподражаниями *алмат*, зовами *полахин*, повествующими о путешествиях шамана в другие миры. Шаманское интонирование, громкая игра на бубне и табуированных подвесках-погремушках оказывали сильное воздействие только на убеждённых людей, практикующих шаманство.

Шаманским пением обычно сопровождалось лечебное камлание и «профилактический» обход жилищ. Хотя оно было импровизационным, исполнитель следовал определённой схеме. Вначале призывались духи-помощники. Сценарий лечебного камлания включал определение причины заболевания, а затем переселения духа болезни в «искусственное жилище». О своих действиях шаман оповещал присутствующих. Обход домов сопровождался пожеланием каждому хозяину здоровья и удачи на промысле.

Как уже отмечалось, в эпосе негидальцев сохранились произведения, облечённые в песенно-стихотворную форму, когда монологи и диалоги ведущих персонажей — героев-богатырей и героинь-девиц – поются каждым на свой мотив, со своими «припевами». По данным В.И. Цинциус, в сказаниях негидальцев вся прямая речь действующих лиц поётся, причём каждый персонаж имеет свой характерный запев, а именно: Омусликон – *ариль-ариль*, Секанкан – *киманин-киманин*, Сингуиндя – *дайки-дайкий*, Долбориндя – *дынгоды-дынгоды*, Гулбониндя – «*гулбор-гулбор*» и т.д. [Цинциус, 1970, с. 54]. Этим запевом прямая речь героя не только начинается, но и перемежается. В ряде случаев имя действующего лица не сообщается или становится известным слушателю позже, но запев является как бы отличительным штрихом персонажа.

Эпические традиции *давла* (песенные вставки с развёрнутым нарративом) находились в стадии становления. У негидальцев верхнего течения Амгуни *талунг* подразделяются на две категории: *гумэ талунг* (словесный *талунг*) и *икэвкэчи талунг* (*талунг*, имеющий песни). М.М. Хасанова считает, что негидальцы заимствовали жанр героических сказаний целиком у эвенков [Хасанова, 1998, с. 28].

Вместе с тем песенно-стихотворные вставки сохранились в сказках о животных. Так, например, лисица, подкрадываясь к сове, поёт:

Ой-ой,
шея гнётся,
спина-мина хряст!
Хвостом виль,
спина-мина хряст!

В этой же сказке поёт, подражая шаману, птичка, которая прилетела за шапкой, украденной волком у старухи:

Чи-и-к-чи-и-к чирикнула,

по поду топ-топ,

по лежанкам скок-скок,

в угол прыг-прыг,

в окошечко порх — выпорхнула! [Цинциус, 1982, с. 10].

На протяжении многих веков своей истории негидальцы создали многообразную по форме инструментальную музыкальную культуру. До настоящего времени у них сохранились народные музыкальные инструменты как простейшие, изготовленные из пера птиц, травы, кусочка бересты, кости, так и сложные — струнные, ударные и духовые. Среди них можно выделить флейты, бубны, струнные и разного устройства самозвучающие инструменты [Подмаскин, 2003, с. 244–245].

У негидальцев бытовали различные флейты, свистки, дудочки, манки, из них свистковые духовые народные инструменты (аэрофоны) — самые древние и представительные. К ним относятся все инструменты, у которых в верхний конец ствола (головку) вставляются деревянная втулка, губа или язык исполнителя, образующие щель, через которую лентообразно распластанная воздушная струя направляется на острый край среза свисткового отверстия. Источник звука — колебание столба воздуха в канале ствола (трубы). Раньше была известна флейта *дудукан*, состоявшая из нескольких свистковых устройств — своеобразный прообраз многоствольной флейты Пана. В прошлом охотники использовали свистки в качестве манков на птиц, в настоящее время на них играют дети.

Общее название музыкальных инструментов негидальцев *тэнгкэрэ*. Аналогичное название имела смычковая пиколотня с одной струной из конского волоса. Раньше бытовал трёхструнный инструмент *сетпакта*, так называлась трёхструнная балалайка, у которой ободок обтягивался кожей. Этот музыкальный инструмент использовался шаманами и обитателями стойбища.

На хордофоне *тэнгкэрэ* звук извлекался путём трения о струну смычка. Роль резонатора выполнял полый цилиндр (берестяной, деревянный, металлический), закрытый мембраной из кожи тайменя или морского бычка, с открытой нижней стороной. Нижний конец грифа проходит сквозь корпус близ мембраны, служит ножкой, в верхний вставляется колок. Струна делается из сухожилий лося. Звук извлекается лукообразным смычком не только за счёт струны, но и мембраны, что дополнительно придаёт мелодии своеобразный тембровый оттенок и усиливает общее звучание инструмента, создавая особый фоновый аккомпанемент. По традиции перед исполнением солист рассказывал легенду о происхождении однострунной скрипки. Вероятно, раньше инструмент применялся в ритуальной практике, воспроизводя наигрышем голос плача. В современной практике сохранилась только бытовая функция — сольная импровизация.

Информаторы помнят *илта* — музыкальный щипковый инструмент в виде лука со струной *суму* из жилы лося. На нём играли, ударяя пальцем по тетиве и ре-

зонируя ртом. Тростниковая язычковая дудка с пальцевыми отверстиями *ойгокто пипихан* и свистковая флейта *секта пипихан* сохранились как звуковые игрушки *пачихан*. Берестяная звукоподражательная охотничья труба *туяэвкэн* (у эвенков *оревун*) известна как манок на лося (от *туяэ* – рёв сохатого).

Из музыкальных инструментов известен деревянный пластинчатый варган *конгкихи* (губной язычковый инструмент). По данным информаторов, игра на нём заменяла человеческий голос, выражала горе и чувство одиночества. Игра на пластинчатом варгане требовала особого мастерства, так как издаваемый им звук значительно слабее, чем у металлического инструмента. Играли на *конгкихи* преимущественно женщины.

Получил распространение металлический и дуговой варган *мухэнэ*, характерный для всех тунгусо-маньчжурских и многих других народностей Сибири. Наигрыши на варгане в виде коротких импровизаций были устойчивыми. К ним относятся плачи, а также свадебные наигрыши и звукоподражания. До сих пор в художественной самодеятельности используется металлический варган с узким стержнем, при помощи которого создаётся своеобразное звучание.

Во время охоты применяется пищалка из бересты *пуна* – манок на кабаргу и косулю (аэрофон в виде двух бьющихся язычков). Такое же название имел и музыкальный инструмент шалмей из тростника с пальцевыми отверстиями, который использовался и в детской звуковой игрушке [Цинциус, 1982, с. 260]. Негидальцам известен манок на лося *туйавкан* с сугубо утилитарной функцией. Он представлял собой рог, скрученный из берестяной ленты или изготовленный из двух деревянных половинок.

Унгтун, *унгтувун* — бубен, самый распространённый музыкальный инструмент негидальцев. Раньше существовали специальные шаманские бубны. Их изготовлением занимались как мужчины, так и женщины. Мужчины выковывали железные подвески-погремушки *оконокто* (от *окон* — сосцы), мастерили из ивы обруч *ум* и колотушку *гесивун*. Считалось, что взмахом колотушки сильный шаман может положить на землю летящую утку. Шаманы гадали: если *гесивун* упадёт лицевой стороной – человек будет долго жить, если наоборот – скоро умрёт. Женщины из кожи телёнка лося или изюбря (иногда рыб) выделяли кожу для мембраны, шили крестовину-держатель, наносили установленные традицией рисунки. На обод яйцевидной формы натягивали сырую кожу. Из кожи изготавливались погремушки *зобдо*, их заполняли дробью или камешками. Перед камланием с двумя погремушками в каждой руке женщины танцевали возле костра. Перед игрой мембрану бубна нагревали над огнём. На шаманский костюм и головной убор пришивали язычковые колокольчики *кумахто*. В сопровождении бубна шаман пел и плясал, потряхивая поясом *нимка* с металлическими побрякушками *удиткан* и бубенчиками *кинголан*, достигая большого искусства при ограниченном сочетании музыки со словом и жестом. После смерти шамана по традиции негидальцы сжигали ритуальную одежду и бубен, но делали это лишь в том случае, когда никто из детей шамана не

наследовал дара и соответственно не мог совладеть с духами отца или матери [Хасанова, 2004, с. 184].

Своеобразное сочетание двух традиций – амурской и якутско-эвенкийской – отразилось при изготовлении типов бубна: у низовских негидальцев с тонкой обечайкой и ременной крестовидной держалкой с тыльной стороны, у верховских – с широкой обечайкой, на которой расположены резонаторные бугорки – «сосцы», и тяжёлой металлической крестовиной-держалкой [Шейкин, 1995, с. 170]. Согласно классификации Е.Д. Прокофьевой негидальский бубен относится к амурскому варианту дальневосточного типа, как и удэгейский, нанайский, ороцкий, ультинский, ульчский, нивхский и айнский. Забайкальский вариант того же типа близок амурскому [Прокофьева, 1961, с. 447]. Сегодня на бубне негидальцы аккомпанируют на сцене певцам и танцорам.

К самозвучающим фрикционным инструментам относились шаманский пояс с подвесками *намка*, медные бубенчики *чойин* (*чой-чой* – динь-динь), погремушки из засушенного пузыря рыб с камешками или дробинками, металлические круглые диски и бляшки, а также кости животных и птиц. Металлические идиофоны *чонги* раньше имели магическое назначение – отпугивать злых духов, их применяли и во время медвежьего праздника [Соломонова, 1994, с. 15].

Магическую и музыкальную функцию выполнял женский нагрудник с подвесками-погремушками *тинэпун* и подобный детский *лэлэке*. На край халата крепили звучащие металлические подвески *удинткани* и колокольчики *чойин*. Обычно медные подвески для халата умершей жены муж бросал в тайгу. Говорил – «воду плеснул». Детские побрякушки *кэтилэн*, изготовленные из костей и зубов зверей, и колокольчики *чайин* служили оберегами, их подвешивали на спинку люльки. Раньше были распространены идиофоны (источник звука — сам материал, из которого сделан инструмент или его звучащая часть): язычковые колокола-ботало на шее скота *конакта* и бич-хлопушки *едахавун*, вероятно, заимствованные у эвенков-оленоводов. В прошлом металлические подвески были не только предметом украшения и магии, но одновременно служили своеобразным музыкальным инструментом. Когда женщина работала или исполняла национальные танцы, металлические подвески, ударяясь друг о друга, издавали мелодичные звуки.

Наиболее древние пласты народной инструментальной музыки проявляются в «медвежьем празднике» негидальцев под названием *наска*. Во время трапезы мужчины пели хором со словами *кук, кук, кук* (возможно, звукоподражание ворону), передавая по кругу тарелку с ритуальным блюдом *токаун*. Своеобразие празднику придавала игра на бревне-барабане *тумкувун* (от *тумнэ* – качаться, двигаться, стучать). Этот музыкальный инструмент негидальцы изготовляли из сухого елового ствола, очищенного от коры, подвешивали ремешками или верёвками на двух ёлочках, наклонно воткнутих в снег. На двух концах бревна вырезали стилизованную голову медведя – пасть и глаза. Пасть обмазывали соком брусники, на шею подвешивали «священные» стружки из тальника. По инструменту ударяли двумя палочками из лиственницы размером до 30 см. Обычно на инструменте иг-

рали три пожилые женщины с одной солисткой. Удары по инструменту производили с большей или меньшей силой посередине бревна или по его краям одной или двумя палочками либо палочками друг о друга. Кульминацией праздника был круговой танец *хэдзэ* с напевами-возгласами в респонсорной форме [Шейкин, 1996, с. 55]. Подобный идиофон с аналогичной функцией бытовал у нивхов, орочей и ульчей.

Музыкальная культура негидальцев органично связана с музыкальным фольклором эвенков, нанайцев, ульчей и нивхов [Подмаскин, 2003, с. 112]. Современный музыкальный фольклор обогатился новыми формами, определённым содержанием. Обрядовые формы музыки всё меньше находят применение в народном творчестве. Для исполнителей традиционных наигрышей на сцене новой стала чёткая фиксация народных мелодий с сохранением фольклорной основы. Для современных музыкальных произведений характерно органическое сочетание различных национальных художественных традиций. В песенно-танцевальном творчестве негидальцы широко применяют варган, бубен, погремушки.

Профессионализм и мастерство исполнителей на музыкальных инструментах формируются в народных ансамблях, которыми руководят, как правило, люди, получившие специальное музыкальное образование. Участники таких коллективов подготовили основу для создания профессиональных национальных ансамблей песни и танца. Их успех объясняется тем, что репертуар основан на подлинном этнографическом и фольклорном материале.

3. Народные танцы и игры

В духовной культуре негидальцев особое внимание уделяется традиционным танцам, играм и другим развлечениям. Отвлекаясь от тяжелого быта, в праздничные дни негидальцы расслаблялись, пели, играли и танцевали. Коллективный круговой танец-хоровод *хэдзэ* сопровождался одnogолосым унисонным пением с определённым текстом и ритмическими движениями, сходными с хороводом эвенков и эвенов. Танцующие двигались по замкнутому кругу (по ходу солнца) под запев самих исполнителей (один из играющих импровизирует песню, остальные повторяют припев) сначала медленно, постепенно темп песни ускорялся, танец становился быстрым, а под конец превращался в вихревой. Слова *хэдзэ* были известны всем, но запевать, создавая ритм и манеру исполнения танца, имел право только знаток. Круговой танец сопровождался ритмичными возгласами-напевами: в медленном темпе (покачивание на месте, сопровождаемое хоровой геторофонией), в умеренном (переступание боковым шагом с респонсорным сопровождением: сольный запев — хоровой припев) и быстром (прыжки, сопровождаемые сольным выкриком тембровых слов и кластерной второй) [Шейкин, 2000, с. 106]. Сольно-хоровые песне-пляски были приурочены к весенним и осенним праздникам «Унил» (обряд очищения, обновления).

Этим танцам предшествовали подражательные танцы, связанные с шаманскими камланиями и другими обрядами.

Во время медвежьего праздника исполнялись ритуальные танцы *чово*. Наигрыши и танцы имели мифологический контекст, что отразилось в названиях – «гром гремит», «собака лает», «люди чавкают», «дорога совы» и др. [Цинциус, 1982, с. 273].

На шаманских камланиях также исполнялись танцы. Изображая манеру животных и птиц, шаман часто достигал такого совершенства, что многие очевидцы впадали в транс. В танце чётко прослеживается завязка, основная часть и кульминация, в которой шаман, находясь в экстазе, прыгал, вертелся, размахивал руками и бил в бубен. Основными движениями в танце были шаги с покачиванием бёдер. Шаманское камлание заканчивалось ритуальными общими танцами.

На современном этапе значительную роль в сохранении и пропаганде народного хореографического творчества играет художественная самодеятельность [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп. 2. Д. 607. Л. 29]. В Доме культуры с. Владимировки в 1997 г. создан фольклорный ансамбль «Сивун»

(«Солнышко»); в его составе 12 взрослых и 8 детей.

В репертуаре ансамбля имеются национальные танцы: «Багульник», «Легенда и танец о коршуне»; камлание шамана «Таёжные были»; «Хадзе» («Танец-хоровод»), танцевальная сюита «Ивун». Одновременно с танцевальными номерами исполняются песни на негидальском языке: «Моё село», «Кумалан» («Ковер»), «Аят бугав» («Хорошо живём») и др. Негидальцам особенно нравится традиционный танец коршуна *хияачан* в исполнении участников ансамбля: девушки с песней плавно выходят на берег реки, взявшись за руки; присели на берег и вышивают кисет для коршуна. Каждая старается сделать лучше подруг, чтобы коршун выбрал в невесты именно её. Вышив кисеты, девушки песней зовут коршуна. Танцующего коршуна изображает тоже одна из девушек. Коршун «летает» и смотрит на девушек, спускается ниже и выбирает лучший кисет. Девушки показывают коршуну свою работу. Но коршун так и не смог выбрать себе невесту, потому что девушки все очень красивые.

Под аккомпанемент песни исполняются и сольные танцы. Например «Тетеревинная игра», имитирующая голоса птиц при помощи горлохрипения на вдох и выдох, составляет подражание охоте на тетеревов. Такой танец не только тренировка, но и желание удачи, «заговаривание» действием и словом. В сольном танце «Олененок» в исполнении девушки копируются движения олененка, а в танце «Медведь» молодой парень копирует медвежью пластику и повадки. В репертуаре фольклорного ансамбля очень популярны танцы «Хорогдо» («Глухари») и «Гаки хокини» танец ворона.

С танцами тесно связан жанр *эвин* — игры, развлечения, соревнования, которые прослеживаются в культуре нанайцев, орочей, ульчей, удэгейцев и нивхов [Подмаскин, 2000, с. 94]. Народные игры и спортивные состязания, по своей сути, были не столько средством развлечения, сколько системой, приобщающей

к этническим традициям и несущей воспитательную функцию и физическую нагрузку.

Для развития кисти рук, ее ловкости у негидальцев существовали игры с камешками и кабаржинными косточками: один из игроков (играли 2 или 4 человека) клал все камешки на пол. Игроки садились по кругу, поджав под себя ноги. Количество камешков в кучке было произвольное. Игрок, который первым начинал игру, брал из кучки камешек и подкидывал его вверх. Пока он летит, надо этой же рукой схватить из кучки другой камешек и успеть поймать подброшенный. Если игрок успевал правильно все выполнить, пойманный камешек он откладывал в сторону и продолжал дальше играть. Задача игроков – кто из них больше соберет камешков.

Другая игра с камешками называлась «Энга» – камень. Она имела три кона. Первый кон: игрок берет одной рукой камешек, бросает его вверх и затем этой же рукой хватает другой, лежащий на столе, и ловит подброшенный. Пойманный камешек откладывает в сторону (кучку). Во втором коне игра несколько усложняется. Игрок кладет камешек на тыл кисти и подбрасывает его вверх. Пока он летит, нужно этой же рукой взять из кучки другой камешек и поймать подброшенный. Пойманный камешек также откладывается в кучку. В третьем коне игра еще более усложняется: игрок бросает одной рукой камешек вверх, а другой берет камешек, лежащий на столе (полу), и перекладывает его в руку, которой подбросил камешек, и этой же рукой он должен поймать подброшенный. Пойманный таким образом камешек игрок откладывает в кучку. Так игра продолжалась до тех пор, пока какой-нибудь игрок не переложит все камешки с одной кучки в другую. Игры с кабаржинными косточками повторяли игры с камешками. Одна из них называлась «Альчукан» – косточки, она полностью повторяет игру «Энга» с такой же последовательностью [Прокопенко, 1992, с. 227].

Для негидальцев-рыболовов была характерна детская игра с косточками головы карася: надавливая на них, они соревновались, у кого дальше отлетит косточка. Иногда из косточек составляли и угадывали фигуры рыб и зверей. Эти игры кроме развития рук и пальцев улучшали координацию, вырабатывали быструю реакцию, воспитывали настойчивость в достижении цели, умение быть терпеливым и др. В любое время года игры с палочками, камешками и косточками были любимыми и желанными не только для детей и подростков, но и взрослых. В игре использовались косточки кабарги (дикой козы), т.е. высушенные чашечки коленных суставов.

Большое распространение имели подвижные игры, необходимые умелому охотнику и рыболову. Среди них, прежде всего, выделяются борьба, бег, перетяжка на палках, прыжки через нарты, фехтование на палках, бросание камней на дальность *хариакачи*, прыжки через ремень, стрельба из лука *тап* и др. Состязались в беге на скорость и выносливость.

Негидальские подростки и молодежь играли в игру «Докко» – «Прыжки через веревку». Эта игра требовала от участников хорошей физической подготовки.

Надо отметить, что данная игра не отличалась от аналогичных игр нивхов «Ты-крьд» [Прокопенко, 1993, с. 32, 54], ульчей «Пэжу» [Прокопенко, 1990, с. 115], нанайцев и удэгейцев [Прокопенко и др., 2011, с. 166, 243–245].

Популярны были игры-соревнования, например прыжки через лодки и нарты, в которых демонстрировалась ловкость и прыгучесть. В один ряд ставили шесть нарт параллельно друг другу на расстоянии 50 см. Юноши по очереди прыгали через них. Начинали прыжки по сигналу ведущего, отталкиваясь двумя ногами и приземляясь на обе ноги. Во время прыжка нельзя задевать нарты.

В повседневной жизни молодых негидальцев всевозможным прыжкам и прыжковым упражнениям уделялось особое внимание. Так, прыжки на одной ноге на дальность назывались «Хэтэксиви», это упражнение известно и под термином «Чологди» [Цинциус, 1982, с. 300]. Соревнования проводились в летнее время среди мальчиков, подростков и молодежи. На ровной площадке обозначали прыжковую линию, чтобы могли стартовать сразу 5–6 прыгунов. Число участвовавших в этих соревнованиях было неограниченным. В соревнованиях выявлялась сильная, выносливая и прыгучая нога, а также проверялись волевые качества прыгунов. Каждому участнику предоставлялась только одна попытка. Участники соревнований, находясь на прыжковой линии, принимали исходное положение, стоя на одной ноге. По команде судьи начинались прыжки (скачки) на опорной ноге. Задача прыгунов – как можно дальше проскакать на одной ноге. Кому это удавалось, тот становился победителем. Если участник задевал другой ногой землю или в процессе прыжков сменял опорную ногу, то он выбывал из соревнований [Прокопенко, 1992, с. 228].

Существовал и тройной прыжок на двух ногах «Хатахаса». Количество попыток, которые должен совершить каждый участник соревнований, оговаривалось заранее, но не более трех. На земле или на песке проводилась линия отталкивания. Согласно жеребьевке каждый участник подходил к этой линии, принимал исходное положение (стоя на двух ногах) и начинал выполнять без остановок три прыжка. Место приземления фиксировалось. У кого тройной прыжок был дальше, тот становился победителем. Практиковались и прыжки с шестом в длину, которые проводились в летнее время на песчаном месте, чаще у реки, на косе. Не менее популярна «Игра на палках» «Тахта лингу». На площадке проводится черта. Двое играющих садятся по обе стороны, упираясь друг в друга ступнями ног. Держась за палку двумя руками, каждый игрок пытается перетянуть соперника на свою сторону. Во время игры не разрешается менять положение ступней ног.

У негидальцев сложилась и такая форма соревнований, как бег по снежному насту на снегоступах. За чертой стоят две команды, по сигналу они бегут к флажкам на противоположной стороне площадки, огибают флажок и бегут обратно. Игра проводится по принципу эстафеты. Флажок нельзя задевать. В зимнее время соревновались также в беге на лыжах и коньках. Одним из оригинальных и зрелищных соревнований были «Собачьи бега», которые, негидальцы вероятно, позаимствовали у нивхов и ульчей. Проводились «Собачьи бега» во время медвежьего праздника *наска*. Для этого специально расчищалось место от снега и кусков льда



Рис. № 62. Игра на палках *тахта лингку* – перетягивание.

Фото Алексея Мартынец и Елены Глебовой

на реке или протоке («гоночная» дорога). Дистанция таких бегов равнялась примерно 300 – 500 м, ширина 6 м. По бокам гоночной дороги находились мужчины и женщины, которые принимали участие в собачьих бегах. В состязаниях участвовали две собачьи упряжки: в одной 14 – 16 собак, в другой – 8 – 10. На небольшом расстоянии от стартовой линии, в сторону «гоночной» дороги располагали пару собак, к хвостам которых привязывались лисьи или собачьи хвосты.

Перед собачьими бегами нартовых собак не кормили, стараясь вызвать у них жажду догнать и схватить «добычу» – волочащийся по льду хвост. На каждой из собачьих нарт *толгоки* для торможения находился остол *каурихи*. Собачьи упряжки выводили на линию и удерживали до старта. Старт давался двум впереди стоящим собакам, затем пускали вдогонку все собачьи упряжки. Гонка начиналась сразу с большой скоростью. Задача участников, стоящих по краю «гоночной» дороги, заключалась в том, чтобы заскочить на мчащуюся мимо нарту, выхватить тормозные палки и с их помощью остановить собачью упряжку. Не каждому участнику удавалось это сделать. В состязании мог победить только физически подготовленный охотник.

Состязались негидальцы и на собачьих упряжках по аналогии с ульями и нивхами. Участвовало несколько собачьих упряжек, в каждой по пять собак. Дистанцию гонщики согласовывали заранее. Старт и финиш были в одном месте. Победителем считался тот участник, чья упряжка первой достигнет определенного места, повернет и первой придёт к финишу. Для гонок готовили самых выносливых и сильных животных, но победа во многом зависела от мастерства



Рис. №. 63. Собачьи бега. Рис. Т.С. Литвиненко

гонщика, который бежал рядом с нартami, толкал их, садился на ходу, снова соскакивал и т.д.

Не менее захватывающим состязанием являлся лыжный слалом *Сивухэтье*. Негидальцы в прошлом были прекрасными лыжниками и великолепными слаломистами. Дистанция располагалась среди деревьев на склоне сопки или горы, расстояние было произвольным. Участвовали в этих престижных состязаниях как подростки, так и взрослые. Количество попыток определяли сами соревнующиеся. Участник соревнований на камусных лыжах становился у линии старта, а затем самостоятельно, без команды начинал спуск вниз. Его задача – пройти дистанцию, объезжая каждое дерево или валун быстро и ловко, и устоять на ногах. Кто мог это выполнить, тот считался самым ловким лыжником.

Дети и подростки в зимнее время устраивали состязания на координацию движения, ловкость, смелость, решительность и чувство глазомера. Для этого специально делали из двух-трех наклонных жердей тальника треугольную фигуру в виде передней стенки двускатного шалаша, устанавливали её у подножия сопки, с которой должны съезжать лыжники. Надо было съехать вниз на большой скорости, сгруппироваться, стараясь не сломать фигуру, и проехать внутри неё.

Молодёжь и взрослые испытывали свои волевые качества с помощью состязаний гонки на лыжах на длинную дистанцию. Негидальцы эти гонки называли «Гон на сохатого», т.е. нужно было вести гонку на камусных лыжах почти пол-



Рис. № 64. Не задень шалаш. Рис. Т.С. Литвиненко

дня без остановки. Выдержать такой гон мог не каждый даже опытный промысловик.

В теплое время года устраивались и обычные бега, имевшие определенную состязательную направленность для подростков и молодых охотников. Надо было добежать до условного места – дерева или камня-валуна, схватить лежащий там (специально положенный) кусок бересты и вернуться обратно. Кто приходил к финишу первым с куском бересты, тот считался победителем состязаний. Дистанция бега не нормировалась, ее протяженность определялась по договоренности между участниками бега, она проходила по известной всем пересеченной местности. Старт и финиш были в одном месте, количество участвующих в состязании произвольное.

Жизнь рыболовов связана с реками, поэтому типичными были состязания на лодках, применявшихся для рыболовства. Правила требовали, чтобы лодки были однотипными. Это были соревнования на скорость. В летнее время у негидальцев в прошлом были распространены гонки на многовесельных лодках *огда* и оморочках *омочин*. Экипаж многовесельных лодок состоял из 5–7 гребцов и одного рулевого, а оморочки – из одного гонщика. Гонки проводились на р. Амгуни у одного из её берегов. Определенной длины дистанции не было, однако для гонок на многовесельных лодках определялся 1 км, а для оморочек – 500 м. На многовесельных лодках и оморочках экипажи гребли двухлопастными веслами *олинки* или вели гонку на шестах *гавун*. Рулевой управлял многовесельной лодкой кормо-

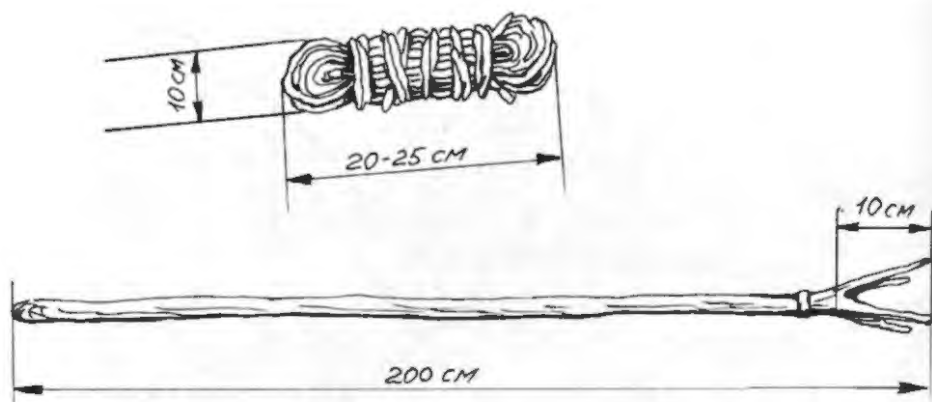


Рис. № 65. Травяной пучок и палка с рогулькой Рис. Т.С. Литвиненко

вым веслом *сзул*. Старт и финиш были в одном месте. Состязания проводились таким образом: у берега реки находились 3–4 многovesельные лодки или оморочки. Гонщики располагались около своих лодок. По команде судьи они быстро сталкивали лодки на воду, садились, шестами отталкивали лодку на глубокую воду и начинали вести гонку сначала по течению на веслах (это половина дистанции), вторая половина дистанции велась против течения на шестах. Экипаж или гонщик, первым достигший берега, становился победителем состязаний.

Сохранились игры *Пэгнтэ* «Нерпа» и *Зэлигэ* «Таймень», известные орокам, удэгейцам, нанайцам и ульчам. Обычно в такой игре участвовали пять юношей с деревянными копьями. Для этой цели из травы изготовляли чучело, один из участников тащил его по воде, другие пытались копьем поразить мишень.

В летнее время у негидальцев проводилась командная игра «*Чанка*». Для этого делали из свежей травы плотный пучок *сайгоны*, который перетягивался тальниковой веревкой. Длина пучка 20 – 25 см, а ширина 10 – 15 см. Каждый игрок имел в руках 2-метровую палку, на конце она расщеплялась на четыре рогульки. Длина рогулек 10 см. Палка с рогулькой называлась *чанка*. Игра проходила на ровной площадке, разделённой линией, по обе стороны которой находилась команда. Количественный состав в обеих командах произвольный, но одинаковый. Игрокам необходимо было бросить пучок в сторону своих соперников так, чтобы они не смогли поймать его своими палками-рогульками. Команда, поймавшая 7 раз брошенный пучок, становилась победительницей игры и занимала место своих соперников.

У негидальцев, (как у детей, так и у взрослых) особо популярны были состязания в стрельбе из лука в цель «*Гатпа нак*». Они проводились чаще всего в летнее время. Мишенью служил и кусок бересты, на котором углем чертился круг произвольного диаметра или сложенная куча из камыша, или пучок свежей травы. Мишень ставили на палку или на камень, отмеряли расстояние на 10 – 20 м и проводили линию стрельбы. Подростки стреляли с расстояния 10 м, а молодёжь – с



Рис. № 66. Игра «Чапка». Рис. Т.С. Литвиненко

20 м. Каждый участник состязаний имел свои лук и стрелы. Количество выпущенных стрел в мишень каждым участником обговаривалось заранее. Состязания проводились чаще у леса, соблюдая безопасность стрельбы. Участники по очереди выходили на линию со своими луками, стрелами и начинал вести стрельбу с целью попасть стрелой в центр круга или в небольшой пучок травы, или в камышовую кучу. Кто это делал раньше других при меньшем количестве выпущенных стрел, тот становился победителем. Состязания по стрельбе из лука были двух видов: стрельба в высоту (побеждал тот, чья стрела падала позже), либо на дальность (побеждал тот, чья стрела падала дальше всех).

Любили негидальцы и состязание по перетягиванию палки «Тантиматья». Оно проводилось как и у тугуро-чумиканских эвенков, проживавших в Хабаровском крае [Прокопенко, 2006, с. 181–182]. Не менее популярны были состязания по подниманию тяжелых камней и бросанию их одной рукой.

Особое внимание молодежи и взрослых привлекала борьба «Мотчана». Весовых категорий не было. Борьба велась на победителя. Победитель первой пары, продолжал вести поединок со следующим партнером, и так борьба продолжалась до тех пор, пока победитель проигрывал какому-то участнику или побеждал сам. Борцы брались руками за пояс друг друга. Каждому надо было оторвать соперника от земли и завалить его на спину. В процессе поединка запрещалось ставить подножки, бросать через себя. Поединок борцов у негидальцев прекращался только

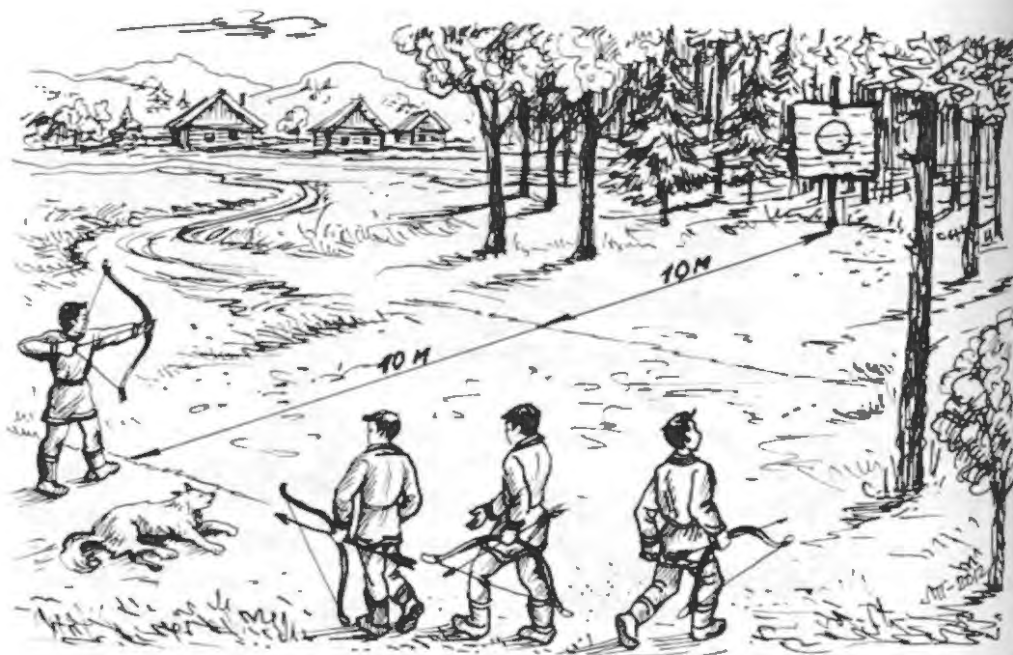


Рис. № 67. Стрельба из лука в цель Рис. Т.С. Литвиненко

в том случае, если кто-то из борцов, в конце концов, заваливал своего соперника на спину.

К детским играм относятся жужжалки в виде пропеллера. Игра на такой игрушке сопровождается вращением пропеллера и его жужжанием. Считалось, что игрой на жужжалке можно вызвать ветер, а если один из концов нити от игрушки прикрепить к веслу, то можно увеличить скорость движения лодки. В прошлом распространённой детской игрой была игра «Саман» (дословно «шаман»), или конусообразный волчок, вращаемый тесёмкой. Он долго вращается и издаёт протяжный звук. Если сверху в его отверстие бросить несколько маленьких угольков, то в сумерки создаётся впечатление вращающегося во время камлания шамана.

Получили развитие женские игры, направленные на совершенствование навыков и умений во всех сферах домашнего хозяйства. До сих пор бытует детская игра «попади в ушко». На две палочки натягивали тесёмку, вешали крючок с ушком для попадания снарядом (палочка, нитка, сухожилие), при попадании девочка ударяла ногой об пол [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп. 2. Д. 607. Л. 30]. Такая игра способствовала развитию смекалки и ловкости.

Распространённой была среди негидальских детей (мальчиков и девочек), взрослых (мужчин и женщин) и даже стариков игра в жмурки «Балихат». Жмурке завязывали глаза, чтобы ловить игроков, которые старались увернуться от него. Когда жмурка кого-либо ловил, он снимал повязку с глаз, брал в руки прутик и

наказывал пойманного игрока прутиком (несильно) по спине. Пойманный игрок становился жмуркой, а бывший жмурка полевым игроком. Игра проводилась в летнее время под вечер у дома. Не менее распространенной была и игра «Ухачихатчивун» – «Мать с детьми и черт». Один игрок выступал в роли «матери», защитницы детей, а другой – в роли черта. За «матерью» становилось несколько детей (до 13–15 чел.). Они руками обхватывали друг друга, получался как бы живой поезд. Черт подходил к матери и пытался схватить заднего игрока. Мать, расставив руки в стороны, препятствовала ему. В эту игру любили играть в весенне-летнее время девочки и взрослые женщины.

Большое значение в воспитании детей имели плоские игрушки *эвикан*, при помощи которых играли в сюжетные игры. Родители или сами дети вырезали по контуру из бересты силуэты животных и птиц: глухаря, гуся, сохатого, козули, изюбра, домашнего оленя, медведя [РЭМ. Кол № 4698-52, 4698-54, 4698-55, 4698-56, 4698-59, 4698-63, 4698-64], которые кроме своих бесспорных художественных достоинств являлись подражанием окружающей ребёнка действительности. При помощи игрушек мальчики воспроизводили различные эпизоды охоты и рыболовства. Они «ловят рыбу», «ходят на охоту», «готовят еду». В коллекции Российского этнографического музея представлены плоские игрушки: бегущие люди, собачки *ненакан*, олень *орон*, собачья упряжка из трёх собак, погоняемых человеком, сидящим в нарте [РЭМ. Опись кол. №10859-65]. Для мальчиков очень характерны сюжетные игры, связанные с собаководством и охотой. Они играли луком и стрелами, маленькими лодочками, нартами, моделями капканов, ловушек, частями рыболовецких сетей, упряжью для собак из кожи, сукна, тряпчечек.

Любимые игрушки девочек – куклы *бэикэн*, изготовленные из туго свёрнутых кусочков ткани и кожи. Первых кукол делали дочерям матери, затем под их наблюдением девочки учились делать их сами. Каждая девочка имела набор игрушечной утвари — маленькие сумочки и мешочки для хранения кукольной одежды и украшений, подушки и одеяла, берестяные коробочки, деревянную посуду и т.д. Уже в возрасте от 3 до 6 лет для девочек были характерны игры и игрушки, приучающие их к труду женщины-хозяйки, будущей матери. Это куклы из дерева, беличьих хвостовых косточек, из утиных клювов, маленькие люльки, маленькие чумы, отдельные части одежды, блюда, ложки, кузовки, игольницы, коробочки со швейными принадлежностями. В.И. Цинциус упоминает о старинной сюжетной игре «Мать с детьми и чёрт» [Цинциус, 1982, с. 283]. Вероятно, сюжет этой игры заимствован от русских.

Получила развитие мужская игра в мяч *хинеvkэн*, которая проводилась на льду и напоминала хоккей. Во время игры наглядно проявлялись выносливость, выдержка, ловкость, глазомер. В истоках своих эта игра носила обрядовый характер. В гроб мальчику клали красивый мяч *хинеvkэн* из тряпок, обёрнутый вышитой тканью. Если не положить его, парень будет задумываться по дороге и очень долго не дойдёт до *буни*, а с мячом играя, идёт быстро [Смоляк, 1980б, с. 189].

Народные игры приобретали промысловую направленность, способствовали воспитанию физических качеств, специальных двигательных навыков, необходимых в дальнейшем для самостоятельного промысла.

Общеизвестна повсеместная распространённость раннего детского труда. Мальчиков с восьми лет брали на охоту и рыбную ловлю, приучали выслеживать зверя и птицу, ставить ловушки, устраивать привал и готовить пищу. В десять-двенадцать лет они самостоятельно рыбачили и охотились на водоплавающую дичь, помогали старшим в изготовлении ловушек и прочего охотничьего снаряжения, хорошо ориентировались в тайге, дневали и ночевали на морозе. Девочки тоже с раннего возраста собирали хворост на топливо и привыкали к домашним работам.

Значительную педагогическую нагрузку производственно-воспитательного характера имели настольные игры (шашки и шахматы), развивающие у детей одновременно смекалку и наблюдательность. Они делались из кости, камня, дерева и отличались от современных разнообразной формой фигур. Для игры выстругивали две берестяные доски, наносили равные квадраты. Чёрных и белых квадратов не было. Шашечница состоит из 68 однотипных квадратов. Игра велась по вертикальным и горизонтальным линиям. Подобная игра в шашки есть у нанайцев.

Взрослые для детей делали из бересты игрушку волчок *чень гаришкан*, состоящую из двух деталей: тонкого тальникового стержня длиной 17 см, кружка, изготовленного из двух слоёв бересты диаметром 9 см [РЭМ. Опись кол. № 10859-64]. Получалась юла, которую заставляли вращаться как можно дольше. В этой игре приобреталось умение ловко запускать юлу.

Природные условия, особенности исторического развития придавали играм национальное своеобразие и делали их оригинальными. Суровая повседневная жизнь негидальцев, их производственная деятельность требовали выработки оптимальных физических качеств, позволяющих охотнику-рыболову зимой и летом находиться вне помещения, спать под открытым небом, совершать многокилометровые походы пешком и на лыжах, метко стрелять. Все эти качества развивались с детства в играх и состязаниях в процессе семейного и трудового воспитания. Состязания по народным видам спорта очень популярны и являются обязательной частью современного праздника, в том числе гонки на собаках, борьба, стрельба из лука, прыжки и др.

Таким образом, традиционный фольклор негидальцев, как и язык, представляет собой целостное самостоятельное образование в духовной жизни. В мифах, легендах, преданиях, сказках, загадках, песнях, народных танцах и играх они выражали свои представления о мире и человеке, а в них этапы социального и культурного развития. В фольклоре негидальцев причудливо переплетаются чисто тунгусские сюжеты с палеоазиатскими и маньчжурскими элементами. Причём это не механическое сочетание сюжетов, не контаминация, а своя особая система художественного мышления. Это можно подтвердить и данными этнографии:

культура и быт негидальцев отражают в большей степени мировоззрение пеших охотников и оседлых рыболовов.

4. Традиционное декоративно-прикладное искусство

Искусство изготовления и украшения предметов быта, всего, что окружало негидальцев, имеет давнюю историю: его истоки уходят в эпоху неолита, а возможно, и в более ранние периоды истории. Именно это время можно считать утром негидальской культуры. Декоративное искусство является духовно-эстетической основой, помогающей выстроить и исследовать культурный смысл и особенности, которые определяют мир этнохудожественного мышления, жизненные ходы и духовность негидальцев на протяжении длительного исторического периода.

Из современных исследователей искусства негидальцев следует отметить С.В. Иванова, Н.В. Кочешкова, В.В. Костанди, В.В. Лебедеву, П.Я. Гонтмахера и др. Даже самые общие сюжеты о негидальской культуре в работах этих ученых помогают представить ее общую картину в прошлом и настоящем.

По жизнелюбию и жизнеутверждению коренные народы Приамурья можно образно назвать ренессансными людьми. Это помогает понять, какова роль искусства в их жизни. Известный историк и теоретик декоративного искусства А.Б. Салтыков называл его «преобразительным искусством». Оно обладало своеобразным сквозным действием на духовность негидальцев, преображало национальные вещи, делало каждую из них особенной.

В декоративном искусстве приамурцев условно можно выделить две категории, два пласта: женское и мужское. Мужчины украшали изделия из твердых материалов (камень, кость, дерево и металлы), женщины-мастерицы декорировали изделия из мягких материалов (рыбья кожа, мех, береста, позднее – ткани).

Предметы мужского ремесла – изделия из дерева, кости, металла (их не так много) соседствовали с предметами женского. Соседство мужского и женского искусства определяет их общий характер. Мужское скромнее по цвету и тону, а женское – яркое, броское. Вместе они образуют единое поле. Мастера учитывают эту закономерность. Именно поэтому декоративное искусство тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов органично вписывается в окружающую аборигенов действительность, их жизненную среду и быт.

Если женское искусство является преимущественно живописным, то мужское – сугубо графическим. В мужском декоре многое решает техника его исполнения. Приемы мастерства, передаваемые из поколения в поколение, постепенно несколько усложнялись. Соединение живописности женского орнамента с графичностью мужского создавало особые образы, в которых раскрывались многие культурологические смыслы и традиции народов Приамурья. Сочетание образов мужского и женского орнамента в быту является одной из закономерностей его развития.

Негидальцы, один из самых малочисленных народов Дальнего Востока, всегда, по мнению исследователей, ревностно сохраняли свой национальный язык, самобытность и культурные особенности, несмотря на то, что жили и продолжают жить в тесном соседстве с другими этносами. Эта этническая стойкость (термин Н.В. Кочешкова), выходящая из недр их традиционной картины мира нашла отражение в удивительной живучести традиций негидальского народного декоративного искусства. Академик А.Ф. Миддендорф, впервые увидевший негидальцев в 1844 г., был восхищен самобытными и прекрасными изделиями декоративного искусства. В своем фундаментальном труде «Путешествие на Север и Восток Сибири», включающем этнографический раздел, основанный на богатейшем эмпирическом материале, А.Ф. Миддендорф подробно описал все увиденные им художественные произведения негидальских мастериц. Мимо его внимательного взгляда не прошли оригинально декорированные предметы быта: халаты из рыбьей кожи, меховые головные уборы, обувь, сшитая из ровдуги и камусов, коврики, изготовленные из птичьих перьев, нагрудники, рукавицы, ноговицы, футляры для ножей и кисеты, берестяные коробочки [Кочешков, 1994, с. 17].

К сожалению, мужское искусство негидальцев, выражавшееся в создании изделий из твердых материалов (дерево, кость, олений рог, металл) и шаманских атрибутов (бубен, колотушки к ним, различные амулеты и др.), исчезло к началу XX в. Редкие музейные экспонаты не могут дать полного представления об этом виде негидальского искусства.

Женское искусство коренных малочисленных народов, в том числе и негидальцев, включало в себя обработку кож и шкур зверей, выделку рыбьей кожи, изготовление нитей из сухожилий животных и нитей *тампо* из рыбьей кожи. Кроме того, женщины шили одежду и обувь, декоративные коврики-панно из шкурок птиц и мелких животных, *комаланы* из шкур крупных животных – оленя, лося, медведя. И коврики, и комаланы выполнялись в технике меховой мозаики. Сугубо женским занятием считалось плетение и изготовление различной утвари, посуды из бересты, а также других необходимых в повседневной жизни предметов. Практически все изделия орнаментировались. Ученый-этнограф К.М. Форштейн-Мыльникова во второй половине 20-х гг. XX в., исследуя язык и культуру негидальцев, отмечала, что «...пушной зверь идет исключительно на продажу, шкуры же остального зверя (сохатого, дикого оленя и др.), наоборот, гл.[авным] обр.[азом], для собственной одежды (почти исключительно охотничьей обуви, ремней, кисетов, сумок и пр.), из переливатых утиных шкурок, также изготавливаются различные сумки. Жилы идут для сшивания рыбьих и звериных шкур. Из сохатиных и оленьих костей раньше делали различные мелкие поделки, например ножи, употреблявшиеся при шитье кож...» [ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 53. Л. 171].

Выражением характера негидальцев, его этноэстетических вкусов и привычек является традиционная одежда. Одежда как феномен культуры через богатую орнаментику национального костюма оказывает существенное влияние и

на развитие духовности, менталитета негидальского этноса. В украшении элементов одежды доминирует вышивка цветными нитями-мулине, основу которой составляет синтез различных мотивов и символов растительного и зооморфного происхождения в сочетании с геометрическим и спирально-ленточным узором. Негидальская орнаментальная вышивка – это тончайшее кружево причудливых завитков, среди которых доминирующим элементом является изображение трилистника в сочетании со спиралью, наиболее почитаемого растения среди аборигенов Амгуни.

Научное название трилистника – *вахта трехлистная (трифоль)*. Это многолетнее травянистое растение до 30–40 см высоты: листья тройчатые, цветки бледно-розовые или белые; растет по берегам озер и рек, в стоячей воде, по моховым болотам и болотистым лугам. Растение широко используется в народной медицине [Тагильцев и др., 2004, с. 214–215].

Это растение негидальцы считают основой жизни как таежного зверя лося, так и человека. Весной молодые побеги трилистника спасают лося от бескормицы после долгой зимы, а сам лось, являясь основным промысловым животным негидальских охотников, спасает человека от голода. Кроме этого, люди используют растение *онмокто* (трилистник) при лечении туберкулеза и желудочных заболеваний. Именно эти качества трилистника, как утверждают негидальские мастера из с. Владимировки А.В. Казарова, А.Н. Казарова, А.П. Надеина, Д.И. Надеина, Е.А., Семенова и А.Е. Труба снискали ему необыкновенное почтение среди негидальцев и сделали его образ диминирующим в их декоративно-прикладном искусстве.

В национальном декорировании представлена богатая цветовая гамма: от красно-розовых, теплых охристых, мягких акварельных изумрудных тонов до холодновато-голубых, синих, переходящих в фиолетовые. В украшении ровдужной одежды и обуви важное значение имеют различные швы и цветные вставки желтого, красного, темно-синего и черного тонов, которые являются одновременно и фоном орнамента. Края одежды, вставки на обуви украшают прямолинейным полосовым орнаментом, подчеркивающим конструктивные особенности изделия [Лебедева, 2001, с. 132].

Негидальские мастерицы и в настоящее время прекрасно владеют различными приемами орнаментального декора, такими как вышивка цветными нитями, бисером, тиснение, аппликация на ткани, рыбьей коже, бересте, меховая мозаика и др., и, как правило, не пользуются трафаретами-заготовками. Вышивая по ткани, меху, коже или ровдуге, мастерицы применяют разнообразные виды окрашенных ниток, а также олений и конский волос. В зависимости от основы вида ниток (крапивные, жилные, шелковые) меняется техника вышивки. Мастерицы пользуются прямым стежком, «косичкой», «ёлочкой», рельефным и петельным швом. Со слов негидальской мастерицы Д. И. Надеиной, до того как она возьмет в руки ножницы или иглу, она не знает, какой будет узор. Рисунок рождается непосредственно в процессе работы.

В настоящее время сохранились не только приемы национальной вышивки, но и соответствующая терминология, которой владеют не только профессионалы – известные мастерицы, но и творческая молодежь. Наиболее часто употребляемые в речи термины: *эxor* – первый шов по краю изделия, своего рода контур узора; *депты* – повтор контура, двойной тамбурный шов; *элая* – повтор шва в третий раз, или петельный шов (добавляется третья нитка, орнамент становится крупнее); *эмармак* – тамбурный шов или шов «цепочкой». Швом эмармак начинается заполнение внутренней части узора, который идет по контуру внутреннего поля рисунка. Вслед за ним также по контуру проходит двойной тамбурный шов, им начинается заполнение внутренней части узора (напр., лепестка трилистника). Выполняется шов, как правило, нитями-мулине двух цветов. Далее поле внутреннего пространства узора заполняется швом-гладью «ёлочкой».

Термином *эрма* – называют чередование ниток в орнаменте, которое используется в процессе вышивания *салкода* – цветов и «папоротника». Негидальские мастерицы специально подбирают для орнамента контрастные нити, например белые и красные, зелёные и оранжевые и т.д., и вышивают, чередуя их.

Как отмечала Э.К. Киле, «Каждый поворот спирали – случайность, но случайность, подчиняющаяся каким-то жестким правилам, по которым живет данный орнамент... Коренные народы Приамурья ...создавая свой орнамент, следовали законам самой природы, прислушиваясь к ее голосу, подошли к самым ее истокам. Сами того не сознавая, они воссоздали картину современной жизни» [Киле, 2004, с. 104].

Особый, весьма динамичный криволинейный орнамент можно видеть всюду: на подушках и кисетах, на деревянных ложках и табакерках, на охотничьих и рыболовных принадлежностях, на наличниках окон, на столбах и балках жилищ, на надгробных сооружениях и ритуальной посуде. В орнаменте отчетливо прослеживаются своеобразная амурская спираль и изгибающиеся, часто переплетающиеся линии. Сюжеты декоративных композиций чрезвычайно разнообразны, они как бы сотканы из стилизованных изображений животных, птиц, рыб, насекомых, растительного мира.

В работах мастериц сохраняются основные выразительные средства и традиционные приемы обработки материалов. Каждая декорированная вещь представляет собой единственное в своем роде произведение, своеобразный повествовательный, композиционный и орнаментальный язык, который имеет свой адрес, место и время, материал и технологию.

В исторической эволюции декоративного искусства народов Приамурья можно выделить два этапа художественного бытия произведения в его пространственно-временном контексте. На первом этапе произведение служит лишь поводом для создания широкого синкретического действия и существует только в его целостности. Здесь художественно-эстетическая ценность произведения определяется ценностью синкретического единства. Например, орнамент на одежде шамана имеет ценность лишь в процессе самого камлания, являясь своеобразным знаком

его статуса. Эстетические достоинства знака здесь менее существенны, чем строгое следование их магическому канону. На втором этапе произведение становится самоценным, и именно здесь может реализоваться обратная связь: приобретаемая самостоятельность произведения декоративного искусства тем самым обнаруживает способность влиять на другие жанры и виды искусства.

В эпоху Л.И. Шренка декоративное искусство коренных народов Нижнего Амура было классическим отражением их эстетики и мировоззрения, менталитета и представления о красоте. Этот шренковский период можно назвать серебряным веком в культуре малочисленных народов Приамурья. Культура серебряного века приамурцев требует особого этнографического анализа, так как многое из культурного наследия аборигенов этого исторического периода могут взять народные мастера начала XXI в. Судя по музейным материалам, от изделий шренковского времени исходило особое сияние красоты.

Следует подчеркнуть, что традиционную художественную культуру аборигенов целесообразно изучать не как бесписьменную, а скорее как устно-письменную (с учетом, прежде всего, орнамента, родовых тамг, петроглифов, пиктографии, знаков собственности и т.п.). Исходя из этого, более подробно остановимся на орнаментальном искусстве негидальцев.

Орнамент пронизывает всю духовную и материальную культуру коренных этносов Приамурья и Сахалина. Его можно рассматривать как элемент зрелищной культуры, поскольку именно он придает зрелищность жилищу, одежде, предметам быта. Через восприятие орнамента, его целостнообразующего контура, эстетики его криволинейных черт, незавершенности его графических сюжетов создается особое поле для раздумий, гармоничных чувств и эмоций. В этом семантическом пространстве нет никакой рациональности, так как создатели его – люди правополушарного мышления. На его основе формируются многочисленные орнаментальные связи, отражающие своеобразный и оригинальный ум аборигенов. Это способствует видению человека, мира и культуры под углом эмоционально-чувственного восприятия. В этом плане аборигенов можно назвать людьми эмоциональной храбрости.

На базе обозначенных особенностей, в частности мыслительных ходов, символичности и семантики поведения, строилось толерантное сознание аборигенов, их этический менталитет. Исходя из сказанного, следует отметить, что естественная толерантность (*consanguinity relation*) аборигенных этносов, их эстетика и понятия о прекрасном связаны в единый философско-этнографический образ. Следовательно, формирование этнической толерантности базировалось на тех культурных смыслах, общий объем которых включал в свой организм, прежде всего орнамент, а также музыку, обрядовую культуру и творчество мастеров.

При создании орнаментальных композиций использовались различные художественные приемы: аппликация и вышивка, тиснение и роспись, меховая мозаика и плетение. Можно выделить три функции орнамента: информационную, ма-

гическую и эстетическую, а также его основные выразительные средства – линии различных комбинаций, цвет, ритм.

У коренных народов Приамурья в течение многих лет было, если можно так сказать, орнаментальное мышление. Возможно, что орнамент был своеобразной протописьменностью. Орнаментальное искусство народа, как и его язык, обычаи, всегда является носителем этнических особенностей и в целом оказывается наиболее ярким и выразительным «кодом» каждой культуры, который способен передать ее специфический дух, неповторимое обаяние. В орнаментике закодированы основные мыслеформы, которые закрепляются в сознании этноса. Эти мыслеформы отражают мировосприятие окружающей среды анимистическим сознанием и закрепляются в наиболее значимых символах орнамента. Выделение из общетунгусской культуры негидальской орнаментики произошло, на наш взгляд, в Приамгунье, где и сейчас пышный и темпераментный амурский орнамент соседствует с легкой и спокойной амгуньской растительной вязью.

Об аппликационном и полосовом орнаменте негидальцев есть фрагментарное упоминание в этнографической литературе. Узор-аппликация, столь характерный для ульчей и нанайцев, на негидальских берестяных сосудах почти не применялся, да и в одежде мало использовался, за исключением зооморфных силуэтов на ритуальных предметах. Другой вид аппликации – подбор различных меховых кусочков – широко применялся негидальскими мастерицами. Аппликативным орнаментом пользовались при украшении зимней одежды и обуви, в изготовлении ковриков и подвесных настенных убранных. Такой орнамент состоял из квадратных, прямоугольных, и реже треугольных элементов, чередующихся в определенной последовательности. Вероятнее всего, происхождение подобного орнамента было связано с плетением, где накладывание друг на друга разноцветных полос задавало ритм образующимся прямоугольникам или квадратам.

Прямолинейный полосовой орнамент подчеркивал конструктивные особенности предмета, применялся в качестве замены или дополнения утраченной его части. Иногда полосовой орнамент наносился краской. Чаще всего его можно было увидеть на деревянных предметах повседневного быта.

От использования аппликации в работе с мягкими изделиями негидальские мастерицы отказались сравнительно давно, заменив ее вышивкой. Интересна вышивка на футлярах огнива, виденная А.Ф. Миддендорфом во время путешествия по Амгуни. Характерный узор был создан из подшейного волоса оленя. Для декоративного искусства негидальцев безоговорочно характерны только два вида орнамента: растительный и геометрический, связанные с искусством меховой мозаики. Облаковидный в чистом виде здесь не встречается, отдельные его элементы могут входить как составная часть в сложные сплетения растительного и геометрического орнамента, украшающего праздничную одежду.

Орнамент в системе декоративно-прикладного искусства негидальцев исполнялся различными техническими приемами. Наиболее ярким элементом нацио-

нального декора является орнаментальная вышивка, основу которой составляют мотивы и символы растительного происхождения в сочетании с более древним геометрическим и спирально-ленточным узором.

Смысловая и художественная основа традиционного искусства народов Приамурья – орнамент. В нем, в его мотиве и форме-рисунке исполнения живет историческая память людей. Орнаментальное искусство тунгусо-маньчжурских и палеоазиатских народов – нанайцев и ульчей, удэгейцев и орочей, негидальцев, эвенков и эвенков, нивхов – формировалось в течение длительного времени, во многом представляя собой синтез самобытных таежных и кочевых культурных традиций [Лементович, 2011, с. 373].

Таким образом, одной из причин возникновения негидальской орнаментики является закрепление в сознании народа специфических образов флоры и фауны.

Трилистник, как уже отмечалось, является моноэлементом негидальской орнаментальной вышивки и сопряженный с пестрой лентой представляет собой бинарную оппозицию, состоящую из динамически разнозаряженных элементов, где трехлепестковый элемент статичен, а струящаяся пестрая лента динамична. Народное сознание вычленяет символическое и образное противостояние в орнаментальный бинарный комплекс. В этой оппозиции заключен весь символический смысловой микрокосм, и ее, на наш взгляд, можно назвать этнокодовым комплексом негидальской орнаментики, несмотря на то, что подобные орнаментальные мотивы прослеживаются у соседних народностей Приамурья.

Особая неповторимость негидальской орнаментальной вышивки заключается в богатстве ее цветового решения. Излюбленные сочетания цвета в декоре у аборигенов Приамурья одни и те же: белое с красным, белое с черным, красное с черным, но в негидальской орнаментальной вышивке присутствует много дополнений к этим основным созвучиям: желтые, коричневые, фиолетовые, оранжевые и зеленые цвета значительно обогащают и разнообразят красочную палитру.

В создании декоративных композиций аборигенов большое значение имело умение выделить в природе самое главное. Анализ оригинальности и своеобразия зрительного восприятия первобытных людей интересовал исследователей с давних времен. Я.С. Крыжановская в своей монографии пишет, что от Аристотеля идет мысль о преобладании зрительного восприятия над всеми другими чувствами. Согласно М. Хайдеггеру, грек был «человеком зрения», потому что воспринимал бытие сущего как присутствие и постоянство. В немалой степени (подчеркнем это) «людьми зрения» были и остаются коренные народы Нижнего Амура [Крыжановская, 2010, с. 5]. Считаем, что аборигены Приамурья являются не только людьми «зрения», но и как прекрасные рыболовы и охотники «людьми слуха». Эта важная закономерность, без учета которой трудно анализировать многие аспекты духовной культуры народов Приамурья.

Полихромность негидальской орнаментальной вышивки построена на сочетании локальных цветов, причем каждый лепесток трилистника включает в себя

два-три цвета и более. Цветоритм же пестрой ленты отличается лаконичностью и состоит из двух контрастных тонов. Наличие столь нетрадиционных цветовых сочетаний, как желтый с фиолетовым, оранжевый с фиолетовым, синий с зеленым, повышает динамику орнаментального образа и усиливает его эмоциональное воздействие. Линия орнаментального рисунка обладает особой пластической выразительностью. Графическая строгость достигается использованием контрастного, как правило, темного контура как в каждом лепестке трилистника, так и на всем протяжении пестрой струящейся ленты.

Композиционное решение негидальской орнаментальной вышивки очень индивидуально, орнамент и фон имеют разную активность. Орнамент, как правило, легок и воздушен, он свободно располагается и подчеркивает форму изделия, зрительно облегчая ее своею ажурностью, в отличие от более сочного и тяжеловесного орнамента других Приамурских этносов, который тесно слит с формой изделия и равно активен фону.

В композиции орнаментального узора пестрая лента выполняет несколько функций. В одних случаях она выступает в роли конструктивного, формообразующего элемента и сама создает орнаментальные образы, построенные по принципу зеркальной симметрии (в замкнутых, круглящихся композициях). В других случаях пестрая лента является связующим звеном между изображениями трилистника (в разомкнутых композициях). В некоторых случаях эти функции пестрой ленты совпадают. Орнаментальные композиции, как правило, построены по принципу осевой симметрии, что характерно для орнаментики Приамурья.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что неповторимая индивидуальность узора негидальской орнаментальной вышивки – орнаментального этнокода – базируется на следующих основных особенностях:

- лаконичности орнаментального мотива, состоящего из растительного элемента – изображения трилистника, сопряженного с пестрой лентой;
- каноничности бинарной оппозиции, включающей статический и динамический элементы, заложенной в мотиве;
- своеобразии композиции орнаментального рисунка, заключенной в формообразующих свойствах пестрой ленты;
- композиционном принципе зеркально-осевой симметрии;
- богатстве полихромного решения.

Таким образом, перечисленный ряд особенностей позволяет выделить орнаментальную вышивку в качестве национального этнокодowego комплекса, являющегося центральным звеном в системе декоративно-прикладного искусства негидальцев на современном этапе.

В 50 – 80-е гг. XX столетия в быт негидальцев входит мощный поток новых промышленных товаров, которые и прочнее, и дешевле, однако он не вытеснил традиционные материалы и промыслы – охоту и рыболовство, изделия из меха и бересты, традиционную народную одежду. Изменилось лишь функциональное значение этих изделий, они обрели новую жизнь и новое звучание, поскольку в

душе народа извечна тяга к красоте, а национальная эстетика выражается определенным кругом материалов.

Современное декоративно-прикладное искусство негидальцев сохранило формы, в которых декоративная функция органично совместилась с функцией утилитарной. Это камерные произведения малых форм – обувь, рукавицы, перчатки и монументальные декоративные ковры – меховые, ровдужные и текстильные [Костанди, 1997, с. 3]. Особое место в этом ряду занимает народная одежда. Духовный смысл народной одежды, овеществленный в формах, материале, цвете, преобразуется в пластическую структуру, и эта одушевленная структура многозначна и символична. М. Н. Мерцалова отмечала, что знаковая сущность глубоко коренится в народной одежде, а поскольку одежда изолирует человека от внешней среды, она является определенным видом защиты, которую, по верованиям далеких предков, можно было сохранить и упрочить с помощью магических действий, часто зашифрованных в рисунках орнамента [Мерцалова, 1993, с. 26].

Функции народной одежды в современных условиях значительно изменились, она стала атрибутом праздника, следовательно, в ней усилились праздничная и декоративная функции. Как уже отмечалось, негидальцы делились на две группы – верховских и низовских. Это разделение отразилось и в формах национального женского костюма, поскольку, как известно, женщины более консервативны в одежде, нежели мужчины.

Негидальцы, живущие в низовьях Амура совместно с ульчами и нивхами, имели сходные с ними формы национальной одежды – традиционный левополый халат амурского типа, который украшался каймой контрастного черного цвета. Кайма, располагаясь вокруг горловины, вдоль левой полочки, по подолу, а также на рукавах, рельефно подчеркивала основные конструктивные линии изделия и создавала своеобразную замкнутую композицию, выполняющую магическую функцию оберега. Будучи доминирующим средством декора, кайма украшалась орнаментальной вышивкой. На черном фоне очень интенсивно и выпукло читаются узоры, вышитые цветными нитями. Теоретически негидальские мастерицы, возможно, не знакомы с оптическими свойствами черного цвета, усиливающего звучание основных цветов спектра, однако на практике они прекрасно это чувствовали. Красные, желтые, оранжевые цвета, словно звездочки, мерцают на черном фоне.

Имеется у низовских негидальцев традиционный костюм голубого цвета, декорированный черной вышитой каймой. Мощная горизонталь красного пояса доминирует в костюме. Традиция украшать праздничный халат поясом была распространена среди ульчей. При этом ульчские тканые пояса были узкими и края их завершали своеобразной формы картуши, украшенные вышивкой, в некоторых случаях ровдужной бахромой. Низовские негидальцы по-своему ассимилировали эту традицию. Их тканые пояса были широкими и заканчивались бахромой из основных нитей.

Женский негидальский костюм дополняют, как правило, короткие ровдужные торбаса, украшенные национальным орнаментом в технике вышивки цветными нитями-мулине. Иногда узор наносили красками на вставку треугольной формы, выполненную также из ровдуги или из рыбьей кожи. Техника украшения верхней части голенища зависела от материала, из которого была изготовлена обувь. На основу из рыбьей кожи помещался аппликативный узор из ткани – вышивка.

Традиционная одежда верховских негидальцев Амгуни и ее притоков была сходна с эвенкийской: распашная, тунгусского кроя, иногда ее подпоясывали ремнем [Штернберг, 1933, с. 529]. Большое значение имела такая деталь как нагрудник. Он был вытянутой прямоугольной формы, в нижней части завершался острым углом, украшенным ровдужной бахромою. Мужской и женский нагрудники различались длиной и декором. Женский более длинный, формы его декорировки более пышные; нагрудник, состоявший из двух частей – тканевой и ровдужной, обильно раешивался бисером и металлическими бляшками *налбу*. У Л.Я. Штернберга встречается специальное обозначение для медных украшений на женском переднике *кумпкэн* [Штернберг, 1933, с. 414].

В современном мире национальный костюм бытует преимущественно в сценическом виде. Именно во время праздников национальных культур народов Севера каждый этнос представляет себя. В сценическом костюме должны быть отражены самые характерные черты: женский костюм негидальцев состоит из платья, обуви и головного убора. Примечательно, как в платье преломились детали традиционного костюма – распашной эвенкийский халат тунгусского кроя и обязательный нагрудник. В сценическом женском платье негидальцев этот эвенкийский элемент костюма трансформируется в сквозную вертикальную прямоугольную вставку на груди, которая в нижней части завершается острым углом, украшенным бахромою. Вставка является своеобразной имитацией нагрудника, чему способствует особая форма кроя с присущими ему атрибутами – бахромою и вышивкой. Ее доминирующее положение подчеркнуто красным цветом.

Известно, что знаковость и символика цвета в традиционных культурах носила сакральный характер и главным цветом являлся красный – цвет крови и огня, жизни и смерти, в еще более обобщенном варианте – цвет человека. В декоративно-прикладном искусстве разных народов красным цветом подчеркивались наиболее важные детали костюма: сарафан и понева в женском костюме, а пояс и брюки в мужском. В силу того, что нагрудник являлся функционально важной деталью как утилитарного, так и эстетического порядка, эта важность в народном сознании закрепились в цвете.

Сценический костюм негидальцев с Владимировки включает в себя платье, традиционную обувь и головное украшение. Покрой сценического платья, как мы уже подчеркивали, выкристаллизовался на основе традиционной одежды верховских негидальцев, созвучной эвенкийской. Цветовое решение сценического костюма основано на сочетании двух доминирующих цветов – синего и красного, с

их оттеками до голубого и розового. В декоре платья использован традиционный негидальский орнамент, состоящий из струящейся пестрой ленты и изображений трилистника. Орнамент вышит цветными нитями и располагается вдоль полочек, фланкируя с обеих сторон вертикальную вставку-нагрудник алого тона. Нагрудник также украшен орнаментальным узором, но не в виде струящихся лент, как на полочках, а в виде своеобразных ромбовидных розеток, обрамленных с четырех сторон изображениями трилистника. Нижняя розетка имеет треугольную форму и своим силуэтом подчеркивает острый угол, которым завершается вставка. Острый угол вставки обшит шелковой бахромой золотистого цвета, имитирующей ровдужную бахрому нагрудника.

Все декоративные детали платья усиливают вертикаль, орнаментальные гирлянды, располагаясь сверху вниз вдоль вставки-нагрудника, обрамляют собою подол и горловину, на рукавах орнамент отсутствует. Следует отметить, что даже в таком адаптированном к современности варианте одежды орнамент заключает в себе традиционный магический смысл, являясь оберегом.

Сценический костюм дополняют легкие ровдужные сапожки, орнаментированные национальным узором, и головное девичье украшение в виде ленты, набранной из трех–четырёх рядов бус, напоминающей жемчужную обниз славянских девушек XIX в. Атрибут костюма указывает на возраст и социальный статус человека. Такой костюм является особым структуральным комплексом, в котором функции тесно взаимосвязаны между собой и взаимообусловлены. По степени значимости их можно расположить в следующем порядке: репрезентативная, региональная, функция национальной принадлежности, эстетическая, декоративная, половозрастная, утилитарная. Такая функциональная насыщенность роднит сценический костюм с обрядовым, в частности со свадебным.

Таким образом, несмотря на коренные изменения культурной среды, в которой функционирует народная одежда, значимость ее не только не утратилась, а напротив, приобрела еще больший удельный вес. В формах женской праздничной и сценической одежды нашли отражение этнокультурные контакты негидальцев. На наш взгляд, является весьма показательным тот факт, что в качестве национального сценического костюма, у которого репрезентативная функция национальной принадлежности стоит на первом месте, утвердился вариант одежды верховских негидальцев, являющийся симбиозом негидальской и эвенкийской культуры. Возможно, негидальцы подсознательно выбрали вариант, который наиболее точно представляет их этногенетические корни.

Что касается традиционной народной одежды негидальских мужчин, то в настоящее время она полностью вышла из употребления и не сохранилась даже в виде праздничного костюма. Этот факт еще раз подтверждает мнение о том, что мужчины более мобильны в приспособлении к новым культурным условиям. Сценический мужской костюм негидальцев крайне упрощен и адаптирован к современным условиям. Он состоит из рубахи тунгусского кроя, которую подпоясывают широким тканым красным поясом. Горловина рубахи вышита традиционным

негидальским узором. Что касается ее цветового решения, то оно повторяет цвет женского сценического платья и представляет сочетание голубого и красного.

В комплекс национальной сценической одежды мужчин помимо рубахи и пояса входят нейтральные темные брюки и традиционные ровдужные торбаса-лубдыр, украшенные негидальским орнаментом, вышитым цветными нитями.

Композиция и женского, и мужского костюма решена фронтально – основные декоративные элементы расположены спереди на лицевой стороне. В обоих случаях присутствует цветовая доминанта красного тона, располагающаяся либо по вертикали – вставка на женском платье, либо по горизонтали – тканый мужской пояс. Основным элементом декора является орнаментальная вышивка.

Помимо национальной народной одежды, которая сохранилась и существует в качестве сценической и праздничной, в современном декоративно-прикладном искусстве негидальцев широкое распространение имеют камерные произведения малых форм. Традиционная ровдужная обувь, рукавицы, перчатки, кисеты, миниатюрные женские сумочки для рукоделия являются декоративными формами, которые пережили время благодаря своим утилитарным качествам. Эти изделия сохраняют единую конструктивную основу, характерную для всех этносов Приамурья. Главной их отличительной чертой является традиционный негидальский орнаментальный узор.

В коллекции Российского этнографического музея (РЭМ), собранной Е.П.Орловой в 1956–1957 гг., широко представлены образцы национальной обуви – женские торбаса-лубдыр, выполненные из оленьих камусов мастерицами Т.М. Николаевой [РЭМ. Кол. № 6937-7], Е.И. Алексеевой [РЭМ. Кол. № 6937-8/2] и И.И. Соловьевой [РЭМ. Кол. № 7007-17]. Для их изделий характерна общая деталь – отвороты из черного сатина, украшенные растительным орнаментом, состоящим из цветков трилистника в сочетании с пестрой лентой, выполненной в технике вышивки цветными нитями – мулне. Интересны образцы традиционной летней обуви туфли-*тупель* в виде бот, выполненных из ровдуги сохатого А.П. Соловьевой [РЭМ. Кол. № 6937-9/2, № 6937-10/2]. Туфли оторочены мехом ондатры и украшены вышивкой, которая ажурными гирляндами свободно располагается на боковых частях изделия.

Торбаса, изготовленные из ровдуги украшаются национальным орнаментом в технике вышивки нитями-мулине. Верхняя часть голенища декорируется полосами, как правило, контрастных тонов, преимущественно голубого и красного. Иногда общая композиция дополняется узкими полосками меха, вшитыми по окружности голенища. Кант, обычно из ткани красного цвета, фигурной линией очерчивает переднюю носочную часть обуви, которая украшается трехчастной пирамидальной розеткой. В основании розетки помещается трехлепестковый элемент, включающий в себя трехчастную цветовую гамму, где внутреннее пространство каждого лепестка заполнено тремя цветами нитей. Второй ярус состоит из подобных элементов меньших размеров, но цветовая трехчастность сохраняется. Узор симметричен относительно вертикальной оси. Орнамент, расположенный

в верхней части голенища, имитирует отвороты меховых торбасов и симметричен относительно горизонтальной оси. Преобладают, как правило, цвета красно-оранжевых оттенков, органично сочетающиеся с теплым тоном ровдуги.

Рукавицы, выполненные из ровдуги, также орнаментировались. Орнамент, как правило, располагается на верхней части рукавиц и на обшлагах, оформленных тканью преимущественно темных тонов. Иногда обшлага с обеих сторон дополнительно декорировались узкими полосками меха. Узор представляет собой замкнутые орнаментальные розетки, зеркально-симметричные относительно вертикальной оси.

Широкий спектр произведений малых форм поражает неиссякаемостью фантазии народных мастеров. Ни один узор не повторяется дважды, несмотря на то, что в арсенале негидальской орнаментики заложен монотематический мотив. Орнамент вписывается в замкнутую закругленную плоскость тыльной части рукавицы или свободно струится по черным отворотам торбасов, в узоре присутствует чисто архитектурная строгость и монументальность, несмотря на то, что сам предмет очень невелик.

Можно без преувеличения сказать, что искусство помогало северянам выжить в сложных климатических условиях, воспитывало веру в силу прекрасного благодаря его огромному духовному воздействию на соплеменников. Искусство, прежде всего декоративное, и орнамент учили северян жить, создавать семьи, противостоять могущественным силам природы. В этой связи вспоминаются слова Гегеля: «Искусство действительно стало первым учителем народов». Перефразируя гегелевские слова, можно сказать, что декоративное искусство и этнический орнамент, формируя эстетику повседневной жизни негидальцев, их национальное самосознание, преподносило им, а также нивхам, нанайцам, удэгейцам, эвенкам, эвенам уроки красоты, ее понимания и важности для выживания в сложных условиях Приамурья.

5. Прикладное искусство негидальцев на современном этапе

Залогом сохранения любого этноса является укрепление национального самосознания, направленного на сохранение традиционно-бытовой и духовной культуры, в том числе и народного декоративно-прикладного искусства. Современное декоративное искусство негидальцев построено на основе традиционного, но при этом изменились его качественные характеристики. До XX в. круг изделий прикладного искусства был достаточно широк и декоративная функция органично сочеталась с утилитарной, со временем он значительно сужается, при этом пропорционально усиливается декоративная функция. Такие метаморфозы в содержании декоративного искусства явились следствием коренного изменения в образе жизни народа в XX в., его мировоззрении, в результате произошло закрепление определенных декоративных форм и вытеснение других.

Современное декоративно-прикладное искусство негидальцев закрепились в формах женского рукоделия, включающего в себя камерные произведения малых форм и ковры. Эти жанры доведены негидальскими мастерицами до высочайшего художественного совершенства. При этом надо отметить, что в 50–80-е гг. XX в. значительно расцвело женское декоративное искусство не только негидальцев, но и других народов Приамурья, чему способствовала политика советского государства, проявлявшая интерес к народному творчеству. Поддержка государства выразилась в создании Домов народного творчества, устройстве и проведении десятков местных, областных, краевых, республиканских и Всесоюзных выставок и фестивалей народного творчества, на которых были представлены различные изделия декоративно-прикладного искусства. Замечательные работы народных мастеров Приамурья этого периода находятся во многих музеях страны. За постоянное участие в выставках и отличное выполнение художественных работ были приняты в члены Союза художников СССР четыре мастера – А.П. Надеина, М.К. Охлопкова, А.Н. Казарова и Е. И. Алексеева. Они проживали в национальном селе Владимировке района им. Полины Осипенко Хабаровского края. Кроме названных мастеров декоративно-прикладного искусства негидальцев были и другие представители народного творчества, которые создали уникальные камерные произведения малых форм: рукавицы, перчатки, меховую и ровдужную обувь, различные сумочки для рукоделий, кисеты. Это замечательный пример сохранения и преемственности художественной традиции, поскольку декоративными изделиями негидальских женщин в свое время был восхищен А.Ф. Миддендорф. Он записал в своем дневнике в 1844 г.: «Действительно нужна особо искусная жена, чтобы изготовить такие вещи» [Миддендорф, 1878, с. 753]. Особой неповторимостью отличаются монументальные произведения негидальских мастериц – меховые, ровдужные и текстильные ковры, составляющие золотой фонд народного декоративно-прикладного искусства этноса. Они имеют свое легкоузнаваемое «лицо», индивидуальность которого проявляется в национальной орнаментальной вышивке.

Все мастера негидальского декоративно-прикладного творчества владели техникой выделки шкур животных, пошива одежды и обуви, украшения изделий национальным орнаментом. Многие из них ушли в мир иной, а живущие, используя опыт предшественников, передают свое искусство молодому поколению. Негидальцы искренне гордятся творчеством своих талантливых мастериц, четверо из которых – члены Союза художников России, представительницы разных этносов.

Екатерина Иннокентьевна Алексеева (1921–1995) родилась в негидальской семье в районе оз. Чукчагир, с 1946 г. жила в с. Владимировке, стала членом Союза художников России в 1981 г. Мастерица изготавливала комаланы из меха лося, оленя, медведя, дикой козы, а также коврики из шкурок диких уток. Владея техникой национальной вышивки, украшала орнаментом тапочки, торбаса, перчатки, платья; занималась изготовлением посуды и других предметов бытового назначения из бересты; принимала участие в зональных, Всероссийских и

международных выставках. Работы Е.И. Алексеевой хранятся в собраниях музеев Санкт-Петербурга, Хабаровска, Комсомольска-на-Амуре.

Анна Порфирьевна Надеина (негидалка) родилась в 1916 г. в стойбище Дуки. Во Владимировке живет с 1945 г., со времени основания села. Анна Порфирьевна – член Союза художников СССР, работает преимущественно с мехом и ровдугой, в совершенстве владеет техникой вышивки национального орнамента, меховой мозаики, аппликации; шьет комаланы, торбаса, промысловую и повседневную одежду, шубы из шкуры дикой козы, куртки из ровдуги, меховые куртки *коилта*, куртки *конго* с ровдужными ремешками-завязками, а также рукавицы и перчатки. Принимала участие во многих конкурсах, фестивалях, выставках разного уровня – от районных до международных, является лауреатом Гран-При краевого фестиваля – эстафеты фольклорных обрядовых праздников «Бубен дружбы», проводившегося в с. Владимировке в 2007 г., лауреатом Губернаторской премии по итогам краевого конкурса «Ремесла земли Дерсу» (2008). Ее работы неоднократно экспонировались на выставках в Москве, Ленинграде, а также в Прибалтике, Чехии, Дагестане.

Мария Кузьминична Охлопкова (якутка) родилась в 1926 г. на прииске Ясный. Живет во Владимировке с 1946 г. Мария Кузьминична – член Союза художников СССР, работала с мехом и ровдугой, в совершенстве владеет техникой выделки ровдуги, камусов лося и оленя, изготавливала комаланы из меха лося, дикой козы, медведя, шила и украшала орнаментом унты, торбаса, промысловую одежду, тапочки, перчатки, участвовала во многих районных, краевых и Всероссийских выставках художников и мастеров народного искусства. Изделия декоративно-прикладного искусства, выполненные М.К. Охлопковой, неоднократно экспонировались на выставках в Москве, Хабаровске, а также в Германии и Японии.

Александра Николаевна Казарова (эвенкийка) родилась в 1931 г. в стойбище Со-наки. Во Владимировке живет с 1945 г. Александра Николаевна – член Союза художников СССР, работает с мехом, ровдугой, **А.Н. Казарова**, выделяет камус лося, оленя, изготавливает декоративные коврики из шкурок с голов диких уток, шьет и украшает национальным негидальским орнаментом унты, торбаса, перчатки, в совершенстве владеет техникой меховой мозаики и вышивки. После выхода на пенсию в сельском Доме культуры обучала односельчан искусству выделки шкур



Рис. № 68. Александра Николаевна Казарова за рукоделием.
Фото Г. Голоскока (пересъемка)

животных и технике вышивки негидальского орнамента цветными нитями-мулине. Неоднократно принимала участие в районных, краевых, зональных Всероссийских и международных выставках национального декоративно-прикладного искусства. Работы экспонировались на выставках в Москве, Ленинграде, Суздале, Николаевске-на-Амуре, Ниигате (Япония) и в Германии.

Дарья Ивановна Надеина (негидалка) родилась в 1942 г. в с. Каменке. Во Владимировке живет с 1945 г. Дарья Ивановна владеет техникой выделки шкурок соболя, норки, шьет сумочки, применяя технику меховой мозаики, комаланы из шкурок диких уток. Заниматься вышивкой национального орнамента начала с детства под руководством матери, известной негидальской мастерицы Анны Порфирьевны Надеиной. Д.И. Надеина украшает орнаментом изделия из ровдуги: перчатки, рукавицы, сумочки, заготовки для торбасов (верхнюю часть изделия). В 2008 г. Дарья Ивановна Надеина стала лауреатом Гран-При Первого дальневосточного международного фестиваля художественных ремесел «Живая нить времен», который проходил в г. Хабаровске, представляла свои работы на краевых выставках, награждена дипломами и Почетными грамотами за сохранение национальной культуры и традиций малочисленных народов Дальнего Востока.

Александра Егоровна Труба (негидалка) родилась в 1947 г. в с. Владимировке, где живет и в настоящее время. Выделывает шкуры крупных копытных животных (лося, оленя) и мелкого пушного зверя; из птичьих шкурок и шкур животных изготавливает декоративные коврики, комаланы, шьет предметы одежды и обуви. Шить и вышивать начала с детства под руководством своей бабушки, талантливой негидальской мастерицы Татьяны Ивановны Николаевой. Принимала участие в выставках, конкурсах и фестивалях, награждена Почетными грамотами за участие в выставках национального декоративно-прикладного искусства и Дипломом III степени за участие в краевом смотре-конкурсе 2006 г. национального декоративно-прикладного искусства «Краски земли Дерсу».

Светлана Васильевна Чудинова (негидалка) родилась в 1966 г. в с. Владимировке, где живет и работает в настоящее время. Национальным декоративно-прикладным искусством начала заниматься в 1990-х гг. Работает с различным, в том числе и традиционным материалом: кожей, ровдугой, камусом лося, тканью. С 1996 г. посещала занятия по декоративно-прикладному искусству при сельском Доме культуры с. Владимировки. Владеет приемами и техникой вышивки негидальского орнамента нитями-мулине. Из традиционных материалов шьет одежду, обувь, предметы декоративно-прикладного и бытового назначения, декорируя их национальным орнаментом. Принимает участие в ежегодных выставках, проводимых в рамках национальных праздников «Последней охотничьей тропы», а также районных и сельских выставках. Награждена дипломом за участие в краевом смотре-конкурсе 2005 г. национального декоративно-прикладного искусства «Краски земли Дерсу».

Несмотря на то, что среди негидальских мастеров имеются люди других национальностей, но все они, прожив долгую жизнь среди негидальцев, по праву

считают себя негидальскими мастерами [Лебедева, 2010].

Негидальские мастерицы технике выделки шкур, шитью из традиционных материалов, вышивкам национального орнамента и декорировке предметов бытового назначения учились у своих предшественниц, талантливых мастериц: Е.И. Адамовой (1897–1965), В.С. Акимовой (1913–1993), К.П. Афанасьевой (1912–1980), А.А. Гульчаевой (1919–1985), Е.И. Никифоровой (1906–1973), Т.И. Николаевой (1894–1969), А.П. Соловьевой (1931–1995), Е.Д.

Чепаловой (1914–1980), А.П. Яковлевой (1893–1975) и др. Их творчество пронизано любовью к негидальскому искусству и стремлением максимально полно сохранить и достоверно передать в своих произведениях и орнаменте богатейший колорит, глубину, неповторимость и уникальность выработанных предыдущими поколениями национальных традиций.

В 2007 г. в с. Владимировке проводился краевой фестиваль фольклорных обрядовых праздников «Бубен дружбы», негидальские и эвенкийские мастерицы представили свои произведения на выставке декоративно-прикладного искусства. Национальные мастерицы щедро делятся своим опытом и знаниями с молодым поколением. Возникновение интереса у местной молодежи к традициям и обычаям предков способствовало созданию Центра национальной культуры «Возрождение» в 2005 г. во Владимировке. В настоящее время мастерство обработки традиционных материалов и искусство национальной вышивки осваивают представительницы разных поколений, в том числе и национальная молодёжь.



Рис. № 69. Негидальские мастерицы: Клавдия Павловна Афанасьева (справа) делится опытом своей работы с Татьяной Ивановной Николаевой и Верой Ивановной Охлопковой (пересъемка). Фото Т. Хренова

ДУХОВНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ НЕГИДАЛЬЦЕВ В СОВЕТСКИЙ И ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ

1. Ликвидация неграмотности

Регулярное школьное обучение и повсеместная ликвидация неграмотности в Приамурье среди местного населения начались в середине 1920-х гг. Однако этот процесс проходил с большим трудом по ряду объективных и субъективных причин. Первоначально не только аборигенное, но и русское население с недоверием относилось к избам-читальням, работа которых была направлена на ликвидацию неграмотности. Поэтому в Кербинском районе, на территории которого проживали и негидальцы, ощутимых результатов не было. В 1925–1926 гг. научились писать, читать и считать, только 4 человека [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 35].

В январе 1927 г. на краевом уровне принимается решение о ликвидации неграмотности среди населения, приурочив выполнение этой задачи к 10-й годовщине Великой Октябрьской революции. Учитывая важность этого решения, Николаевский-на-Амуре окружной исполком обязал всех ответственных работников районных РИКов Николаевского округа развернуть индивидуально-групповое обучение, привлечь все культурные силы, чтобы выполнить задачу на 100 % [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 145]. Для этого привлекались комсомольцы, грамотные члены профсоюзов, руководители клубов и изб-читален. Особое внимание уделялось аборигенному населению, живущему в отдаленных стойбищах Николаевского округа [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 145]. Для русского и аборигенного населения района были учреждены стационарные и передвижные туземные пункты [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 81]. Местные органы власти контролировали работу ликвидаторов неграмотности и обязывали их в национальных селениях 3 раза в неделю проводить общественную работу [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 85].

В Нижне-Тамбовском районе Хабаровского края, где проживали эвенки и негидальцы, коренные жители вначале не посещали туземные избы-читальни и ликпункты по той лишь причине, что распространился слух, будто «... туземная изба-читальня организована с научной целью, чтобы туземцев взять в солдаты» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 78 об.]. К ноябрю 1927 г. эти мнения рассеялись.

Вначале в пункты ликвидации неграмотности стали приходить старики, а за ними потянулась и молодежь, желая научиться писать и читать. В конце 1927 г. средняя посещаемость ликпункта составляла 28–30 чел. Между занятиями проводились лекции и беседы на экономические и политические темы, читки вслух газет с разъяснением. В одном из докладов районных работников отмечалось: «Они (туземцы) внимательно слушают доклады о кооперациях, советских законах и советском строительстве, медицине и сельском хозяйстве» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 78 об.].

Однако ликвидировать неграмотность населения к 10-й годовщине Великой Октябрьской революции не удалось. Для решения проблемы не имелось нужных кадров и школьных учреждений. В 1926 г. на весь Кербинский район (современный район им. Полины Осипенко) было всего четыре учителя и две школы 1-й ступени, которые находились в русских селениях Керби и Веселая Горка [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 28]. Школ в селениях негидальцев и эвенков не было, решался вопрос об их открытии в стойбище Бурукан, где было 40 детей школьного возраста [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 28].

В 1927 г. в районе комсомольцы организовали группы ликвидаторов неграмотности, которые ходили по домам и агитировали местное население начать обучение. Таким путем в селениях Керби, Зима и др. в индивидуальном порядке стали обучаться 9 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 34], однако среди них не было ни одного аборигена. Николаевский-на-Амуре окружной исполком обещал к концу 1932 г. «... ликвидировать неграмотность среди всего населения, но в части кочевников-туземцев их обслужить, пожалуй, не сможем. Как первоначальный опыт в этой работе ... организуем ликпункты – передвижку, которая будет работать в Николаевском районе среди тунгусов- кочевников» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 83 об.]. В Николаевском районе работало по два передвижных и одному стационарному ликпункту, в которых обучалось от 113 до 130 чел. Их знакомили с основами политграмоты, учили читать, писать и считать [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 83 об.].

Проблема ликвидации неграмотности в Кербинском районе не была решена и в первой половине 30-х гг. XX в. Численность неграмотных с каждым годом возрастала за счет подрастающего поколения, не охваченного школьным образованием. В связи с этим Кербинский райисполком принял решение об открытии пунктов ликвидации неграмотности в селениях Демьяновском, Керби, Веселой Горке, стойбищах Им и Каменка [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 4]. Кроме изб-читален, в селах Керби и Веселой Горке, в с. Демьяновке и ст. Каменке имелись красные уголки, работа которых возлагалась на председателей сельсоветов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 77]. Кроме того, решался вопрос об учителях для детей школьного возраста [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 43. Л. 51].

Однако задача ликвидации неграмотности среди аборигенов из-за ряда объективных причин не выполнялась. «Среди туземцев почти все неграмотные, – отмечалось в отчетах ликвидаторов неграмотности. На селе подрывается работа ку-

лаками. Есть разговорчики, для чего бабам учиться и т.д. Ребят переростков нет в школе, но их не видно и на ликбезах» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 14].

В 1934/35 учеб. году в школах района обучалось 183 чел. неграмотных (из них 12 аборигенов) и 172 чел. малограмотных (из них 3 негидальца) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 43. Л. 58]. В местах расселения негидальцев ликвидация неграмотности даже среди русских проходила особенно трудно. По неполным данным в 1939 г. в Кербинском районе имелось 225 чел. неграмотных и 257 чел. малограмотных, из них негидальцев и эвенков в Каменском сельском совете было соответственно 29 и 15 чел., а в Гугинском – 18 и 10 чел. Всего к концу года получили основы грамоты 23 чел. и повысили свои знания из числа малограмотных 20 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 63. Л. 61].

В военные и послевоенные годы на неграмотность не обращалось особого внимания. Но общий процент неграмотных и малограмотных в 1950-е гг. значительно снизился за счет естественного сокращения возрастной численности населения и увеличения количества выпускников начальных и неполных средних школ. Во второй половине 1950-х гг. учителя Владимировской школы по указанию отдела народного образования и местных органов власти проводили работу с неграмотными. Таких в селе было 14 чел. К ним подключились заведующая сельским клубом Надеина, имеющая образование 10 классов, заведующая медпунктом Ившина (среднее медицинское образование). Количество культармейцев увеличивалось. Стала работать с неграмотными секретарь сельского совета Назарова (образование два курса педучилища), бывшая учительница [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 26. Л. 5].

Проводились групповые и индивидуально занятия по домам. В селе были и малограмотные, которые могли бы повысить свои знания. Из восьми малограмотных относительно регулярно посещали занятия в ликпункте только 5 чел. В школе занятия с малограмотными проводились в понедельник и среду. Основная трудность работы с неграмотными и малограмотными заключалась в том, что они не хотели учиться [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 26. Л. 5 об.].

В конце 1950-х гг. в с. Владимировке функционировала вечерняя школа, в которой учились три группы: первая группа неграмотных – 5 чел.; вторая группа малограмотных – 11 чел.; третья группа (четвертый класс) – 3 чел. Из них окончили школу – 3 неграмотных, 8 малограмотных, четвертый класс – 3 чел. Заниматься в вечерней школе было трудно, так как отсутствовали учебники по соответствующей программе [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 20. Л. 15].

Из информации отдела народного образования района им. Полины Осипенко заведующему крайоно Д.П. Чурекову стало известно, что в апреле 1958 г. началось обучение неграмотного населения. Всего неграмотных в районе было 68 чел., обучалось 52 чел., 11 чел. не обучались по причине возраста и болезни. 21 марта бюро РК КПСС приняло постановление, обязывающее первичные партийные организации оказывать школам содействие по обучению неграмотного населения обучением [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 213. Л. 5]. В 1962–1965 гг. были полу-

чены первые обнадеживающие результаты. В с. Владимировке неграмотной была только одна негидалка Т.А. Трофимова, которую обучал негидалец А.П. Казаров [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 45. Л. 18].

2. Культурно-просветительная работа

В XIX – начале XX в. первыми просветителями среди аборигенов были русские миссионеры, которые занимались крещением тунгусов, в том числе и негидальцев. Такими просветителями были священники Удской церкви Михаил Попов, Иоанн Преловский, Илья Чеченов, Прокопий Лавров, Иннокентий Громов и многие другие священнослужители второй половины XIX столетия [Лескова, 2003, с. 50]. Кроме миссионеров, численность которых была очень незначительной, просветительской деятельностью занимались учителя церковноприходских школ, открытых специально для эвенков и негидальцев. Большую просветительскую работу, сами того не ведая, проводили русские переселенцы, солдаты, которые вступали в бытовые контакты с местным населением.

С утверждением советской власти на Дальнем Востоке, Далькрайисполком поставил перед культурно-просветительскими органами края задачу – вовлечь коренное население Нижнего Амура, в том числе и негидальцев, в социалистическое строительство. Первые мероприятия, проводимые советской властью среди аборигенов, были связаны с ликвидацией общей экономической и культурной отсталости. Важная роль в этом процессе отводилась советской интеллигенции: учителям, ученым, медицинским работникам, служащим кооперативов, партийным и комсомольским работникам. Для культурно-просветительной деятельности населения отводились школы, клубы, избы-читальни, библиотеки и медицинские пункты.

Первоначально просветительная работа проводилась в избах-читальнях, которые одновременно функционировали как клуб, театр, библиотека и место отдыха трудящихся. В 1926 г. в Кербинском районе имелось 27 изб-читален (из них 5 туземных и две смешанные), созданных среди аборигенов в Николаевском-на-Амуре округе [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 81]. Избы-читальни находились в с. Керби и в пос. Веселая Горка. В 1930 г. в с. Демьяновке и в стойбище Каменка организовали красные уголки, за работу которых несли ответственность председатели сельских советов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 77].

Избы-читальни содержались за счет местных бюджетов, а также добровольных пожертвований и денежных средств, собранных с населения за платные спектакли и концерты [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 35]. Кроме этого, в селениях русских, негидальцев, а также эвенков и нивхов при избах-читальнях создавались красные уголки, организаторы которых стремились привлекать население к поддержке советской власти. В русских селениях таких красных уголков было 23, а у коренного населения 11. Их организация не требовала каких-либо финансовых

затрат, поэтому они появились почти в каждом селении. В 1927 г. в округе было 39 изб-читален, из них 14 аборигенных, в 1928 г. – 43 избы (17 у эвенков и негидальцев) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 81].

При избе-читальне в пос. Веселая Горка функционировали политический и естественнонаучные кружки, которые работали один день в неделю. Вход на занятия был свободным. В центре внимания стали вопросы политического обустройства СССР, Конституция СССР, революция 1905 г., Мировая война 1914–1918 гг., Февральская и Октябрьская революции 1917 г., а также рассматривались темы: «Что такое воздух, вода, планета Земля, небесные светила, атмосферные осадки» и др. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 55]. Активисты избы-читальни занимались и с неграмотными людьми, которых учили писать, читать и считать. В 1926 г. таким образом обучили 4 чел. Население, особенно молодежь, которой негде было проводить свободное время, в избы-читальни ходила как на отдых [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 35].

Кроме занятий со взрослыми людьми активисты уделяли время и детям. В избах-читальнях устраивались коллективные чтения книг, разные игры, разучивали с детьми стихи и песни [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 55 об.]. Один раз в неделю помещение избы-читальни занимала комсомольская ячейка села для проведения собраний и практических занятий. При избе-читальне действовал драматический кружок, участники которого готовили к праздникам спектакли и устраивали концерты [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 55 об.].

По образцу избы-читальни в пос. Веселая Горка создавались избы в разных селениях, в том числе и аборигенного населения. На совещании избачей Нижне-Тамбовского района 3 января 1927 г. в докладе эвенка Чаплинского – заведующего Болонской туземной избой-читальней отмечалось, что «Тяга туземцев к учению грамоты велика. Они внимательно слушают доклады о кооперациях, советских законах и советском строительстве, медицине и сельском хозяйстве» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 78 об.].

В докладе районного организатора Николаевского-на-Амуре окружного исполкома Велокрылова «О районной политико-просветительной работе» особо отмечалась положительная работа изб-читален, в которых регулярно функционировали драматические, сельскохозяйственные и естественнонаучные кружки. Культурно-массовая работа в этих кружках проводилась посредством спектаклей, организацией красных вечеров с показом кинофильмов». В октябре 1927 г. для негидальцев и эвенков была открыта Имская начальная школа, во главе которой стояла учительница Т. Черемисова. Она не только учила детей, но принимала участие в культурно-массовой работе и в ликвидации неграмотности среди аборигенного населения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 146, 179–180].

Культмассовики в селениях устраивали так называемые «красные вечера», вечера вопросов и ответов, которые привлекали население [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 148]. В 1927 г. в Николаевском-на-Амуре округе функционировало 2 кинопередвижки и 3 радиоустановки. Появление кино и радио было

мечтой практически всех руководителей районных органов власти и крупных поселков.

В 1928 г. в Кербинском районе был поднят вопрос о радиофикации и кинофикации района [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 15 об.]. В связи с отсутствием средств начался сбор денежных пожертвований на приобретение киноаппарата. Для сбережения денег, поступающих от государственных учреждений и предприятий, а также и всех остальных кооперативных организаций, принимающих участие в приобретении кино, было предложено создать при сберкассе кинофонд [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 52]. В Николаевском-на-Амуре округе уже имелось 7 кинопередвижек и 6 передвижных радиоустановок. Внедрение в жизнь технических новинок играло большую роль в деле политического просвещения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 81]. Одна из передвижных радиоустановок стала работать среди аборигенов Кербинского района, также намечалось наладить работу кинопередвижки [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12, Л. 85 об.].

В культурно-просветительной деятельности округа большую работу проводили поселковые и районная библиотеки. К 1926 г. библиотечные работники классифицировали книжный фонд и приступили к выдаче книг читателям [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 84]. Всего в библиотеках района в 1927 г. имелось 1300 экземпляров книг, из которых много было устаревших [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 174]. Однако со временем книжный фонд ежегодно увеличивался за счет новых поступлений из края.

В 1930-е гг. еще не во всех селениях функционировали клубы и избы читальни. В 1935 г. в Кербинском районе Нижнее-Амурской области имелось всего 4 избы-читальни, в которых было 510 книг. Три клуба находились в колхозах и 8 — на предприятиях района. В 11 районных клубах имелись библиотеки с книжным фондом в 2870 единиц [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 7–7 об.], а также газета «Амгуньская правда», выпускаемая РК ВКП(б) с 1932 г. на русском языке [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 23]. Для развертывания культурно-массовой и политической работы Кербинский райисполком в 1935 г. принял решение переоборудовать или выстроить новый клуб в с. Керби, а также оборудовать телефонную линию и приступить к регулярной радиопередаче [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 43. Л. 51]. В 1936 г. на средства райсовета Осовиахима в с. Керби построили здание, которое в 1940 г. было приспособлено под районный Дом культуры, где в одной из комнат разместилась и библиотека [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 16].

Во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. во всех культурно-просветительных учреждениях Хабаровского края, в том числе и в местах компактного проживания коренного населения Нижнего Амура развернулась работа по призыву колхозников к самоотверженному труду для победы над фашизмом. В эту работу включились активисты сельских изб-читален, которые во время полевых работ проводили беседы, информировали о положении на фронтах, читали газеты и т.д. Только за 1945 год активисты изб-читален провели 165 бесед и 120 читок газет с охватом 1376 колхозников, агитколлективы вели разъяснительную работу в

период подготовки выборов в Верховный Совет СССР. В 1945 г. сделано 38 докладов на общественно-политические темы, 15 вечеров коллективного радиослушания, выпущено 10 стенных газет и 5 боевых листков, 8 молний. При каждой изб-читальне имелся совет из числа наиболее активных жителей селений. Отмечалась работа в селах Гуга (заведующий Паиченко), Упагда (заведующий Семенова), в колхозе «Родина» (заведующая Павлова) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 77. Л. 19].

Во всех мероприятиях активное участие принимали по Каменскому сельскому совету депутаты Надеин, Николаев, Соловьев, Гульчаева, Николаева, Тимофеев. По Гугинскому сельскому совету – Винокурова и Сапожников [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 77. Л. 19].

В послевоенный период культурно-массовая работа в негидальском колхозе «Новая жизнь» не проводилась. В изб-читальне не было ни книг, ни газет, не работало и радио даже в предвыборные дни, кинофильмы у негидальцев особого интереса не вызывали, потому что без знания русского языка многие негидальцы и эвенки не понимали содержания кинофильмов. Например, «из показанных двух фильмов в зимнее время: «Малахов курган» и «Жди меня» колхозники ничего не поняли, так как никто не удосужился разъяснить их содержание и перевести надписи на родной язык населения» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 63. Л. 11 об.].

В конце 1940-х годов избы-читальни в русских селениях района им. П. Осипенко повсеместно были ликвидированы. Вся культурно-просветительная работа возлагалась только на клубы. Однако в селениях негидальцев, эвенков и других аборигенов избы-читальни продолжали функционировать. В 1947 г. и в первом полугодии 1948 г. работало 5 изб-читален, расположенные в национальных колхозах «Победа», «Красная Заря», «Родина», «Восход», «Новая жизнь». Все они находились в приспособленных зданиях [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 16].

Решением райисполкома № 203 от 24 сентября 1947 г. «О мероприятиях по подготовке культурно-просветительных учреждений района к празднованию 30-летия ВОСР» для организации смотра художественной самодеятельности и руководства культурно-массовой работой в национальных селениях была утверждена райкомиссия в составе 5 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 16], которые курировали деятельность всех культурно-просветительных учреждений района.

Изба-читальня в негидальском селе Владимировка в 1947–1948 гг. одновременно выполняла функции клуба и библиотеки. Она занималась обслуживанием колхозников хозяйства «Новая жизнь», работал драмкружок, силами которого ставились пьесы и организовывались читки книг для граждан села [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 12].

В послевоенный период все культурно-просветительные учреждения района им. Полины Осипенко испытывали большие трудности с оснащением мебелью. В 1948 г., например, районному Дому культуры (РДК) пос. им. Полины Осипенко и сельскому клубу в с. Веселая Горка требовалось 70 новых диванов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 17]. По избам-читальням только в колхозе «Победа» имелось 10 диванов, а у всех остальных использовались самодельные скамейки.

Даже в районной библиотеке, занимающей одну маленькую комнатку, не было приличной мебели и отсутствовали места для книг, поступающих из краевого библиотечного коллектора [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 16].

Однако, несмотря на ряд объективных трудностей, работа во всех избах-читальнях продолжалась. К лучшим культурно-просветительным учреждениям района в 1948 г. отнесена изба-читальня колхоза «Новая жизнь», возглавляемая негидальцем Семеновым. На хорошем счету была и изба-читальня в с. Горелом колхоза «Родина» (руководитель тов. Рак). Хорошо работала районная библиотека под руководством Дмитриевой [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 19 об.]. Во время полевых работ 1948 г. проведено 28 бесед, 13 докладов, 19 чтот газет и книг, 12 вечеров художественной самодеятельности, 10 вечеров коллективного прослушивания радио, выпущено 8 стенных газет и 10 боевых листов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 19 об.].

Во всех культурно-просветительных учреждениях района функционировали драмкружки. В РДК и сельском клубе с. Веселая Горка, избе-читальне Упагда работали хоровой и струнный кружки, в них принимали участие 38 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 18]. Каждое учреждение культуры пополнялось новыми и разными музыкальными инструментами. Для культурно-просветительных учреждений района областной отдел закупил 43 гармони, 11 гитар, 5 мандолин, 6 балалаек, 28 комплектов струн, 100 м ситца и других тканей и 20 электрических лампочек [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 19 об.].

При каждой избе-читальне функционировали агитколлективы, состоявшие из 4 агитаторов, в том числе и в с. Владимировке. Агитбригада с концертами побывала в колхозах «Родина», «Победа» «Красная заря». Регулярно осуществлялась работа по улучшению репертуара. Все постановки всегда просматривались специальной районной комиссией, которая давала официальное разрешение на показ их массовому зрителю. Активистами изб-читален было проведено 35 вечеров художественной самодеятельности – «Юность отцов», «Последняя встреча», «Дом отдыха» и др. Эти вечера посетили 1752 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 18].

В 1948 г. агитколлективы в период весенне-посевной кампании вели работу непосредственно в полеводческих бригадах: беседы с колхозниками, читка газет, политические обзоры. Эти мероприятия касались проблем хозяйственного развития Хабаровского края, рационального использования удобрений, методов обработки полей, своевременной сборки урожая зерновых и т.д. О достижениях колхозников или их недостатках сообщалось в стенных газетах и боевых листовках [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 111. Л. 18].

В 1949 г. за счет средств колхозов и района в селениях Упагда строились сельские клубы, в Малышевске, Владимировке, Гуга и Горелом – избы-читальни. Одновременно с этим в пос. им. Полины Осипенко строились Дом культуры и районная библиотека стоимостью в 200 тыс. руб. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 15].

В 1949 г. Веселовский сельский клуб по решению райисполкома передали во введение Кербинского прииска, так как он обслуживал преимущественно трудящихся этого предприятия, а Упагдинская изба-читальня была переведена в разряд сельского клуба. Таким образом, в районе осталось 9 культурно-просветительных учреждений разных уровней, в том числе 4 избы-читальни [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 16]. Владимирская изба-читальня находилась в отдельном, но очень маленьком и с низкими потолками домике, Малышевская и Гореловская размещались в отдельных комнатах колхозных домов, причем ни одна из них не обеспечивала потребности населения из-за малой площади, а сельский клуб в с. Упагда размещался в старом здании, где когда-то была изба-читальня.

В 1950 г. во всех культурно-просветительных учреждениях района работали специалисты: должность директора районного Дома культуры занимал Александр Алексеевич Лапшин, хорошо знавший свое дело, пользовавшийся авторитетом среди молодежи и трудящихся. Художественным руководителем при клубе работала Ольга Антоновна Лапшина [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 16], обязанности заведующей районной библиотекой выполняла Екатерина Николаевна Калинина, имеющая среднее специальное образование. Заведующим Упагдинским сельским клубом был Василий Филимонович Шевчук (7 классов образования). Избой-читальней в национальном селении Гуга заведовала Анна Ивановна Воронина, имевшая 6 классов образования. Избачем в негидальском селении Владимировка с 1945 г. работал Семенов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 16–18].

В период предвыборной кампании актив клубов и изб-читален обязывался обеспечить политическую и трудовую активность масс, отмечать выборы в Верховный Совет новой волной социалистического соревнования, обеспечивать проведение выборов на высоком идейно-политическом уровне при стопроцентном участии избирателей [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 19].

В конце 1940-х годов большое внимание в районе отводилось лекционной работе. В 1948 г. при культурно-просветительном отделе была создана лекторская группа из 11 чел. В состав этой группы входили семь учителей, один медицинский работник, один агроном, два зоотехника, которые в своих лекциях затрагивали научные, политические и хозяйственные проблемы: «Было ли начало и будет ли конец мира», «Об атомной энергии», «Есть ли жизнь на других планетах», «Как получить высокий урожай», «Как получить высокие удои», «О международном положении» и др. Основную работу проводил актив районого Дома культуры пос. им. Полины Осипенко. Так, например, в 1950 г. в РДК проведено 10 лекций, 18 докладов с разнообразной тематикой и общим охватом 8140 слушателей, читались лекции преимущественно на общественно-политические темы. В РДК функционировал драматический коллектив, который ежегодно ставил пьесы из классической литературы и давал концерты. В 1950 г. силами художественной самодеятельности проведено 8 концертов с охватом 832 чел., из них два – в колхозах во время весеннего сева. Совместно с райкомом ВЛКСМ в РДК проведено 6 ве-

черов отдыха молодёжи, где после докладов организовывались массовые игры и танцы [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 19].

Значительное влияние на культурно-просветительную работу сельских клубов оказывало кино. В РДК функционировала стационарная киноустановка. Регулярно проводился показ новых кинокартин для взрослых и детей [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 19]. В конце 1940-х гг. районная кинофикация стала развиваться быстрыми темпами. В селении им. Полины Осипенко в 1947 г. было показано 146 картин, проведено 223 сеанса, общая посещаемость зрителей составила 15504 чел. В 1948 г. демонстрировалось 174 картины, проведено 212 сеансов, которые посетили 20738 чел.; с 1 января 1949 г. по 1 января 1950 г. – 252 киносеанса для взрослых и 45 сеансов для детей, всего продемонстрировано 138 фильмов. Однако в места расселения негидальцев и эвенков фильмы завозились редко из-за малого количества зрителей на киносеансах. Так, в с. Владимировке продемонстрированы 11 киносеансов для взрослых и один для детей. Общая численность взрослых зрителей составила всего 56 чел., детей – 16. Аналогичная картина наблюдалась в национальном селе Гуга, в котором 11 кинокартин просмотрели 211 зрителей, а детский фильм посмотрели 34 ребенка. Всего в районе было показано 690 сеансов для взрослых (26074 чел.), 136 киносеансов для детей (9739 чел.) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 1]. Негидальцы и эвенки редко видели фильмы, потому что у колхозов не имелось транспорта и средств на оплату за доставку фильмов в селения, а у населения – денег на покупку билетов. Бесплатное обслуживание запрещалось руководителями районной кинофикации [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 9, 25 об.].

В РДК пос. им Полины Осипенко и в клубах селений Веселая Горка и Бриакан перед началом киносеансов за 15–20 минут для развлечения зрителя организовывалось проигрывание пластинок; 2–3 раза в месяц в дни демонстрации научно-популярных кинофильмов проводились доклады и лекции, связанные с темой кинофильмов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 5]. Во всех селениях района особой популярностью пользовались кинофильмы «Чапаев», «Юность Максима», «Возвращение Максима», «Клятва», «Партийный билет» и др. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 117. Л. 27]. В конце 1950-х гг. в районе имелось 6 стационарных киноустановок и несколько кинопередвижек, которые обслуживали в основном колхозное население. Кинопередвижки пользовались большей популярностью среди населения, чем кинотеатры и сельские клубы. Об этом свидетельствуют показатели: в кинотеатры ходило 81,7 % взрослых и 75,3 % детей, в клубы соответственно – 28,9 и 36,4 %. А посещаемость кинопередвижек составила 94,8 % взрослых и 77,2 детей. Валовой сбор денежных средств по клубам составил 29,6 %, по кинотеатрам – 89,1 %, а по кинопередвижкам – 92,4 % от плана. К началу 1960-х гг. увеличилась посещаемость киносеансов жителями района с 11 до 14 посещений в год. С установлением стационарных киноустановок в сельских клубах количество киносеансов значительно возросло и показ кинофильмов приобрел регулярный

одна церковноприходская школа, открытая в конце XIX в. в Резиденции для негидальцев и эвенков на Амгуни. Аналогичные школы работали среди нанайцев и ульчей, в них «... обучали русскому разговорному языку, основам арифметики, некоторым ремеслам, прививали детям элементарные навыки гигиены. Согласно программам дети должны были обучаться один год, однако из-за незнания русского языка многие из них обучались в школе фактически два-три года, а некоторые даже пять-шесть лет» [Смоляк, 1982, с. 252]. Окончившие церковноприходские школы имели возможность общаться с русскими переселенцами, работали в научных экспедициях проводниками. В церковноприходских школах обучался только каждый десятый ребенок школьного возраста, а после Октябрьской революции среди аборигенов не стало и этих школ. Поэтому большинство коренных жителей края не умели ни писать, ни читать. Всеобщая неграмотность населения не позволяла развивать экономику и культуру края, поэтому перед государством стояла задача, как можно скорее ликвидировать всеобщую неграмотность местного населения.

Специфика образа жизни негидальцев и других коренных жителей Нижнего Амура обусловила особенности культурно-просветительной работы в районах расселения аборигенов. Обычные формы – школьное обучение, ликвидация неграмотности, политическое и культурное просвещение и т.д. – приспособлялись к местным условиям и осуществлялись комплексно [Сергеев, 1958, с. 83]. В официальном отчете Кербинского РИКа Николаевского округа в 1925 г. отмечалось, что в двух четырехклассных школах района, в которых обучалось около 200 чел., было менее 10 чел. из числа коренного населения. Своих школ у аборигенов еще не было. В 1927 г. в селении Им открылась туземная школа Первой ступени. С прибытием учительницы Т. Черемисовой с октября месяца начались регулярные занятия. В школе обучались дети русских, орочей, корейцев и негидальцев [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 170, 179–180].

Школа испытывала значительные трудности из-за отсутствия учебников, письменных принадлежностей, наглядных пособий, школьного инвентаря (парт), необходимых для учащихся аборигениного населения. Здание, приспособленное под школу, нуждалось в капитальном ремонте и не соответствовало санитарным нормам. В Имской школе обучалось 23 ученика, преимущественно представители эвенков и негидальцев, в возрасте от 7 до 17 лет. Дети, не знавшие русского языка, ничего не понимали на уроках. Были случаи, когда в конце учебного года из-за этого они бросали школу. В Имской школе был избран школьный совет, контролировавший вопросы успеваемости учеников, функционировали школьное самоуправление, санитарная и библиотечная комиссии. Эта школа считалась показательной и своим опытом обменивалась с Удинской, Кербинской и другими школами [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 7. Л. 8–9].

В начале 30-х гг. XX в. развитие народного образования в СССР ознаменовалось важным качественным изменением – страна переходила к всеобщему начальному образованию. Однако не все дети негидальцев и эвенков посещали

школу. Основная причина – отсутствие учителей, знающих негидальский язык. Кроме этого, дисперсное расселение негидальцев также являлось большим препятствием в охвате обучения детей народов северных окраин [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 196].

Переход к всеобщему начальному образованию возлагал на школы большую ответственность. Детей приходилось учить не только грамоте, но готовить из них идейных строителей социалистического общества. Для этого разрабатывались специальные программы, в которых сочетались как учебные, так и воспитательные цели. По этим программам обучались все учащиеся в СССР, в том числе и дети коренных этносов Дальнего Востока и других регионов России. Знания учащихся проверялись путем определенных заданий на дом, практиковались опросы учащихся по заданным темам [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 7. Л. 11, 13 об.]. Каждая группа учащихся первого – третьего года обучения изучала определенные темы, посвященные хозяйственным работам в семье, охране здоровья, революционным праздникам, жизни в городах и селениях, природным географическим и климатическим условиям, культурным связям города и деревни и др. Учащиеся четвертого года обучения в основном ориентировались на политическую тематику, отражающую государственное устройство в стране [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 7. Л. 10].

Отдел народного образования Кербинского РИКа контролировал деятельность школ, оказывал материальную помощь детям из бедных семей. Кроме этого, в школах в дни занятий организовывались бесплатные горячие завтраки для беднейших учеников за счет средств РИКа и Интегрального отделения. На каждого ученика отпускалось 10 г масла, 20 г сахару и 100 г муки на день. Состоятельные родители за школьные завтраки платили, а ученики из числа аборигенов и русской бедноты питались бесплатно [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 7. Л. 13 об.].

Особое внимание местных органов власти к развитию школьного образования выражалось в увеличении количества школ. В 1935 г. в Кербинском районе уже функционировало 10 школ, в которых обучалось 1138 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 43. Л. 59]. В с. Керби имелась неполная средняя школа и школа ФЗО, в пос. Веселая Горка – средняя школа, а в селениях Упагда, Веселый, Гонгрэн, Утесный, Афанасьевка и Весенний – начальные школы с библиотеками [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 12. Л. 14].

Естественно, в процессе перехода к Всеобучу было много недостатков. Из восьми школ Кербинского района только Кербинская была построена по специальному плану, остальные находились в приспособленных зданиях. Во всех школах наблюдалось неудовлетворительное обеспечение учебниками и учебными пособиями, а в школьных библиотеках отсутствовала детская и методологическая литература, что отрицательно отражалось на ходе учебного процесса [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 196]. Однако эти трудности с развитием экономики постепенно преодолевались.

До 1945 г. на территории Каменского и Гугинского национальных сельских советов в селениях Каменка и Чукчагир имелись начальные школы, избы-читаль-

ни, фельдшерско-акушерские пункты и другие учреждения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 77. Л. 17]. В 1944 г. принимается решение «О слиянии колхозов «Новая жизнь», «Красный Чукчагирец» и «Гарпа» в одно хозяйство и определяется место объединенного колхоза «Новая жизнь» в с. Владимировке» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 73. Л. 9]. С переселением аборигенов в с. Владимировку и ликвидацией поселков Каменка и Чукчагир существовавшие в них школы были закрыты. Дети негидальцев и эвенков вместе с русскими детьми стали обучаться в семилетней школе-интернате в пос. Веселая Горка. В официальных отчетах района им. П. Осипенко отмечалось: «Дети на 80 км оторваны от своих родителей, слабо владеют русским языком, не слышат родной речи, кроме разговоров между собой, притом очень редко, т.к. среди русских детей они стесняются разговаривать на родном языке» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 88. Л. 2].

С изменением места жительства аборигенов тут же встал вопрос об открытии новой национальной школы в с. Владимировке и введении обучения негидальцев и эвенков на родном языке [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 88. Л. 2]. В 1946 г. начальная школа в с. Владимировке была открыта. В ней преимущественно обучались дети негидальцев и эвенков. Вначале школа находилась в приспособленном жилом доме, а в 1947 г. построили деревянное здание, в котором было две классные комнаты и общий коридор. Преподавание велось на русском языке. При школе имелся учебно-опытный участок площадью около 6 соток. Школа отапливалась дровами, а освещалась при помощи керосиновой лампы. Телефонная связь отсутствовала [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 18. Л. 4–5].

В послевоенные годы функционирование школ в районе испытывало значительные трудности. И хотя перед коллективами ставились масштабные задачи – «связывать теорию с практикой», «всемерно искоренять в преподавании формализм», «расширять кругозор учащихся» и т.п. [ГАХК. Ф. 7. Оп. 4. Д. 46. Л. 88–89], однако реальных условий для этого не было: по-прежнему не хватало учебников, тетрадей и письменных принадлежностей. Например, в семилетней школе пос. Осипенко использовался один учебник на двоих учеников. Не хватало учебников русского языка, арифметики, задачников для 1–5-х классов. Отсутствовали учебники по естествознанию, географии, истории для 4-го класса, английскому языку и другим предметам [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 118. Л. 139]. На 1200 учащихся района к началу года имелось 750 ручек и 400 перьев, не было чернил. Вместо чернил использовали марганцовку, свекольный сок, сажу [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 88. Л. 3].

С 1949 г. в СССР начало осуществляться всеобщее обязательное семилетнее обучение. Решением Крайисполкома № 413 от 18 июня 1949 г. в с. Дуки открылась семилетняя школа. Осипенковская семилетняя школа реорганизована в среднюю. Одновременно в район было направлено семь учителей, что позволило укомплектовать учительскими кадрами все школы района им. Полины Осипенко [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 118. Л. 100]. С ростом школьной сети численность учителей увеличивалась. Так, например, в 1953 г. в район им. Полины Осипен-

ко было дополнительно направлено 14 учителей-предметников [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 161. Л. 8]. С целью повышения квалификации учителей в 1949 г. были открыты заочные курсы повышения квалификации. Эти курсы успешно закончили А.П. Казаров, Соловьева и Рогатюк, обучавшие детей негидальцев и эвенков во Владимировской начальной школе [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 118. Л. 140].

В 1950-е гг. ситуация школьного образования кардинально стала изменяться. В Гугинской, Владимировской, Дукинской, Веселовской, Потупинской и других начальных школах района появилось необходимое учебное оборудование: арифметические ящики, таблица умножения, подвижная азбука, метр деревянный, циркуль классный. На уроках истории и географии использовались карты, глобус, компас, карта полушарий, физическая и политическая карты СССР. На стенах в каждой школе висели репродукции картин из мира животных [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 18. Л. 10–61]. Школьные библиотеки пополнились художественной литературой для внеклассного чтения. Для 1–4-х классов были составлены тематические списки художественных произведений из народного творчества русской дореволюционной и советской художественной литературы, иностранной литературы для самостоятельного домашнего чтения [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 18. Л. 1]. Стало уделяться внимание и бытовому обустройству учительских кадров района. В 1951 г. областные органы власти приняли решение о строительстве жилья для учителей [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 151. Л. 2].

В 1952 г. исполком Нижне-Амурского областного Совета депутатов трудящихся призывал во всех школах района им. Полины Осипенко усилить работу родительских комитетов, комсомольских и профсоюзных организаций о возврате в школу всех, кто не охвачен всеобщим семилетним образованием. Также принято решено оказать материальную помощь детям из малообеспеченных семей, в первую очередь тем, родители которых погибли в годы Великой Отечественной войны [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 151. Л. 1]. Большое внимание обращалось и на обучение сельской и рабочей молодежи района. Существующие две сельские вечерние школы были переведены в разряд рабочей молодежи, в которых обучалось в разных классах более 80 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 151. Л. 132]. Как дневные, так и вечерние школы плохо обеспечивались учебно-наглядными пособиями, учебниками и книгами. Однако, несмотря на ряд материальных трудностей, выделяются денежные средства на ремонт Осипенковской и других школ района, в 1953 г. осуществляется строительство школы на 160 мест в пос. Бриакон [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 161. Л. 2, 14, 16, 19].

В 1950-е гг. Владимировская начальная школа, в которой обучались негидальцы и эвенки, из-за малого числа учащихся и недостаточной площади продолжала вести занятия в две смены. В первую смену учились первый и третий классы, во вторую – второй и четвертый. Уроки в разных классах проводились совместно. В 1–3-х классах преподавала молодая учительница Валентина Александровна Храпова, во 2–4-х классах – Александр Павлович Казаров. Преподаватели хорошо владели программным материалом и методикой обучения. Из числа корен-



Рис. № 71. Дети негидальцев и эвенков в детском саду. Пос. им. Полины Осипенко в 1960-е гг. (пересъемка с фотографии)

ного населения во Владимировской начальной школе обучалось 18 чел., Осипенковской средней школе – 11 учащихся, а в городе Николаевске после окончания семилетки в педучилище обучалась негидалка В. Алексеева [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 20. Л. 13 об.].

В 1957/58 учеб. году во Владимировской

начальной школе обучалось 28 чел. При школе имелся подготовительный класс, который посещали 3 ученика, но по приказу РОНО его закрыли из-за малого числа учащихся [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 26. Л. 4].

Учащиеся школ района принимали участие в заготовке дров для школы и уборке картофеля в колхозах. Во время уборочной и весенне-посевной кампании пионеры и школьники привлекались на полевые работы, в зимний период занимались сбором золы, костей животных и картофельной шелухи. [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 26. Л. 4, 7 об.; Ф. 1748. Оп. 1. Д. 78. Л. 30].

На пришкольном участке Владимировской школы производились обработка земли, посадка картофеля, на клумбах выращивались цветы, школьники делали торфяные кубики для пикировки рассады. Осенью и весной около школы высаживали деревья разных пород, в основном хвойные (сосна) [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 26. Л. 7 об., 8].

По линии райисполкома оказывалась материальная помощь необеспеченным семьям: одному ученику Дукинской семилетней школы, двум ученикам Владимировской начальной школы и восьми ученикам, проживающим в интернате средней школы с. им. Полины Осипенко, на сумму 3000 руб. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 213. Л. 4].

В 1958 г. в СССР был принят закон «Об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии системы народного образования в СССР», вводивший в стране всеобщее обязательное восьмилетнее образование взамен семилетнего, в

школах стало больше уделяться внимания производственному обучению в старших классах [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 9].

В 1960/61 учеб. году в районе работало 14 школ: две средние, три восьмилетние и 9 начальных [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 1]. Во Владимировской начальной школе в разных классах обучалось 37 чел., из них 16 эвенков и 17 негидальцев. Кроме этого, в районе им. Полины Осипенко имелся детский сад для народов Севера, при школах функционировало три интерната, в которых 35 детей негидальцев и эвенков находились на полном государственном обеспечении: в Осипенковской средней школе-интернате – 23 чел., в Бриаканской средней школе-интернате – 5 и в Дукинской восьмилетней школе – 7 чел. В интернатах было организовано трехразовое питание [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 13]. Из всех школ района к статусу национальных относилась только начальная Владимировская, которая функционирует и в настоящее время. В этой школе преподавали негидальцы Александр Павлович Казаров, Валентина Иннокентьевна Алексеева, Лидия Ивановна Акимова, прошедшие педагогическую подготовку в средних специальных и высших учебных заведениях края [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 9].

В 1960-е гг. на учебу в среднетехнические и высшие учебные заведения из среды негидальцев и эвенков района, получивших семилетнее и среднее образование было направлено 24 чел., в том числе в электротехнический институт – 1 чел., педагогическое училище – 12 чел. и фельдшерскую школу – 1 чел. [ГАХК. Ф. 1817.



Рис. № 72. Преподаватель начальной школы в с. Владимировке Валентина Иннокентьевна Алексеева. 1960-е гг.(пересъемка)

Оп. 1. Д. 248. Л. 2]; обучились и работали в с. Владимировке 6 чел. со средним специальным образованием – 4 учителя, заведующий медпунктом и воспитатель детсада, а также на руководящей и культурно-массовой работе 6 чел. [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 248. Л. 2].

В 1966 г. вышло Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР № 874 «О мерах дальнейшего улучшения работы средней образовательной школы», в котором рассматривалась проблема перехода на всеобщее среднее образование молодежи и повышение качества обучения. Местным органам власти предписывалось разработать программу развития школы как образовательной, трудовой и политической. Школа должна вооружать учащихся прочными знаниями основ наук, формировать у них материалистическое мировоззрение и коммунистическую нравственность, готовить молодежь к жизни, к сознательному выбору профессии [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 83. Л. 1].

Местными органами района им. Полины Осипенко внедрение в жизнь всеобщего среднего образования рассматривалось с позиции государственно-экономической необходимости. Страна нуждалась в механизации и автоматизации производственных процессов, позитивное осуществление которых могло осуществиться только при условии наличия грамотных, высококвалифицированных рабочих [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 83. Л. 5]. Исходя из этого, в средних школах особое внимание уделялось различным производственным процессам. Учащиеся изучали не только общеобразовательные предметы, но и осваивали производственные профессии – столяра, комбайнера, тракториста, водителя автомобиля и др. Частично задачи перехода к всеобщему среднему образованию решались через заочные (вечерние, смешанные) школы.

В 1970 г. был принят Устав средней общеобразовательной школы. Этим документом определялся порядок продолжения образования после 8-го класса. Так, окончив уже обязательную восьмилетку, школьники могли продолжить обучение в старших классах школы (9–10) или получить образование в профильных заведениях – училищах, техникумах, а также в школах рабочей и сельской молодежи (9–11-е классы). Таким образом, школьники стали получать полное среднее образование в сочетании с профессиональной подготовкой.

В 1970/71 учеб. году в районе им. Полины Осипенко функционировало 4 средних, 2 восьмилетних и 6 начальных школ, в которых обучалось 1620 учеников, из них 111 представителей народов Севера, в том числе 39 негидальцев. Негидальские дети обучались в Осипенковской (8 чел.), Херпучинской (18 чел.) средних школах, Октябрьской (1 чел.) восьмилетней школе, Владимировской (9 чел.) и Удинской (3 чел.) начальных школах. Вместе с негидальцами обучались и представители других этносов – эвенки (63 чел.), ульчи (2 чел.) и нанайцы (7 чел.). Естественно, численность русских детей была преобладающей даже во Владимировской школе народов Севера [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 113. Л. 1]. Из 12 школ района особое место занимали школы-интернаты, в которых дети не только получали образование, но и жили. В Осипенковской школе-интернате проживало 65 чел., из них 40



Рис. № 73. Преподаватель Владимирской начальной школы А.В. Казарова (конец 70-х годов XX столетия). Фото В. Витальева

чел. – негидальцы, эвенки, нанайцы и др., в Херпучинском интернате – 50 чел., из них 22 аборигена, и в Веселогорском интернате – 72 чел. (9 аборигенов). Все дети аборигенного населения находились на полном государственном обеспечении. В Осипенковской школе закончили 8 классов 4 аборигена, Херпучанской – 2 и один – 10 классов; в Веселогорской школе также один ученик закончил 10 классов [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 83. Л. 1].

Во всех школах района в эти годы работало 176 учителей, из них 54 имели высшее, 18 незаконченное высшее, 92 среднее педагогическое образование; 12 чел. имели общее среднее образование и работали учителями трудового обучения [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 83. Л. 10]. Однако учителей, выходцев из народов Севера, было только 6 чел., из них 3 негидальца, 2 ульча и один нивх. Все негидальцы работали во Владимировской начальной школе [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 113. Л. 1].

Дальнейшее функционирование народного образования в Хабаровском крае испытывало трудности демографического и реорганизационного характера, что привело к значительному сокращению численности школ, учащихся и учителей в районах края и местах компактного расселения аборигенного населения. Так, например, в Ульчском районе, в пределах которого проживает значительная часть негидальцев, в 1970-е гг. функционировало около 60 школ, в которых обучалось 5,5 тыс. учеников и имелось почти 450 учителей, в конце 1980-х их численность сократилась вдвое, в 1991 г. стало 28 общеобразовательных школ, а потом 24; чис-

ленность учеников сократилась до 4 тыс., а учителей осталось менее 400. Аналогичная ситуация сложилась и в районе им. Полины Осипенко: из 12 ранее существовавших с 1980-х гг. по настоящее время осталось только 8 общеобразовательных школ, численность учащихся уменьшилась с 1,5 до 1,2 тыс. чел.; учителей около 140 чел. [Социально-экономическое положение, 2003, с. 54–56].

В связи с малочисленностью аборигенного населения в районе им. Полины Осипенко ежегодный контингент учащихся разных классов не достигал и 80 чел. Не все после получения восьмилетнего образования продолжали учебу в 9–10-х классах. Например, из числа негидальцев и эвенков в 1970 – 1990-е гг. из 10–15 учащихся, получивших 8-летнее образование, продолжили учебу и закончили 10 классов в 1970–1980-х гг. по 3 чел. в год, в 1980–1990-х гг. – в среднем 7 чел., в 1990/91 г. – 11 чел. [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 1. Оп. 1. Д. 533. Л. 65].

В конце 1990-х гг. при отделе образования района им. Полины Осипенко имелось 8 школ, из них 3 средние образовательные в селах Бриикан, им. Полины Осипенко и Херпучи, две основные общеобразовательные школы в селах Октябрьский, Оглонги, три начальные общеобразовательные школы в селах Владимировка, Удинск и Князево [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 8. Оп. 1. Д. 430. Л. 84].

Негидальские дети обучались в начальной школе с. Князево в 3-м классе (одна девочка), в с. Владимировке – 13 учеников, в с. Оглонги – две девочки в первом и 7-м классах, в с. Октябрьском – два мальчика в 3 и 4 классах, в с. Херпучи в 5, 6, 7-м классах – по одному мальчику и в 8-м классе – одна девочка. В с. Бриикан – 4 чел., из них во 2, 3 и 8-м классах – по одной девочке и в 5-м классе – один мальчик. В Осипенковской средней общеобразовательной школе 10 учеников занимались во 2–8-м классах [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 8. Оп. 1. Д. 424. Л. 25–26, 29–30]. Основная масса выпускников школ уходила работать в производственные отрасли, и только меньшая часть поступала в вузы и техникумы.

Учеба в высших и средних учебных заведениях поощрялась местными отделами народного образования и органами власти. Согласно распоряжению Хабаровского краевого Совета народных депутатов «О плане приема студентов и учащихся из народностей Севера, находящихся на государственном обеспечении, в учебные заведения» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354, Л. 235–236] ежегодно дети из народностей Севера направлялись на учебу в высшие учебные заведения и техникумы Дальнего Востока и Сибири. Таким образом, выпускники 8–10-х классов имели возможность без конкурса поступать в техникумы, училища и высшие учебные заведения страны.

Для негидальцев и эвенков в начале 1980-х гг. в районе им. Полины Осипенко имелось 8 вакантных мест в средних и высших учебных заведениях. Выпускники северных школ учились в Новосибирском институте советской торговли, Николаевском-на-Амуре педагогическом и медицинском училищах, Хабаровском техникуме связи [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354. Л. 226]. В Ульчском райо-

не для дальнейшего обучения в техникумах и институтах выделялось 17 мест. В 1985 г. одно из этих мест заняла негидалка Екатерина Васильевна Жельская, поступив в Николаевское педагогическое училище [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354. Л. 228].

В школах Ульчского района численность негидальских школьников по сравнению с ульчами, нивхами и нанайцами была небольшой. В Богородской школе-интернате, Кальминской восьмилетней школе, Белоглинской начальной школе и др. обучалось 43 чел. [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 354. Л. 232]. Преподавание вели около 80 учителей и воспитателей из народностей Севера, 35 из них имели высшее образование, 37 – среднее специальное. Среди них были и негидальцы, но их численность по сравнению с ульчами незначительная.

В конце XX в. в районе им. Полины Осипенко подготовка кадров из числа КМНС несколько сократилась, а в 2000 – 2005 гг. не было направлено ни одного ученика в высшие учебные заведения. «Проблематично, что район, относящийся к районам компактного проживания КМНС, – отмечается в одном из итоговых документов, – не занимается подготовкой педагогических кадров. Отсутствует целенаправленная работа по подготовке кадров из числа представителей народов Севера на факультет народов Севера (при Дальневосточном государственном гуманитарном университете... В течение 3-х последних лет ... район не послал ни одного представителя из числа КМНС для учебы на подготовительном отделении при Николаевском-на-Амуре педагогическом училище» [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 8. Оп. 1. Д. 485. Л. 48].

Современная ситуация в области образования такова: из общего количества негидальцев (505 чел.) среди юношей и пожилых людей (от 15 до 60 и выше лет) в настоящее время имеют высшее образование только 9 чел., закончили педагогические, медицинские и технические училища 60, получили полное среднее образование (10–11 классов) 41, с неполным средним образованием (7–9 классов) – 128 и с



Рис. № 74. Д.В. Янчев – исследователь негидальцев с учащимися средней школы им. Полины Осипенко с. Владимировки.

Фото А.Ф. Старцева, 2011 г.

начальным образованием (4 класса) – 33 чел. [Коренные малочисленные народы, 2006, с. 33]. В сравнении с другими народами Нижнего Амура у негидальцев самый низкий образовательный уровень: у нанайцев высшее образование имеет каждый 11–12-й чел., у ульчей – 14-й, удэгейцев – 21-й, эвенков – 25-й, у негидальцев только каждый 33-й чел. [Коренные малочисленные народы, 2006, с. 33–35]. Негидальцы больше ориентировались на получение среднего специального образования.

Трудоспособные негидальцы (107 чел.), получившие образование, работали в разных областях народного хозяйства, здравоохранения, просвещения и культуры, большинство в области образования – начальных, неполных и полных средних школах, детских садах и интернатах. В общеобразовательных учреждениях района им. Полины Осипенко работало 15 чел., в Ульском – 7, Николаевском – 3, Охотском – 2, Комсомольском и Нанайском районах – по одному человеку.

Анализ социально-экономического и культурного строительства в районах расселения негидальцев и других этносов Нижнего Амура свидетельствует, что процесс развития народного образования у аборигенов и славянских переселенцев протекал одинаково. Разница лишь в том, что дети малочисленных народов находились под особой опекой местных и центральных органов советской власти. Из-за своей малочисленности и дисперсного расселения в среде негидальцев не появилось ни одного певца, писателя или поэта, нет профессиональных художников, ученых и других представителей «престижных» профессий, по которым часто определяется уровень культурного развития этноса.

В последнее время, особенно в первые годы XXI в., довольно часто обвиняется советская власть в том, что она загубила традиционную культуру и практически уничтожила язык негидальцев. Однако с этим согласиться нельзя – советская власть процесс ассимиляции остановить не могла при всем своем желании. Закон общественного жития свидетельствует, что любой этнос, оказавшийся среди иноэтнического населения в меньшинстве, прежде всего, теряет часть традиционной культуры, а затем лишается своего языка, о чем свидетельствует пример с негидальцами, которые ещё в первой четверти XX в. о русском языке имели смутное представление. Русскую речь в это время понимали только отдельные негидальцы, работавшие с русскими. Русский язык негидальские дети стали изучать только в 1930-е годы в школах. В быту и на производстве негидальцы общались на своем языке, знающие русский язык говорили с акцентом, обусловленным разными диалектами – верховским и низовским говорами, между которыми имеются определенные различия, обусловленные влиянием ульчского (в ииловых) и эвенкийского языков (в верховьях). В целом язык негидальцев наиболее близок к эвенкийскому – это свидетельствует о прочных этногенетических связях негидальцев и эвенков.

В отличие от удэгейцев, орочей и нанайцев у негидальцев за исключением Владимировской начальной школы не было национальных школ с их преобладающим числом учащихся, а также русских учителей, хорошо знавших языки

аборигенного населения. Отсутствовал алфавит и учебники. Эти обстоятельства в определенной мере сыграли негативную роль в народном образовании. Дети негидальцев испытывали стеснение при русских и не говорили на своем языке, не владея и русским языком. По этой причине некоторые дети после окончания начальных школ дальнейшую учебу прекращали. В детских садах и интернатах использовался только русский язык, так как обслуживающий персонал был русским, поэтому дети в 1950-е гг. стали чаще говорить по-русски.

Старшее поколение негидальцев и молодые люди, закончившие начальные и неполные средние школы в 1930–1940-е гг., осознавали, что без знания русского языка выжить очень трудно. Молодые негидальцы, как и другие аборигены Нижнего Амура, хотели быть похожими на русских, заимствуя у них бытовую культуру, а вместе с нею и язык. Поэтому негидальцы осваивали русский язык в ликбезах и на производстве во время трудовых контактов с русскими, а дети изучали язык в школе и во время контактов с русскими сверстниками быстрее осваивали русский язык, чем взрослые. Более того, они в отличие от взрослых не испытывали ностальгии по своему языку; взрослые в домашних условиях говорили на негидальском языке, а дети – по-русски.

Негидалка Елена Максимовна Гульчаева очень популярно объяснила языковую ситуацию в аборигенных семьях 1960-х гг.: «У меня дома так, спрошу что-либо на своем языке, дети отвечают по-русски. И так во всех семьях» [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 11]. В 1950-х гг. дети стеснялись говорить на своём языке среди русских, хотя многие в домашних условиях его использовали [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 88. Л. 2]. Среди негидальцев с 1930-х гг. начался развиваться билингвизм – знание двух языков: при общении с родственниками и родителями использовался свой язык, а на производстве и в школе – преимущественно русский.

В начале 1960-х гг. родной язык перестал использоваться в бытовой, производственной и в учебной деятельности. Во всех школах района преподавание велось только на русском языке. Однако во Владимировской школе звучал и негидальский язык, потому что преподаватели были негидальцами. И в других школах, где обучались дети аборигенов, также использовались языки коренных этносов. В связи с этим перед краевыми и районными органами власти стала проблема: «На каком языке родители желают обучать своих детей в подготовительных, первых и вторых классах национальных школ?»

Эта проблема была вынесена на обсуждение родителей национальных школ края, в том числе негидальцев района им. Полины Осипенко. 17 июня 1961 г. состоялось общее родительское собрание Владимировской начальной школы, присутствовали родители школьников и почти все жители села. Родители – негидальцы и эвенки – однозначно высказались в пользу русского языка, обосновывая это тем, что их дети с детского сада уже говорят по-русски. Негидалка В.И. Алексеева, преподаватель Владимировской школы, в своем итоговом выступлении отметила: «Мы сами говорим дома половину на негидальском или эвенкийском, половину

на русском языке. Если в нашей школе перевести подготовительный или первые классы на родной язык, надо вводить сразу три языка: негидальский, эвенкийский и русский. Не хотим мы этого. Хотим, чтобы наши дети учились и дальше на русском языке» [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 10]. Таким образом, за преподавание на русском языке в школе высказались все родители, что и было зафиксировано в официальном документе [ГАХК. Ф. Р-1821. Оп. 1. Д. 35. Л. 9–11].

По итогам Всесоюзной переписи населения 1970 г. численность негидальцев в СССР составляла 537 чел. (в пределах РСФСР 495 чел.), из них считали родным язык своей национальности 286 чел. (в РСФСР 258 чел.), что составляло 53,3 %; не своей национальности (русский язык) – 245 чел. (в РСФСР 231 чел.), и другими языками – 6 чел. (в РСФСР 5 чел.) [Итоги Всесоюзной переписи населения, 1973, с. 10, 21, 44]. В 1979 г. из 504 негидальцев родным языком своей национальности назвали 224 чел. и свободно владели русским 190 чел. [Численность населения СССР, 1980, с. 41–63]. В 1989 г. негидальский язык родным назвали 156 чел., остальные владели русским языком.

В начале 1990-х гг. в местах обитания коренных малочисленных народов Севера начались процессы создания Ассоциаций народов Севера, появилась проблема возрождения национальных традиций у всех этносов Дальнего Востока, Сибири и Европейского Севера. В этих условиях малочисленные народы Дальнего Востока заговорили о возрождении своих языков, развитии традиций и культуры, в том числе и негидальцы, которые стали ратовать за обучение подрастающего поколения на родном языке.

В процесс возрождения национальных традиций и языка включились и ученые Дальнего Востока М.М. Хасанова и А.М. Певнов. В 1992 г., разработав программу возрождения негидальского языка, они предложили в местах компактного проживания негидальцев ввести факультативные занятия по изучению родного языка в школах сёл Тыр, Владимировки и, возможно, в сёлах Богородском и им. Полины Осипенко. Факультативные занятия предлагалось проводить, не ограничивая преподавателя рамками жесткой программы, комплектовать разновозрастные группы, объединенные интересом к традиционной культуре, а также включать в курс важнейшие сведения о происхождении негидальцев и особенностях их языка. «Главное, чтобы факультативы не замыкались на изучении правописания и зазубривании слов, а носили комплексный характер» [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Л. 403–405].

С 1992 г. во Владимировской начальной школе факультативно стал изучаться негидальский язык. Однако занятия посещают не все учащиеся школ. Согласно статистическим сведениям в начале 2002/03 учеб. года из 63 учащихся факультативно изучали родной язык как самостоятельный предмет всего 7 чел. [Социально-экономическое положение, 2003, с. 59]. Этот факт свидетельствует, что не только дети, но и взрослые утратили интерес к своему языку, и дальнейшая реанимация национального языка становится бесполезной. Это подтверждают

итоги Всероссийской переписи населения 2002 г., которая показывает, что общая численность негидальцев 567 чел., из них русским языком владеют 564 чел. [Национальный состав и владение языками, 2004, с. 22].



Рис. № 75. Родительское собрание в начальной школе в с. Владимировке, 2010 г. (школьный архив)

Большинство негидальцев проживает на территориях Ульчского района (193 чел.), района им. Полины Осипенко (157 чел.) и Николаевского района Хабаровского края (46 чел.). В других девяти районах Хабаровского края проживают 32 чел. [Коренные малочисленные народы Севера, 2006, с. 8]. За пределами Хабаровского края – в 16 областях, четырех автономных округах, двух краях России, в Удмуртской Республике, в Москве и Санкт-Петербурге – проживают 65 негидальцев [Национальный состав и владение языками, 2004, с. 37, 44, 47–48, 52, 54, 56, 68–69, 76, 79, 91, 93, 101, 104, 107–108, 114, 116–122]. В статистическом сборнике «Коренные малочисленные народы Севера Хабаровского края» сообщается, что из 428 негидальцев, проживающих на территории преимущественного расселения КМНС, родным негидальский язык назвали 4 чел., 423 аборигена родным считают русский язык и только один человек владеет языками и других народов [Коренные малочисленные народы Севера, 2006, с. 13].

Несомненно, в ближайшие годы среди негидальцев не останется ни одного человека, знающего свой язык. Со временем они лишатся и своих традиций, что вполне объяснимо, потому что негидальский этнос существует среди интонационального населения, значительно превосходящего своей численностью. Однако до тех пор, пока негидальцы считают себя негидальцами, этнос будет функционировать, но, когда большая часть из них выразит сомнение в принадлежности к своему этносу, это будет означать, что у негидальцев в процессе ассимиляции и аккультурации изменилось этническое самосознание и они стали ощущать принадлежность к другому народу, например к Амурскому этносу, который может сформироваться из орочей, ульчей, нивхов, удэгейцев и других аборигенов.

4. Здравоохранение

В конце XIX – первой четверти XX в. у аборигенов Нижнего Амура отсутствовала какая-либо централизованная медицинская помощь. Негидальцы лечили разные заболевания лекарственными препаратами животного и растительного происхождения. Вместо врача к больному приглашался шаман, который во время камлания над больным проводил психологический курс лечения.

Первые медицинские учреждения в районах расселения негидальцев стали появляться только во второй половине 1920-х гг. В 1926 г. в с. Керби, районном центре, открылся фельдшерско-акушерский пункт (ФАП), который обслуживал население Кербинского района. Аборигенов стойбища Им обслуживал фельдшер Удинского сельского совета. Кербинский ФАП выезжал в селения для прививок оспы, обеспеченный соответствующим инвентарем, он испытывал большую нужду в перевязочных материалах и медикаментах. Медицинская помощь негидальцам и эвенкам, проживавшим в стойбищах в непосредственной близости от с. Керби, оказывалась путем амбулаторного лечения. Аборигены из стойбища Бурукан, находившиеся в зимнее время в 120 км, а летом в 250 км от Керби, пользовались лекарствами из аптечки, специально оставленной для них фельдшером Савчук. Медикаменты выдавались секретарем кооператива Винокуровым по предъявляемым рецептам [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 27]. Специального медицинского обследования населения стойбищ негидальцев, эвенков и других аборигенов района в 1926 г. не проводилось.

В 1927 г. Кербинский ФАП проводил культурно-массовую работу среди женщин аборигенного населения путем организации бытовых и рукодельных кружков. Фельдшер из Кербинского ФАПа Дмитриев занимался санитарным просвещением, прививал навыки к чистоте, проводил беседы на бытовые темы, приобщал население к огородничеству [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 12. Л. 85 об.]. ФАП за короткий срок стал пользоваться большой популярностью среди всех слоев населения. Практика его работы показала, что в районе необходимо открыть еще один медицинский пункт в с. Веселая Горка [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 87. Л. 176]. Однако Керби и Веселая Горка были русскими селениями, куда аборигенное население за медицинской помощью обращалось только в исключительных случаях.

В 1929 г. открылась больница на Главном Стане (с. Веселая Горка), которая содержалась за счет финансирования Союззолота. Больница обслуживала преимущественно рабочих и крестьян из ближайших селений. По решению райисполкома Кербинский ФАП был реорганизован в самостоятельный врачебный пункт со стационаром для более полного обслуживания больных района, в частности туземного населения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 222]: создан приемный покой и выделена палата на 5 коек. За год через медицинский пункт прошло 5426 чел., из них 121 чел. из числа негидальцев и эвенков. Здание вполне соответствовало своему назначению. Однако снабжение медикаментами было крайне неудовлетворительным, в больнице не было даже нужных инструментов для проведения опе-

раций. В этот год в медицинских пунктах района были зафиксированы такие заболевания, как коклюш, корь, грипп и оспа, которая появилась среди прибывших рабочих Союззолота. Оспу, благодаря быстрым и умелым действиям немногочисленного медицинского персонала, быстро ликвидировали. Медицинский персонал произвел прививку всему населению района, в том числе негидальцам и эвенкам [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 78–79]. В 1929 г. распространилось заболевание корью среди детей Кербинского интерната. Болезнь протекала в острой форме, с летальным исходом (одна девочка) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 358].

В 1930 г. медицинское обслуживание в Кербинском районе находилось на низком уровне, катастрофически не хватало медицинских работников, необходимого оборудования и лекарств. На весь район, не считая работников приисков Союззолота, имелся только один фельдшер, он же и заведующий больницей. Слабо проводилась культурно-воспитательная работа, особенно среди туземного населения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 20. Л. 80; Д. 22. Л. 15]. Несмотря на это, в с. Керби появилась региональная больница на 15 коек и амбулатория, в селениях Главный Стан и Веселая Горка открылись новые ФАПы. Но не хватало квалифицированных медицинских работников (один врач, один фельдшер, одна акушерка и четыре санитарки) [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 20. Л. 81]. В 1931 г. в районной больнице отсутствовало регулярное обслуживание туземного населения, не было зубного врача и зубопротезирования [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 222]. Медицинской помощью пользовались преимущественно рабочие прииска «Союззолото», в ведении которого находилась больница, и люди в селениях, где имелись ФАПы. Коренное население бассейна р. Амгуни продолжало оставаться без регулярной медицинской помощи, лечением больных занимались местные шаманы, которые, как тогда считалось, в корне подрывали налаженную там культработу [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 13 об.].

На 4-ом съезде Советов Кербинского района негидалец Алексеев из с. Каменки поставил вопрос об учреждении разъездного фельдшера для своевременного оказания помощи, особенно при эпидемических заболеваниях населения. Это предложение было поддержано руководителями района [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 22. Л. 15 об.–16 об.].

В целях предотвращения эпидемических заболеваний Краевой отдел здравоохранения дал указание районным здравоотделам особое внимание обратить на санитарное благоустройство в населенных пунктах и городах края. Предусматривалось осушение и засыпка стоячих луж на улицах, очистка и благоустройство колодцев, устройство новых водопроводных колонок, строительство бань, упорядочение отхожих мест, а также устранение сырости в жилищах, устройство форточек, своевременный ремонт, побелка стен, мытье полов и окон. Эти же требования распространялись и на санитарное состояние во всех школах края [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 26. Л. 9–10].

Несмотря на финансовые и другие проблемы, во второй половине 30-х гг. XX в. здравоохранение в районах обитания коренного населения Нижнего Аму-

ра получило определенное развитие. В больницах количество коек для больных увеличилось с 20 до 55, штат здравоохранения составил 25 чел., в 1937 г. – 34. Ежегодно увеличивалось число больных, обращавшихся в медицинские учреждения района. Так, в 1936 г. было принято амбулаторно 4001 чел., в 1937 г. – 16001, а в 1938 г. – 24219 чел. Фельдшерский персонал практиковал посещение больных на дому, в плановом порядке производились медицинские осмотры в колхозах и школах. В течение года домашним лечением было охвачено до 1 тыс. чел., однако с увеличением медицинских учреждений к концу 1930-х гг. этот показатель сократился до 139 чел. В 1937 г. всем детям была сделана прививка оспы. Ежегодно в медицинские учреждения в среднем обращались 232 роженицы, в том числе и из аборигенного населения [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 63. Л. 38]. Таким образом, плодотворное развитие здравоохранения в районе явилось свидетельством того, что у населения определился существенный перелом в пользу официальной медицины.

По данным на 1 августа 1939 г., больницы размещались в пос. им. Полины Осипенко, на Главном Стане, а медпункты – в сёлах Упагда, Утесный, Попутный, Афанасьевка. На весь район приходилось всего 4 врача и 50 работников обслуживающего медицинского персонала [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 63. Л. 38, 75]. Несмотря на определенные успехи в области здравоохранения в 1930-е гг., медицинское обслуживание коренного населения в первой половине 1940-х гг. по ряду объективных причин было неудовлетворительным.

В годы Великой Отечественной войны, как отмечалось в официальных документах Осипенковского райисполкома, в колхозе «Новая жизнь» отсутствовал медицинский пункт, а приезжавшие в поселок медицинские работники не проводили профилактической работы по предупреждению болезней, не обращали внимания и на санитарное состояние квартир колхозников и учреждений с. Владимировки [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 63. Л. 11]. Аналогичная ситуация наблюдалась и в других районах проживания аборигенов Нижнего Амура. На территории Имского сельского совета Тахтинского района также отмечались нарушения санитарных норм. Колхозный свинарник, расположенный в деревне, своими отходами засорял окружающую среду и являлся рассадником бактерий. После вмешательства работников Имского ФАП в селе навели порядок. Местный ФАП, как и в других местах Нижнего Амура, вел прием больных на своей площади, а фельдшер осуществлял осмотр больных на дому. Кроме этого, ФАП осуществлял контроль над школой и обязывал колхозных доярок проходить ежегодный медицинский осмотр [ГАХК. Ф. 1748. Оп. 1. Д. 78. Л. 2].

Особое внимание местные медицинские учреждения района им. Полины Осипенко уделяли интернатам и школам. В отчетах райисполкома за 1949 г. отмечалось, что распространение простудных заболеваний среди учеников объясняется отсутствием стекол на окнах школ. Кроме этого, во всех школах, особенно в интернатах, в послевоенные годы у многих учеников одежда пришла в негодность. Из-за недостатка белья и ветхости верхней одежды у учеников В-Горского

интерната, Осипенковской неполной средней школы и Малышевской начальной школы имелись случаи педикулеза и заболеваемости чесоткой. Медицинский осмотр учащихся проводился регулярно, учителя и классные руководители систематически следили за их санитарным состоянием. Иногда детей в интернате, особенно негидальцев и эвенков, оставляли на ночь голыми из-за отсутствия сменного белья. Грязное белье стиралось и сушилось ночью, чтобы утром отправить в нём учеников в школу. Не было и постельного белья. Дети, укрывшись одеялом, спали на матрацах без простыней [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 88. Л. 2]. Постепенно бытовые трудности в интернатах решались. Каждый учащийся получал школьную одежду: мальчикам выдавались темно-синие костюмы, белые рубашки, полуботинки, головные уборы и др., девочкам – платья, фартуки, осенняя и зимняя одежда и обувь.

В 1956 г. на уровне райисполкома решался вопрос о строительстве ФАП в с. Владимировке, однако из-за отсутствия средств на строительство, Хабаровский отдел здравоохранения рекомендовал Осипенковскому райисполкому подыскать какое-нибудь помещение, отремонтировать и приспособить его под медицинское учреждение [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 23]. Хотя в это же самое время расходы на здравоохранение в районе были увеличены (по сравнению с 1956 г.) на 231 тыс. руб., в том числе на зарплату медицинским работникам 156 тыс., питание больным 21 тыс., медикаменты 34 тыс., приобретение твердого и мягкого инвентаря 50 тыс., на капитальный ремонт медицинских учреждений 80 тыс. руб. В 1957 г. в районе были увеличены штаты: принято на работу три врача и свыше 10 чел. медицинских работников среднего звена [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 8].

К 40-летию Советской власти Хабаровский крайисполком принял решение «О мерах помощи в развитии хозяйства и культуры районов Севера», по которому все райисполкомы края, где имелось аборигенное население, в том числе и Осипенковский, обязывались подготовить предложения о строительстве больниц, детских яслей и жилых домов для медработников [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 16]. «Для ускорения решения вопроса об улучшении медицинского обслуживания национального населения прошу Вас выяснить, имеется ли возможность приобрести дома с таким расчетом, чтобы приспособить их под больницу, детские ясли или под медпункты, или для жилья медработникам» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 16], – говорилось в одном из писем отдела здравоохранения.

Несмотря на ряд материальных и других трудностей, медицинский персонал национальных районов прилагал большие усилия по медицинскому обслуживанию местного населения и предотвращению ряда инфекционных заболеваний, особенно в осенне-летний период. Многочисленные гигиенические нарушения в быту приводили к пищевым отравлениям и кишечным заболеваниям. В 1958 г. в с. Бриикане наблюдалась острая и хроническая дизентерия, которой заболели сразу 53 чел., преимущественно дети. По этому случаю в районной и участковой больнице Первомайска были открыты временные дизентерийные изоляторы, где больные находились под присмотром квалифицированных спе-

циалистов. Одновременно с этим по всем предприятиям и колхозам, производившим скоропортящиеся продукты питания (молоко, сливки, сметана), были проведены санитарные проверки и профилактические мероприятия по устранению недостатков. Для предупреждения инфекционных кишечных заболеваний 8 апреля 1958 г. было принято решение № 77 о проведении санитарной очистки населенных пунктов от весенних неликвидов и нечистот [ГАХК. Ф. 1748. Оп. 1. Д. 260. Л. 6].

Медработниками ежемесячно осуществлялись подворные обходы в целях улучшения санитарного состояния квартир, дворов и регулярно проводились противозидемические мероприятия. Чистились и обрабатывались дустом и хлорной известью отхожие места, помойные ямы, находившиеся у больниц, детских яслей, садов и пищеблоков. В плановом порядке проводилось бактериологическое обследование детей, посещавших детские ясли и сады. Дети с инфекционными заболеваниями и неустойчивым стулом обследовались трижды. Всех переболевших острой дизентерией брали под диспансерное наблюдение участковые врачи и сестры [ГАХК. Ф. 1748. Оп. 1. Д. 260. Л. 6].

Профилактические медицинские мероприятия, проводимые среди населения, дали свои положительные результаты. В 1958 г. резко снизились такие заболевания, как корь, дифтерия, скарлатина, ангина, болезнь Боткина и многие другие [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 222. Л. 15].

Регулярно делались прививки от оспы, проводилась вакцинация против дифтерии и туберкулеза. В 1959 г. по просьбе крайздравотдела в пос. Дуки был направлен рентгенолог для «обследования учащихся народов Крайнего Севера, проживающих в интернате Дукинской семилетней школы» [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 222. Л. 33] и открыта аптека [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 222. Л. 37]. В районе функционировали аптеки в сёлах им. Полины Осипенко и Бриикан, которые снабжали медикаментами местное население [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 238. Л. 3], и можно было приобрести мелкий инструментарий, шприцы и иглы, лекарства от сердечных заболеваний, но полностью отсутствовали антибиотики [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 238. Л. 13–14], стрептомицин, пенициллины, грамицидин, туберкулин, ннсулин, кодеин, витамин В-12 и другие лекарства [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 12].

Снабжение лекарствами в 1950-е гг. Хабаровское крайздравуправление осуществляло через городскую аптеку № 15 Николаевска-на-Амуре. В район им. Полины Осипенко по требованию районной аптеки № 71 лекарства поступали из Николаевска-на-Амуре водным путем, а в зимнее время доставлялись самолетом. По данным 1954 г., в район без заявки поступил просроченный стрептоцид на сумму 16 тыс. руб. Естественно, районная аптека № 71 не сумела реализовать его, а аптечное управление вместо того, чтобы наказать нерадивых поставщиков просроченного лекарства, обвинило заведующую аптекой [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 40].

Значительные проблемы с обеспечением необходимых лекарств наблюдались и в последующие годы. Аптекоуправление удовлетворяло заявки на лекарства

только частично, а наиболее востребованные медикаменты в аптеки не поступали, кроме того, Хабаровское крайздравуправление часто направляло медикаменты в места компактного проживания коренного населения, не придерживаясь официальных заявок. Например, аптека № 71 регулярно затоваривалась аспирином, борной кислотой и другими медикаментами. В эту же аптеку заслали кружок эсмарха такое количество, что можно было бы ими обеспечить население целой области, но все они оказались без шлангов. В это же время в аптеках района им. Полины Осипенко на протяжении длительного времени не было пенициллина и других необходимых медикаментов [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 40].

В начале 1980-х гг. органы здравоохранения района обязали медицинский персонал Центральной районной больницы провести всестороннее обследование жителей сел. Владимировка и Удинска, организовать выезд стоматолога, провести разъяснительную работу о вреде курения и употребления алкоголя, а дирекции коопзверопромхоза (КЗПХ) рекомендовали отправлять охотников в тайгу только после медицинского обследования [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 1. Оп. 1. Д. 632. Л. 55]. Штатные охотники КЗПХ стали снабжаться медицинскими аптечками установленного образца.

С 1985 г. до начала 90-х гг. XX в. в здравоохранении района им. Полины Осипенко наблюдается определенная стабилизация: функционировало 4 поликлиники с больницами, рассчитанными на 165 коек, в сельской местности – 6 фельдшерско-акушерских пунктов, один из которых размещался в негидало-эвенкийском селении Владимировке. В поликлиниках и больницах работали квалифицированные врачи и средний медицинский персонал. В 1980-е гг. в среднем на 1000 чел. приходилось 20–22 больничных койки, от 2,5 до 3,5 врачей и от 9 до 13 медицинских работников среднего звена [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 143. Л. 56].

Отдаленность аборигениого населения от краевого и районных центров негативно отражалась на лечении наиболее распространенных заболеваний. В 1994 г. почти все население с. Владимировки при общей численности 269 чел. нуждалось в неотложной медицинской помощи: в лечебных услугах стоматолога – 100 чел., протезировании зубов – 146 чел., постоянном медицинском патронаже – 10, санитарно-курортном лечении – 5 чел., лечении в реабилитационном центре и срочной хирургической операции – по одному человеку [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 2]. Медицинский персонал с. Владимировки большую работу проводил не только по лечению больных, но и ежегодной санитарной очистке села от зимних неликвидов: организовывались соревнования за звание «Дом образцового содержания», рассматривались проблемы благоустройства, проводились месячники по очистке, «чистые пятницы», очищалась от мусора береговая часть озера, чистились протоки, углублялись и очищались колодцы с питьевой водой, производился ремонт уличного освещения. На все эти мероприятия в 1996 г. было израсходовано 23,2 млн руб. [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 64. Оп. 1. Д. 54. Л. 12].

В конце 1990-х гг. в области здравоохранения района им. Полины Осипенко наметилась тенденция сокращения объектов медицинских учреждений, численности врачей и медперсонала среднего звена. В районе закрылась одна из больниц, численность врачей в среднем с 24 чел. в 1992 г. сократилась до 17 чел., медицинских сестер – с 74 до 69 чел. Таким образом, укомплектованность (без учета совместительства) врачами районных учреждений в 1999 г. составила только 52,3 % [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 162 а. Л. 6]. Отсутствие медицинских пунктов в отдаленных селениях отрицательно отражалось как на больных, так и медицинских учреждениях района. Тяжело больных людей, находившихся на значительном удалении от районной больницы, отвозили в больницы посёлков Дуки, Удинск и Херпучи на моторных лодках [ГАХК. Ф. 1817. Оп. 1. Д. 196. Л. 33; МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 19. Л. 7–8]. Заболеваемость коренного населения была довольно высокой. Из расчета на 1000 чел. больных негидальцев, эвенков и других представителей аборигенного населения приходилось 771 чел., что на 80 % превышало заболеваемость людей некоренной национальности; смертность соответственно в 2 раза больше: 16 умерших аборигенов и 8 чел. из числа «пришлых» [МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 29. Оп. 1. Д. 19. Л. 7].

В официальных отчетных документах отмечается, что среди аборигенного населения значительное распространение получил алкоголизм. Из 15 больных, стоявших на учете у психиатра-нарколога, 9 негидальцев и 6 эвенков, что составляет 3092,7 чел. на 100 тыс. населения – в 3 раза выше среднего районного показателя. Кроме больных алкоголизмом среди негидальцев и эвенков отмечено значительное распространение психологических отклонений, а также единичные случаи туберкулеза легких. Медицинская помощь больным в с. Владимировке преимущественно оказывалась в местном ФАПе, в исключительных случаях – профильными медицинскими специалистами в районной поликлинике, а также в Хабаровске и Комсомольске-на-Амуре.

В 2001 г. в селении Владимировке было отстроено новое здание ФАП, состоящее из приемного покоя, процедурного и смотрового кабинетов, оснащенных новыми столами, стульями, тумбочками, кроватью, медицинской кушеткой, гинекологическим креслом и другим необходимым оборудованием. В 2005 г. отмечались определенные трудности с приобретением для ФАПа сейфов под лекарства, холодильников и другого оборудования. В официальном отчете, проведенном консультантом отдела по делам КМНС Хабаровского края В.Г. Шабельниковой в с. Владимировке, отмечалось, что в ФАПе отсутствовали некоторые приспособления для физиопроцедур, одноразовые шприцы, капельницы и наиболее востребованные лекарства для льготных больных. Отсутствующие лекарства больные получали по бесплатным рецептам Центральной районной больницы в аптеке села им. Полины Осипенко [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 600. Л. 405].

Исследования 2010 г. показали полную обеспеченность сельского ФАПа медицинским оборудованием, однако на деле обеспечение лекарственными препаратами было только на 50 %, поэтому граждане с. Владимировки вынуждены

выписывать и получать их в районном центре, что вызывает определенные неудобства. По этой причине при сельском ФАПе должен функционировать аптечный киоск.

Значительное влияние на позитивное развитие системы здравоохранения в районе им. Полины Осипенко может оказать реализация национального проекта «Здоровье», который финансируется из средств федерального бюджета.

Общий анализ здравоохранения в районах проживания КМНС показал, что медицинское обслуживание аборигенного населения проходило с большими трудностями, обусловленными этническими и экономическими причинами. При этом местные органы власти создали материальный фундамент в медицине, позволявший населению в трудные периоды вести преимущественно здоровый образ жизни.



Рис. № 76. Процедурный кабинет в местном ФАП
(с. Владимировка, 2011 г.). Фото Д.В. Янчева



Рис. № 77. Здание фельдшерско-акушерского пункта в с. Владимировке. Фото Д.В. Янчева

Развитие культуры негидальцев на протяжении длительного периода их этнической истории обуславливалось природными, географическими, климатическими, социальными, экономическими, этнокультурными и другими факторами. Негидальский этнос обладал своим языком, территорией, комплексом традиционной культуры и самосознанием, выраженным в этнониме. Независимо от численности и географического распространения, негидальцы представляют собой часть тунгусо-маньчжурских этносов, обитавших в Приамурье, Приморье, на Сахалине и других регионах Азии. Особенности их культуры во многом характерны для соседних народов Нижнего Амура – эвенков, ианайцев, ульчей, орочей, удэгейцев и др., с которыми негидальцы имели регулярные этнокультурные и генетические контакты в XVII–XX вв.

В конце XIX в. наиболее актуальной была проблема экономического благосостояния и выживания этноса в суровых климатических условиях Нижнего Амура, связанная с добычей продуктов питания, строительством жилья, воспроизводством населения в процессе трудовой деятельности каждого члена негидальского общества.

Экономическое благосостояние негидальских семей обеспечивалось за счет охотопромысловой деятельности, рыболовства, оленеводства и собирательства. Негидальцы имели не только разнообразные продукты питания – мясо, рыбу, ягоды, съедобные травы и корни, но и материалы для изготовления одежды, обуви и разнообразных предметов быта. Продукция промыслов преимущественно носила натуральный характер и только с развитием товарно-денежных отношений становилась товарной.

Функционирование традиционного хозяйства свидетельствует о частых переходах промысловиков от одного вида деятельности к другому. Оленеводство верховских негидальцев сочеталось с охотой на пушных и копытных зверей, охотопромысловая деятельность низовских – с рыболовством, а попутно с охотой и рыболовством они занимались и собирательством, которое существенно обогащало рацион питания этноса. Вид и продолжительность хозяйственной деятельности негидальцев определялись сезоном и наличием продуктов питания. Промысел копытных и пушных животных требовал от охотника выносливости и смелости, больших знаний и терпения, гибкости ума и дара предугадать, где и когда следует искать того или иного зверя. Эти и другие способности негидаль-

ских охотников обеспечивали семью и оказывали близким людям экономическую помощь.

Материальная и духовная культура негидальцев развивалась в течение веков в культурной взаимосвязи с нанайцами, орочами, ульчами, удэгейцами и другими народами, которая прослеживается в одинаковых формах орудий труда охотников и рыболовов, в идентичности ряда типовых жилых и хозяйственных построек, водных и сухопутных средств передвижения, а также в одежде, утвари, пище и других элементах традиционно-бытовой культуры коренного населения. Идентичная этническая терминология в материальной и духовной культуре негидальцев и их отдаленных сородичей тунгусо-маньчжурской языковой группы свидетельствует о регулярных этнокультурных контактах народов Дальневосточного региона.

В XX в. в охотопромысловой деятельности негидальцев появились новые виды орудий труда (скорострельное огнестрельное оружие, металлические капканы и др.), которые упрощали добычу диких животных. Однако, несмотря на технические изменения, в культуре негидальского этноса сохраняются традиции, связанные с охотничьим промыслом многих объектов дальневосточной фауны.

В традиционном рыболовстве негидальцев комплекс орудий для добычи рыбы соответствовал уровню развития рыболовного промысла в рамках натурального хозяйства. Чтобы обеспечить семью рыбой, каждый рыбак должен знать, где и когда её ловить, обладать большим терпением и реакцией во время массовой заготовки рыбы. Добытая рыба использовалась в пищу в свежем и вареном виде, заготавливали её и впрок – преимущественно вялили. Рыболовецкая деятельность обеспечивала этнос не только продуктами питания, но и материалом для изготовления одежды, обуви и других бытовых потребностей этноса.

Появление оленеводства в хозяйственном комплексе негидальцев было обусловлено экономическими и этногенетическими процессами, происходившими в культурах негидальского и эвенкийского этноса. Хорошие знания оленеводческой терминологии объясняются контактами верховской группы негидальцев с эвенками, у которых было хорошо развито оленеводство. Оленей в семьях было мало, и они использовались только для верховой езды и перевозки грузов в нартах. Низовские негидальцы оленей не имели, их заменяли собаки в качестве тягловой силы во время перевозки охотничьего снаряжения или добытых животных.

Физико-географические и климатические условия территории расселения негидальцев, традиционная деятельность предопределили конструктивные особенности их жилых и хозяйственных построек, которые подразделялись на полуподземные, наземные и свайные, в зависимости от конструктивных форм разделялись на каркасные и срубные.

Социально-экономическое и культурное развитие негидальского этноса осуществлялось в тесной взаимосвязи с другими народами Приамурья, в том числе и с представителями русского народа, внесшего в материальную и хозяйственную культуру аборигенов региона новые формы трудовой деятельности, более совершенные орудия труда, средства передвижения и т.д. Особенно наглядно этнокуль-

турные контакты негидальцев с русскими прослеживаются в конце XIX – начале XX в. в сфере материальной культуры. Заимствованные у переселенцев постройки срубного типа органично вписались в традиционную культуру негидальцев и круто изменили их быт. В процессе развития домостроения традиционные корьевые домики с вертикальными стенками и двускатной крышей из временных сооружений превратились в постоянные жилища. Значительные изменения прослеживаются в материале и покрое традиционной одежды, способах ее украшения, пище, средствах передвижения и др.

Особой сложностью характеризуется развитие материальной и духовной культуры негидальского этноса при советской власти. Негидальцы, как и все малочисленные народы Севера жили по единому плану и законам, прошли через процесс кооперации, коллективизации и индустриализации, в ходе которого все аборигены Приамурья, Приморья, Сахалина и других регионов России находились в сходных условиях. Даже в своем социально-экономическом и культурном развитии, как отмечается в научной и популярной литературе, малочисленные народы Дальнего Востока одновременно сделали скачок из экономически неразвитого строя в индустриальное общество, минуя промежуточные стадии развития [Балицкий, 1969].

В период коллективизации негидальцы были объединены в национальные колхозы «Красный чукчагирец», «Новая жизнь» и др., которые занимались разными видами хозяйственной деятельности, однако основным направлением было сельское хозяйство. В условиях коллективных хозяйств негидальцы не имели больших успехов ни в охотничьем промысле, ни в рыболовстве. Небольшое стадо оленей было ликвидировано во второй половине 1950-х гг., а сельское хозяйство так и не получило соответствующего развития. Ликвидация колхозов и переход негидальцев в коопзверопромхоз им. Полины Осипенко практически лишили их национальной самостоятельности, потому что в этом промысловом хозяйстве они не представляли национального большинства по сравнению с русскими.

Важной заслугой советской действительности является то, что у всех аборигенов Дальнего Востока, в том числе и негидальцев, была ликвидирована неграмотность. Молодые люди, получив 7–8-летнее или среднее образование, имели возможность повысить свой образовательный уровень в среднеспециальных и высших учебных заведениях. Негидальцы освоили многие новые специальности, необходимые в сельском хозяйстве и промышленности. Произошли значительные преобразования в народном здравоохранении, повысилось качество медицинского обслуживания населения, которое получало медицинскую помощь в сельских, районных и краевых амбулаториях и стационарных больницах.

Наряду с общим развитием у негидальцев прослеживаются особые черты, выразившиеся в своеобразии духовной культуры, тесно связанной с хозяйственной деятельностью. По своему мировоззрению негидальцы, в душе продолжали оставаться анимистами, хотя и приняли обряд крещения в православной церкви.

Они верили в существование духов, хозяев природы и разных стихий и в честь их совершали различные ритуалы.

Промысловые ритуалы органично входят в общую систему жизнеобеспечения. Мировоззренческий и культовый комплекс негидальцев соответствует их хозяйственно-культурному типу собирателей, рыболовов, охотников, морских зверобоев и оленеводов. Важную роль играют верования и ритуалы, связанные с жизненным циклом отдельного человека и социума в целом. Для традиционной сферы праздничной обрядности характерны медвежий и шаманский праздники.

Традиционный комплекс верований и ритуалов негидальцев играл важную роль в механизме адаптации коренного народа амурского региона к окружающей природе и в процессе межэтнических взаимодействий. Структура социальной организации, духовные устои негидальского общества направлены на гуманное отношение к окружающему миру, животным и людям. Главный смысл существования – в гармоничном развитии, почитании предков и правильном воспитании потомков, которые должны жить в гармонии сами с собой, с обществом и окружающей природой.

Традиционное общество негидальцев жизнедеятельно и способно к самовоспроизводству, так как основу мировоззрения составляло представление о живом мире, к которому нужно относиться бережно, и о сверхъестественных силах, которые следили за соблюдением законов бытия. Сберегая природу для потомков, охотники и рыболовы воспроизводили себя для будущего: сохранение традиционного комплекса верований и ритуалов в определенной мере означало сохранение воспроизводства всего негидальского этноса, о чем красноречиво свидетельствует комплекс семейной обрядности, включающий свадебные, родильные и похоронные обряды.

Анализ верований и ритуалов показывает сходные элементы культуры типологического, историко-культурного и генетического характера. Особую роль элементы мировоззрения приобретают в связи с тем, что общество негидальцев характеризовалось бесписьменной традицией, словесной передачей культурных ценностей посредством мифов, преданий, образов культовой скульптуры и декоративно-прикладного творчества.

В развитии культуры негидальцев значительную роль играли народные знания, которые представляли собой единство положительного опыта и иррациональных представлений. Охотникам, рыболовам и собирателям было присуще связывать воедино все вещи во Вселенной, они видели Космос как огромное мироздание, составные части которого, начиная от положения звезд и кончая судьбой человека, находятся в нерасторжимой взаимосвязи. В жизни народности главную роль играли четыре стихии: воздух, вода, земля, огонь. Человек развивал свой разум, способность понимать окружающую действительность и чувство единства живой и неживой природы. Важной частью национальной культуры негидальцев являлся процесс накопления, сбережения и передачи от одного поколения к другому элементарных духовных знаний и бытовых навы-

ков, моральных предписаний, правил поведения, необходимых для выживания этноса в окружающем мире.

Важной частью традиционной культуры негидальцев является национальный фольклор. Он, как и язык, представляет собой целостное самостоятельное образование в духовной жизни. Негидальцы в мифах, легендах, преданиях, сказках, загадках, песнях, народных танцах и играх выражали свои представления о мире и человеке, отражали важнейшие этапы социального и культурного развития. Негидальский фольклор органично связан с фольклором эвенков, якутов, ульчей, нанайцев, орочей, ульга, удэгейцев и нивхов. В нём причудливо переплетаются чисто тунгусские сюжеты с палеоазиатскими и маньчжурскими элементами. Причём это не механическое сочетание сюжетов, не контаминация, а своя особая система художественного мышления. Таким образом, традиционные знания, верования и народное творчество в духовной культуре негидальцев выполняли важную функцию стабилизации общества, поддержания его традиций, ядра духовной культуры, отдельные составные части которой остаются неизменными.

После распада СССР многие промышленные предприятия в процессе реформ утратили экономические связи и начался быстрый развал государственных предприятий, колхозов и совхозов. Не миновали этой участи и народы Севера, в том числе и негидальцы. Развал национальной экономики отрицательно отразился на материальном благосостоянии почти всех слоев негидальского этноса. В трудных экономических условиях в районах расселения коренных малочисленных этносов Хабаровского края начался процесс создания национальных хозяйств.

В конце XX в. в районе им. Полины Осипенко было создано четыре общества с ограниченной ответственностью, но к категории национальных относится только ООО «Охотиик», где работают 24 представителя национальных меньшинств, преимущественно из числа негидальцев с. Владимировки. Основная деятельность этого предприятия – охота, рыболовство, заготовка недревесных ресурсов леса, сбор ягод, лекарственного сырья, проведение учета охотресурсов и т.д. За предприятием закреплены охотопромысловые площади, отведен лимит на добычу копытных и пушных животных. В настоящее время «Охотиик» является нерентабельным хозяйством.

Внедрение в жизнь аборигенов чуждого для них сельского хозяйства вызывало критику, однако, несмотря на многие отрицательные стороны колхозной жизни негидальского этноса, сельское хозяйство в жизни коренного населения Дальнего Востока оказалось явлением прогрессивным, наряду с традиционными промыслами оно органично включилось в его культуру и ныне является одним из факторов жизнеобеспечения коренного населения продуктами питания.

Подводя общие итоги хозяйственного и культурного развития негидальцев, следует отметить, что они прошли сложный этнокультурный путь развития. Досоветский период их культуры характеризуется неразвитой экономикой, обусловленной традиционной хозяйственной деятельностью этноса, слабо развитым бытом, обществениыми и торговыми контактами; в годы советского периода негидальцы,

как и другие этносы Дальнего Востока, за короткий срок получили всестороннее развитие не только в духовной культуре, но и в области быта и хозяйственной деятельности. Многие из национальных традиций за эти годы безвозвратно утрачено, нарушены основы традиционной жизни, люди практически лишились своего языка и многих элементов традиционной культуры.

В современной материальной и духовной культуре негидальцев, с одной стороны продолжается процесс исчезновения традиционного быта и ряда элементов духовной культуры; с другой – начавшийся в конце XX в. рост этнического самосознания и возрождение отдельных институтов духовной культуры, вселяет определенные надежды, что негидальцы преодолеют этнический кризис и сумеют культурное наследие предков, довести до более высокого уровня развития.

Научные статьи и монографии

- Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. – Л.: Наука, 1978. – 264 с.
- Алексеев А.И. Н.К. Бошняк и открытие Советской Гавани: ист. очерк. – Хабаровск: Хабар. кн. изд-во, 1955. – 136 с.
- Андреев В. Праздник молодежи // Амгуньская правда. – 1957. – 4 апр.
- Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблема происхождения первобытных верований. – М.:Л., 1958. – 238 с.
- Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.:Л., 1959. – 105 с.
- Арсеньев В.К. За соболями: (Скупщики пушнины на Дальнем Востоке) // Соч. – Владивосток: Примиздат, 1949. – Т.6. – С.178–193.
- Арсеньев В.К. Соболи и способы охоты на него в Уссурийском крае // Соч. – Владивосток: Примиздат, 1949. – Т.6. – С.153–177.
- Афанасьев В.Ф. Этнопедагогика нерусских народов Сибири и Дальнего Востока. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. – 184 с.
- Балицкий В.Г. От патриархально-общинного строя к социализму: (О переходе к социализму малых народов Северо-Востока РСФСР). – М., 1969. – 222 с.
- [Бартоломей]. Ротмистр Бартоломей. Описание Амурского края // Военный сборник. – СПб., 1860. – Т. 15, № 9. – С. 3–48.
- Белобородова К.П. Приамурские узоры. – Л., 1975. – 105 с.
- Беляева А.В. Русские на Крайнем Севере. – Магадан, 1955. – 74 с.
- Березницкий С.В. Система верований, обрядов и культов негидальцев // Вопросы археологии, истории и этнологии Дальнего Востока: сб. ст. науч. конф. «Дальневосточная историческая наука на пороге XXI века: новые имена». Владивосток, 25–27 марта 1997 г. – Владивосток, 1997. – С. 30–42.
- Березницкий С.В. Шаманский обряд благодарения духов // Россия и АТР. – Владивосток, 1997. – № 2. – С.120–130.
- Березницкий С.В. Природные культовые объекты коренных народов Нижнего Амура // Вестн. ДВО РАН. – Владивосток, 1998. – № 3. – С. 118–124.
- Березницкий С.В. Н.К. Бошняк – один из первых отечественных исследователей духовной культуры коренных народов Нижнего Амура и Амгуни // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII–XIX вв. (ист.-археол. исследования). – Владивосток: ДВО РАН, 1998. – Т.3. – С. 208–223.
- Березницкий С.В. Таежный великан в представлениях коренных народов Амура и Сахалина // Вестн. ДВО РАН. – Владивосток, 1999. – № 4. – С. 87–94.
- Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. – СПб.: Петербург. востоковедение, 1999. – 208 с.
- Березницкий С.В. Вредоносные существа в представлениях и ритуалах народов Амура и Сахалина // Вестн. ДВО РАН. – Владивосток, 2000. – № 6. – С. 122–129.

- Березницкий С.В. Верования и ритуалы негидальцев: (к проблеме этнокультурных контактов в дальневосточном регионе) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск, 2001. – Т. 1. – С. 80–85.
- Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.
- Бойко В.И. Социальное развитие народов Нижнего Амура. – Новосибирск: Наука, 1977. – 260 с.
- Бошняк Н.К. Экспедиции в При-Амурском крае // Морской сборник. 1859. – Т. 40, № 3. Март. – С. 208–223.
- Бошняк Н.К. Экспедиции в При-Амурском крае // Морской сборник. 1859а. Февраль. – С. 323–342.
- Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сборник МАЭ. – М.; Л.: АН СССР, 1963. – Т. 21. – С. 3–64.
- Василевич Г.М. Эвенки: ист.-этногр. очерки (XVIII – XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
- Василевич Г.М. Некоторые вопросы племени и рода у эвенков // Охотники, собиратели, рыболовы. – Л.: Наука, 1972. – С. 160–171.
- Васильев В.П. Отчет об Аяно-майской экспедиции 1920 г. – Л., 1925. – С. 78.
- Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская Этнография. – 1948. – № 4. – С. 78–104.
- Вдовин И.С. Историко-этнографические сведения о негидальцах середины XVIII столетия // Учен. записки ЛГУ: Языки и история народностей Крайнего Севера СССР – Л., 1953. – Вып. 2. – С. 208–215.
- Вострикова Г.Г., Востриков Л.А. Медицина народов Дерсу. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1974. – 60 с.
- Всесоюзная перепись населения 1926 года: Дальневосточный край. Якутская АССР: Народность, родной язык, возраст, грамотность. – М.: Изд. ЦСУ Союза ССР, 1928. – 200 с.
- Гадло А.В. Этнография народов Сибири и Дальнего Востока. – Л., 1988. – 85 с.
- Гаер Е.А. Древние бытовые обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М., 1981. – С. 91–107.
- Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1991. – 142 с.
- Гапанович И.И. Экономические возможности Амгуньского бассейна // Советское Приморье. – 1925. – № 7. – С. 42–48.
- Гапанович И.И. Амгуньские тунгусы и негидальцы, их будущее // Общество изучения Маньчжурского края: историко-этногр. секция. – Харбин, 1927. – Вып. 20. – 22 с.
- Гапанович И.И. Амгуньские тунгусы и негидальцы, их будущее (из материалов ОИМК) // Вестн. Маньчжурии. – Харбин: Типография КВЖД, 1927. – № 9. – С. 43–46; – № 11. – С. 45–48.
- Гарузова Н.О. О проблемах здравоохранения в районе (запись беседы с главным врачом ЦРБ С.К. Гулевичем) // Амгуньская Правда – 1990. – 16 июня.
- Георги И.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. – СПб.: Имп. акад. наук, 1799. – Ч. 3. – 116 с.
- Глебова Е. Народное творчество: сюжеты о любви // Словесница искусств. – Хабаровск: КНОТОК, 2009. – № 3. – С. 4.
- Глебова Е. «Штрих-код» северной цивилизации // Словесница искусств. – Хабаровск: КНОТОК, 2009а. – № 3. – С. 13–16.
- Голыгина К.И. Мотив женитьбы на волшебной деве в рассказах III–VI вв., и особенности их сюжетного строения // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. – М.: Наука, 1977. – С. 90–98.
- Гонтмахер П.Я., Соломонова Н.А. Этнические контакты коренных народов Приамурья: (по материалам художественной культуры) // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока: сб. тр. – Владивосток: ДВО АН СССР, 1989. – С. 5–15.
- Гонтмахер П.Я. Нанайцы: этюды о духовной культуре: этнография, культура, искусство. – Хабаровск: Изд. ХГПУ, 1996. – 113 с.

- Гулевич С.К. Мои взгляды на проблемы района // АП. – 1990. – 23 янв.
- Гурвич И.С. Особенности современного этапа этнокультурного развития народов Советского Союза // Советская Этнография – 1982. – № 6. – С. 16–20.
- Гурвич И.С. О современном состоянии традиционных религиозных верований малых народов Севера и пути их преодоления // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций у народов Сибири: материалы науч.-практ. конф., Улан-Удэ, 22–26 нояб. 1966 г. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. – Вып. I. – С. 87–94.
- Гурвич И.С. К вопросу о картографировании элементов духовной культуры народов Сибири // Народы и языки Сибири: Ареальные исследования: сб. ст. – М.: Наука, 1978. – С. 15–22.
- Дальревком: Первый этап мирного советского строительства на Дальнем Востоке. 1922–1926 гг.: сб. документов. – Хабаровск, 1957. – 286 с.
- Дацышен В.Г. Межконфессиональное взаимодействие в Приамурье во второй половине XIX – начале XX в. // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 127–137.
- Диосэги В. Берестовая посуда у манджуро-тунгусов и методы ее изготовления. – Будапешт, 1950. – С. 3–20.
- Дневник зимней поездки самагаарского миссионера священника Прокопия Лаврова по району Удского округа с 27 ноября 1881 года по 29 апреля 1882 года // Религия и власть на Дальнем Востоке России: сб. док. гос. архива Хабаровского края. – Хабаровск, 2001. – С. 80–82.
- Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. – М., 1960. – 623 с.
- Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. – СПб., 1851. – Т. 4. – 451 с.
- Захаров И. Полный маньчжуро-русский словарь. – СПб., 1875. – 1135 с.
- Заявление от 4 марта 1996 г. общественных организаций и движений коренных малочисленных народов Севера «О дискриминации коренных малочисленных народов Севера в Российской Федерации» // Из фондов Ассоциации коренных малочисленных народов Севера Хабаровского края (ксерокопия).
- Зеленин Д.К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Тр. Института антропологии и этнографии. – Л.: Изд-во АН СССР, 1934. – Т. I. – Вып. I. – 76 с.
- Зибарев В.А. Юстиция у малых народов Севера (XVII – XIX). – Томск: Кн. изд-во, 1990. – 208 с.
- Золотарев А.М. Амурские орочи // Советский Север. – М.: Изд-во «Власть Советов при Президиуме ВЦИК», 1934. – № 6. – С. 80–85.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 205 с.
- Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – 328 с.
- Иванов С.В. Орнаментика, религиозные представления и обряды, связанные с амурской лодкой // Советская Этнография – 1935. – № 4–5. – С. 62–84.
- Иванов С.В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В.Г. Богораза: сб. ст. – М.; Л.: АН СССР, 1937. – С. 1–45.
- Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX вв. // Тр. Института этнографии. Новая серия. – М.; Л., 1954. – Т. 22. – 838 с.
- Иванов С.В., Левин М.Г., Смоляк А.В. Негидальцы // Народы Сибири: этногр. очерки. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 776–783.
- Иванов С.В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. – М.; Л., 1961. – С. 369–434.
- Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник: (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока // Тр. Института этнографии. Новая серия. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 81. – 494 с.
- Иванов С.В. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. – Л.: Наука, 1970. – 295 с.
- Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Человек и природа в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.).

- Л., 1976. – С.161 – 188.
- Ионова Ю.В. Шаманство в Корее (XIX – начало XX в.) // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1980. – С.4–35.
- Историко-этнографический атлас Сибири / под. ред. М.Г. Лёвина, Л.П. Потапова. – М.; Л.: АН СССР, 1961. – 497 с.
- История Золотой империи / пер. Г.М. Розова, коммент. А.Г. Малявкина. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 288 с.
- История и культура удэгейцев. – Л.: Наука, 1979. – 190 с.
- История и культура нанайцев: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 2003. – 326 с.
- История и культура ульчей в XVII – XX вв.: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 1994. – 177 с.
- История и культура орочей: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 2001. – 172 с.
- История и культура дальневосточных эвенков: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 2010. – 334 с.
- Итоги переписи северных окраин Дальне-Восточного края (1926 – 1927 гг.): Список населенных мест по районам, охваченным в Дальне-Восточном крае Приполярной переписью 1926–1927 гг. – Благовещенск: Дальневост. краев. стат. отд., 1929. – 296 с.
- Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года: Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. – М.: Статистика, 1973. – Т. 4. – 648 с.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: в 14 т. Офиц. изд. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. – Т.4: Национальный состав. Кн.1. – 945 с.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: в 14 т.: Офиц. изд. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2004а. – Т.4: Нац. состав. Кн.2. – 947–2075.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: в 14 т. Офиц. изд. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. – Т.13: Коренные малочисленные народы Российской Федерации. – 574 с.
- Итс Р.Ф. Женский лик Земли. – Л.: Лениздат, 1988. – 223 с.
- Каргер Н.К. Родовой строй ульчей // Советский Север. – 1931. – № 5. – С.110–125.
- Каримова Н. Теряют связь со своими корнями // Амгуньская Правда – 1990. – 17 февр.
- Киле Э.К. Математическая логика Амурского орнамента // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск, 2004. – Вып. 8. – 228 с.
- Ким А.С., Кныш А.В., Лях П.П., Менделен Н.Г., Прасолова М.П., Смирнов Б.В. Малочисленные этносы Приамурья. – Хабаровск: Изд-во Хабар. гос. техн. ун-та, 1993. – 71 с.
- Кислякова Н.А. Исследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1977. – 131 с.
- Клюева Н.И., Михайлова Е.А. Накосные украшения у сибирских народов // Материальная и духовная культура народов Сибири: сб. МАЭ РАН – Л.: Наука, 1988. – Т. 42. – С. 114.
- Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований: Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. – 1995. – № 1. – С. 3–33.
- Колесникова В.Д., Константинова О.А. Негидальский язык // Языки народов СССР. – Л.: Наука, 1968. – Т.5. – С.109–128.
- Коренные малочисленные народы Севера Хабаровского края: Итоги Всерос. переписи населения 2002 г.: стат. сб. – Хабаровск: Территориальный орган Федеральной службы гос. статистики по Хабаровскому краю, 2006. – 102 с.
- Косарев В.Д. Экологическая обусловленность традиционного воспитания и социализации у ороков // Материалы к изучению истории и этнографии населения Сахалинской области: Этногр. исслед. Сахалин. обл. краевед. музея. – Южно-Сахалинск, 1986. – Вып. 6. – С. 65–81.
- Косвен И.О. Авукулат // Советская Этнография – 1948. – №1. – С.3–46.
- Костанди В.В. Некоторые проблемы декоративно-прикладного искусства негидальцев. – Хабаровск: Хабаровский Государственный Педагогический Университет, 1997. – 16 с.
- Кочешков Н.В. Декоративное искусство негидальцев // Россия и АТР. – Владивосток, 1994. – №1. – С.15–27.

- Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX – XX вв.: Проблемы этнических традиций. – СПб.: Наука, 1995. – 152 с.
- Кочешков Н.В. Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжуры. Проблемы историко-культурных связей на материале народного декоративного искусства XIX–XX веков. – СПб.: Наука, 1997. – 176 с.
- Крейнович Е. Д. Очерк космогонических представлений гиляк острова Сахалина // *Этнография*. – 1929. – № 1. – С. 78–102.
- Крейнович Е.А. Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // *Этнография*. – 1930. – № 4. – С. 29–54.
- Крейнович Е.А. Из истории заселения Охотского побережья: (По данным языка и фольклора эвенских селений Армань и Ола) // *Страны и народы Востока*. – М.: Наука, 1979. – Вып. 20. – Кн. 4. – С. 186–201.
- Крингтон В. Праздник последней охотничьей тропы // *Амгуньская Правда* – 2004. – 20 марта.
- Криштоп В. К родному языку // *Амгуньская правда*. – 1990. – 18 янв.
- Крыжановская Я.С. Зрелище в системе традиционной культуры // *Культурное многообразие: от прошлого к будущему: II Российский культурологический конгресс (с международным участием): программа, тезисы, доклады, сообщения*. 25–29 нояб. 2008 г. – СПб.: Эйдос, Астерион, 2008. – С. 210–211.
- Крыжановская Я.С. Зрелищная культура нанайцев: истоки, традиции, современные формы. – Хабаровск: ДВГУ, 2010. – 132 с.
- Кудряшова В.М. Отражение древнего мировоззрения в коми- пермяках. – Препр. – Сыктывкар, 1988. – 18 с.
- Ларичев В.Е. Неолитические поселения в низовьях Усури // *Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока*. – Новосибирск, 1961. – С. 166–169.
- Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчженей до образования Золотой империи // *История Золотой империи*. – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1998. – С. 34–87.
- Ларькин В.Г. Орочи: (ист.-этногр. очерк с середины XIX в. до наших дней). – М.: Наука, 1964. – 176 с.
- Лебедева В.В. Некоторые аспекты материальной культуры негидальцев (середина XIX–XX вв.) // *Культура: традиции и современность: сб. науч. тр.* – Хабаровск, 1998. – С. 88–92.
- Лебедева В.В. Материальная культура негидальцев (по коллекциям музеев г. Санкт-Петербурга) // *Культура: проблемы, идеи, открытия: сб. науч. работ.* – Хабаровск, 1999. – С. 18–23.
- Лебедева В.В. Традиционный костюм негидальцев как историко-этнографический источник // *Язык и культура: междунар. науч. конф.* – М.: «РТ - Пресс», 2001. – С. 131–132.
- Лебедева В.В. К вопросу о сохранении и возрождении традиционной культуры негидальцев: проблемы и перспективы // *Россия–Азия: проблемы интерпретации текстов русской и восточных культур: материалы междунар. науч. конф.* (1–5 июля 2002 г.). – Улан-Удэ, 2002. – С. 188–189.
- Лебедева В.В. Негидальский традиционный фольклор: некоторые аспекты национального образования // *Национальное образование: реалии и перспективы: материалы науч.-практ. конф.* Хабаровск, 23–24 окт. 2003 г. – Хабаровск, 2003. – С. 194–198.
- Лебедева В.В. Этногенетические связи негидальцев и эвенков (по данным этнографии и языка) // *Проблемы языка и коммуникации в традиционной и современной культуре: сб. науч. ст.* – Хабаровск, 2006. – С. 25–34.
- Лебедева В.В. К вопросу об этнических традициях и особенностях женского искусства негидальцев // *Культура: традиции и современность: сб. науч. ст.* – Хабаровск, 2006а. – С. 131–136.
- Лебедева В.В. Коллекция предметов материальной и духовной культуры негидальцев в собрании Гродековского музея // *Пятые Гродековские чтения: материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Амур – дорога тысячелетий»*. Хабаровск, 30 мая – 4 июня 2006 г. – Хабаровск, 2006б. – Ч. 3. – С. 81–85.

- Лебедева В.В. Сохранение культурного наследия и перспективы развития традиционного искусства негидальцев // Дальний Восток: стратегия и тактика развития имиджа региона: сб. науч. тр. – Хабаровск: изд-во ДВГТУ, 2009. – С. 140–144.
- Лебедева В.В. Традиционная промысловая и повседневная одежда негидальцев: этногенетический аспект // Шестые Гродековские чтения: материалы межрегион. науч.-практ. конф. «Актуальные проблемы исследования российской цивилизации на Дальнем Востоке». – Хабаровск: ХККМ им. Н.И. Гродекова, 2009а. – Т.5. – С. 77–82.
- Лебедева В.В. Традиционная одежда негидальцев: к проблеме этнокультурных контактов со славянами-переселенцами // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. Оренбург, 1–5 июля 2009г. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2009. – С. 99–100.
- Лебедева В.В. Негидальцы. Материалы музеев, архивов и экспедиций (XIX – начало XXI века). – Хабаровск: ООО «Амурпринт», 2010. 124 с.
- Лебедева В.В. Негидальцы: Материалы к изучению культуры этноса XIX – начала XXI вв. – Владивосток: Дальнаука, 2011. – 160 с.
- Левин М.Г. О происхождении упряжного собаководства // Советская Этнография – 1946. – № 4. – С.76–80.
- Левин М.Г. Антропологические исследования на Амуре и Сахалине // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.:Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Вып. 5. – С.25–31.
- Левин М.Г. Антропологические типы Сибири и Дальнего Востока (к проблеме этногенеза народов Северной Азии) // Советская Этнография – 1950. – №2. – С.51–64.
- Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская Этнография – 1955. – № 4. – С.3–17.
- Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 360 с.
- Лементович Т.В. Традиционное искусство народов Приамурья (конец XIX – начало XXI вв.): Художественно-эстетический аспект // Художники Хабаровского края. – Хабаровск: Изд-во культуры Хабаровского края, 2011. – 400 с.
- Лескова Т.А. Миссионерская деятельность православной церкви на Амуре // Духовная жизнь Дальнего Востока России: материалы регион. науч.-практ. конф. – Хабаровск: Издат. дом «Частная коллекция», 2003. – С.48–53.
- Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): ист.-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Кн. изд-во, 1983. – 176 с.
- Липская-Вальронд Н.А. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина. – Иркутск, 1925. – Вып. 3 – 4. – С.145–160.
- Липский А. Введение: Краткий обзор маньчжуро-тунгусских племен бассейна Амура // Первый туземный съезд ДВО: (протоколы съезда с вводной статьей А. Липского). – Хабаровск, 1925. – С. V–LI.
- Литвинцев В.П. Промысловое население Амгуньского района // Экономическая жизнь Дальнего Востока. – Хабаровск, 1926. – № 6–7. – С. 124–141.
- Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Записки ОИАК ВОПО РГО. – Владивосток. – Т. 17. – 370 с.
- Мазин А.И., Мазин И.А. Материальная культура и хозяйство амурских эвенков. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2003. – 177 с.
- Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков ороченгов. – М.: Наука, 1984. – 201 с.
- Максимов А.Н. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого // Этнографическое обозрение – 1908. – № 1–2. – С.1–77.
- Малыгина А.А. Куклы народов Сибири (по коллекциям МАЭ) // Материальная и духовная культура народов Сибири: сб. МАЭ РАН. – Л.: Наука, 1988. – Т. 42. – С. 129–139.

- Мальцева О.В. Горинские нанайцы: система природопользования. Традиции и новации (XIX – начало XXI века). – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2009. – 184 с.
- Мейер Е.Е. Письма с Амура. К С.В.М. // Вестн. Сахалинского музея. – Южно-Сахалинск: Сахалин. обл. краевед. музей, 2000. – № 7. – С.119–156.
- Мельникова Т.В. «Заяц знает все...» // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск: ХККМ, 2003. – Вып. 6. – С. 53–56.
- Мерцалова М.Н. Костюм разных времен и народов. – М.: Академия моды, 1993. – Т.1. – 543 с.
- Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири: Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении. – СПб., 1860. – Ч.1. – Отд.2. – 314 с.; Ч.1. – Отд.3. – 490 с.
- Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири: Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении: Коренные жители Сибири. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук. – 1878. – Ч. 2. – Отд.6. – 833 с.
- Митрополит Нестор (Анисимов). Воспоминания о миссионерстве на Камчатке // Духовный собеседник [журнал Самарской епархии РПЦ], – 1995. – № 1. – С.57–67.
- Михайлов В.И., Чуркин А.А. Коренные народы Дальнего Востока (социально экономические культурные и этнографические аспекты). –Хабаровск: Изд-во Хабар. краев. центра психического здоровья, 1999. – 37 с.
- Михайлюк Ю. Хранитель удачи // Словесница искусств. – Хабаровск: КНОТОК, 2009. – № 3. – С. 42.
- Морган Л.Г. Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. – Т.1. – 350 с.
- Морган Л.Г. Лига Ходеносауни или ирокезов. – М.: Гл. редакция вост. лит., 1983. – 303 с.
- Мыльникова К. М., Цинциус В.И. Материалы по исследованию негидальского языка // Тунгусский сборник. – Л.: АН СССР, 1931. – Т.1. – С. 107–218.
- Мыльникова-Форштейн К.М. Развитие тунгусо-маньчжурской лодки по данным языка // Сборник статей. Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). – М.; Л., 1937. – С. 325–348.
- На грани миров. Шаманизм народов Сибири: (из собрания Российского этнографического музея. (Альбом). – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
- Надаров И.П. Северно-Уссурийский край // Записки РГО. – СПб., 1887. – Т.17. – С.73–165.
- Назарова Е.Ф. Русская православная церковь в Сахалинской области в 1989–1999 гг. // Духовная жизнь Дальнего Востока России: материалы регион. науч.-практ. конф. – Хабаровск: Издат. дом «Частная коллекция», 2003. – С.53.
- Народы Сибири: этногр. очерки. – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – 1084 с.
- Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.: историко-этногр. очерки. – М.: Наука, 1985. – 240 с.
- Национальный состав и владение языками, гражданство: Итоги Всесоюзной переписи населения 2002 года. В 14 т. Офиц. издание. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. – 946 с.
- Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на Крайнем Востоке России 1849–1855. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1969. – 424 с.
- Негидальцы: Народы России: Энциклопедия. – М.: «БРЭ», 1994. – С.244–246.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1984. – 304 с.
- Новикова К.А. К этимологии названий собаки в тунгусо-маньчжурских языках // Проблемы общности алтайских языков. – Л., 1971. – С.185.
- Общественный строй у народов северной Сибири: XVII – начало XX в. – М., 1970. – 454 с.
- Окладников А.П. Тунгусо-маньчжурская проблема и археология // История СССР. – 1968. – № 6. – С.25–42.

- Окладников А.П. Неолит Сибири и Дальнего Востока // Каменный век на территории СССР. – М., 1970. – С. 172–193.
- Окладников А.П. Новое в археологии Дальнего Востока // Проблемы Дальнего Востока. – 1972. – № 3 – С. 85–117.
- Окладников А.П., Деревянко А.П. Палеолит Амура // Вопросы истории Сибири досоветского периода: (Бахрушенские чтения, 1969). – Новосибирск, 1973. – С. 3–28.
- Опись Удского берега и Шантарских островов поручика Козьмина в 1829, 1830 и 1831 годах // Записки Гидрографического департамента Морского министерства. – СПб., 1846. – Ч. 4. – С. 1–78.
- Орлова Е.П. Негидальцы // Доклады по этнографии Географического общества СССР. – Л., 1966. – Вып. 3. – С. 5–23.
- Орочские сказки и мифы / сост. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева. – Новосибирск: Наука, 1966. – 235 с.
- Островский А.Б. Образ медведя в лечебной магии народов Амура и Сахалина (на основе коллекций ГМЭ народов СССР) // Религиоведческие исследования в этнографических музеях: сб. науч. тр. – Л., 1990. – С. 68–90.
- Островский А.Б. Семиотика числовых показателей в ритуальной скульптуре нанайцев и ульчей // Записки Гродековского музея. – Хабаровск: ХККМ, 2005. – Вып. 12. – С. 123–132.
- Пан В.В. Особенности развития малых народностей Севера, Восточной Сибири и Дальнего Востока в период строительства коммунизма: дис... канд. филос. наук. – Томск, 1967. – 275 с.
- Пасвик. Записка о тунгусах // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. – Иркутск, 1883. – Т.4. – Вып. 1. – С. 106–126.
- Патканов С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников. – СПб., 1906. – Т.31. – Ч. 1. Вып. 2. – 285 с.
- Патканов С.К. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников (с приложением трех племенных карт). – СПб., 1906а. – Т.31. Ч. 2. – 207 с.
- Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев // Записки РГО по отделению статистики. – СПб., 1912. – Т.4. – Вып.4. – С. 434–1004.
- Первый туземный съезд ДВО: (протоколы съезда с вводной статьей А. Липского). – Хабаровск, 1925. – 139 с.
- Пермикин Г.М. Путевой журнал плавания по реке Амуру от Усть-Стрелочного караула до впадения ее в Татарский пролив // Записки СО ИРГО. – СПб., 1856. – Кн. 2. – Отд. 1. – 79 с.
- Петрова Т.И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Сборник статей памяти В.Г. Богораза (1865–1936). – М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – С. 79–123.
- Платунова С., Антонова М. «Болезни» районной больницы // Амгунская Правда. – 1988. – 29 нояб.
- Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX – XX вв.: Историко-этногр. очерки. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1991. – 160 с.
- Подмаскин В.В. Народные знания удэгейцев: ист.- этногр. исследование по материалам XIX – XX вв. – Владивосток: Изд-во ДВО РАН, 1998. – 227 с.
- Подмаскин В.В. Народные игры аборигенов Нижнего Амура и Сахалина как историко-этнографический источник // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Владивосток; Омск, 2000. – С.94–95.
- Подмаскин В.В. Народные знания в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина (середина XIX–XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Владивосток, 2002. – 45 с.
- Подмаскин В.В. Этнические особенности сохранения здоровья народов юга Дальнего Востока: проблемы типологии врачевания и питания (середина XIX–XX в.). – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 224 с.

- Подмаскин В.В. Традиционные музыкальные инструменты тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов: проблемы типологии // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России: материалы к ист.-этногр. атласу): сб. науч. тр. – Владивосток: Дальнаука, 2003а. – С. 102–119, 244–245.
- Подмаскин В.В. Космография тунгусо-маньчжуров и нивхов // Вестн. ДВО РАН. – Владивосток, 2004. – № 1. – С. 94–105.
- Подмаскин В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. – Владивосток: Дальнаука, 2006. – 540 с.
- Подмаскин В.В. Народные знания негидальцев // Россия и АТР. – Владивосток: ДВО РАН, 2009. – № 3. – С. 167–177.
- Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. – Владивосток: ДВО РАН, 2010. – 216 с.
- Преображенский И. На последней тропе // Амгунская Правда. – 1979. – 7 апр.
- Прокопенко В.И. Традиционные средства физического воспитания ульчей // Советская Этнография. – 1990. – № 3. – С. 114–121.
- Прокопенко В.И. Традиционные игры народов Севера // Просвещение на Крайнем Севере: сб. в помощь учителю школ Крайнего Севера. – СПб.: Отд-ние изд-ва «Просвещение», 1992. – № 25. – С. 220–236.
- Прокопенко В.И. Игры и национальные виды спорта нивхов Амура и Сахалина: учеб.-метод. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 136 с.
- Прокопенко В.И. Традиционные игры и состязания эвенков, проживающих в Российской Федерации // Этнопедагогика и педагогика игры: теория и история игры. – М.: Изд-во «ОДИ-International», 2006. – Вып. 3. – С. 175–192.
- Прокопенко В.И., Прокопенко В.В. Игры коренных малочисленных народов севера Приамурья и Сахалина: учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 328 с.
- Прокофьева Е.Д. Бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л.: АН СССР, 1961. – С. 445–449.
- Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: сб. МАЭ. – Л.: АН СССР, 1971. – Т. 27. – С. 5–100.
- Прощина Л. Брак – дело серьезное // Амгунская Правда. – 1988. – 15 сент.
- Радасв Н.Н. Гиллой-Ольдойский и Амгунский охотничье-промысловые районы // Экономическая жизнь Дальнего Востока. – Хабаровск, 1926. – № 6–7. – С. 64–76.
- Решетов А. М., Таксами Ч.М. Исторические судьбы народов Приамурья и Сахалина // Историческая этнография: традиции и современность: Проблемы археологии и этнографии: межвуз. сб. – Л.: ЛГУ, 1983. – Вып. 2. – С. 31–39.
- Росугбу Б.М. Малые народности Приамурья в 1959–1965 гг. – Хабаровск, 1976. – 223 с.
- Рыжков А. Девушка из стойбища Чайво // Тихоокеанская звезда. – Владивосток. – 1940. – 5 дек.
- Самар А.П. Негидальское собаководство (по материалам полевых исследований 1996–2005 гг.) // Россия и АТР. – Владивосток, 2009. – № 4. – С. 67–76.
- Сведения об оленных тунгусах (ороченах), ведущих кочевую жизнь в верховьях р. Амура в Амурской области: (Записка о тунгусах врача Верхне-Амурской золотопромышленной компании, надворного советника Пасвик) // Сборник главнейших официальных документов по управлению Восточной Сибирью. Т. 4: Инородческое население Приамурского края. Вып. 1: Инородцы Амурской области. – Иркутск: Тип. Штаба Вост. Сиб. военного округа, 1883. – С.79–126.
- Сем Л.И. История создания письменности малых народов советского Дальнего Востока // История, социология и филология Дальнего Востока / Труды. Серия историческая. – Владивосток, 1971. – Т. 8. – С. 109–119.

- Сем Ю.А. Пережитки материнского рода у нанайцев // Труды ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Серия историческая. – Владивосток, 1961. – Т.2. – С. 203–220.
- Сем Ю.А. Нанайцы: Материнская культура (вторая половина XIX – середина XX в.): Этногр. очерки. – Владивосток, 1973. – 314 с.
- Сем Ю.А. Христианизация нанайцев, ее методы и результаты // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.). – Л.: Наука, 1979. – С.197–226.
- Сем Т.Ю. Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (конец XIX – начало XX века) // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. – Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1984. – С. 109–119.
- Сем Т.Ю. Этнокультурные контакты южных тунгусо-маньчжуров: на материалах погребальной обрядности // Этнические культуры Сибири: проблемы эволюции и контактов. – Новосибирск: СО АН СССР, 1986. – С. 69–81.
- Сем Т.Ю. Религиозные представления тунгусо-маньчжурских народов о «жизненных силах» человека и их вместилищах (по фольклорному и этнографическому материалу) // Фольклор и этнография народов Севера: межвуз. сб. науч. тр. – Л.: ЛГПИ им. А.И. Герцена, 1986а. – С.58–78.
- Сем Т.Ю. Атрибуция шаманских костюмов эвенков (по коллекциям ГМЭ народов СССР) // Проблемы комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников: сб. науч. тр. – Л.: ГМЭ, 1987. – С. 147–162.
- Сем Т.Ю. Лексика, связанная с представлениями тунгусо-маньчжурских народов юга Дальнего Востока о «мире мертвых» // Вопросы лексики и синтаксиса языков народов Крайнего Севера СССР: сб. науч. тр. – Л.: ЛГУ, 1988. – С. 80–92.
- Сем Т.Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока конца XIX – начала XX в. и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель: тез. докл. конф. – Л., 1990. – С. 114–117;
- Сем Т.Ю. Традиционные представления негидальцев о мире и человеке // Религиоведческие исследования в этнографических музеях: сб. науч. тр. – Л.: ГМЭ, 1990а. – С. 90–113.
- Сем Т.Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусо-язычных народов юга Дальнего Востока конца XIX – начала XX века и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель: сб. науч. тр. – Л., 1991. – С. 179–192.
- Сем Т.Ю. Динамика этнокультурных процессов в погребальной обрядности народов Дальнего Востока СССР (XVII–XIX вв.) // Этнокультурные процессы: традиции и современность: сб. науч. тр. – Л., 1991а. – С. 203–227.
- Сем Т.Ю. Погребальный халат // Северные просторы. – 1992а. – № 1–2. – С.36.
- Сем Т.Ю. Ритуальные песни нанайских шаманов (о взаимосвязи ритма, цвета и времени) // Музыкальная этнография тунгусо-маньчжурских народов: тез. докл. и сообщ. междунар. конф. – Якутск: ЯГУ, 2000. – С. 32–35.
- Сем Т.Ю. Медвежий праздник айнов в исследованиях Б.О. Пилсудского // Известия Института исследования Бронислава Пилсудского. – Южно-Сахалинск, 2000а. – № 4. – С. 158–177.
- Сем Т.Ю. Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Четвертых Сибирских чтений, 12–14 окт. 1998 г. – СПб.: МАЭ РАН, 2000б. – С. 221–225.
- Сем Т.Ю. Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока: по материалам Российского этногр. музея // Расы и народы. – М.: Наука, 2002. – Вып. 28. – С. 226–242.
- Сем Ю.А. Тунгусская модель мира: семиотика и историческая динамика // Этническое единство и специфика культур: материалы Первых Санкт-Петербургских этногр. чтений. – СПб.: РЭМ, 2002а. – С. 114–118.
- Сем Т.Ю. Модель мира // История и культура нанайцев. – СПб.: Наука, 2003. – С. 162–167.
- Сем Т.Ю. Мужское и женское в картине мира тунгусских народов Дальнего Востока // Мифология и религия в системе культуры этноса: материалы Вторых Санкт-Петербургских этногр. чтений. – СПб.: РЭМ, 2003а. – С. 192–194.

- Сем Т.Ю. Категории шаманов у тунгусов Восточной Сибири и Дальнего Востока и проблема белого шаманства в Евразии // Этнографический источник: материалы Третьих Санкт-Петербургских этногр. чтений. – СПб.: РЭМ, 2004. – С. 343–349.
- Сем Т.Ю. Первые шаманские предки тунгусов в фольклоре и верованиях (к проблеме генезиса белого шаманства) // Проблемы сибирской ментальности. – СПб.: РЭМ; Астерион, 2004а. – С. 200–217.
- Сем Т.Ю. Образ богини-прародительницы в мифо-ритуальной традиции тунгусо-маньчжурских народов // Записки Гродековского музея. – Хабаровск: ХККМ им. Н.И. Гродекова, 2008. – Вып. 20. – С. 52–87.
- Семенов А. Опись Удского берега и Шантарских островов поручика Козьмина в 1829–31 гг. // Записки Гидрографического департамента Морского министерства. – СПб., 1846. – Ч. 4. – С. 1–78.
- Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. – М.; Л.: Наука, 1955. – 572 с.
- Сергеев М.А. Развитие экономики и культуры малых народов Севера в годы Советской власти // Дальний Восток за 40 лет Советской власти. – Комсомольск-на-Амуре: ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова, 1958. – С. 73–91.
- Скоринин С.Н. Космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России (XIX–начало XX в.) // Вестн. ДВО РАН. – 2005. – № 2. – С. 84–95.
- Смирнов Л.Ф. Негидальцы? Да! // Амгуньская правда. – 1989. – 12 янв.
- Смирнов Л.Ф. Негидальцы: Этногр. Очерк: 2. Расселение и родовые отношения // Амгуньская правда. – 1989а. – 14 янв.
- Смирнов Л. Негидальцы // Амгуньская правда. – 1989б. – 14 февр.
- Смирнов Л. Негидальцы // Амгуньская правда – 1989в. – 28 марта.
- Смирнов Л.Ф. Негидальцы: Этнографический очерк. Народная одежда // Амгуньская правда – 1989г. – 17 апр.
- Смирнов Л. Негидальцы // Амгуньская правда. – 1989д. – 30 мая.
- Смирнов Л.Ф. Негидальцы: Этнографический очерк. 5. Поречное рыболовство // Амгуньская правда – 1989е. – 1 июня.
- Смирнов Л.Ф. Негидальцы: Этнографический очерк. Промысловый транспорт // Амгуньская правда – 1989ж. – 22 июня.
- Смирнов Л. Негидальцы: Этнографический очерк. Родство и брак // Амгуньская правда. – 1990. – 22 мар.
- Смирнов Л. Негидальцы: Этнографический очерк // Амгуньская правда – 1990а. – 5 июня.
- Смирнов Л. Негидальцы: Этнографический очерк // Амгуньская правда. – 1990б. – 4 сент.
- Смирнов Л. Негидальцы: Этнографический очерк // Амгуньская правда – 1991. – 8 янв.
- Смирнов Л. Негидальцы: Похоронный обряд // Амгуньская правда. – 1991а. – 12 мар.
- Смирнов Л. Негидальцы: Похоронный обряд (продолжение) // Амгуньская правда. – 1991б. – 19 марта.
- Смирнов Л. Негидальцы // Амгуньская правда. – 1991в. – 19 окт.
- Смирнов Л. Негидальцы. // Амгуньская правда. – 1991г. – 22 окт.
- Смирнов Л. Охотничий комплекс у негидальцев: Этнографический очерк // Амгуньская правда. – 1994. – 5 янв.
- Смирнов Л. Негидальцы. // Амгуньская правда. – 1994а. – 8 янв.
- Смоляк А.В. Некоторые вопросы древней истории народностей Приамурья и Приморья // Советская Этнография. – 1959. – Т. 1. – С. 29–37.
- Смоляк А.В. Состав, происхождение и расселение ульчских родов (середина XIX – первая четверть XX в.) // Труды Института Этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая: Новая серия. Сиб. этногр. сб. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т. 84. – С. 142–167.
- Смоляк А.В. Ульчи: Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем). – М.: Наука, 1966. – 290 с.
- Смоляк А.В. Погребальные и поминальные обряды у народов Нижнего Амура и проблемы преодоления религиозных пережитков // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление

- новых обычаев и традиций у народов Сибири: материалы науч.-практ. конф., состоявшейся 22–26 нояб. 1966 г. в г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968. – Вып. 1. – С. 157–164.
- Смоляк А.В. Социальная организация народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX – начале XX в. // Общественный строй у народов северной Сибири (XVII – начало XX в.). – М.: Наука, 1970. – С. 264–299.
- Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1975. – 232 с.
- Смоляк А.В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах // Этногенез и этническая история народов Севера. – М., 1975а. – С. 43–77.
- Смоляк А.В. Негидальцы, загадки и факты // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Серия общественных наук. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1977. Вып. 1. – № 1. – С. 77–82.
- Смоляк А.В. Свадебная обрядность. Похоронная обрядность. Нанайцы. Негидальцы. Нивхи. Орочи. Удэгейцы. Ульчи // Семейная обрядность народов Сибири: (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 61–78, 177–199.
- Смоляк А.В. Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980а. – С. 177–195.
- Смоляк А.В. Негидальцы // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. – М.: Наука, 1980б. – С. 188–190.
- Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. – М.: Наука, 1981. – С. 91–107.
- Смоляк А.В. Народы Нижнего Амура и Сахалина // Этническая история народов Севера. – М.: Наука, 1982. – С. 223–257.
- Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: этногенетический аспект. – М.: Наука, 1984. – 248 с.
- Смоляк А.В. Изменения семейного строя у народов Нижнего Амура с конца XIX в. до конца 1970-х годов // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. – М.: Наука, 1985. – С. 175–194.
- Смоляк А.В. Народы Севера и Дальнего Востока // Семейный быт народов СССР. – М.: Наука, 1990. – С. 307–336.
- Смоляк А.В. Пережитки древних традиций в семье у народов Нижнего Амура // Семья: традиции и современность: сб. статей. – М., 1990а. – С. 110–124.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.
- Смоляк А.В. Положение женщины народов Севера в семье и обществе // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен: материалы междунар. конф. 1993 г. – М.: Наука, 1994. – С. 231–236.
- Смоляк А.В. Негидальцы // Народы России: Энциклопедия/ Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.: «БРЭ», 1994а. – С. 244–246.
- Современные этнические процессы в СССР. – 2-е изд. – М.: Наука, 1977. – 563 с.
- Соколова З.П. Жилища народов Сибири: (опыт типологии). – М.: ИПА «Три Л», 1998. – 288 с.
- Соколова З.П. Негидальцы. Арктика – мой дом: Народы Севера Земли. Культура народов Севера: (полярная энциклопедия школьника). – М.: ГУП «Северные просторы», 1999. – С. 111–115.
- Соломонова Н.А. Музыкальный фольклор народностей Нижнего Амура и Сахалина. – Хабаровск: Хабар. пед. ин-т, 1994. – 142 с.
- Соломонова Н.А. Музыкальная культура народов Дальнего Востока России XIX–XX вв.: (Этномузыкологические очерки): автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. – М.: Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского, 2000. – 48 с.

- Солярский В.В. Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края. – Хабаровск: Изд-во Приамур. генерал губернатора, 1916. – 176 с.
- Социально-экономическое положение районов проживания коренных малочисленных народов Севера Хабаровского края. 1990–2002 гг.: стат. сб. – Хабаровск: Хабар. краев. комитет гос. статистики, 2003. – 84 с.
- Спеваковский А.Б. Этнокультурные контакты тунгусо-язычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л., 1984. – С. 121–131.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1975. – Т.1. – 672 с.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1977. – Т.2. – 992 с.
- Старцев А.Ф. Душа путешествует // Дальний Восток. – Хабаровск, 1981. – № 11. – С.159–160.
- Старцев А.Ф. Материальная культура удэгейцев (вторая половина XIX – XX в.). – Владивосток, 1996. – 160 с.
- Старцев А.Ф. Классификация традиционного охотничьего снаряжения тунгусо-язычных народов Нижнего Амура и Приморья // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России: (материалы к историко-этногр. атласу): сб. науч. тр. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – С. 36–59.
- Старцев А.Ф. Представления народов Приамурья и Приморья о душе // Россия и АТР. – Владивосток, 2003а. – № 2. – С.100–112.
- Старцев А.Ф. Некоторые проблемы этногенеза удэгейцев // Россия и АТР. – Владивосток, 2004. – № 2. – С.75–86.
- Старцев А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX – XX в.). – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 444 с.
- Старцев А.Ф. Охотничий промысел негидальцев в советский и постсоветский периоды // Россия и АТР. – Владивосток, 2008. – № 2. – С.75–87.
- Старцев А.Ф. Развитие сельского хозяйства в колхозах негидальцев в годы советской власти // VI Диковские чтения: материалы науч.-практ. конф., посвящ. 85-летию со дня рождения Н.Н. Дикова и 50-летию СВКНИИ ДВО РАН. – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2010. – С.236–240.
- Старцев А.Ф. Охотничий обряд добывания удачи у народов Приамурья и Приморья // VI Диковские чтения: материалы науч.-практ. конф., посвящ. 85-летию со дня рождения Н.Н. Дикова и 50-летию СВКНИИ ДВО РАН. – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2010а. – С.219–221.
- Старцев А.Ф. Народное образование и национальный язык негидальцев // Российский Дальний Восток и интеграционные процессы в странах АТР: политико-экономические и социально-культурные проблемы: VII междунар. науч.-практ. конф., посвященная 120-летию морского образования в Приморском крае, 1–3 дек. 2010 г. – Владивосток: Мор. гос. ун-т, 2010б. – С. 135–143.
- Старцев А.Ф. Языковая ситуация у негидальцев // Коренные народы России: история и современность: сб. науч. ст. – Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2011. – С.193–196.
- Старцев А.Ф. Рыболовство негидальцев в XX в. // Россия и АТР. – Владивосток, 2012. – №.1. – С. 48–55.
- Старцев А.Ф. Этногенез и этническая история негидальцев // Вестн. ДВО РАН. Владивосток, 2012а. – № 1. – С.108–113.
- Старцев А.Ф. Союз “доха” негидальцев // Седьмые Гродековские чтения: материалы межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения П.А. Столыпина “Дальний Восток России: мультикультурное пространство в XIX – XXI вв.”. – Хабаровск: Хабар. краев. музей им. Н.И. Гродекова, 2012б. – Т. 3. – С.70–79.
- Статус малочисленных народов России: Правовые акты. – М., 1999. – Кн. 2. – 396 с.

- Статус коренных малочисленных народов России: Международные правовые акты и Российское законодательство. – М., 2007. Кн. 4. – 672 с.
- Суляндзига Р.В., Кудряшова Д. А., Суляндзига П.В. Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации: обзор современного положения. – М., 2003. – 142 с.
- Суннк О.П. Ульчский язык: исследования и материалы. – Л.: Наука, 1985. – 263 с.
- Сухомиров Г.И. Охотничье хозяйство Дальнего Востока. – Хабаровск: Хабар. кн. изд-во, 1976. – 256 с.
- Тагильцев Ю.Г., Колесникова Р.Д., Нечаев А.А. Дальневосточные растения – наш доктор. – Хабаровск: ООО «Артек-Медиа», 2004. – 520 с.
- Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Изд-во полит. лит., 1989. – 576 с.
- Таксами Ч.М. Нивхи (современное хозяйство, культура и быт). – Л.: Наука, 1967. – 271 с.
- Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Нижнего Амура и Сахалина // Фольклор и этнография: сб. тр. – Л.: Наука, 1970. – С. 36–42.
- Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. – Л.: Наука, 1975. – 240 с.
- Таксами Ч.М. Проблемы этногенеза нивхов // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980. – С. 196–210.
- Таксами Ч.М. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л.: Наука, 1984. – С. 74–84.
- Таксами Ч.М. Культурные традиции рыболовов и морских зверобоев Приамурья, Сахалина и Охотского побережья // Культурные традиции народов Сибири. – Л., 1986. – С. 160–161.
- Титов Е. Земля и люди: (Тунгусы Приамурья) Путевые очерки // ТОЗ. – 1926. – 5 февр.
- Тихвинский С. Записки миссионера. Воспоминания о жизни гольдов, гиляков, самогирцев, айнецов и других народах, обитающих по Амуру и его притокам // Благовещенские епархиальные ведомости за 1913 г. – № 11. – С. 179–186.
- Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Т. 17: Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. – Л., 1929. – С. 76.
- Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. – М.: Наука, 1969. – 215 с.
- Туголуков В.А. Институт «доха» у удэгейцев и орочей // Советская Этнография. – 1972. – № 3. – С. 105–115.
- Туголуков В.А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. – М.: Наука, 1980. – С. 152–176.
- Туголуков В.А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – М.: Наука, 1985. – 285 с.
- Туров М.Г. Эвенки: Основные проблемы этногенеза и этнической истории. – Иркутск: Изд-во «Амтера», 2008. – 228 с.
- Устав об управлении инородцев от 22 июля 1822 г. // Статус малочисленных народов России: Правовые акты. – М.: Изд. г-на М.Ю. Тихомирова. 1999. – Кн. 2. – С. 8–26.
- Федоров В. На берегах Амгуни. // Амгуньская Правда. – 1966. – 7 июня.
- Хасанова М.М. О происхождении некоторых форм императива в эвенкийском языке // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). – Владивосток, 1978. – С. 147–151.
- Хасанова М.М. Система ручного счета у негидальцев // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. – Владивосток, 1984. – С. 165–172.
- Хасанова М. М. Народ самый маленький // Дальневосточный ученый. – Владивосток. – 1984а. – № 3. – С. 4.
- Хасанова М.М. Повелительное наклонение в эвенкийском языке. – Л., 1986. – 104 с.
- Хасанова М.М. Этнические контакты негидальцев (по данным фольклора) // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока. – Владивосток: ДВО АН СССР, 1989. – С. 109–113.

- Хасанова М.М. Обрядовый фольклор негидальцев // *Аборигены Сибири: проблемы исчезающих языков и культур*. – Новосибирск, 1995. – С.335–341.
- Хасанова М.М. Негидальские паремии // *Вопросы исследования и преподавания тунгусо-маньчжурских языков в национальной школе*. – М., 1997. – С. 35–42.
- Хасанова М.М. Обряд «угощения» духа-хозяина воды у негидальцев // *Природа и цивилизация: реки и культуры: материалы конф.* – СПб., 1997а. – С. 80–84.
- Хасанова М.М. Жанровый состав негидальского фольклора // *Кунсткамера: Этногр. тетради*. – СПб., 1998. – Вып.12. – С. 25–30.
- Хасанова М.М. Узоры и рукоделие негидальцев // *Диалоги во времени: традиционное искусство в контексте музея*. – СПб., – 1998а. – Вып. 2. – С. 29–33.
- Хасанова М.М. Негидальская коллекция Л.Я. Штернберга в собраниях МАЭ // *Сб. МАЭ*. – 2000. – Т.48. – С. 85–97.
- Хасанова М.М. О культе медведя у негидальцев // *Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Четвертых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 12–14 окт. 1998 г.* – СПб.: МАЭ РАН, 2000а. – С.203–210.
- Хасанова М.М. Негидальский язык // *Языки народов России: Красная книга*. – М., 2002. – С.128–132.
- Хасанова М.М. Теория этногенеза и народы Приамурья // *Лев Николаевич Гумилев: Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии: 90-летию со дня рождения выдающегося евразийца XX века: материалы конф.* – СПб., 2002а. – Т. 3. – С. 127–132.
- Хасанова Марина, Певнов Александр. Мифы и сказки негидальцев: исследование по тунгусоведению. – Киото, 2003. – 297 с.
- Хасанова М.М. Традиционный похоронный обряд негидальцев // *Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Пятых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 17–19 окт. 2001 г.* – СПб.: МАЭ, 2004. – С.173–188.
- Хасанова М.М. Путь души в «мир мертвых» по представлениям народов Амура // *Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки*. – СПб., 2007. – С.134–154.
- Хомич Л.В. Колыбель у народов Сибири (к вопросу о типологии) // *Материальная и духовная культура народов Сибири: сб. МАЭ*. – Л.: Наука, 1988. – Т. 42. – С. 35.
- Цинциус В.И. Образцы материалов по негидальскому фольклору. – Л., 1936. – 26 с.
- Цинциус В.И. Очерк морфологии ороцкого языка // *Учен. записки ЛГУ: Серия востоковедческих наук*. – Л.: ЛГУ, 1949. – Вып. 1. – С.119–161.
- Цинциус В.И. Загадки негидальцев // *Учен. записки ЛГУ. Факультет народов Крайнего Севера*. – Л.: ЛГУ, 1957. – Т.132. – С. 215–226.
- Цинциус В.И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // *Фольклор и этнография*. – Л.: Наука, 1970. – С.51–58.
- Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: сб. МАЭ*. – Л.: Наука, 1971. – Т. 27. – С. 170–200.
- Цинциус В.И. Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // *Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор: сб. статей* – Л.: Наука, 1974. – С.34–41.
- Цинциус В.И. Негидальский язык: Исследования и материалы. – Л.: Наука, 1982. – 312 с.
- Численность населения СССР // *Вестн. статистики*. – 1980. – № 7. – С.41–63.
- Шейкин Ю.И. Музыка негидальцев и соседних народов // *Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток–Запад: материалы междунар. науч. конф. (16–18 мая 1995 года)*. – Владивосток, 1995. – Вып.2. – С.170–171.
- Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск: РДНТ, 1996. – 123 с.
- Шейкин Ю.И. Словарь музыкально-этнографических терминов // *Музыкальная этнография тунгусо-маньчжурских народов: тез. докл. междунар. конф.* – Якутск, 2000. – С.105–106.

- Шимкевич П.П. Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды ИРГО. – 1895. – Вып. 1. – С.1–24.
- Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. ПОИРГО. – Хабаровск, 1896. – Т.1. – Вып. 2. – С.3–133.
- Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // Этнографическое Обозрение. – 1897. – № 3. – Кн. 34. – С. 1–20.
- Шликевич С.П. К вопросу об охотничьем промысле на Дальнем Востоке // Труды Амурской экспедиции. – СПб., 1911. – Вып. 12. – С. 44.
- Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – СПб., 1883. – Т.1. – 323 с.
- Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – СПб., 1899. – Т.2. – 374 с.
- Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – СПб., 1903. – Т.3. – 145 с.
- Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. Т. I: Образцы народной словесности. Ч. 1: Эпос. – СПб.: Изд-во Имп. акад. наук, 1908. – 232 с.
- Штернберг Л.Я. Гилияки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
- Штернберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. – Л.: Наука, 1933а. – 187 с.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: ИНС, 1936. – 572 с.
- Шульгина Т.С. К.Д. Логиновский как исследователь народов Дальнего Востока // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). – Владивосток, 1978. – С. 109–116.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства: в связи с исследованиями Льюиса Моргана. – М.: Политиздат, 1976. – 240 с.
- Юрьев И. Как здоровье, медицина?// Амгуньская правда. – 1994. – 26 марта.
- Янчев Д.В. Охотничий промысел негидальцев: традиции и современность // Исторический опыт открытия и освоения Приамурья и Приморья в XVII – XX вв.: (к 350-летию начала похода В.Д. Пояркова на Амур). – Благовещенск, 1993. – С. 170–173.
- Янчев Д.В. Способы и средства передвижения негидальцев: традиции и современность // Краеведческий вестник. – Владивосток, 1994. – Вып. 3. – С.178–180.
- Янчев Д.В. Водные средства передвижения у негидальцев: традиции и современность // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток – Запад. Владивосток, 26–29 марта 1996 г. – Владивосток, 1996. – С. 69–72.
- Янчев Д.В. Промысловая одежда охотника (середина XIX – начало XX в.) // Вопросы археологии истории и этнографии Дальнего Востока. – Владивосток: 1997. – С. 55–58.
- Янчев Д.В. Домашнее производство и орудия труда негидальцев // Россия и АТР. – Владивосток, 1997а. – № 4. – С. 91–95.
- Янчев Д.В. Некоторые аспекты этнокультурных контактов в изучении промысловой деятельности негидальцев // Материалы международной научной конференции: к 100-летию Джезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции, Владивосток, 1–5 апр. 1998 г. – Владивосток, 1998. – С. 306–310.
- Янчев Д.В. Рыболовный промысел негидальцев (середина XIX – начало XX в.) // Материалы Пятой дальневосточной конференции молодых историков: Археология и этнология Дальнего Востока и Центральной Азии. – Владивосток, 1998а. – С.186–190.
- Янчев Д.В. Промысловые и хозяйственные постройки негидальцев (середина XIX – XX в.) // Традиционная культура Дальнего Востока. – Хабаровск, 1998б. – С.96–103.
- Янчев Д.В. Проблемы этнографического изучения хозяйства негидальцев // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток – Запад: материалы науч. конф., Владивосток, 14 апр. 2000 г. – Владивосток, 2000. – Вып. 6–7. – С.19–22.
- Янчев Д.В. Промысловая культура негидальцев // Традиционная культура народов Севера и Дальнего Востока России: Состояние, перспективы развития: сб. материалов. – Владивосток, 2001. – С.114–127.

- Янчев Д.В. Общее и особенное в хозяйстве верховских и низовских групп негидальцев // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск: АмГУ, 2001а. – Вып.3. – С.228–236.
- Янчев Д.В. Традиционная промысловая одежда негидальцев // Шестая дальневосточная конференция молодых историков: сб. материалов. – Владивосток: ДВГУ, 2001б. – С.98–103.
- Янчев Д.В. Элементы воспитания негидальского охотника в традиционном и современном обществе // Межэтнические и межкультурные контакты Сибири и Дальнего Востока: материалы науч. конф. 10–14 сент. 2001 г. – СПб. 2002. – С.102–106.
- Янчев Д.В. Оленеводство негидальцев на рубеже XIX–XX вв. // Традиционная культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России: науч.-практ. конф. – Владивосток: 2002а. – С.97–103.
- Янчев Д.В. Промысловые постройки негидальцев на рубеже XIX–XX вв. // Традиционная культура народов Сибири. – Улан-Удэ, 2004а. – С. 36–45.
- Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1984. – 246 с.
- Lopatin I.A. The cult of the dead among the Natives of the Amur Basin. – Mouton: Publishers, The Hague; The Netherlands, 1960. – 211 p.

Архивы

- Архив ДВО ВНИИОЗ (без описи и дел). Хабаровск. – Динамика заготовок пушнины и мехового сырья по району П. Осипенко Хабаровского края за 1940–1960 гг.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 352. – 168 л. – Этнографические исследования социально-экономических и культурных условий жизни народов Дальнего Востока (удэгейцев, орочей) 1988–89 гг. – Материалы С.В. Березницкого.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. Д.354. – 377 л. – История и культура ульчей в годы советской власти: этнографические исследования за 1990 г. – Материалы А.Ф. Старцева.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 403. – 301 л. – Этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура: этнографические исследования 1992, 1995, 1996 гг. – Материалы С.В. Березницкого.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. – 711 л. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Этнографические исследования 1998 г. – Материалы С.В. Березницкого.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. Д. 446. – 246 л. – Материальная и духовная культура народов юга Дальнего Востока России: Этнографические исследования 1993–2000 гг. – Материалы А.П. Самара.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1. Оп.2. Д.450. – 316 л. – Материалы по культуре народов Восточной и Северо-Восточной Азии: этнографические исследования 2000–2001 гг. – Материалы С.В. Березницкого.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 599. – 233 л. – Материальная и духовная культура народов Нижнего Амура: этнографические исследования 2004–2005 гг. Материалы А.П. Самара.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 600. – 528 л. – Традиционное и современное хозяйство народов Нижнего Амура и Приморья (вторая половина XIX – XX в.). Владивосток, 2006. Материалы А.Ф. Старцева.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 607. – 300 л. – Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Нижнего Амура и Сахалина: Культура и быт амурских эвенков и негидальцев (XIX – XX вв.). – Материалы В.В. Подмаскина.
- Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 665. – 344 л. – Традиционные и современные культуры российского Дальнего Востока в историко-культурном ландшафте АТР (XVII–XXI вв.): История и культура негидальцев. – Материалы А.Ф. Старцева.

- Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 47. – Собрание этногр. соч. в 5 т. Папка № 3. 1937 г. – Материалы Л.Я. Штернберга.
- Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Оп. 1. Д. 214. – 126 л. – Миграция северных тунгусов на Дальний Восток. – Материалы С.М. Широкогорова.
- Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. (Папка 2). Оп. 1. Д. 216. – 323 л. – Социальная организация северных тунгусов. – Материалы С.М. Широкогорова.
- Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. (Папка 3). Оп. 1. Д. 217. – 307 л. – Социальная организация северных тунгусов. – Материалы С.М. Широкогорова.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 3. – 312 л. – Посемейно - возрастная и брачная перепись бассейна Тунгуски. Материалы А.Н. и Н.А. Липских.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 41. – 53 л. – Беременность и роды. – Материалы А.Н. и Н.А. Липских.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 43. – 33 л. – Похороны ребенка. Материалы А.Н. и Н.А. Липских.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 44. – 5 л. – Траур. – Материалы А.Н. и Н.А. Липских.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 81. – 40 л. – Одежда женщины. Украшения. Материалы А.Н. и Н.А. Липских.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 137. – Материалы А. Липского: «Поездка по Амгуни».
- Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 41. – 85 л. – Материалы Б.А. Куфтина.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 42. – 66 л. – Материалы Б.А. Куфтина.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 48. – 84 л. – Материалы Б.А. Куфтина.
- Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 124. – 15 л. – Пять дней среди орочей (очерк). – Материалы Б.А. Васильева.
- Архив ОИАК. Ф. 14. Оп. 1. Д. 3, 10, 11, 28, 42. – Материалы В.К. Арсеньева.
- Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 58. Л. 99. – Материалы В.Н. Васильева.
- Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 14. Л. 57. – Происхождение негидальского оленеводства. – Материалы Б.А. Васильева.
- ГА РФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 365, 463, 554, 641. – Материалы Комитета народов Севера.
- ГАСО. Ф. 1038. Оп. 1. Д. 6. Л. 3–5. – О миссионерской работе среди иноверцев на о-ве Сахалин 1871–1875 гг.
- ГАХК. Ф. И-85. Оп. 45. Д. 1. Л. 13–15. – Удская Спасо-Николаевская церковь: Отчеты, клировая ведомость, путевой дневник, акты регистрации гражданского состояния. Сведения об Удском остроге и населении. Послужные списки священноцерковнослужителей церкви за 1850–1851 гг.
- ГАХК. Ф. И-85. Оп. 46. Д. 6. Л. 5, 74–75 и др. – Документы церквей, причт, монастырей, станов, епархий и приходов Дальнего Востока. Брачные обыски, совершенные причтом Удской Спасо-Николаевской церкви. Имеются брачные документы: прошения о вступлении в брак, разрешения начальства и др. за 1840–1848, 1850–1852, 1857–1858, 1862–1867 гг.
- ГАХК. Ф. И-85. Оп. 46. Д. 43. Л. 1–3. – Документы церквей, причт, монастырей, епархий и приходов Дальнего Востока: Метрическая книга Удской Спасо-Николаевской церкви (записки родившихся, бракосочетавшихся, умерших) за 1865 год.
- ГАХК. Ф. И-85. Оп. 46. Д. 55. – 71 л. – Документы церквей, причт, монастырей, станов, епархий и приходов Дальнего Востока. Метрическая книга Удской Спасо-Николаевской церкви (записи родившихся, бракосочетавшихся, умерших). Имеются путевые журналы священников Ильи Чеченева, Прокопия Лаврова за 1871–1877, 1882 г.
- ГАХК. Ф. 137. Оп. 4. Д. 22. – 330 л. – Постановления президиума Дальневосточного краевого исполнительного комитета. 20.11. – 30.12. 1932 г.
- ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 28, 53. – Материалы Е.П. Орловой.
- ГАХК. Ф. П-1729. Оп. 1. Д. 200. – 25 л. – Материалы райкома ВКП(б) им. П. Осипенко. – Докладные. Справки. Сводка по вопросам выполнения плана «Заготживсырье» по району (14.1.1943 – 27.1.1944 гг.).

- ГАХК. Ф.1748. Оп.1. Д.78. – 31 л. – Протоколы сессий. 26 сентября 1946 г. 17 ноября 1951 г. Сельские и поселковые Советы Тахтинского района Имского сельского Совета.
- ГАХК. Ф.1748. Оп.1. Д.79. – 24 л. – Похозяйственная книга основных производственных показателей хозяйств колхозников за 1946–1948 гг. Колхоз «Новый труд», с. Красный Яр. Сельские и поселковые Советы Тахтинского района Имского сельского Совета.
- ГАХК. Ф.1748. Оп.1. Д.224. – 38 л. – Учетно-статистические материалы на 1949 г. Мочулинский сельский Совет Тахтинского района Хабаровского края.
- ГАХК. Ф.1748. Оп.1. Д.260. – 6 л. – Справка о развитии бытового обслуживания района им. Полины Осипенко Хабаровского края за 1962 г.
- ГАХК. Ф.1780. Оп.2. Д.76. – 2 л. – Годовые отчеты колхозов района им. Полины Осипенко за 1939 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.12. – 87 л. – Переписка с окружными и районными организациями по вопросам народного образования, политпроса и ветеринарной работы за 1927–1928 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.13. – 6 л. – Переписка с окружными и районными организациями по вопросам торговли за 1927–1928 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.20. – 185 л. – Конъюнктурные сведения по Кербинскому району (об экономическом состоянии крестьянских хозяйств, о состоянии животноводства, здравоохранения, о ликвидации неграмотности. Списки крестьян, рабочих и служащих) за 1929–1931 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.22. – 387 л. – Протоколы заседаний Президиума исполкома 31 декабря 1930 – 26 декабря 1931 гг. Протокол 4 районного съезда Советов 10 января 1931 г. Протокол II Пленума исполкома 1 апреля 1931 г. (Кербинский районный исполнительный комитет депутатов трудящихся. Пос. Керби).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.26. – 10 л. – План работы и протоколы культурно-просветительной секции и секции здравоохранения при райисполкоме (Кербинский районный исполнительный комитет депутатов трудящихся. Пос. Керби).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.28. – 24 л. – Материалы работы колхозов «Восход», «Новая жизнь», «Красный Чукчагирец» (протоколы, планы, сведения, списки). 1931–1932 гг. (Кербинский районный исполнительный комитет депутатов трудящихся. Пос. Керби).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.43. – 59 л. – Сведения о состоянии и работе колхоза «Красный Амгунец» и других колхозов Кербинского района за 1935 г. (Исполнительный комитет районного Совета депутатов трудящихся района им. Полины Осипенко Хабаровского края).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.59. – 1 л. – Указ Президиума Верховного Совета РСФСР о переименовании Кербинского района и пос. Керби в район и поселок им. Полины Осипенко. 1939 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.63. – 135 л. – Переписка с областными, районными организациями по вопросам заготовки пушнины, посевной кампании, здравоохранения, народного образования за 1939 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.73. – 73 л. – Материалы о слиянии колхозов «Красный Чукчагирец», «Новая жизнь» и «Гарпа» (протоколы, докладные записки, решения, планы за 1940–1947 гг.).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д. 77. – 87 л. – Докладные записки о работе сельских советов района за 1941–1946 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.87. – 184 л. – Переписка с окружными и районными организациями по вопросам здравоохранения, народного образования, политпросветработы за 1925, 1926, 1927 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.88. – 11 л. – Годовой отчет о работе школ района за 1945–46 учеб. год.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.91. 40 л. – Документы о работе колхозов в 1946 г. (Исполнительный комитет районного Совета депутатов трудящихся района им. Полины Осипенко Хабаровского края).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.111. – 28 л. – Материалы о работе культпросветучреждений района им. Полины Осипенко Хабаровского края за 1948 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.117. – 44 л. – Переписка с областными, районными организациями по вопросам культурно-просветительной работы и народного образования за 1949–1950 гг.

- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.118. – 146 л. – Переписка по вопросам народного образования и культурно-просветительной работы (отчеты, справки и переписка) за 1949 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.151. – 14 л. – Переписка исполнительного комитета районного Совета депутатов трудящихся района им. Полины Осипенко Хабаровского края по вопросам народного образования за 1952 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.161. – 29 л. – Материалы исполкома района им. Полины Осипенко по вопросам народного образования за 1953 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.163. – 28 л. – Акт проверки лечебных учреждений района им. Полины Осипенко и другие материалы по вопросам здравоохранения за 1953 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.178. – 1 л. – Постановление и распоряжение Совета Министров СССР за 1955 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.196. – 54 л. – Материалы по вопросам здравоохранения за 1956–1957 гг.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.205. – 13 л. – Заключение балансовой комиссии Отдела кинофикации краевого управления культуры о хозяйственной деятельности киносети района им. Полины Осипенко за 1957 год.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.213. – 47 л. – Материалы по вопросам народного образования за 1958 год (справки, письма, доклады).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.219. – 3 л. – Общая характеристика района им. Полины Осипенко за 1960 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.222. – 42 л. – Материалы по вопросам здравоохранения района им. Полины Осипенко за 1959 г.
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.238. – 15 л. – Материалы по вопросам здравоохранения района им. Полины Осипенко за 1960 год (письма, телеграммы, справки).
- ГАХК. Ф.1817. Оп.1. Д.248. – 4 л. – Справка о проделанной работе по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера по району им. Полины Осипенко за 1961 г.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.7. – 17 л. – Отчет о работе школ 1 ступени района за 1930/31 учеб. год.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.12. – 23 л. – Списки школ района на 01.11.1934. Списки культурно-просветительных учреждений, школ для взрослых неграмотных и малограмотных на 01.10.1934 – 01.01.1935 г.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.18. – 62 л. – Паспорта школ района им. Полины Осипенко на 1950/51 – 1954/55 гг.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.20. – 128 л. – Текстовые и статистические отчеты школ района им. Полины Осипенко за 1952–1953 гг.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.26. – 40 л. – Текстовые отчеты школ района о работе за 1957/58 учеб. год.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.32. – 117 л. – Акты проверки школ района им. Полины Осипенко Хабаровского края за 1957 г.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.35. – 22 л. – Информация отдела об итогах работы школ района им. Полины Осипенко за 1960/61, 1962/63 учеб. годы.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.45. – 48 л. – Материалы о ликвидации неграмотности и малограмотности среди населения района им. Полины Осипенко за 1962–1965 гг.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.67. – 44 л. – Текстовые отчеты о работе школ района им. Полины Осипенко за 1965/66 учебный год.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.72. – 40 л. – Статистические отчеты отдела о воспитателях в школах, школах и группах продленного дня и школьных библиотеках, преподавании иностранных языков на начало 1966/67 учеб. года, о численности и составе специалистов, имеющих среднее и высшее специальное образование по состоянию на 15.11.1966 – 01.06.1967 гг.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.73. – 133 л. – Документы о состоянии учебно-воспитательной работы в школах района им. Полины Осипенко (доклады, протоколы) за 1966 г.
- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.83. – 27 л. – Документы о состоянии учебно-воспитательной работы в школах района им. Полины Осипенко (доклад, информация) за 1967 г.

- ГАХК. Ф. Р-1821. Оп.1. Д.113. – 8 л. – Сведения об учителях и учащихся народов Севера, работающих в учреждениях народного образования района им. Полины Осипенко за 1970–1971 гг.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.1. Оп.1. Д.533. – 98 л. – Документы по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.1. Оп.1. Д.632. – 74 л. – Протоколы, планы, отчеты постоянной комиссии по здравоохранению и социальному обеспечению районного совета 18 созыва. 1982–1984 гг.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.8. Оп.1. Д.424. – 35 л. – Статистические данные о состоянии работы образовательных учреждений и составе учащихся за 1998/99 учеб. год.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.8. Оп.1. Д.430. – 90 л. – Статистические данные о состоянии работы образовательных учреждений и составе учащихся за 1999/2000 учеб. год.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.8. Оп.1. Д.485. – 70 л. – Итоговые справки, отчеты, рекомендации по вопросам деятельности образовательных учреждений района. 2005 г.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.9. – 56 л. – Годовой отчет о работе школ района им. Полины Осипенко за 1950/51 учеб. год.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.19. – 11 л. – Документы по вопросам проживания народностей Севера: состав населения, социально-экономическое положение в 1999–2000 гг.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.143. – 71 л. – Паспорт района им. Полины Осипенко: Аналитические записки, Статистические сборники за 1992 г.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.162 а. – 9 л. – Социально-экономическая характеристика района им. Полины Осипенко за 1996–2000 гг.).
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.170. – 3 л. – Документы по народностям Севера: состав населения и информация о национальных предприятиях и общинах за 1997–1998 гг.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.173. – 17 л. – Документы по народностям Севера: состав населения и справка о национальных предприятиях и общинах за 1998 г.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.182. – 18 л. – Документы по народностям Севера: состав населения и социально-экономическое положение.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.232. – 26 л. – Документы по охотпользованию в районе им. Полины Осипенко Хабаровского края (2004 г.).
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.261. – 23 л. – Документы по народностям Севера за 2007 г.: состав населения, социально-экономическое положение.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф.29. Оп.1. Д.268. – 15 л. – Документы по народностям Севера за 2008 г.: состав населения, социально-экономическое положение.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 64. Оп.1. Д.29. – 2 л. – Социальный демографический паспорт района им. Полины Осипенко за 1994 г.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 64. Оп.1. Д.54. – 13 л. – Протоколы сходов граждан села Владимировки за 1997 г.
- МААМ района им. Полины Осипенко. Ф. 64. Оп.1. Д.57. – 2 л. – Социальный демографический паспорт села Владимировки района им. Полины Осипенко за 1997 г.
- ПФА РАН. Ф. 21. Оп.5. Д.134. – О тунгусах. Материалы Г.Ф. Миллера.
- ПФА РАН. Ф. 135. Оп.2. Д.846. – Программа этнографических работ Амгуньской экспедиции.
- ПФА РАН. Ф. 282. Оп.1. Д.96. – Материалы Л.Я. Штернберга по этнографии малых народов Севера. Записи обрядов и преданий.
- ПФА РАН. Ф. 282. Оп.1. Д.89, 91, 101. – Материалы Л.Я. Штернберга.
- ПФА РАН. Ф.317. Оп.1. Д.2. – 40 л. – Материалы Л.И. Шренка.
- ПФА РАН. Ф.317. Оп.1. Д.3. – 54 л. – Материалы Л.И. Шренка.
- ФНА ГАХК. Ф. Р-272. Оп.1. Д.9. Л. 6–7 об. – Из богослужебного журнала настоятеля Благовещенской церкви с. Нелькан, священника Михаила Голомарева. 6 января – 29 июня 1926 г.

- РГАДА. Ф. 192. Оп. 1–6. Д. 36. – Расспросные речи енисейских, албазинских казаков. Гаврила Фролов с товарищами, служилыми и промышленными людьми о походе на р. Хамунь и в другие новые земли.
- РГАДА. Ф. 192. Оп. 6. Кн. 1766. – Поездка поручика Козьмина на Шантарские острова и в Удский острог.
- РГАДА. Ф. 192. Оп. 6. Кн. 1647. Ст. № 747. Л. 56–64. – Описание Северных берегов Сибири и кочевий остяков, тунгусов, негидальцев, якутов, юкагиров.
- РГАДА. Ф. 214. Кн. 1647. Л. 137; Кн. 1084. Л. 16–34. – Материалы К.А. Штирнера.
- РГАДА. Ф. 214. Кн. 1647 (2). Ст. 1084 (1). Л. 84. – Добыча и сдача соболя.
- РГИА ДВ. Ф. 623. Оп. 1. Д. 40. – Материалы Комитета Севера.
- РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 1401. – 120 л. – Объяснительная записка к проекту положения об инородцах Приамурского края.
- РГИА ДВ. Ф. 2137. Оп. 1. Д. 15. – Материалы Далькрайисполкома.
- РГИА ДВ. Ф. 2411. Оп. 1. Д. 19. – Материалы Далькрайсоюза.
- РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 6. – 28 л. – Материалы Дальневосточного краевого исполнительного комитета Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (Далькраисполком).
- РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 10. – 178 л. – Материалы Дальневосточного краевого исполнительного комитета Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (Далькраисполком).
- ФНА ГАХК. Ф. Р-272. Оп. 1. Д. 9. – Богослужебный журнал настоятеля Благовещенской церкви с. Нелькан, священника Михаила Голомарева. 6 января – 29 июня 1926 г.
- ФНА ГАХК. Ф. 397. Оп. 1. Д. 2. – 243 л.
- Фонограмм-архив Пушкинского Дома, № 1001–1006. – Записи негидальских песен. – Материалы Л.Я. Штернберга.

Музеи

- ГМЭ. Кол. № 2566-5, 6, 7. – Предметы бытовой культуры из рыбьей кожи.
- ГМЭ. Кол. № 2566-23, 24, 25, 27, 30, 31, 33. – Духи болезней, зооморфные или антропоморфные существа: *донту* – фигура сидящего человека с согнутыми ногами, причиняющая боль в животе; *тува ан* – дух сумасшествия; *сагам* – дух головных болей; *габала* – антропоморфный дух худобы и прожорливости; *даам* – дух, причиняющий головные боли, в виде скульптуры головы человека; *куки* – дух болезни шеи и глаз; *мата* – дух, вызывающий вздутие живота, в виде дельфина и человеческой фигуры.
- ГМЭ. Кол. № 2566-50, 53, 54, 55, 56. – Связка амулетов из фигурок нерпы, змеи и гусеницы, применяемых от разных болезней.
- ГМЭ. Кол. № 2566-78. – Амулеты из рыбьей кожи в виде жаб и ящериц.
- ГМЭ. Кол. № 4598-1, 4698-10, 11. – Орудия охотничьего промысла.
- МАЭ. Кол. № 1763-5-2. – Перчатки из ровдуги. Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-20. – *Уйкыле* – женский халат из кожи сазана с металлическими подвесками. – Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-23 а, б. – Наголенники из рыбьей кожи. Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь) 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-24. – *Ниганды* – мужская шуба из меха собаки. Негидальцы. – Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-27-2. – *Сепун* – меховые наушники, крытые тканью, орнаментированные, 1911 г. Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь).

- МАЭ. Кол. № 1763-31-1,2. – *Кохало* – рукавицы из оленьего меха. Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-32/2. – *Мыйэвун* – мужские наголенники из оленьей кожи. – Сборы Л.Я. Штернберга (с. Усть-Амгунь), 1910 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-33 а,б. – *Мыйэвун* – мужские наголенники из меха оленя. Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-40-2. – *Онта* – обувь из меха оленя на кожаной подошве. – Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-42. – *Мангасо* – воротник из лапок соболя, надеваемый поверх платья. Негидальцы. Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-46. – *Пэру* – женские штаны из рыбьей кожи. Сборы Л. Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-64, 125. – *Сала* – женский нагрудник конца XIX в. Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. Кол. № 1763-123. – *Онта* – обувь из рыбьей кожи. Сборы Л.Я. Штернберга (бассейн р. Амгунь), 1911 г.
- МАЭ. № 1764. – Женский нагрудник *Сыла* с медными китайскими кружочками *кумикын*.
- РЭМ. Кол. № 20319. – Пояс шамана. Ровдуга, металлические предметы.
- РЭМ. Кол. № 2566-2-1,2. – *Кохало* – рукавицы из ровдуги с меховой опушкой.
- РЭМ. Кол. № 2566-33. – *Дух*, хозяин тайги *Тувыйен*. Вырезан из ствола лиственницы с корнями в виде сидящей фигуры с двумя головами: в центре – антропоморфная, наверху – зооморфная, символизирующая тигра. Сборы В.Н. Васильева. 1910–1911 гг.
- РЭМ. Кол. 4598-1, 6937-1. – Сетка-рукавчик *уки* с шестью железными кольцами для добычи соболя.
- РЭМ. Кол. № 4698-5,6, 7007-14. – Берестяные сосуды для хранения продуктов питания.
- РЭМ. Кол. № 4698-52. – Челюсти и лапки выдры.
- РЭМ. Кол. № 4698-46. – Изображение духа в виде ящерицы, изготовленной из тальника.
- РЭМ. Кол. № 4698-47,49. Предметы культа животных.
- РЭМ. Кол. № 4698-50,51. – Сухой можжевельник и багульник.
- РЭМ. Кол. № 4698-53,54, 55,56, 57, 59. – Предметы культа птиц (берестяные фигурки).
- РЭМ. Кол. № 4701-43ав. – Шаман Григорий Федотов. Дальневосточный край, Николаевский округ, Кербинский район. Негидальцы. Сборы Е.Р. Шнейдера, 1927 г.
- РЭМ. Кол. № 6937-28; 7007-9. – Струг – *рынчун* с двумя ручками и стальным тонким и острым лезвием.
- РЭМ. Кол. № 4698-52, 4698-54, 4698-55, 4698-56, 4698-59, 4698-63, 4698-64. – Силуэты животных и птиц из бересты: глухаря, гуся, сохатого, косули, изюбра, домашнего оленя, медведя.
- РЭМ. Кол. № 6937-12-1,2. – Перчатки из ровдуги с меховой опушкой. РЭМ. Кол. № 7007-20. – Чулки *доктон* из шкур молодых собак.
- РЭМ. Кол. № 7007-23. – Обувь *онта* из кожи ленка.
- РЭМ. Кол. № 7007-33/1-2. – Рукавицы – *кахало* из рыбьей кожи, с. Дальжа и Дыльма; Кол. № 7007-35-1,2. – Рукавицы-краги из ровдуги. Негидальцы.
- Кол. № 7007-47. – Бляшки медные *удын*. Сборы Е.П. Орловой.
- РЭМ. Кол. № 10310-1-3-4. Чулки к торбасам. Ткань хлопчатобумажная, вата, фланель.
- РЭМ. Кол. № 10505-2. – Образец женского халата из рыбьей кожи. Сборы Марголиной.
- РЭМ. Кол. № 10859-20. – Клей для изготовления камусных лыж.
- ХККМ. Кол. № 7112/20 – Образец полы женского негидальского халата (с. Владимировка, 1-я половина XX в.).
- ХККМ. Кол. № 2767. – Нагрудник: – хлопчатобумажная ткань, шелк, бархат, шелковые нити, кожа, аппликация, вышивка (начало. XX в.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГАО	– Алтайская государственная академия образования им. В.М. Шукшина; г. Бийск.
АТР	– Азиатско-Тихоокеанский регион.
АП	– Амгуньская правда. Орган райкома КПСС и районного совета депутатов трудящихся района им. Полины Осипенко.
БГПУ	– Благовещенский государственный педагогический университет.
ВОПОИРГО	– Владивостокское отделение Приамурского отдела Императорского Русского географического общества, Санкт-Петербург.
ВОПОРГО	– Владивостокское отделение Приамурского отдела Русского географического общества, Владивосток.
БРЭ	– Большая Российская энциклопедия.
ВЦИК	– Всесоюзный центральный исполнительный комитет.
ГА РФ	– Государственный архив Российской Федерации, Москва.
ГАСО	– Государственный архив Сахалинской области.
ГАХК	– Государственный архив Хабаровского края.
ГМЭ	– Государственный музей этнографии народов СССР (1948–1992 гг.). С 1992 г. – Российский этнографический музей (РЭМ), Санкт-Петербург.
ГУП	– Государственное унитарное предприятие.
ДВГУ	– Дальневосточный государственный университет, Владивосток.
ДВГГУ	– Дальневосточный государственный гуманитарный университет.
ДВНЦ АН СССР	– Дальневосточный научный центр Академии наук Союза Советских Социалистических Республик, Владивосток.
ДВО ВНИИОЗ	– Дальневосточный отдел Всероссийского научно-исследовательского института охотничьего хозяйства и звероводства, г. Хабаровск.
ДВО РАН	– Дальневосточное отделение Российской академии наук, Владивосток.
ДВФ СО АН СССР	– Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук СССР, Владивосток.
ДХМ	– Дальневосточный художественный музей, Хабаровск.
ЖС	– Живая старина (журнал), Санкт-Петербург.
ЗГМ ХККМ	– Записки Гродековского музея Хабаровского краевого краеведческого музея, Хабаровск.
ЗОИАК	– Записки Общества изучения Амурского края.
ИАЭ СО РАН	– Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук.
ИВСО РГО	– Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, Иркутск.

ИИАЭ ДВО РАН	– Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, Владивосток.
ИИНБП	– Известия Института наследия Бронислава Пилсудского, Южно-Сахалинск.
ИИЦ	– Информационно-издательский центр.
ИНС	– Институт народов Севера,
ИОЛЕАЭ	– Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии.
ИОМК	– Иркутский областной краеведческий музей, Иркутск.
ИПА	– Издательско-полиграфическое агентство.
ИПЦ	– Издательско-полиграфический центр.
ИРГО	– Императорское Русское географическое общество.
ИЭ Академия Наук СССР	– Институт этнографии
ИЭА РАН	– Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, Москва.
КВЖД	– Китайско-Восточная железная дорога.
КНОТОК	– Краевое научно-образовательное творческое объединение культуры, Владивосток.
КНЦ УО АН СССР	– Коми научный центр Уральского отделения Академии наук СССР, Сыктывкар.
КСИЭ	– Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), Москва.
ЛГПИ	– Ленинградский государственный педагогический институт им. А.И.Герцена., Санкт Петербург.
ЛГУ	– Ленинградский государственный университет, Санкт Петербург.
МААМ района им. П. Осипенко	– Муниципальный архив администрации муниципального района им. Полины Осипенко Хабаровского края.
МАИЭ ИИАЭ ДВО РАН	– Музей археологии и этнографии Института истории, археологии, этнографии народов Дальнего Востока, Владивосток
МАЭ РАН	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, Санкт-Петербург.
НИАИНС ЦИК СССР	– Научно-исследовательская ассоциация Института народов Севера Центрального исполнительного комитета СССР, Ленинград.
НКМ	– Николаевский краеведческий музей, Николаевск-на-Амуре.
ОГАУ	– Оренбургский государственный аграрный университет, Оренбург.
ОГПУ	– Омский государственный педагогический университет, Омск.
ОИАК	– Общество изучения Амурского края, Владивосток.
ОИМК	– Общество изучения маньчжурского края, Харбин (Китай).
ПГОМ	– Приморский государственный объединенный музей им. В.К.Арсеньева, Владивосток.
ПИИЭ	– Полевые исследования Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), Москва.
ПМА	– Полевые материалы автора.
ПОИРГО	– Приамурский отдел Императорского Русского географического общества, Владивосток.

ПОРГО	– Приамурский отдел Русского географического общества, Владивосток.
ПФА РАН	– Петербургский филиал архива Российской академии наук, Санкт-Петербург.
ПФГО	– Приморский филиал Географического общества СССР, Владивосток.
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов.
РГИА ДВ	– Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, Владивосток.
РГО	– Русское географическое общество.
РДНТ	– Республиканский дом народного творчества, Якутск.
РПЦ	– Русская православная церковь.
РЭМ	– Российский этнографический музей, Санкт-Петербург.
СВКНИИ ДВО РАН	– Северо-Восточный комплексный научно-исследовательский институт Дальневосточного отдела Российской академии наук, Магадан.
СМАЭ	– Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.
СО ИРГО	– Сибирское отделение Императорского русского географического общества, г.
СОКМ	– Сахалинский областной краеведческий музей, Южно-Сахалинск.
СО РАН	– Сибирское отделение Российской академии наук.
СПб.	– Санкт-Петербург.
СРКМ	– Совгаванский районный краеведческий музей, г.
СР РЭМ	– Секция рукописей Российского этнографического музея, Санкт-Петербург.
СЭ	– Советская этнография (журнал), Москва.
ТАМКМПО	– Текущий архив межпоселенческого Краеведческого музея с. Полины Осипенко.
ТИЭ	– Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), Москва.
ТОЗ	– Тихоокеанская звезда, г.
ТПОРГО	– Труды Приамурского отдела Русского географического общества.
ФГБОУ ВПО	– Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования.
ФНА ГАХК	– Филиал Николаевского-на-Амуре государственного архива Хабаровского края.
ХГПУ	– Хабаровский государственный педагогический университет.
ХККМ	– Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, Хабаровск.
ЦГА РФ	– Центральный государственный архив Российской Федерации, Москва.
ЦИК	– Центральный исполнительный комитет.
ЦСУ	– Центральное статистическое управление.
ЭО	– Этнографическое обозрение.
ЯГУ	– Якутский государственный университет.

Научное издание

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НЕГИДАЛЬЦЕВ

Историко-этнографические очерки

Утверждено к печати

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН

Художник *Г.Н. Писарева*

Технический редактор *И.В. Мироманова*

Корректоры *В.К. Форостовская, Г.Н. Суббот*

Компьютерная верстка *А.Ф. Старцев*

Отпечатано с оригинал-макета,
представленного заказчиком,
минуя редакционную подготовку в «Дальнауке» ДВО РАН

Подписано к печати 07.04.2014 г.

Формат 70х100/16. Печать офсетная. Усл. п. л. 29,9. Уч.-изд. л. 28,49.

Тираж 500 экз. Заказ 38

Издательство «Дальнаука» ДВО РАН
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7

Отпечатано в Информационно-полиграфическом
хозрасчетном центре ТИГ ДВО РАН
690041, г. Владивосток, ул. Радио, 7

