

Ценностные ориентиры тунгусоязычных народов: устойчивость и развитие

Лидия Евгеньевна ФЕТИСОВА

Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Россия, fetisova.lidie@yandex.ru

Аннотация. На материале тунгусоязычного фольклора рассмотрены социокультурные ценности традиционного общества, имевшие значимость на разных исторических этапах. Исследование опирается на такие научные методы и подходы, как структурно-функциональный, сравнительно-исторический, типологический. Главное внимание уделено брачным нормам, обязанностям трудоспособных членов родового коллектива и взаимопомощи. В героическом эпосе отмечена идеализация явлений, ставших анахронизмами: кровной мести и многожёнства. Показано несоответствие реального поведения с ценностными установками, зафиксированными фольклором и принимаемыми общественным сознанием.

Ключевые слова: российский Дальний Восток, тунгусоязычные народы, традиционное общество, индигенный фольклор, социокультурные ценности, аксиологические ориентиры

Для цитирования: Фетисова Л.Е. Ценностные ориентиры тунгусоязычных народов: устойчивость и развитие // Известия Восточного института. 2022. № 4. С. 27–37. <https://doi.org/10.24866/2542-1611/2022-4/27-37>

Original article
<https://doi.org/10.24866/2542-1611/2022-4/27-37>

Value Orientations of Tungus-languages Peoples: Sustainability and Development

Lidiya Evgenievna FETISOVA

Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Vladivostok, Russia, fetisova.lidie@yandex.ru

Abstract. Social, cultural, mental attitudes correspond to the system of values of each nation; universal human values have their own specifics in each ethnic environment. On the materials of Tungus-Manchu folklore, the socio-cultural values which were significant at different stage of traditional society were considered. Author used such scientific methods as structural-functional, comparative historical, typological. The main attention was paid to marriage norms, the duties of members of patrimonial collective in relation to the destitute tribesmen and mutual assistance. It was noted that the concern for the preservation of the traditions was connected with the veneration of the precepts of the divine ancestors. Folk stories about the oppression of orphans appeared as a result of the transformation of the primitive communal organization. In the heroic epic, there was marked the idealization of ancient phenomena – blood revenge and polygamy. The discrepancy between real behavior and value norms that were fixed in folklore was shown.

Keywords: Russian Far East, Tungus-languages peoples, traditional society, indigenous folklore, socio-cultural value, axiological orientation

For citation: Фетисова Л.Е. Value Orientations of Tungus-languages Peoples: Sustainability and Development // Oriental Institute Journal. 2022. № 4. P. 27–37. <https://doi.org/10.24866/2542-1611/2022-4/27-37>

Происходящие в жизни современного общества трансформации свидетельствуют о том, что научно-технический прогресс не ведёт автоматически к совершенствованию духовно-нравственного потенциала человечества. Возникающие проблемы способствуют актуализации исследований в области традиционной культуры, базовые постулаты которой (особенно в сфере экологии), несмотря на ярко выраженную этничность, обладают общечеловеческой значимостью [11; 14; 16; 23]. С этих позиций представляет интерес и духовное наследие тунгусо-маньчжурских народов России. История изучения коренного населения российского Дальнего Востока имеет обширную библиографию. В Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН подготовлена серия трудов, посвящённых индигенным этносам региона, в том числе удэгейцам (1989), ульчам (1994), орочам (2001), нанайцам (2003), дальневосточным эвенкам (2010), негидальцам (2013), орокам-уйльта (2021). Вместе с тем в большинстве публика-

ций аксиологические установки традиционного общества представлены преимущественно в описательном, но не аналитическом ключе.

Объект данного исследования – традиционные социокультурные ценности тунгусоязычных народов Дальнего Востока, предмет исследования – трансформация ценностных ориентиров, получивших отражение в сознании и фольклоре индигенного населения региона. Автором использованы традиционные для этнологии методы: структурно-функциональный (для определения значимости социокультурного явления); сравнительно-исторический (для выявления изменений в системе ценностей тунгусоязычных этносов); типологический (для установления общности ценностных ориентиров в жизни разных народов).

Цель статьи – рассмотреть социокультурные ценности тунгусоязычного населения Дальнего Востока с точки зрения их отражения в обыденном сознании и в сфере художественного мышления, отметив изменения в их восприятии. Для достижения цели решались следующие основные задачи – определение аксиологически значимых констант в системе социокультурных явлений традиционного общества; рассмотрение фольклорного наследия как способа закрепления ценностных ориентиров тунгусоязычных народов; выявление противоречий между аксиологическими установками и реальным поведением людей на разных исторических этапах.

Рассматривая ценности как явления действительности, наделённые особой значимостью в сознании определённого сообщества, надо учитывать, что они могут иметь и положительные, и отрицательные характеристики. Аксиологический аспект связан с нравственной оценкой этих явлений, которые подразделяются на материальные, духовные и социальные [17, с. 54].

Социализация членов традиционного общества осуществлялась посредством трудовой и ритуальной деятельности, но не менее важную роль играло освоение фольклорного наследия. Правила поведения, подлежащие неукоснительному соблюдению, представлены в разных жанрах фольклора: в героическом эпосе, сказках, несказочной прозе. Фольклор зафиксировал как устойчивость, так и трансформацию традиционных постулатов. Нормативные установки, имеющие аксиологическую значимость, как правило, обращены в прошлое, что характерно для традиционного мышления, которое ориентировано на воспроизведение одних и тех же культурных текстов, а не на их постоянное умножение, как в современном обществе, и для которого особую значимость имеет "прецедент, положивший начало жизни и всей последующей традиции" [2, с. 11–12]. В традиционном обществе соционормативные ценности выполняли важную функцию сплочения этноса и разграничения его с другими этносами [17, с. 54].

По мнению многих отечественных учёных, у тунгусо-маньчжуров не существовало родов в "классическом" понимании данного термина. Главное – у них отсутствовал такой важный признак, как единство происхождения. Этнографы установили, что большинство родовых объединений сложились сравнительно недавно (5–6 поколений назад) и представляли собой гетерогенные образования [14, с. 83–87].

Для поддержки немногочисленных, слабых в хозяйственном отношении родов создавались этнически неоднородные объединения, известные как *доха / духа*. Упрощённое представление о возникновении этого института можно видеть в родовых преданиях, повествующих о том, как жители маленьких селений, видя людей, плывущих на плотках, приглашали их к себе жить, рассчитывая таким образом уменьшить собственные жизненные трудности [14, с. 83]. Члены союза родов были связаны рядом взаимных обязательств, которые неукоснительно соблюдались при отправлении обрядов, считавшихся жизненно важными (например, медвежий праздник, свадебный и похоронный ритуалы), или в случае кровной мести. Управлял *доха / духа* совет его старейших членов. Примечательно, что лица, находившиеся в таких взаимоотношениях, не вступали во взаимные браки. Этот институт существовал у нанайцев, ульчей, негидальцев, удэгейцев, орочей, ороков (уйльта) [14, с. 83–85].

В число базовых ценностей индигенного населения региона ранее входили традиционные формы брака и внутрисемейных отношений. Среди требований, подлежащих неукоснительному соблюдению, в первую очередь надо назвать экзогамию. Так, эвенки предостерегали: "... худо, когда люди берут в жёны из своего рода: тогда болезни легко разобратся чутьём по родовому следу и пожрать семью. Если кто желает жить хорошо и спокойно, пусть берёт жену из других родов (не близких): это перемешает родовые пути, и болезнь племени долго будет блуждать чутьём в поисках семейства" [5, с. 29].

Однако архаическим сознанием инцест первой пары пралюдей рассматривался как естественный акт воспроизводства себе подобных в эпоху первотворения, предшествующую социогенезу и установлению строгого космического порядка [12, с. 59]. Недопустимость кровосмесительного союза позднее была закреплена в брачных нормах и нашла отражение в фольклорных текстах, которые имели хождение у всех дальневосточных народов. Например, по верованиям нанайцев, души людей, нарушивших нормы экзогамии, превращались в кровожадных и блудливых духов *сайка*, имевших безобразный облик и источавших отвратительный запах. Опасаясь тяжёлых для всего рода последствий, и тунгусо-маньчжуры, и нивхи изгоняли или даже убивали людей, вступивших в инцестуальный союз [9, с. 160–161].

В мифологии северных тунгусов, эвенков и негидальцев имеются попытки обойти вопрос об инцесте первопредков. У некоторых групп дальневосточных эвенков отмечено представление, что "*человек родился от Неба Буга*" (то есть по воле высшего божества). В Верхнем мире жили мальчик и девочка (об их родстве прямо не говорится). Они были такими маленькими, что на шубу каждому хватало шкурки одной белки. Проголодавшись, они упали на землю, увидели голубицу, стали её есть и быстро выросли. От этой пары пошли первые люди [5, с. 113].

В ульчских текстах инцест однозначно осуждается. А.М. Золотарёв подчёркивал, что инцестуальный брак противоречит "ульчским родовым нормам, в силу которых брат не только не смеет спать рядом с сестрой, но и должен избегать фривольного обращения и лишних разговоров с ней" [8, с. 141]. Однако далее автор сообщил, что разнополые близнецы всегда проводят первую брачную ночь в одной постели, объясняя это тем, что каждый из близнецов представляет свою экзогамную половину [8, с. 142]. Думается, однако, что в данном случае мы имеем дело с ритуальной имитацией действия, которая, хотя и приходила в противоречие с поздней системой запретов, но сохранялась как компонент этнокультурной памяти.

Традиционные брачные нормы и практика семейных отношений сохраняли стабильность ещё на рубеже XIX – XX вв., хотя и не оставались неизменными. Например, ранее существовал обычай выдачи замуж девочек и женитьбы мальчиков в раннем возрасте, но фактические брачные отношения наступали не ранее 14–15 лет. Малолетнюю невесту передавали в семью будущего супруга. Однако её жизнь в новой семье порой была нелёгкой. Удэгейцы вспоминали: "*Взята маленькая девочка растёт у жениха пять лет. Живёт и страшно мучается. Её бьют, морят голодом. Она живёт в постоянном страхе. Одну девочку отдали (роду) Кимонко пяти лет, за неё роду Кялундзюга дали трёхлетнюю девочку. Живя без матери, дети очень страдали. Спать приходилось у самой двери, вместе с собаками...*" [26, с. 291]. Этот обычай остался в прошлом.

В традиционном обществе нормой жизни являлась полигамия. Орочи из рода *Акунка* утверждали, что Бог сотворил первого *Акунку* сразу имеющим двух жён [15, с. 174]. В эпическом творчестве тунгусо-маньчжуров многожёнство героя рассматривается как его законное право. Нанайский *Мэргэн*, отомстив за родных, возвращался не только с богатой добычей, но и с женщинами из враждебного племени. Так, *Пунтуэ мэргэн*, расправившись с врагами, освободил из плена сородичей и взял в жёны дочерей своих противников. Первым герой убил могущественного старика, который пообещал сделать себе кольцо из кости бедра *мэргэна*, затем уничтожил его помощников – *Саксио* (сороку) шамана и *Сэлэкэн* (железного) ша-

мана. Жена старика просила о пощаде: "Меня-то не убивай: ничего не знаю о его делах. Я даже рта не открывала. Возьми мою дочь в жёны. Людей селения забери. Мэргэн пошёл в дом старухиной дочери и увидел красивую девушку. Женился на ней. Ещё взял в жёны дочь Саксио-шамана и дочь Сэлэкэн-шамана..." [13, с. 93]. Женщина как трофей представлена в эпосе всех тунгусо-маньчжуров. Однако в начале XX в. многожёнство чаще всего было связано с сохранением обычая левирата – брачного права младшего брата на жену старшего, что обязывало его в случае смерти брата жениться на его вдове и взять на себя заботу о племянниках.

Со временем в реальной жизни многие брачные нормы утратили прежний прескриптивный (то есть обязательный для исполнения) характер. В конце XIX в. наряду с традиционными формами заключения брака получила распространение уплата выкупа, и теперь в привилегированном положении находилась женщина с богатым приданым, что являлось нарушением прежнего брачного права. Благополучие женщины играло свою роль и в других ситуациях. Например, когда, по обычаю левирата, вдова переходила в дом младшего брата мужа вместе с имуществом и детьми, она могла получить статус старшей женщины, если в семье не было свекрови. Ранее старшей женой считалась та, которую мужчина взял первой, но были случаи, когда на особом положении находилась любимая супруга, самая молодая из жён [6, с. 75–77]. В такой ситуации нередко возникали внутрисемейные конфликты.

За невесту с богатым приданым требовали и большой выкуп. Далеко не каждый охотник мог внести такую плату, какую запросили родители девушки. Неженатый мужчина имел низкий общественный статус. Осуждение общества касалось не только самого молодого человека, но и его родителей. Считалось, что те, кто не смог найти сыну невесту, прожили жизнь впустую, поскольку не приумножили свой род. Некоторые нанайцы покупали женщин у маньчжурских купцов, как правило, это были служанки. Такая жена обходилась значительно дешевле. Между купцом и охотником заключался договор о цене невесты – определялось количество пушнины, которое следовало доставить по окончании промыслового сезона. Иметь жену-маньчжурку считалось престижным. Эта практика наблюдалась также у негидальцев, ульчей, удэгейцев. В более ранний исторический период женщин добывали во время межэтнических конфликтов [10, с. 49]. Старые брачные нормы постепенно уходили из жизни, но оставались этнографическим фоном многих фольклорных произведений.

Гендерные установки нового времени закрепили главенствующее положение мужчины. Исключение составляла только старшая женщина, как правило, мать или жена (вдова) главы семьи. Именно она распределяла обязанности по дому между остальными женщинами, следила за рациональным использованием продовольственных запасов и т.д. [22, с. 310]. Невесткам разрешалось держаться свободно только с младшими по возрасту. Даже с собственными мужьями они должны были вести себя сдержанно, признавая своё подчинённое положение. Статус невестки несколько повышался с появлением ребёнка, но всё равно в общении со старшими следовало соблюдать определённые этикетные нормы, например, говорить тихим голосом, не глядя на собеседника [25, с. 93].

В ряде ороочских текстов, героиня которых обладает сверхъестественными свойствами, мужчина не желает признавать её превосходство. Эпическому герою по имени Дёлонука пришлось сразиться с трёхговым стариком: "Когда говорит, все три головы говорят вместе, а толщиной он в сажень. Всё это видит герой. И высотой он в сажень" [15, с. 156]. Этот старик убил всех родных юноши, когда тот был ребёнком, а его самого отец спрятал, накрыв пустым котлом. Теперь герой готов отомстить за смерть близких, но противник оказался слишком силен. К концу сражения в небе появилась белая птица, которая принесла Дёлонуке душу его антагониста. Благодаря этому герой сумел расправиться с врагом и отомстить за смерть отца. Став его женой, девушка напомнила о своей помощи: "Кабы не я, ещё неизвестно, убил бы ты его или нет". Однако в ответ услышала: "Когда я пошёл туда, у меня

были свои намерения. Я не живу по наущению женщин. Я и сам знал, что справлюсь" [15, с. 157–158].

В обыденном сознании каждого народа существует образ "идеальной женщины". Пудин, эпическая героиня нанайского фольклора, в полной мере соответствует этническому идеалу. Как только охотник приходил с добычей, она тут же принималась за дело: *"Занесла она в дом его ношу, разожгла очаг, налила воды в котёл и стала готовить. Ремень аккуратно свернула и повесила на крюк. Вошёл мэргэн, а котёл уже кипит. "Проворная же она", – подумал он".* Девушка сварила мясо и начала его резать: *"Нарезала она кусочки тоньше мездры, толщиной с волосок. Полную миску нарезала, посолила, добавила туда черемши и подала еду и палочки. Мэргэн принял еду, отодвинул палочки от себя, стал жадно есть, загребая нарезанное мясо в рот прямо ладонью. "Дорогая, нарежь ещё мяса, – попросил он. – Вернусь усталый и голодный, режу мясо на коленях и глотаю. Только сейчас узнал: мясо, нарезанное рукой женщины, вкуснее"*. Так девушка нашла свою судьбу [13, с. 327].

Как видим, традиционный образ жизни чётко разграничивал обязанности мужчин и женщин, но социально-экономические изменения, произошедшие в XX в., оказали влияние на трудовое поведение членов индигенной семьи: мужчина перестал быть основным добытчиком и кормильцем. Новая ситуация описана в сказке Н.С. Дунка (нанайца, жившего в удэгейском селе). Действующим лицом этой сказки является ленивый супруг трудолюбивой Сайнаки: *"Работы у неё много. По хозяйству хлопочет, олочи шьёт, на охоту ходит. На оморочке ездит по быстрой речке, острогу бросает без промаха... Её муж, Сунси, спит, сколько ему хочется. Проснётся – жена ему обед подаст... Жиром заплыл, лицо округлилось, как луна, глаза сузились, будто щёлки, прорезанные листком камыша"* [7, с. 3]. Хитрая Сайнака сумела лестью и обманом вернуть мужу чувство собственного достоинства и дала ему возможность занять место настоящего главы семьи. Подобная ситуация не встречается в оригинальных фольклорных текстах, сохраняющих прежние гендерные приоритеты, согласно которым основным добытчиком пропитания является мужчина.

Поступки, противоречащие традиционным нормам, чаще всего указывают на иноэтническое происхождение персонажей. В нанайском фольклоре героиня, чьё поведение осуждается, обычно является маньчжуркой. В популярной нанайской сказке рассказывается о неудачном сватовстве отважного Мэргэна, который был умелым охотником, о чём свидетельствует его одежда из первосортных соболей. Он пришёл к своей избраннице, но Пудин в его сторону даже головы не повернула и не сказала ни слова. *"Она сидела и вышивала. Молодец трое суток жил у неё в доме и все трое суток голодал"* [20, с. 208]. В следующий приезд молодой человек сам приготовил еду и принёс её девушке: *"Мэргэн сказал пудин: "Друг-жена, на что ты обиделась? Повернись ко мне лицом, давай угощаться!" Пудин на эти слова не обратила никакого внимания. Она подобрала клубочком свои ноги и со всей силой оттолкнула столик так, что все блюда и тарелки вдребезги разбились..."* [20, с. 211–212]. Девушке хотелось, чтобы молодой человек выполнял любые её требования. Лишь убедившись в этом, она стала его женой, обустроив свой семейный быт по маньчжурскому образцу: *"В доме у неё два работника и две служанки. Только теперь она зажила так, как ей хотелось"* [13, с. 291].

Наиболее существенные изменения в сфере брачных отношений тунгусо-маньчжуров были связаны с таким важным фактором, как вхождение Приамурья и Приморья в состав России, православного государства. Прежние достаточно тесные контакты с Северо-Восточным Китаем не оказали существенного влияния на эту сторону жизни тунгусоязычных этносов.

Основной экономической единицей у народов юга российского Дальнего Востока на рубеже XIX–XX вв. являлась семья, но институтом, регулирующим семейные отношения и общественную жизнь, оставался род. Несмотря на гетерогенность большинства родов, кровные связи были аксиологически значимыми в системе этнических ценностей. Не случайно, в основе героических сюжетов тунгусо-мань-

чжурского эпоса, как правило, лежит мотив кровной мести, которая могла длиться годами.

Во избежание взаимного истребления враждующих родов позднее проблема стала решаться с помощью выкупа, размер которого определялся действующими нормами обычного права [8, с. 74–79]. Однако в эпических текстах тунгусо-маньчжуров все враги мужского пола, независимо от возраста, подлежали уничтожению, а женщины и достояние чаще всего забирались в качестве контрибуции. В ороческом предании рассказывается о человеке из рода Ёминка по имени Боктонго, который отомстил за смерть сына, убитого нивхом. *"В порыве гнева он за день добежал до Амура, чтобы убить этого нивха"*. Придя в дом врага, Боктонго спрятался в ожидании удобного момента. *"Вот слышит он, как нивх укачивает своего ребёнка. Ударом копыта Боктонго убил нивха"*. Затем расправился с его сыном. Возвратившись домой, он сообщил родным: *"Нивха я убил"* [15, с. 178].

По сравнению с несказочной прозой героический эпос имел более сложную сюжетную организацию. Главный персонаж покидал родной дом и отправлялся в путь, чтобы найти жену или вернуть похищенную сестру, но прежде всего – чтобы уничтожить врага, убившего его родных. Нанайский Мэргэн, отомстив, возвращался на родину, захватив жителей покорённого селения. Подобный финал указывает на существование у нанайцев патриархального рабства. Исследователями установлено наличие домашнего рабства и у других народов Амура, в частности ульчей и нивхов. Однако наиболее развитой эта система была у нанайцев. Её укреплению способствовало участие тунгусо-маньчжуров в боевых действиях Восьмизнаменной маньчжурской армии [21, с. 254–268].

О завоевательных походах нанайцев говорится во многих фольклорных текстах. Герой одного из них отправился на поиски девушки, которая ему приснилась. *"Он не помнил, сколько переплыл морей, сколько раз переправился через реки, сколько рек прошёл против течения, сколько гор перевалил"*. На вершине последней горы он нашёл Пудин, на которой женился во сне. *"Наутро Мэргэн поднялся и пошёл подчинять людей этой деревни. Подчинив её, он погрузил людей и их богатства на плоты, лодки, оморочки, большие баржи, которые запрудили всю ширину реки, и отправил их в своё селение"*. Теперь здесь стало так много народу, что образовался настоящий город.

В финале произведения описывается жизнь, идеальная с позиции традиционного сознания: *"Утром собаки с шумом лаяли и дрались между собой, днём дети на собаках, как шарики, катались, играли. Мужчины в тайгу ходили, зверя добывали, другие рыбу ловили, женщины шкуры обрабатывали, одежду шили, красками на ней рисунки выводили, за водой ходили, дрова носили. Никто из них никому не изменял, никому не лгал, ни с кем не воевал, хорошо жили, детей растили. Так и жили!"* [20, с. 276–277]. Захват вражеского стойбища расценивался сказителем как героическое деяние, но в мирное время достойными занятиями настоящего мужчины считались охота и рыболовство.

Аналогичные представления имели и другие тунгусо-маньчжуры, в частности, орочи. Одинокий герой отправлялся в путь, чтобы разыскать "кости своих родителей". Он находил и уничтожал своего кровного врага. Всех жителей захваченного "города" герой перевозил к своему охотничьему домику и делал их своими слугами, но при этом сам продолжал заниматься охотой и рыболовством, обеспечивая едой всех жителей селения, как если бы они были его сородичами. *"Герой жил, добывая много зверя и рыбы. И птицы столько же убивал. Все слуги и служанки не съедали пищи, которую он заготавливал. Слуги говорили: "Наш хозяин лучше всех хозяев, каких бы то ни было. Другого такого хозяина мы не найдём нигде. В пище мы нужды не испытываем, питаемся самым лучшим мясом. Что похуже – отдаём собакам, а самое лучшее, самое жирное сами едим"... Так они и жили"* [15, с. 167].

На самом деле аксиологические установки, представленные в художественных текстах, не совпадали с реальной практикой. Действительное положение пленников, ставших слугами-рабами, было достаточно тяжёлым. *"Рабам давали одежду старую (изношенную). Их никогда не кормили хорошим, только плохим кормили. То, что оставалось от еды людей, это давали. Если уха, то бульоном поили, если жидкая*

каша, то жидкостью поили, если суп – то бульоном поили. Листьев табака не давали, корни давали, чтобы курили..." [21, с. 263]. Определённого места в доме рабы не имели, спали у дверей или на улице вместе с собаками. Круг их работ был ограничен домашними занятиями, но у нанайцев мужчины-невольники участвовали в рыболовном промысле вместе с хозяином, хотя охота являлась привилегией только свободных жителей стойбища [21, с. 261–262].

Согласно традиционным установкам трудоспособные мужчины несли ответственность за каждого члена рода. Примечательно, что общественное мнение могло с сочувствием отнестись к неблагоприятному поступку отчаявшегося человека, который по объективным причинам был не в состоянии прокормить своих близких. Так, безымянный персонаж эвенкийской сказки, вынужденный промышлять воровством, описывается с известным пониманием: "Если не сворует, не подойдёт (т.е. не получит), детей своих как будет растить?" [4, с. 118].

По данным А.М. Золотарёва, обычное право ульчей было снисходительно к тем, кто взял продукты питания из острой нужды, а затем вернул их. Не судили строго человека, охотничье невезение которого вынудило его пойти на кражу соболя из чужой ловушки: "Он ходил, мучился, ничего не поймал. За соболя одеться можно". Штраф за этот проступок был в десять раз меньше, чем за кражу хорька или белки, чьи шкурки стоили дёшево. Такое воровство рассматривалось как хулиганство и потому строже наказывалось [8, с. 81].

Сочувствие к обездоленным – нравственный принцип, входящий в число общечеловеческих ценностей. Орочи рассказывали о жизни в прошлом: "Некоторые люди сеток, неводов и лодок делать не умеют. Так те и голодают... Так и живут в бедности. А когда зима придёт, просят у сородичей. Сородич говорит: "Такому человеку нельзя не дать. Дайте хоть немножко! Ведь его жена и дети помереть могут. А если умрут, то слышать об этом будет тяжело. Мы люди порядочные, а над нами другие люди, люди из чужих родов, смеяться станут..." [1, с. 101–102].

Как видим, помимо наказания со стороны высших сил люди старались избежать осуждения сородичей. Этические нормы традиционного общества требовали ответной благодарности от тех, кто в трудной ситуации получил поддержку сородичей; об этом также говорится в орочском тэлуму: "Уже взрослым стал сын спасённого от смерти человека. Тут отец и говорит ему: "Когда ты был маленьким, мы чуть не умерли, но люди нас спасли. Никогда не забывайте тех людей. Что бы вы ни добыли в тайге, понемножку дарите им..." [1, с. 102].

Принципы внутрисемейной взаимопомощи в традиционном обществе имели силу закона: "Люди одного рода, без жены и без детей, если находятся в родственной связи, близкие люди, когда состарятся, то их берут, кормят, когда же умрут – справляют большие поминки. В другой род люди никогда не идут..." [21, с. 223]. Однако надо признать, что наличие беспомощных стариков, неимущих вдов и сирот существенно сказывалось на благосостоянии семьи.

Мотив обижаемых сирот имеет сравнительно позднее происхождение; он появился на этапе разрушения родовой организации и получил широкое распространение. Сюжет о бедной девушке, спасённой месяцем, зафиксирован на обширной территории Евразии. Его движение отмечено, начиная с юго-востока Сибири (включая Дальний Восток) на северо-запад к Прибалтике [3, с. 84]. На полной Луне тунгусо-маньчжуря видели девушку, несущую ведро на коромысле. Считалось, что это бедная сиротка, замученная тяжёлой работой. В негидальском тексте говорится: "Жила одна девочка с отцом, мачехой (и) младшей (сводной) сестрой. Мачеха её очень обижала. Мачеха (использовала) девочку как работницу. (Она) одинёшенька воду таскала, дрова (в дом) заносила, посуду мыла, еду варила. И всегда мачеха её бранила..." Месяц пожалел сиротку, забрал её к себе, и с тех пор на полной луне видна девочка с коромыслом и ведром [27, с. 56]. Произведения о бедных сиротах насыщены реалистическими подробностями, но наряду с этим активно используют язык мифа: как правило, притесняемые персонажи получают помощь не от соплеменников, а от высших сил в лице мифических небожителей.

Несмотря на формирование зажиточного слоя среди тунгусоязычного населения, особенно на территории Маньчжурии, в устном творчестве имущественное и

социальное неравенство чаще всего получало негативную оценку, хотя благосостояние как результат упорного труда оценивалось положительно. Стремление к неумеренному обогащению противоречило представлению о разумной достаточности, существовавшему в традиционном обществе. Так, герой одной из нанайских сказок для выкупа за невесту взял лишь небольшую часть найденного им чудесного клада: *"Привезли они золота, серебра, а одна из жён хозяина говорит: "Какой маленький выкуп запросил: сколько у него ещё осталось золота и серебра!" Тут наш мэргэн ответил: "Зачем мне столько? Всё это будет моим и вашим!"* [13, с. 363].

Повсеместное хождение имели произведения, в которых благосостояние бедняка, даже достигнутое с помощью хитрости, противопоставлялось жадности богача, и без того живущего в довольстве, как, например, в ороческой сказке "Бедняк и богач" [15, с. 213]. Известны эвенкийские и нанайские тексты. В ульчском фольклоре также существует несколько версий этого сюжета. Примечательно, что между действующими лицами первоначально нет антагонизма: *"Один бедный старик и богатый старик жили... Очень бедный старик, и еды не находит. А другой, тот богатый, всё он добывает, и рыбу ловит, и пушнину бьёт. Богат так. К тому (богатому) иногда просить ходит (бедный)"* [23, с. 129]. Чтобы не умереть зимой с голоду, бедный старик, не имеющий сети, велел старухе разжевать сушёную икру. На эту наживку им удалось подманить много рыбы: *"и ленков, и осетров, и щук, и всего"*, и старуха их, *"бац-бац ударяя, убила"* [23, с. 129]. Затем старик решил добыть много пушнины. Отправившись далеко в лес, он улёгся на снег и притворился мёртвым. Таёжные и луговые звери его пожалели: *"Потом старика волоком потащили к его дому, за ноги, за что попало зубами ухватив, множество лисиц, хорьков и всяких других (зверей) так таща, так таща и насили до его дома дошли. Те зайцы, те соболи, белки, все вошли в дом".* И старик их всех перебил, *"пушнину всю обработал, всё во множестве навтыяжку развесил"* [23, с. 130]. Богатый сосед, узнав об этом, также решил разжиться добычей. Однако, когда они с женой подошли к проруби, *"тот старик как попало жадничает, в спешке старуху свою намертво ударив, прикончил, а калугу и ничего другого не убил"* [23, с. 131]. С позиций современной морали, в сказке нет героев, но рассказчик явно оправдывает "бедного старика" и осуждает "богатого", полагая, по-видимому, что живущему в достатке не следует требовать лишнего. Такие представления лежали в основе мировоззрения охотничьих народов, принцип разумной достаточности до недавнего времени оставался главным в их взаимоотношениях с природой. Рассмотренные версии указывают на начавшийся процесс имущественного расслоения традиционного общества.

Однако демонстративное богатство маньчжуров вызывало критику со стороны тунгусоязычных народов. Так, негидальцы иронизировали над "солнечной девицей *Нюлтокчан*", которая носила тройные браслеты и не могла свободно повернуть шею из-за обилия украшений [28, с. 55]. Нанайцы осуждали девушку, которая, выйдя замуж за темнокожего *Сахалиан-мэргэна*, перестала выполнять домашние обязанности. Её новая жизнь представлена в откровенно сатирическом тоне. *"Ой, как ты разбаловалась, негодная, – говорит младшая сестра героини, – испражняешься в золотой горшок, по-лёгкому ходишь в бронзовый. Сморкаешься на спины трёх служанок, на спины пяти служанок плюёшь..."* [13, с. 331]. В наказание младшая *пудин* вызвала наводнение, смывшее дом зятя, после чего он вынужден был перебраться на родину жены. *"Теперь старшая не заставляет работать ни одну из служанок. Сама за дровами, за водой ходит, сама в доме прибирает: боится младшей сестры. Так стали они жить ладно и дружно"* [13, с. 331]. Как видим, фольклором засвидетельствован конфликт ценностей, существенно различающихся в однородном и социально дифференцированном обществе.

Вместе с тем надо иметь в виду, что многие социокультурные ценности имеют исторически преходящий характер. Особенно показательны в этом отношении брачные нормы и семейные отношения, как было показано ранее. По мере усложнения социальной организации (как в результате естественного развития, так и под влиянием внешних факторов) в традиционном обществе неизбежно возникают противоречия между нормативными, требующими обязательного исполнения

ценностями и возможностью их реализации в повседневной жизни. В результате "вербальное поведение" человека (т.е. декларируемые принципы поведения) [29, с. 15] может существенно отличаться от реальных действий в конкретных обстоятельствах. При этом важными для сознания (но не безусловными для выполнения) по-прежнему остаются такие традиционные установки, как взаимопомощь и принцип разумной достаточности во взаимоотношениях с природным окружением.

В прошлом создание художественных текстов являлось способом закрепления аксиологических установок, служивших ориентирами для членов традиционного общества, а в наши дни фольклорное наследие можно рассматривать как своеобразную форму исторической памяти, источник информации о прошлом.

Литература

1. Аврорин В. А. Ороческие тексты и словарь / В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева. Л.: Наука, 1978. 264 с.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
3. Берёзкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового Света: из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 446 с.
4. Булатова Н. Я. Говоры эвенков Амурской области. Л.: Наука, 1987. 167 с.
5. Варламова Г. И. (Кэптуэк). Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск: Наука, 2002. 374 с.
6. Гаер Е. А. Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1991. 144 с.
7. Дункай Н. С. Хитрая Сайнака: удэгейская сказка. Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1990. 15 с.
8. Золотарёв А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1939. 205 с.
9. История и культура нанайцев: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2003. 325 с.
10. Киле Н. Б. Традиционный этикет взаимоотношений между членами семьи у нанайцев // Семья и семейный быт в восточных регионах России: сборник научных трудов. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 46–52.
11. Косарев В. Д. Тропами предков меж сопок и морем: Экологический опыт и традиционное природопользование коренных народов Сахалина. Южно-Сахалинск: Институт наследия Бронислава Пилсудского, Сахалинское кн. изд-во, 2007. 216 с.
12. Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: Наука, 1984. С. 57–69.
13. Нанайский фольклор: нингман, сioxор, тэлунгу / Сост. Н. Б. Киле. Новосибирск: Наука, Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 478 с.
14. Народы Дальнего Востока СССР в XVII – XX вв.: историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. 239 с.
15. Ороческие сказки и мифы / Сост. В. А. Аврорин, Е. П. Лебедева. Новосибирск: Наука, 1966. 235 с.
16. Пахомов Ю. Н. Экочеловек как субъект социо-природного развития: Автореф. ... д-ра соц. наук. СПб., 2003. 53 с.
17. Першиц А. И. Возможен ли формационный подход к социальным ценностям этнической культуры // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 50–63.
18. Ростовская Т. К. Ценностные ориентиры современной молодежи: особенности и тенденции: монография. / Т. К. Ростовская, Т. Б. Калиев. М.: РУСАЙНС, 2019. 228 с.
19. Сем Л. И. Устное народное творчество уссурийских нанайцев // Материалы по истории Дальнего Востока. Владивосток, 1974. С. 189–200.
20. Сем Л. И., Сем Ю. А. Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ). СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. 668 с.
21. Сем Ю. А. Историческая этнография нанайцев: родовая организация и её трансформация (по материалам XIX – начала XX в.). СПб.: Контраст, 2018. 308 с.
22. Смоляк А. В. Народы Севера и Дальнего Востока // Семейный быт народов СССР. М.: Наука, 1990. С. 307–336.
23. Суник О. П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1985. 264 с.
24. Татаринцев В. О. Экологическая парадигма традиционной культуры (на примере коренных народов Северной Евразии): Автореф. ... канд. филос. наук. Белгород, 2010. 24 с.
25. Фадеева Е. В. Стереотипы женского поведения в семейно-брачных отношениях коренных народов Нижнего Амура // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток – Запад. Владивосток: Дальнаука, 2014. С. 91–96.
26. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М. Д. Симонов, В. Т. Кялундзюга, М. М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998. 561 с.

27. Хасанова М. М., Певнов А. М. Мифы и сказки негидальцев. Осака, 2003. 297 с.
28. Цинциус В. И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 51–58.
29. Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л.: Наука, 1985. 325 с..

References

1. Avrorin V. A. Oroch texts and dictionary / V. A. Avrorin, E. P. Lebedeva. L.: Nauka, 1978. 264 p. (In Russ.).
2. Baiburin A. K. Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of East Slavic rites. St. Petersburg: Nauka, 1993. 240 p. (In Russ.).
3. Berezkin Yu. E. Myths of the Old and New Worlds: from the Old to the New World: myths of the peoples of the world. M.: AST: Astrel, 2009. 446 p. (In Russ.).
4. Bulatova N. Ya. Dialects of the Evenks of the Amur Region. L.: Nauka, 1987. 167 p. (In Russ.).
5. Varlamova G. I. (Kaptuke). Epic and ritual genres of Evenki folklore. Novosibirsk: Nauka, 2002. 374 p. (In Russ.).
6. Gaer E. A. Ancient everyday rituals of the Nanais. Khabarovsk: Khabarovsk book. publishing house, 1991. 144 p. (In Russ.).
7. Dunkai N. S. Sly Saynaka: Udege tale. Vladivostok: Dalnevost. book. publishing house, 1990. 15 p. (In Russ.).
8. Zolotarev A. M. Tribal system and religion of the Ulchi. Khabarovsk: Khabarovsk book. publishing house, 1939. 205 p. (In Russ.).
9. History and culture of the Nanais: historical and ethnographic essays. St. Petersburg: Nauka, 2003. 325 p. (In Russ.).
10. Kile N. B. Traditional etiquette of relationships between family members among the Nanais // Family and family life in the eastern regions of Russia: a collection of scientific papers. Vladivostok: Dal'nauka, 1997. P. 46–52. (In Russ.).
11. Kosarev V. D. Paths of the ancestors between the hills and the sea: Ecological experience and traditional nature management of the indigenous peoples of Sakhalin. Yuzhno-Sakhalinsk: Bronislaw Pilsudsky Heritage Institute, Sakhalin Prince. publishing house, 2007. 216 p. (In Russ.).
12. Meletinsky E. M. On the archetype of incest in the folklore tradition (especially in the heroic myth) // Folklore and ethnography: at the ethnographic origins of folklore plots and images. L.: Nauka, 1984. P. 57–69. (In Russ.).
13. Nanai folklore: ningman, siokhor, telungu / Comp. N. B. Kile. Novosibirsk: Nauka, Sib. publisher firm RAS, 1996. 478 p. (In Russ.).
14. Peoples of the Far East of the USSR in the XVII–XX centuries: historical and ethnographic essays. M.: Nauka, 1985. 239 p. (In Russ.).
15. Oroch tales and myths / Comp. V. A. Avrorin, E. P. Lebedeva. Novosibirsk: Nauka, 1966. 235 p. (In Russ.).
16. Pakhomov Yu. N. Ecohuman as a subject of socio-natural development: Abstract of the thesis. ... Dr. Soc. Sciences. St. Petersburg, 2003. 53 p. (In Russ.).
17. Pershits A.I. Is a formational approach to the social values of ethnic culture possible? Ethnographic studies of the development of culture. M.: Nauka, 1985. P. 50–63. (In Russ.).
18. Rostovskaya T. K. Value orientations of modern youth: features and trends: monograph. / T. K. Rostovskaya, T. B. Kaliev. M.: RUSAINS, 2019. 228 p. (In Russ.).
19. Sem L. I. Oral folk art of the Ussuri Nanais // Materials on the history of the Far East. Vladivostok, 1974. P. 189–200. (In Russ.).
20. Sem L. I., Sem Yu. A. Myths, fairy tales and legends of the Nanais (golds, hechzhe). SPb.: Publishing house of the Russian State Pedagogical University im. A.I. Herzen, 2020. 668 p. (In Russ.).
21. Sem Yu. A. Historical ethnography of the Nanais: tribal organization and its transformation (based on the materials of the 19th – early 20th centuries). St. Petersburg: Contrast, 2018. 308 p. (In Russ.).
22. Smolyak A. V. Peoples of the North and Far East // Family life of the peoples of the USSR. M.: Nauka, 1990. P. 307–336. (In Russ.).
23. Sunik O. P. Ulchi language: research and materials. L.: Nauka, 1985. 264 p. (In Russ.).
24. Tatarintsev V. O. Ecological paradigm of traditional culture (on the example of the indigenous peoples of Northern Eurasia): Abstract of the thesis. ... cand. philosophy Sciences. Belgorod, 2010. 24 p. (In Russ.).
25. Fadeeva E. V. Stereotypes of female behavior in family and marriage relations of the indigenous peoples of the Lower Amur // Culture of the Far East of Russia and the APR countries: East – West. Vladivostok: Dalnauka, 2014. P. 91–96. (In Russ.).
26. Folklore of the Udege: nimanku, telungu, ekhe / Comp. M. D. Simonov, V. T. Kyalundzyuga, M. M. Khasanova. Novosibirsk: Nauka, 1998. 561 p. (In Russ.).
27. Khasanova M. M., Pevnov A. M. Myths and fairy tales of the Negidals. Osaka, 2003. 297 p. (In Russ.).
28. Tsintsius V. I. The Negidal version of the legends of the Eastern Tungus // Folklore and Ethnography. L.:

Nauka, 1970. P. 51–58. (In Russ.).

29. Ethnic stereotypes of behavior / Ed. A. K. Baiburin. L.: Nauka, 1985. 325 p. (In Russ.).



Лидия Евгеньевна ФЕТИСОВА, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник центра истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток, Россия, e-mail: fetisova.lidie@yandex.ru

Lidiya E. FETISOVA, Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher, Center for the History of Culture and Intercultural Communications, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Vladivostok, Russia, e-mail: fetisova.lidie@yandex.ru

Поступила в редакцию

(Received) 23.09.2022

Одобрена после рецензирования

(Approved) 12.11.2022

Принята к публикации

(Accepted) 09.12.2022