

# Социокультурные ценности индигенных народов российского Дальнего Востока: устойчивость и трансформация (по данным фольклора)

**Лидия Евгеньевна Фетисова,**

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток.

E-mail: fetisova.lidie@yandex.ru

Статья посвящена анализу социокультурных ценностей, зафиксированных устным творчеством индигенных народов российского Дальнего Востока. Из общего массива традиционных ценностей выделены взаимопомощь, адапция, гостеприимство. Отмечено, что следование этим аксиологическим установкам должно было обеспечить целостность сообщества и выделить его из иноэтнического окружения. В первую очередь был рассмотрен древнейший фольклорный мотив — поиск и распределение пищи. Подчёркивалось, что коллективное осуждение единоличного потребления продуктов промысла базировалось на архаических философско-мировоззренческих представлениях, согласно которым дары природы посылались людям свыше и потому не являлись собственностью отдельного человека. Те же принципы были положены в основу древнего гостеприимства. Наряду с выявлением аксиологических констант, представленных в фольклорном наследии, была показана трансформация древних ценностных установок под влиянием изменений в социально-экономической сфере. Вместе с тем отмечено, что новые отношения не получили статуса духовно-нравственных ценностей. Особое внимание уделено закону кровной мести, который в прошлом также выполнял этноинтегрирующую и этнодифференцирующую функции, но со временем подвергся переосмыслению и утратил свой прескриптивный характер, однако остался ведущим мотивом в сюжете героического эпоса. Таким образом, был сделан вывод, что в индигенном фольклоре нашли отражение как устойчивость, так и трансформация древних аксиологических установок, реализуемых в форме взаимопомощи, гостеприимства, адапции, а также кровной мести.

**Ключевые слова:** индигенные народы российского Дальнего Востока, социокультурные ценности, взаимопомощь, гостеприимство, адаптация, кровная месть.

**Sociocultural Values of Indigenous Peoples of the Russian Far East: Sustainability and Transformation (A Case Study of Folklore).**

**Lidiya Fetisova**, Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia. E-mail: fetisova.lidie@yandex.ru.

The paper is devoted to the analysis of sociocultural values recorded in the oral tradition of the indigenous peoples of the Russian Far East. Mutual assistance, adoption, hospitality are distinguished among the traditional values. It is noted that adherence to these axiological attitudes was to ensure the integrity of the community and to emphasize its originality in a foreign ethnic environment. First of all, the most ancient folklore motif was considered: the search and distribution of food. It is emphasized that the collective condemnation of the individual consumption of fishery products was based on archaic philosophical and ideological ideas, according to which the gifts of nature were sent to people from above and therefore were not the property of a person. The same principles were put in the basis of ancient hospitality. Along with the identification of mythopoetic constants in folklore, the transformation of ancient value attitudes under the influence of changes in the socio-economic sphere was shown. At the same time, it was pointed out that the new relations did not receive the status of spiritual and moral values. Particular attention is paid to the law of blood feud, which also performed ethno-integrating and ethno-differentiating functions in the past but over time was rethought and lost its prescriptive character. However, it remained the leading motif in the plot of the heroic epic. Thus, it was concluded that indigenous folklore reflected both stability and transformation of ancient axiological attitudes, which in the past were realized in the form of mutual assistance, hospitality, adoption, and blood feud.

**Keywords:** indigenous peoples of the Russian Far East, socio-cultural values, mutual assistance, adoption, hospitality, blood feud.

Ценности как многоуровневая система духовно-нравственных ориентиров выступают в качестве регулятора общественной жизни, обеспечивают преемственность определённого типа поведения и деятельности. Внедрение в сознание человека ценностных установок и их межпоколенная трансмиссия являются одной из основных функций культуры, внутри которой происходит формирование и отбор аксиологических доминант, имеющих важное значение для взаимодействия индивидуума

и общества. Система жизненных ценностей определяет отношение человека к окружающей действительности — к природному и вещному миру, а также социуму, в который включена отдельная личность.

Современная кризисная ситуация, характеризующаяся девальвацией традиционных ценностей, вызывает серьёзную обеспокоенность научного сообщества. Гуманитарии разных специальностей (философы, социологи, культурологи, этнологи) ищут решение проблемы, обращаясь к аксиологическим установкам традиционного общества, сохраняющим актуальность на протяжении длительного времени [19; 21; 29]. В последние годы активизировалось изучение данной проблематики на региональном уровне. Об этом свидетельствуют многочисленные публикации, посвящённые духовно-ценностным ориентирам населения Тихоокеанской России на разных исторических этапах [2; 3; 9; 12; 32; 33 и др.].

Цель данной статьи — проследить временную динамику социокультурных ценностей традиционного общества, представленных в фольклоре индигенных народов российского Дальнего Востока. Для исследования выделены принципы взаимопомощи, гостеприимства и адаптации (установление отношений родства путём включения индивидуума или группы лиц в семью или родственную группу) [20, с. 54]. Следование этим ценностным ориентирам обеспечивало сплочённость конкретного сообщества и одновременно выполняло задачу разграничения этносов. Заслуживает внимания тот факт, что в прошлом те же функции выполнял закон кровной мести. Для достижения поставленной цели решались следующие задачи: установить основные функции, которые в традиционном обществе выполняли избранные для исследования аксиологические установки; показать значимость устного творчества для закрепления этнических ценностей в сознании индигенных народов Дальнего Востока; выявить изменения в восприятии ценностных ориентиров на разных исторических этапах.

Социализация членов традиционного общества осуществлялась посредством трудовой и ритуальной деятельности, однако не менее важную роль играло фольклорное наследие. Не все традиционные установки сохранили прежнее место в новой системе ценностей. Самый древний фольклорный мотив — поиск и распределение еды. Например, ирокезы, по утверждению Л.Г. Моргана, считали пропитание не только главным жизненным интересом, но «пределом своих возможностей и устремлений» [14, с. 172]. И не случайно добывание еды для членов семьи, рода является основным занятием персонажей

дальневосточного индигенного фольклора. При этом подчёркивается необходимость распределять добытое между всеми участниками промысла, независимо от их вклада в общее дело. Для детской аудитории примеры приводятся из мира животных.

Всем тунгусо-маньчжурам с раннего возраста известна сказка о бывших подругах — лягушке и мышке (крысе). Большинство версий имеет одинаковое начало: лягушка и крыса отправились в лес за черёмухой. С этого эпизода начинается и ульчская сказка: *Лягушка и крыса жили вдвоём. Так были. Жили-были, и лягушка-мать говорит крысе-матери: «Ну. Пойдём собирать черёмуху!»... Лягушка-мать черёмуху как собирать может, как взберётся (на дерево)? На земле находится, вверх смотрит. А крыса-мать на черёмуху взобралась...* [27, с. 144]. Лягушка попросила сбросить хотя бы одну ягоду для своих детей. Крыса дала пару ягод, подруга их проглотила. Спустившись с дерева, крыса выдавила ягоды из лягушки. Так закончилась их дружба. Спустя некоторое время во двор лягушки зашёл лось, она его убила. Узнав об этом, детёныш крысы решил обменять черёмуху на мясо, но лягушка отказалась: *Не обменяю. Она пожалела черёмуху, сама пусть ест. Унеси!* [27, с. 145].

В нанайской *нингман* с тем же сюжетом лягушка не сразу разорвала узы дружбы. Спустя некоторое время после похода за черёмухой она обнаружила амбар *такто* старика *Ка* с сушёной рыбой и рассказала об этом подруге. Крыса вновь не захотела делиться. Тогда лягушка пошла к хозяину амбара и сообщила о воровке. Собака старика *Ка* расправилась с крысой, а лягушке он дал полную нарту еды: *Теперь Лягушка ест, сыта. Вот так и живёт* [15, с. 71]. Назидательный финал напоминает о необходимости делиться пищей.

В человеческом сообществе единоличное потребление добытой еды подвергалось моральному осуждению со стороны сородичей и потому встречалось крайне редко. В юкагирской сказке хитрый песец съел все запасы жира у престарелой четы. Старуха, не разобравшись, заподозрила в этом мужа, но потом извинилась: *Э-э, я это зря сказала* [35, с. 249]. Таким образом, ей стало неловко из-за того, что она обидела старика. Те же нравственные установки содержит и нанайская сказка «Скупой старик», но здесь реализация идеи справедливого распределения пищи осуществляется «от противного». Поймав большую щуку, старик не захотел делиться с женой. *«Старик, и мне дай что-нибудь», — попросила старуха. «Не твоё дело. Не ты же поймала!» — отвечает старик* [15, с. 343]. В конце концов супруг бросил в золу кусочек запёкшейся крови. *Подобрала её старуха, обтёрла*

и обернула бумагой. Обиделась и, выходя из дому, сказала: «Чтоб тебе разбогатеть с этой щукой!» [15, с. 343]. Выражение, в сердцах брошенное супругой, означает иносказательное пожелание неудачи. Как оказалось, поведение её мужа вызвало недовольство высших сил, и недоеденная щука исчезла.

Сочувствие к обездоленным относится к духовно-нравственным постулатам, входящим в число общечеловеческих ценностей. Причинами бедности при родовом строе могли быть как потеря кормильца, так и постоянные неудачи на промысле. Примечательно, что в таком случае не говорили о лени главы семьи, рода. Считалось, что от него по какой-то причине отвернулось Небо. В голодные годы всем было тяжело, а таким неудачникам особенно. Орочи рассказывали: «Но хоть и бедствовали, а дети у них всё же рождались. Мёрзли, дрожали, но рождались. Ребёнок рождается, а пищи у них совсем мало. Ужасно голодали они. Наголодавшись, шли просить пищи у своих сородичей. По прежним законам бедным нужно было помогать. Дадут им пищи, они и живут...» [1, с. 100].

Принципы взаимопомощи и адаптации в традиционном обществе носили прескриптивный (нормативный, обязательный к исполнению) характер: «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...» [23, с. 223]. Первобытная адаптация не породила социального неравенства, но наличие беспомощных стариков, немущих вдов и сирот существенно сказывалось на благосостоянии семьи. Содержание вдов-невесток, иногда — осиротевших племянников, живших в семье дяди по материнской линии, сказывалось на уровне жизни отдельных семей, но в любом случае близкие обязаны были заботиться об одиноких членах своего рода, оставшихся без кормильца.

В свете вышеизложенного понятно, что мотив обижаемых сирот имеет сравнительно позднее происхождение; он появился на этапе разрушения родовой организации, хотя и получил широкое распространение. Например, сюжет о бедной девушке, спасённой месяцем, зафиксирован на обширной территории Евразии. Ю.Е. Берёзкин проследил его движение, начиная с юго-востока Сибири (включая Дальний Восток) на северо-запад, к Прибалтике [5, с. 84]. На полной Луне тунгусо-маньчжуры (нанайцы, орочи, ульчи, ороки, негидальцы, эвены) видели девушку, несущую вёдра на коромысле. Считалось, что это бедная сиротка, которую опекуны замучили тяжёлой работой. Месяц пожалел её и забрал к себе. В эвенском мифе

рассказывается о бедной девочке, над которой издевался богатый старик: он не только заставлял сироту делать всю тяжёлую работу по дому, но и постоянно выливал принесённую ею воду. Девочка не выдержала такой жизни и весной попросила перелётных птиц забрать её. Утки сбросили ей пару крыльев, и сиротка улетела с ними [17, с. 44]. Как видим, произведения о бедных сиротах насыщены реалистическими подробностями, но наряду с этим активно используют язык мифа: притесняемые персонажи получают помощь не от соплеменников, а от высших сил в лице мифических небожителей. Таким образом, изменения в социальной организации коренных этносов нашли отражение в их устном творчестве.

Ю.А. Сем отмечал, что установление тесных обменных связей с маньчжурами и появление товарной стоимости добываемой продукции привело к ограничению действия закона о распределении добычи даже между сородичами [23, с. 224]. Однако надо сказать, что новые отношения не получили статуса ценностной установки. Известно, что народы Амура и в XX в. следовали неписаному закону делиться добычей с нуждающимися. Например, старые нивхинки, видя, как мужчины собираются на рыбалку, говорили между собой: «Люди собираются на берег. Давай и мы с тобой спустимся, посмотрим. Если рыба будет, кто-нибудь хоть одну-то даст» [6, с. 47]. Жительница Сахалина Н.Г. Бессонова вспоминала, что во времена её детства (середина XX в.) отец всегда делился добычей с односельчанами: «Приходили люди, брали немного мяса себе. Тогда моя мама старой бабушке, не поднимавшейся с постели из-за больных ног, нерпичье мясо носила. Сварит, нарежет, покормит бабушку» [6, с. 49].

У эвенков и эвенов обычай дара/дележа *нимат* занимает определённое место и в современном быту. По наблюдениям А.А. Сириной, в наши дни у северных тунгусов практикуются его разнообразные формы: кроме «исходной», встречаются «гостевание, угощение, коллективная трапеза, делёж денег, товаров и даже „делёж“ территории (для охоты или для нефтегазодобычи)» [24, с. 30]. Последняя позиция увязывается автором с кочевым образом жизни тунгусов, когда им «приходилось внедряться на земли, занятые другими этническими группами» [24, с. 30].

В.А. Тураев заметил, что у охотских эвенков в начале XXI в. получил распространение институт опекунов. Детей, лишившихся обоих родителей, не отправляли в детские дома, а брали в свои семьи родственники или односельчане. Высказывалось предположение, что определённое значение имел тот факт, что сиротам выплачивалась пенсия, однако, как свидетельствуют

данные похозяйственных книг, в русских семьях воспитание сирот по-прежнему встречалось довольно редко [30, с. 17].

Обычай делиться добычей (мясом, рыбой) со всеми соплеменниками этнологи рассматривают как разновидность социально-экономических и родственных отношений между людьми и природой с её духами-хозяевами, т.е. оценивают в свете древних философско-мировоззренческих представлений. Подобные традиции, в той или иной форме свойственные всем социально однородным обществам [24, с. 30], базировались на убеждённости, что основные правила нравственности были установлены свыше. Согласно таким представлениям, дары природы не являются собственностью конкретных людей. Охотнику и рыболову добычу поставляют могущественные «хозяева» промысловых угодий, требуя от обитателей Среднего мира соблюдения установленных ими законов и сурово карая за их нарушение.

Известны случаи, когда на основе длительного совместного промысла складывалось более тесное сотрудничество, со временем перераставшее в союз *доха*, члены которого были связаны рядом взаимных обязательств, таких как совместное отправление жизненно важных обрядов или кровная месть [16, с. 83]. Иногда даже происходило слияние родов. Ульчское предание повествует о том, как объединились три рода разного происхождения, оказавшиеся на одной территории и потреблявшие одну и ту же пищу. Род *Олча* после долгих скитаний осел в Булаве, где было много зубатки. Потом *той же дорогой* пришёл род *Твабинг*, *ту же зубатку ели, доха стали*, за ним *той же дорогой* пришёл род *Пульсанча*, *ту же зубатку ели, доха стали*. Теперь, по словам рассказчика, потомки этого союза входят в один род [11, с. 45].

В число важных ценностных установок исследователи включают также древнее гостеприимство. Учёные полагают, что этот социальный институт зародился в первобытную эпоху для обеспечения взаимной безопасности при совместном использовании разными племенами промысловых угодий [10, с. 39]. Некоторые авторы считают, что данный обычай не был выражением дружелюбия или бескорыстной заботы о ближнем, но являлся реализацией меркантильного принципа *Do, ut des* («Я даю с тем, чтобы и ты дал...») [20, с. 57]. Однако применительно к ранним формам гостеприимства с подобным утверждением трудно согласиться.

В прошлом положение гостя представляло собой промежуточный статус в оппозиции «свой — чужой». Институт гостеприимства гарантировал иноплеменнику неприкосновенность

на чужой территории. Угощение в разных культурах являлось своеобразным ритуалом приобщения «чужих» к «своим». Применительно к сообществу ирокезов этот институт был описан Л.Г. Морганом: «Одной из наиболее привлекательных черт индейского общества был пронизывающий его дух гостеприимства» [14, с. 173]. Их дома были открыты не только для сородичей, но также для путников и чужеземцев; гостеприимство распространялось на всех пришельцев [14, с. 174]. Л.Г. Морган справедливо усматривал в соблюдении этого обычая мировоззренческие основания. Доброе отношение к сиротам, гостеприимство и прочие аксиологические установки расценивались ирокезами как воля Великого духа: «Если чужестранец блуждает около твоего жилища, приветствуй его в твоём доме... и никогда не забывай помянуть при этом Великого духа» [14, с. 93].

Об особом отношении дальневосточных народов к неожиданным посетителям свидетельствует появление жанра гостевых песен. Эти песни-импровизации исполнялись хозяевами в честь гостей. Основное содержание сводилось к описанию достоинств пришельца и готовности хозяев принять его в своём жилище. В 1979 г. сахалинский нивх *Пулкун* посвятил такую песню известному филологу Г.А. Отаиной: *Не сетуй на бедность нашего жилья и на скромность угощения (угощали красной икрой и форелью, приготовленной на рожнах), а увези наши сказки и песни и вспоминай вдалеке от нас Набильский залив* [18, с. 116]. Гостевые песни имели широкое хождение у всех дальневосточных народов. В тексте содержалось описание внешности гостя, его одежды, восхвалялись его достоинства. У многих тунгусо-маньчжуров было также принято заслушивать песню гостя, посвящённую хозяевам [26, с. 126—127].

Законы гостеприимства напоминают ритуальное кормление духов-хозяев стихий и территорий. Традиционным подношением, предлагавшимся сверхъестественным существам в одностороннем порядке, чаще всего служили рисовая или пшённая каша, хлеб, табак, водка [4, с. 180—183]. Таким способом человек заручался поддержкой высших сил. Совместная трапеза людей выполняла иную функцию, как было показано выше. Кроме того, она давала возможность выявить в нежданном пришельце представителя враждебного мира. Считалось, что inferнальные существа не принимают еду, приготовленную на огне. В такой ситуации угощение являлось своеобразным способом предупреждения об опасности. В оппозиции «сырое — приготовленное» учёные видят противопоставление хаоса упорядоченности, дикости — культуре. Не случайно этой проблеме К. Леви-Строс посвятил отдельный том своей



«Мифологии» [13]. К настоящему времени один из древнейших социальных институтов, гостеприимство, эволюционировал от обычая, основанного на мифологическом мышлении, до современного сервиса за вознаграждение [8, с. 147].

В прошлом этноинтегрирующую и этнодифференцирующую функции выполнял также закон кровной мести, подвергшийся переосмыслению и впоследствии отвергнутый обществом. Несмотря на гетерогенность большинства родов, для всех дальневосточных этносов кровные связи были весьма значимыми среди их духовных ценностей. Не удивительно, что в основе большинства сюжетов героического эпоса лежит мотив кровной мести, которая могла длиться годами и переходить от поколения к поколению.

Эпические герои индигенного фольклора, как правило, покидали родной дом, чтобы найти жену, вернуть похищенную сестру, но прежде всего — чтобы уничтожить врага, убившего или взявшего в плен их родных. Так, одинокий герой ороцкого эпоса отправлялся в путь, чтобы разыскать «кости своих родителей». Он находил и уничтожал своего кровного врага, отомстив за смерть близких. Причём мститель не должен был останавливаться, пока не завершил свою миссию [1, с. 159].

Нивхский эпос повествует о том, как сирота, достигнув зрелости, уходит из дома, чтобы разыскать своих родных или отомстить за их гибель. Преодолев множество препятствий, герой попадает в Верхний мир, где освобождает небесных сестёр-близнецов, которые становятся его жёнами. Однако юноша пока не выполнил своего предназначения, и об этом ему напоминают птицы, звери, насекомые, растения:

*И травы над ним смеются.  
Всё, что вокруг родилось,  
Смеются все, оказывается [37, с. 354—355].*

Наконец с помощью помощников-небожителей он уничтожает врагов и освобождает не только своего старшего брата, но и тех людей, которых когда-то забрали людоеды *унъри* [37, с. 317—320].

Аналогичный эпизод находим в ульчском фольклоре: мальчик-сирота узнал от пташек, на которых охотился, что усыновивший его старик убил всех его родных. Эта информация воспринималась как призыв к кровной мести. *Тогда мальчик подумал: «Заставлю человека ответить».* И вскоре он уничтожил всех жителей селения — *ни одного человека в живых не оставил* [11, с. 172]. Как видим, эпическим творчеством зафиксировано

убеждение, что исполнение закона кровной мести, установленного свыше, поддерживается не только человеческим сообществом, но и всеми насельниками Среднего мира.

Считается, что междоусобный конфликт мог возникнуть у людей и с обитателями иных миров. Например, негидальское предание повествует о том, как едва не был истреблён род *Чукчагилей*. Представитель этого рода убил семерых небожителей, *таких малюсеньких человечков*, появившихся в их стойбище, когда мужчины отправились осматривать сети на озере *Хуйен*. С тех пор каждый год этот род стал терять по семь человек. Чтобы прекратить вражду, люди отдали в Верхний мир единственную оставшуюся у них девушку: её убили, нарядив в красивые одежды, как если бы отдавали замуж. После примирения род стал возрождаться [36, с. 116].

Мотивом для затяжного конфликта могло стать недоразумение, связанное с несходством культур. О таком противостоянии говорится в широко известном на Сахалине предании: несколько семей ороков поселились на юге острова, где уже жили айны. Новосёлы угостили соседей оленьим мясом. Из-за непривычной пищи у гостей заболели желудки, и они решили, что их хотели отравить. Тогда айны перебили всех ороков, удалось уцелеть лишь одному подростку. Он отправился на север и вернулся с вооружёнными сородичами, которые уничтожили рыбацких в заливе айнов. Так началась война с многочисленными жертвами с обеих сторон. Лишь со временем между двумя народами установились мирные отношения, что привело к заключению брачных союзов и взаимодействию культур [28, с. 41].

Среди эвенков основанием для столкновения иногда служила неожиданная смерть кого-либо из мужчин, которая была воспринята как магическое убийство духами шамана из враждебного рода. По эвенкийскому кодексу чести месть за смерть одного из родных должна быть направлена только на одного человека: *Они убили одного нашего человека, мы убили одного их, мы с ними квиты* [7, с. 153]. В противовес этому в эпических текстах других тунгусо-маньчжуров все враги мужского пола, независимо от возраста, подлежали уничтожению, а женщины и достояние чаще всего забирались в качестве контрибуции. Так, два брата *Долдан* и *Тылкен*, герои эвенского предания, уничтожили своего кровного врага *Кагынкана* и всех его соплеменников, *забрали их имущество, женщин и вернулись в своё стойбище. Так жили люди в глубокую старину, когда существовала вражда между родами* [17, с. 49]. Концовка свидетельствует о том, что в середине XX столетия обычай кровной мести считался оставшимся в далёком прошлом.

Причиной мести нередко служило нарушение традиционного брачного права. По данным этнологов, некогда поводом к началу преследования кровников могло стать не только убийство сородича, но и нанесение побоев, даже оскорбление словами, кража или захват территории. Равносильным убийству считалось выбить левый глаз, так как при стрельбе из лука целились именно левым глазом. В случае такой травмы мужчины — охотник и воин — становился непригодным к выполнению своих прямых обязанностей [23, с. 233—236].

Со временем некоторые ранние сюжеты дальневосточного фольклора получили новую интерпретацию. Несмотря на героизацию мстителей, идея о необходимости мирного разрешения проблемы занимала всё более прочные позиции в индигенном сознании, что получило отражение в фольклоре. Весьма показательны монологи героев чукотских сказаний: *Если будем ещё воевать, совсем не станет мужчин. Хватит, перестаньте воевать! В войне ничего хорошего нет. Одно только плохое. Пусть с этих пор все мужчины будут друзьями!* [25, с. 310].

В эпоху Средневековья маньчжурские мудрецы также осуждали излишнее кровопролитие, предлагая заменить кровную месть уплатой выкупа, поскольку ведение межродовых войн нарушало течение экономической и социально-политической жизни [23, с. 234]. Рациональное отношение ульчей к закону кровной мести было отмечено А.М. Золотарёвым: *Если много народу убьют, кто детей рожать будет. Надо мириться* [11, с. 75]. Тем не менее у народов Амура следование этому обычаю было отмечено ещё в начале XX в., хотя, по словам исследователей, участники конфликта уже старались скрыть следы мести от русских властей [23, с. 233].

Когда ценностные ориентиры, призванные обеспечивать само существование этноса, перестают выполнять эту функцию, они должны пересматриваться, но в традиционном обществе аксиологические принципы считаются установленными свыше, а потому незыблемыми. Во избежание взаимного истребления враждующих родов к разрешению проблемы подошли с позиции действующих норм обычного права: во многих случаях конфликт стал устраняться с помощью выкупа. Например, негидальцы с виновной стороны брали большой чугунный котёл, баранью шубу, ватную куртку, шёлковые ткани и пр. [36, с. 118]. У нанайцев в десятикратный выкуп, который назначался как замена кровной мести, включались: девочка, живой медведь, тюк шёлка, матерчатый ватный халат, чугунный котёл, копьё [23, с. 235]. Таким образом, у южных тунгусо-маньчжуров женщина выступала в качестве средства оплаты

штрафа пострадавшей стороне [31, с. 17]. Как отмечали информанты Ю.А. Сема, мужчина никогда в состав виры не входил [23, с. 235—236].

По мнению А.М. Золотарёва, ульчи не делали различий между умышленным и случайным убийством [11, с. 75]. По-видимому, так же считали другие тунгусо-маньчжуры. Например, *Егдига*, удэгейский эпический герой, объявил кровную месть братьям *Биату*, которые по незнанию убили его племянников, рождённых старшей сестрой героя от медведя. *Егдига* запросил выкуп: двух девушек, два котелка, два шёлковых халата и два чесучовых. Братья заплатили. *Егдига женился на девушках. Так он нашёл себе жён и стал у себя жить* [34, с. 85]. В тексте заметны отголоски мифологических воззрений и древних брачных обычаев, согласно которым старшая сестра должна была тем или иным образом способствовать женитьбе младшего брата.

В одном из нанайских преданий повествуется о длительной вражде между родами *Одзял* и *Удынкан*. Род *Одзял* готовился отомстить за то, что представитель рода *Удынкан* случайно убил их сородича. Чтобы уладить конфликт, виновная сторона предложила выкуп: *...девушку берите. А сами в мире будем жить! Одзялы приняли «выкуп», но девушку решили убить. Старейшины удынканов учили Турэкэна, виновника недоразумения: Несмотря на то, что это девушка наша, когда люди рода Одзял будут её убивать, ты, своё копьё взяв, смиренно стой, защищать её нельзя* [22, с. 622]. Однако молодой *Турэкэн* сам заколол девушку и тем самым положил начало затяжному конфликту, унёсшему много жизней. *С тех пор прошло очень много времени. Турэкэн уже давно умер. А старики до сих пор вспоминают в разговоре между собой: «Да, сделал нам бед и судебных дел наш сородич Турэкэн»* [22, с. 629].

Как видим, в прошлом соционормативные установки должны были выполнять функции сплочения этноса и разграничения его с другими этническими сообществами, но наибольшей жизнеспособностью отличались нравственные ориентиры, имевшие не только этническую, но и общечеловеческую значимость. В новых условиях не утратили аксиологического характера законы взаимопомощи и гостеприимства, однако значительно ослабил свои позиции обычай адопции. Исследование показало, что, уходя из жизни, старые ценностные нормативы оставались этнографическим фоном фольклорных текстов. В частности, несмотря на существенные изменения в практике разрешения межродовых и межэтнических конфликтов, героический эпос индигенных народов ещё долго сохранял мотив кровной мести

в качестве главного элемента развития сюжета. В целом же устным творчеством зафиксирована как устойчивость, так и трансформация традиционных постулатов. Это утверждение правомерно для таких важных соционормативных установок, как взаимопомощь, адопция, гостеприимство, кровная месть.

#### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. Л.: Наука, 1979. 264 с.
2. Андриец Г.А. Духовные ценности в праздничном досуге горожан юга Дальнего Востока России (конец XIX — начало XX в.) // Известия Восточного института. 2022. № 4. С. 38—47.
3. Андриец Г.А. Традиционные праздники как духовно-ценностные ориентиры в досуговой сфере Дальнего Востока России (конец XIX — начало XX в.) // Россия и АТР. 2021. № 3. С. 169—182.
4. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
5. Берёзкин Ю.Е. Мифы Старого и Нового Света: из Старого в Новый Свет: мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 446 с.
6. Бессонова Н.Г. Чинрохта для вас. Южно-Сахалинск: Сахалин — Приморские ведомости, 2016. 80 с.
7. Василевич Г.М. Отражение межродовых войн в фольклоре эвенков // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1972. С. 143—160.
8. Вейнмейстер А.В. Гостеприимство: к определению понятия // Теория и практика сервиса: экономика, социальная сфера, технологии. 2013. № 2. С. 147—153.
9. Гвоздев Р.В. Основные факторы изменений в сфере духовно-ценностных ориентиров в культуре коренных народов Дальнего Востока России в XIX—XXI вв. // Известия Восточного института. 2021. № 3. С. 17—26.
10. Гостеприимство // Свод этнографических понятий и терминов: социально-экономические отношения и соционормативная культура. М.: Наука, 1986. Т. 1. С. 39—41.
11. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1939. 205 с.
12. Краюшкина Т.В. Культурный ландшафт в системе ценностей восточных славян Приморья (на материале прозаических жанров XX в.) // Ойкумена. 2021. № 3. С. 38—47.
13. Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное. М.: Флюид, 2006. 399 с.
14. Морган Л.Г. Лига ходеносауни, или ирокезов. М.: Наука, 1983. 303 с.
15. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу / сост. Н.Б. Киле. Новосибирск: Наука; Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 478 с.
16. Народы Дальнего Востока СССР в XVII—XX вв.: историко-этнографические очерки / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1985. 239 с.

17. Новикова К.А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан: Книжное изд-во, 1987. 157 с.
18. Отаина Г.А. Нивхские народные песни // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. С. 110—124.
19. Пахомов Ю.Н. Экочеловек как субъект социо-природного развития: автореф. дис. ... д-ра соц. наук. СПб., 2003. 53 с.
20. Першиц А.И. Возможен ли формационный подход к социальным ценностям этнической культуры? // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 50—63.
21. Ростовская Т.К., Калиев Т.Б. Ценностные ориентиры современной молодежи: особенности и тенденции: монография. М.: РУСАЙНС, 2019. 228 с.
22. Сем Л.И., Сем Ю.А. Мифы, сказки и предания нанайцев (гольдов, хэчжэ) / сост. и авторы предисл., введения и примеч. Л.И. Сем, Ю.А. Сем. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2020. 668 с.
23. Сем Ю.А. Историческая этнография нанайцев: Родовая организация и её трансформация (по материалам XIX—XX вв.). СПб.: Контраст, 2018. 306 с.
24. Сирина А.А. Проблемы типологии и преемственности этнических культур эвенков и эвенов (конец XIX—начало XXI веков): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2011. 47 с.
25. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / сост., предисл. и примеч. Г.А. Меновщикова. М.: Наука; Гл. редакция вост. литературы, 1974. 646 с.
26. Соломонова Н.А. Традиционные песни ульчей // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. С. 125—131.
27. Суник О.П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1985. 264 с.
28. Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36—42.
29. Тоскина А.А. Этнокультурные аспекты формирования ценностных ориентаций // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. «Педагогика и психология». 2009. Вып. 3. С. 131—135.
30. Тураев В.А. Охотские эвенки в XX веке: от этнокультурной эволюции к социальной деградации // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток: Дальнаука, 2004. С. 3—36.
31. Фадеева Е.В. Женщина в традиционном обществе и семье коренных народов Нижнего Амура (вторая половина XIX—начало XX в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Владивосток, 2006. 22 с.
32. Фадеева Е.В. Роль семейного воспитания в формировании духовно-нравственных ценностей в семье коренных народов Нижнего Амура и Сахалина: традиция и современность // Известия Восточного института. 2022. № 4. С. 13—26.
33. Фетисова Л.Е. Ценностные ориентиры тунгусоязычных народов: устойчивость и развитие // Известия Восточного института. 2022. № 4. С. 27—37.
34. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998. 561 с.
35. Фольклор юкагири / сост. Г.Н. Курилов. М.: Новосибирск, 2005. 594 с.

36. Цинциус В.И. Негидальский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1982. 310 с.
37. Ыгмиф налит во Настур. Поселение бухты Чёрной земли. Эпос сахалинских нивхов / сост. В.М. Санги. М.: ИП Смирнова М.А., 2013. 432 с.

## REFERENCES

1. Avrorin V.A., Lebedeva E.P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Vocabulary]. Leningrad, Nauka Publ., 1979, 264 p. (In Russ.)
2. Andriets G.A. Dukhovnye tsennosti v prazdnichnom dosuge gorozhan yuga Dal'nego Vostoka Rossii (konets XIX — nachalo XX v.) [Spiritual Values in the Festive Leisure of Citizens of the South of the Russian Far East (the Late 19<sup>th</sup> Century — the Early 20<sup>th</sup> Century)]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2022, no. 4, pp. 38—47. (In Russ.)
3. Andriets G.A. Traditsionnye prazdniki kak dukhovno-tsennostnye orientiry v dosugovoy sfere Dal'nego Vostoka Rossii (konets XIX — nachalo XX v.) [Traditional Holidays as Spiritual and Value Orientation in the Leisure Sphere of the Russian Far East (the Late 19<sup>th</sup> Century — the Early 20<sup>th</sup> Century)]. *Rossiya i ATR*, 2021, no. 3, p. 169—182. (In Russ.)
4. Bereznitskiy S.V. *Etnicheskie komponenty verovaniy i ritualov korennykh narodov Amuro-Sakhakinskogo regiona* [Ethnic Components of Beliefs and Rituals of the Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region]. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2003, 486 p. (In Russ.)
5. Berezkin Yu.E. *Mify Starogo i Novogo Sveta: iz Starogo v Novyy Svet: mify narodov mira* [Myths of the Old and New Worlds: From the Old to the New World: Myths of the Peoples of the World]. Moscow, AST Publ., Astrel' Publ., 2009, 446 p. (In Russ.)
6. Bessonova N.G. *Chinrokhta dlya vas* [Chinrokhta for You]. Yuzhno-Sakhalinsk, Sakhalin — Priamurskie vedomosti Publ., 2016, 80 p. (In Russ.)
7. Vasilevich G.M. Otrazhenie mezhhodovykh voyn v fol'klоре evenkov [Reflection of Intergenerational Wars in Folklore of the Evenks]. *Voprosy yazyka i folklora narodnostey Severa* [Questions of Language and Folklore of the Indigenous Peoples of the North]. Yakutsk, 1972, pp. 143—160. (In Russ.)
8. Veynmeyster A.V. Gostepriimstvo: k opredeleniyu ponyatiya [Hospitality: To the Definition of the Concept]. *Teoriya i praktika servisa: ekonomika, sotsial'naya sfera, tekhnologii*, 2013, no. 2, pp. 147—153. (In Russ.)
9. Gvozdev R.V. Osnovnye faktory izmeneniy v sfere dukhovno-tsennostnykh orientirov v kul'ture korennykh narodov Dal'nego Vostoka Rossii v XIX—XXI vv. [The Main Factors of the Change in the Sphere of Spiritual and Value Orientations in the Culture of the Indigenous Peoples of the Russian Far East in the 19<sup>th</sup>—21<sup>st</sup> Centuries]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2021, no. 3, pp. 17—26. (In Russ.)
10. Gostepriimstvo [Hospitality]. *Svod etnograficheskikh ponyatiy i terminov: sotsial'no-ekonomicheskie otnosheniya i sotsionormativnaya kul'tura* [The Code of Ethnographic Notions and Terms: Socio-Economic Relations and Social Normative Culture]. Moscow, Nauka Publ., 1986, vol. 1, pp. 39—41. (In Russ.)
11. Zolotarev A.M. *Rodovoy stroy i religiya ul'chey* [Tirbal System and Religion of the Ulchi]. Khabarovsk, Khabarovskoe kn. izd-vo Publ., 1939, 205 p. (In Russ.)

12. Krayushkina T.V. Kul'turnyy landschaft v sisteme tsennostey vostochnykh slavyan Primor'ya (na materiale prozaicheskikh zhanrov XX v.) [Cultural Landscape in the System of Values of Eastern Slavs of Primorye (Based on Materials of Prose of the 20<sup>th</sup> Century)]. *Oykumena*, 2021, no. 3, pp. 38—47. (In Russ.)
13. Levy-Stros K. *Mifologiki: syroe i prigotovlennoe* [Mythology: Raw and Cooked]. Moscow, Flyuid Publ., 2006, 399 p. (In Russ.)
14. Morgan L.G. *Liga khodenosauni, ili irokezov* [The League of the Hadenosaune or Iroquois]. Moscow, Nauka Publ., 1983, 303 p. (In Russ.)
15. *Nanaiskiy fol'klor: ningman, siokhor, telungu* [Nanai Folklore: Ningman, Siokhor, Telungu]. Comp. by N.B. Kile. Novosibirsk, Nauka Publ., Sib. izdat. firma RAN Publ., 1996, 478 p. (In Russ.)
16. *Narody Dal'nego Vostoka SSSR v XVII—XX vv.: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Peoples of the Far East of the USSR in the 17<sup>th</sup>—20<sup>th</sup> Centuries: Historical and Ethnographic Essays]. Executive ed. I.S. Gurvich. Moscow, Nauka Publ., 1985, 239 p. (In Russ.)
17. Novikova K.A. *Evenskie skazki, predaniya i legendy* [Evenk Fairy Tales, Legends and Myths]. Magadan, Knizhnoe izd-vo Publ., 1987, 157 p. (In Russ.)
18. Otaina G.A. Nivkhskie narodnye pesni [Nivkh Folk Songs]. *Etnografiya i fol'klor narodov Dal'nego Vostoka SSSR* [Ethnography and Folklore of the Peoples of the Soviet Far East]. Vladivostok, DVNTs AN SSSR Publ., 1981, pp. 110—124. (In Russ.)
19. Pakhomov Yu.N. *Ekochelovek kak sub'ekt sotsio-prirodnogo razvitiya: avtoref. dis. ... d-ra sots. nauk* [Ecohuman as a Subject of Socio-Natural Development: authors's abstract of the doctor of social sci. diss.]. Saint Petersburg, 2003, 53 p. (In Russ.)
20. Pershits A.I. Vozmozhno li formatsionnyy podkhod k sotsial'nym tsennosty'am etnicheskoy kul'tury? [Is a Formation Approach of the Social Values of Ethnic Culture Possible?]. *Etnograficheskie issledovaniya razvitiya kul'tury* [Ethnographic Studies of the Development of Culture]. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 50—63. (In Russ.)
21. Rostovskaya T.K., Kaliev T.B. *Tsennostnye orientiry sovremennoy molodezhi: osobennosti i tendentsii* [Value Orientations of Modern Youth: Features and Trends]. Moscow, RUSAYNS Publ., 2019, 228 p. (In Russ.)
22. Sem L.I., Sem Yu.A. *Mify, skazki i predaniya nanaitsev (gol'dov, khechzhe)* [Myths, Fairy Tales and Legends of the Nanais (Golds, Hechzhe)]. Comp., preface, introduction and comments by L.I. Sem, Yu.A. Sem. Saint Petersburg, Izd-vo RGPU im. A.I. Gertsena Publ., 2020, 668 p. (In Russ.)
23. Sem Yu.A. *Istoricheskaya etnografiya nanaytsev: rodovaya organizatsiya i ee transformatsiya (po materialam XIX—XX vv.)* [Historical Ethnography of the Nanais: Tribal Organization and Its Transformation (Based on the Materials of the Late 19<sup>th</sup>—the Early 20<sup>th</sup> Centuries)]. Saint Petersburg, Contrast Publ., 2018, 306 p. (In Russ.)
24. Sirina A.A. Problemy tipologii i preemstvennosti etnicheskikh kul'tur evenkov i evenov (konets XIX — nachalo XXI vekov): avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk [Problems of Typology and Continuity of Ethnic Cultures of the Evenks and Evens (the Late 19<sup>th</sup>—the Early 21<sup>st</sup> Centuries): authors's abstract of the doctor of hist. sci. diss.]. Moscow, 2011, 47 p. (In Russ.)
25. *Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki* [Fairy Tales and Myths of the Peoples of Chukotka and Kamchatka]. Comp., preface and comments



- by G.A. Menovshchikova. Moscow, Nauka Publ., Gl. redaktsiya vost. literatura Publ., 1974, 646 p. (In Russ.)
26. Solomonova N.A. Traditsionnye pesni Ul'chey [Traditional Ulchi Songs]. *Etnografiya i folklor narodov Dal'nego Vostoka SSSR* [Ethnography and Folklore of the Peoples of the Soviet Far East]. Vladivostok, DVNTs AN SSSR Publ., 1981, pp.125—131. (In Russ.)
  27. Sunik O.P. *Ul'chskiy yazyk: issledovaniya i materialy* [Ulchi Language: Research and Materials]. Leningrad, Nauka Publ., 1985, 264 p. (In Russ.)
  28. Taksami Ch.M. Fol'klornye materialy ob istokakh etnicheskikh i kul'turnykh svyazey narodov Amura i Sakhalina [Folklore Materials about the Origins of Ethnic and Cultural Ties between the Peoples of Amur and Sakhalin]. *Fol'klor i etnografiya* [Folklore and Ethnography]. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 36—42. (In Russ.)
  29. Toskina A.A. Etnokul'turnye aspekty formirovaniya tsennostnykh orientatsiy [Ethno-Cultural Aspects of the Formation of Value Orientations]. *Vestnik Adygeyskogo gosudarstvennogo universiteta*, series "Pedagogika i psikhologiya", 2009, iss. 3, pp.131—135. (In Russ.)
  30. Turaev V.A. Okhotskie evenki v XX veke: ot etnokul'turnoy evol'utsii k sotsial'noy degradatsii [Okhotsk Evenks in the 20<sup>th</sup> Century: From Ethno-cultural Evolution to Social Degradation]. *Etnos i kul'tura v usloviyakh obshchestvennykh transformatsiy* [Ethnos and Culture during Social Transformations]. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2004, pp. 3—36. (In Russ.)
  31. Fadeeva E.V. *Zhenshchina v traditsionnom obshchestve i sem'e korennykh narodov Nizhnego Amura i Sakhalina (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk* [A Woman in the Traditional Society and Family of the Indigenous Peoples of the Lower Amur (the Second Half of the 19<sup>th</sup> — the Early 20<sup>th</sup> Centuries): author's abstract of the PhD in hist. sci. diss.]. Vladivostok, 2006, 22 p. (In Russ.)
  32. Fadeeva E.V. Rol' semeynogo vospitaniya v formirovanii dukhovno-nravstvennykh tsennostey v sem'e korennykh narodov Nizhnego Amura: traditsiya i sovremennost' [The Role of Family Education in the Formation of Spiritual and Moral Values in the Family of the Indigenous Peoples of the Lower Amur and Sakhalin: Tradition and Modernity]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2022, no. 4, pp.13—26. (In Russ.)
  33. Fetisova L.E. Tsennostnye orientiry tungusoyazychnykh narodov: ustoychivost' i razvitiye [Value Orientations of Tungus Peoples: Sustainability and Development]. *Izvestiya Vostochnogo instituta*, 2022, no. 4, pp. 27—37. (In Russ.)
  34. *Fol'klor udegeytshev: nimanku, telungu, ekhe* [Folklore of the Udege: Niman-ku, Telungu, Ekhe]. Comp. by M.D. Simonov, V.T. Kyalundzyuga, M.M. Khasanova. Novosibirsk, Nauka Publ., 1998, 561 p. (In Russ.)
  35. *Fol'klor yukagirov* [Folklore of the Yukaghir]. Comp. by G.N. Kurilov. Moscow, Novosibirsk, 2005, 594 p. (In Russ.)
  36. Tsintsius V.I. *Negidal'skiy yazyk: issledovaniya i materialy* [Negidal Language: Research and Materials]. Leningrad, Nauka Publ., 1982, 310 p. (In Russ.)
  37. *Ygmif nalit vo Nastur. Poselenie bukhty Chernoy zemli. Epos sakhalinskikh nivkhov* [Settlement of the Black Bay. The Epic of the Sakhalin Nivkhs]. Comp. by V.M. Sangi. Moscow, IP Smirnova M.A. Publ., 2013, 432 p. (In Russ.)