

ЭО, 2008 г., № 2

© А.А. Сирина

ЧУВСТВУЮЩИЕ ЗЕМЛЮ: ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА ЭВЕНКОВ И ЭВЕНОВ¹

Введение. В данной статье я обращаюсь к нормам и ценностям традиционного (условно с конца XIX в. до 1930-х годов XX в.) экологического сознания эвенков и эвенов и прослеживаю его преемственность на основе литературы и собственных полевых материалов². Я использую термин "экологическая этика", под которым понимается система взаимной ответственности людей по отношению к природе, ее духам-хозяйевам, и природы в отношении людей (*Иванов 1996:10; Роуз 2001; Leopold 1991; Rose et al. 2003*). В это понятие входят нормы и правила, регулирующие отношения социума с природной средой (которые включают и мифологические, и собственно этические представления), а также основанные на них практические действия.

Природосберегающая сущность культур эвенков и эвенов³ была основана на их жесткой детерминированности природной средой. Охотничье-оленоводческие культуры разных групп эвенков были очень близки в принципах хозяйственного использования ресурсов среды и экологического сознания, в способах освоения пространства при значительном своеобразии локальных групп (*Василевич 1969; Ермолова 2001; Сирина 2002; Туров 1997: 141*). То же самое можно сказать и об эвенах. Поэтому правомерно рассмотреть особенности их экологической этики в одной статье, проводя сравнительные параллели с другими народами Севера, а также с охотничье-собираТЕЛЬскими обществами мира.

Анализ экологической этики народов Севера вообще должен представлять для нас особый и далеко не только теоретический интерес: экологические вопросы теснейшим образом связаны с проблемами формирования групповой идентичности и коллективной защиты, вопросами об управлении ресурсами и контроле за средой, включая проблему землепользования.

Национальная северная интеллигенция все чаще обращается к экологическим традициям как некоей основе, отталкиваясь от которой можно сохранить себя и свою культуру (*Алексеев 1993; Белянская 2004; Марфусалова 2002*). Что представляют собой экологические традиции и насколько они действенны сегодня?

Многие представители народов Севера, живущие в городах или поселках, связаны с природой и родными местами больше, чем может показаться со стороны человеку, ничего не знающему о политике оседания, коллективизации и укрупнения, о разнообразных и сложных связях жителей поселков со своими родственниками и знакомыми, живущими в тайге или тундре. Их обращение к экологическим традициям – это и один из путей сохранения или построения своей идентичности в полиэтничной среде, воспоминания о родителях, бабушках и дедушках, о прошлой неоседлой жизни⁴. Отношение к природе становится той границей, которая отделяет местное население от приезжих⁵. Чаще всего эта граница реальная, иногда акцентирована и очень редко придумана для того, чтобы подчеркнуть свою особую причастность к земле, ответственность за нее и вытекающие из этого права и обязанности. Она может поддерживаться искусственно, отделяя локальную "экологическую" культуру народов Севера от культуры доминирующей. Природа и связи с ней важны для людей из разных слоев местных обществ.

Устные истории. В 1997 г. во время полевых исследований в Якутии я познакомилась с Августой Дмитриевной Марфусаловой, которая работала в правительстве рес-

¹ Анна Анатольевна Сирина – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

публики и курировала проблемы малочисленных народов Якутии. В 1999 г. она была избрана депутатом Законодательного собрания (*Ил Тумэн*) Республики Саха (Якутия), работала в Комитете по проблемам природопользования, Севера, Арктики и малочисленных народов. В те годы меня интересовали новые хозяйственные объединения Якутии – родовые общины народов Севера, внутриреспубликанская политика в их отношении, и Августа Дмитриевна, несмотря на большую занятость, находила время для разговора, подробно рассказывая о происходящих изменениях в этой сфере⁶.

Биография Августы Дмитриевны довольно типична для ее поколения северной интеллигенции. Родители были первыми эвенкийскими учителями в промышленном Алданском улусе Якутии. С первого класса девочку отдали в интернат, но на все лето бабушка и дедушка забирали ее к себе в тайгу – мир зеленых полутонов, запаха дыма от тлеющих дымокуров, бряцания колокольчиков и хорканья оленей. После окончания школы Августа уехала в Ленинград, где окончила Герценовский пединститут по специальности географ-биолог. Работала в школе, комсомоле, партийно-правительственных органах Якутии.

Наши беседы всегда так или иначе возвращались к отношениям с природой.

"...Верю, что природа живая, что *она может откликаться на деяния человека*. Это вера моих предков. Во-первых, я *уважаю природу*, где я бываю, я дань природе даю (курсив мой. – А.С.). Я не люблю, когда потребляют или убивают больше, чем надо. Я думаю, я очень жестко связана с природой, если подумать над некоторыми элементами знаменательных переходов в моей биографии, то они почему-то сопровождалась явлениями природы. Скажем, когда я выдвигалась, ездила с предвыборной кампанией, я в Хутану приехала и на пути попадались дикие животные – чернобурка, глухарей много видела, куропадок. А это редкость, когда они появляются.

Когда меня переводили в 1985 г. в Абыйский районный комитет партии вторым секретарем, в то лето было много явлений: мы видели сохатых, поймали тайменя – это же редкая рыба в грязном Алдане. А по осени мне три ночи подряд снилась неизвестная местность, и вдруг меня вызывают в Якутск в обком и говорят: вылетаешь через неделю в Абый. И мои сны сбылись: я видела лесотундру, вот эти дома. Наверное, у нас были шаманы в родне. Но все были большевики" (ПМА 1999, ж/52)⁷.

Евдокия Григорьевна Ходьяло живет в одном из поселков Магаданской обл. До 40-летнего возраста, с перерывами на обучение в общеобразовательной школе, время отпусков она с семьей кочевала в верховьях р. Рассоха. Вынужденная после смерти мужа переехать с ребенком в поселок, женщина не смогла найти работу (наступил социально-экономический кризис 1990-х годов) и зарабатывала на жизнь шитьем унтов, сбором ягод. Глядя на чисто потребительское отношение к природе многих приезжих людей, она делилась со мной своими размышлениями:

"На природу тоже надо смотреть с добротой. Не думай, что ты хочешь взять все. *Надо с уважением относиться*. Чтобы не было после тебя грязи... Уходя, оглядываться надо, чтобы за тобой осталось чисто. Через год кто-то придет... На природу не так посмотришь – с жадностью... Современные люди хотят добычи, соболя, им лишь бы взять. Ну, возьми, пожалуйста. Но это не так просто. Это все отзовется. Природа так просто не отпускает жадных, оставляет у себя. Многие охотники остаются, умирают. Это все природа. Она, конечно, дает все. *Молчит природа. Это только кажется, что молчит*. Так просто оттуда богатыми они не уйдут, надо расплачиваться за все.

Один человек все время брал (добывал. – А.С.) соболей, а в этом году его нашли в избушке умершего, сердце. Мой папа как говорил: "Добыча у вас будет, но *надо с уважением к природе. Это не магазин*". Обращаясь к духу природы, надо платить за каждую добычу. Оставь что-нибудь природе, словами помолись, молитву православия почитай. Обыкновенную молитву. Это же Бог давал. Если ты не понимаешь (что нужно. – А.С.) благодарить. Бог же есть, он накажет. Природа это святое дело. Это создание Бога, это красота. Особенно на Севере. У нас ведь руками не растили. И этот человек, который каждый год брал, куда он брал, я не поняла. Он здесь в Магадане живет, его семья не разбогатела. Пил

спиртное и снова брал соболей. А в этом году его нашли мертвым. Если уж наохотился, оставь кому-нибудь, своему сыну открой счет..." (курсив мой. – А.С.) (ПМА 2002, ж/43).

Агафья Григорьевна Стрельченко – учительница-эвенка из прибрежного поселка Магаданской обл. рассказывала:

"Много приезжают к нам за ягодой. Она еще зеленая, начинают собирать. У нас же жи-молостные места здесь. Мы еще не пошли, потому что *мы уважаем природу* (курсив мой. – А.С.), знаем, что она нам потом даст еще больше, если мы ее сегодня сохраним... Так они (горожане. – А.С.) приехали автобусами. Еще брусника зеленая была, начали собирать комбайнами. Все губится" (ПМА 1999, ж/44).

Изначально это протест не против приезжих людей как таковых, а против их отно-шения к природе. По воспоминаниям эвенкийки Л.А. Алексеевой:

"Когда у нас (Мамско-Чуйский р-н Иркутской обл. – А.С.) начали ГЭС строить, мы не столько людей этих не любили, сколько то, что загадили они наш лес. В этих реках – это Ма-маканская ГЭС – уже хариуса нет. У нас же "эвенкийская почта" работала хорошо. Эвенки между собой разговаривают и уже думают: как быть дальше? Как жить, куда идти? Или совсем вглубь (тайги. – А.С.) идти? А как детей учить? А если детей не учить – то тоже плохо. Это очень большая дума. Мы думали, поэтому и пили. И старики тоже собирались, на оленеводов слет приезжали. Между пьянками-гулянками и начинаются рассуждения, шаманы камлать начинают" (ПМА 1999, ж/55).

Помимо новых элементов (например, заимствованных из православия, буддизма или вызванных иными влияниями) хорошо прослеживаются традиционные, базовые идеи⁸, которые получают сегодня дополнительное обоснование и новую интерпрета-цию. Если сформулировать коротко, они состоят в следующем: природа – это нечто живое и священное; к природе/духам-хозяевам необходимо относиться с уважением; за дары природы нужна благодарность и ответный дар; за неправильное поведение не-избежно последует возмездие/наказание⁹. Попытаюсь расшифровать их, обращаясь к традициям, а также находя формы их преемственности в современном мире.

Природа как субъект. Олицетворение, одушевление и персонификация природы – то, что еще называется анимистическим мировоззрением, – важнейшая ключевая со-ставляющая традиционного мировоззрения охотников-собирателей (*Bird-David* 1999). И австралийские, и сибирские аборигены, выходя на охоту, имеют дело с живым ланд-шафтом (*Povinelli* 1993; *Vitebsky* 2005). Ландшафт тайги и тундры многомерен, жив, на-полнен видимыми и невидимыми существами, общие представления о которых и вера в которых оживотворяют его. "...Земля и все ее обитатели – растения, животные, лю-ди, духи – были тесно взаимосвязаны между собой, подчиняясь единым законам обще-жития" (*Максимова* 1994: 7). В мировосприятии эвенков вся природа живая; то, что для нас является "неживой природой", для эвенков обладает силой *мусун* – силой энер-гии и движения; у эвенков есть сходный термин *муран/мусан*. Это слово у якутизиро-ванных эвенков и эвенков имело якутский синоним – *иччи/итчин*, что означает также духа-хозяина любого явления природы. Эвенки и эвенки обожествляли всю природу (эвенк. *буга*) и ее отдельные проявления¹⁰. "Бувады – это Божье, *буга* – то, что есть, вся природа", – объясняет северобайкальская эвенкийка П.П. Лекарева (ПМА 2005, ж/73). "Бог – это все: и реки, и леса, и земля, – считают анюйские эвенки. – Речушки – это жилы земли. Все, что в природе – все бог" (*Гурвич* 1993: 33).

В недалеком прошлом большинство эвенков и эвенков вели "бродячий" образ жиз-ни. Удача на промысле зависела от земли. На р. Яна (современный Тауйский р-н Ма-гаданской обл.) охотнику перед отправлением на промысел желали: "*Aitj gerkukali enj-inta torən(g)yt*" – "Хорошо ходи, чтобы мать-земля тебя берегла" (АИЭА РАН: 13). Вместо слов "убил" (*марам*) или "добыл" (*бакрам*) березовские эвенки употребляют выражения: "земля подарила мне" (*торду анивийаттам*), "земля мне дала", "дано мне землей" (*торду беврэм. бевийэттэм*), "земля (своя) пожалела меня" (*тэринд'и*

илалривийаттам), "земля (своя) взглянула на меня" (*торинди ичисэмнэн'эттэм*), "земля (своя) дала в долг мне" (*терингд'и энумэврэм*) (Роббек 1989: 161)¹¹. Метафора банка или кладовой в восприятии природы/земли, предложенная Н. Берд-Дэвид на основании работы у охотников-собирателей Южной Индии (*Bird-David* 1992), не отражает субъект-субъектного отношения людей и земли и едва ли может быть приложима к сибирским охотникам-собираателям и оленеводам.

Земля воспринимается скорее как мать, неиссякаемый (при соблюдении определенных условий) источник жизненных благ. Аллайховские эвены называют природу *ынъын туур* – "мать-земля-родина"; она представляется им живой, невидимой сущностью, которая постоянно влияет на их жизнь (*Белянская* 1996: 43). Земля "знает" "своих" людей и отличает их от "чужих". "Лес радуется – свой человек пришел", – говорят сымско-кетские эвенки, выходя в тайгу (*Максимова* 1994). Мне доводилось слышать от эвенков и эвенов, что земля узнает людей по языку, по умению ориентироваться¹².

Родная земля тоже имеет запах, по которому ее узнают люди. Запах родной земли навсегда связан с понятием родины. На летних праздниках *хэбдек* эвены Северо-Западного Верхоянья восхваляют родную землю в импровизированных песнях:

...Воздух наполнен запахом стланика,
Разносясь по долинам реки.
И этот запах всюду.

Тогда я глубоко вдыхаю
Запах родины моей.

(Алексеев 1993: 50. Курсив мой. – А.С.)

Природа, в представлениях эвенков и эвенов, наделена чувствительностью. Именно на этом убеждении основана вера, что люди до определенной степени могут влиять на природу и ее явления: изменить погоду при помощи словесного обращения-заклинания или магического действия, сделать так, чтобы дух убитого ими животного возродился в новом звере, ускорить или приостановить течение времени. В прошлом эвенки проводили коллективный обряд *гиркумни* с участием шамана, направленный на увеличение приплода зверей в тайге (*Анисимов* 1958: 33). Современные гижигинские эвены, как и сто лет назад, могут вызвать дождь, встряхивая медвежью шкуру или нанизав на шест намоченную в реке болотную кочку *мукэлры*. Начнется пурга, если рвать зимой сухую траву на стельки для обуви (обычно ее заготавливают для этих целей осенью) (ПМА 1997).¹³ Бабушка Васса Кундырь из Гижиги вызывала ветер, говоря: "курэть-курэть-курэть докрыдук" – "северный-северный-северный (ветер. – А.С.) крути". Другой способ – поддразнивание: "Пусть такой ветер будет, чтобы штанишки ее затрепыхались на ветру" ("*Утакан хэркычанни бобэрдан*") (ПМА 2002, ж/53). Поддразнивание – одна из специфических форм диалога, а диалог вообще свойственен экологической этике тунгусов.

Субъективно считается, что роль человека, ведущего традиционное природопользование, активна, и любое его действие (или бездействие) вызывает ответную реакцию природы. Когда люди по тем или иным причинам перестают осваивать землю, заботиться о ней (и соответственно о себе тоже) – беднеет и природа, и человек. Так, после ликвидации совхоза и резкого прекращения государственных дотаций в оленеводство рассохинские эвены (Магаданская обл.) вступили в полосу глубокого социально-экономического кризиса. При этом, по мнению местных людей, состояние природы тоже ухудшилось, уменьшилось биоразнообразие:

"Каждый кто как может, так и выживает по речкам. Даже ворон и волков нет теперь. Вот когда были стада, волки и вороны околачивались вокруг, питались. Брат говорит: представь себе, даже ни волков, ни ворон нет. Вот странно. Оленей нет. Диких оленей мало. В этом году брат рассказывал, двух диких оленей нашел... В этом году охота была плохая. И сохатых меньше становится. И соболей мало было, какие-то маленькие" (ПМА 2002, ж/39).

Когда люди перестают вести традиционное хозяйство, это отражается на природе и ее живых существах, которые тоже начинают испытывать изменения. Вороны на Аляске в одной из индейских общин теперь кормятся из мусорных баков остатками суррогатной пищи, купленной в магазине, а не остатками от охотничьей добычи (Nelson 2002)¹⁴.

Расчистка завалов на таежных речках – характерная черта поведения охотников-эвенков: "Редкий охотник пройдет мимо образовавшегося на реке небольшого завала и не расчистит его" (Туров 1997: 131). Наверяд ли он думает при этом об экологичности своих действий: он "просто" делает так, как принято, как сделал бы на его месте любой другой таежник. Жители с. Гижига (Магаданская обл.) заметили, что в последнее время р. Гижига стала мелеть, так как еще в верховьях разбивается на множество мелких рукавов. Это происходит из-за заломов, когда во время паводков подмывает деревья, и они падают в реку, создавая преграду течению. Во время колхозов люди заботились и о реке, и о себе, создавали специальные бригады по расчистке. Сейчас этого не делается. Речь идет, прежде всего, о том, что совместными усилиями люди расчищали русло реки, чтобы в ее верховья беспрепятственно мог пройти на нерест лосось (и, следовательно, вернуться на будущий год), и таким образом они заботились о своем будущем.

Отношение природы к человеку зависит от его поведения: "Природа следит за тем, как живут люди и всегда отзывается на их поступки" (Белянская 1996: 43–45); чувствительности и наблюдательности: "Чтобы стать пастухом, надо слышать ветер и чувствовать запах оленей", личностных характеристик (жадность, скупость) (Андерсон 1998). Полагают, что природа выражает свое отношение к человеку путем изменения погоды. Когда этнограф и учительница Е.П. Орлова в конце 1920-х годов, переехав через главный Камчатский хребет, приехала в одно из эвенских сел, председатель тузрика встретил ее словами: "Я знал, однако, что ты сегодня приедешь – видишь, какая пурга вчера была?! Сердится: не любит, когда через него незнакомый человек проезжает... на то она кребта и есь... Вот обратно поедешь – тихо будет, хорошо будет. Надо было бросать что-нибудь из пищи..." Напутствуя ее, он же говорил: «Завтра мимо утеса поедешь, – Дедушкой зовем его. Хмуро на тебя посмотрит: "Почто чужой человек едет?", – и снегом посыплет..."» (Орлова 1930: 43–44, 47)¹⁵.

Эвенки и эвены не мыслят природу и ее духов отдельно от человека. В каждой локальной группе эвенков и эвенов исторически сложился специфичный пантеон духов-хозяев, представления о которых несут на себе сильную этическую составляющую как о посредниках взаимоотношения человека с природой. Образы духов (о времени появления которых в научной литературе имеются разные мнения) переплетены, функции разных духов совмещены. Наиболее часто упоминаются идентичные духи-хозяева верхнего мира *хэвки* у эвенов¹⁶ и *сэвэки/хэвэки/шэвэки* у эвенков, а также дух-хозяин огня *тог мураани/тог хинкэнни/тог мусун* (эвены) и *хинкэн мухон/тог мусунин/энекан того* (эвенки), который сочетает в себе также черты духа-хозяина вселенной, матери или хозяйки всех зверей. Среди эвенков и эвенов, испытавших культурное влияние якутского и через него алтае-саянского мира (Потапов 1978), широко распространены представления о *байанай* – духе-хозяине леса, тайги, зверей и птиц. В то же время у магаданских эвенов, например, этот дух совсем неизвестен или малоизвестен. В мировоззрении эвенов и эвенков есть представления о духах-хозяевах конкретных участков земли, зверей и птиц. Они имеют зоо- и/или антропоморфный облик. В целом у эвенков имеется больше вариантов в названиях и иерархии духов, чем у эвенов, что можно объяснить большим количеством и разнообразием их локальных групп и, соответственно, разнообразием и глубиной культурных контактов.

Г.М. Василевич считала, что представления о духах-хозяевах оформились у таежных охотников-оленьеводов позже, чем дошаманские представления, когда само явление природы рассматривалось как сакральное, а общаться с природой и духами-хозяевами

вами мог любой человек без посредничества шамана. Исследовательница отметила, что забайкальские эвенки обращались к духам-хозяевам тайги как к окружающей природе *буга*. По ее мнению, произошла эволюция понятия *буга* от представления об этом феномене как причине жизни, движения, и его эманации в самих явлениях природы, к представлению о *буга* как духе-хозяине верхнего мира, верховном божестве (Василевич 1969: 56; 1971). Представления современных эвенов о земле и духах-хозяевах земли зачастую тождественны. В связи с прекращением шаманской практики за последние полвека они упростились. Отношения с духами-хозяевами (или природой, ее явлением) поддерживаются охотниками, рыбаками, оленеводами, заключааясь в оставлении подарков перед началом промысла и после его окончания, и в коротких словесных (иногда мысленных) просьбах и благодарностях. Приношения духу-хозяину земли делаются и при временном пребывании в новом месте – например, в европейском городе.

Эвенки, нефтепровод и "священные места". В научной литературе высказывалось мнение, что "...большая часть оседлых эвенков воспринимает тайгу по преимуществу лишь в связи с сезонными промыслами как достаточно стабильный источник доходов, требующий защиты от экспансии промышленного освоения северных территорий" (Туров 1997: 143). Результаты моей совместной работы с коллегой, канадским географом Гейл Фонда, летом 2005 г. на севере Байкала показали, что действительность оказалась сложнее научных стереотипов и наших ожиданий.

Мы выясняли отношение эвенков и других местных жителей к проектируемому нефтепроводу "Восточная Сибирь – Тихий океан". Помимо обычных для этнографической работы методов, а именно включенного наблюдения и разных видов интервьюирования, мы провели небольшой социологический опрос. Анкета содержала вопросы в основном с фиксированными ответами. Один из двух открытых вопросов был: "Какие места, важные для жителей поселка, необходимо сохранить от разрушения при строительстве нефтепровода? Если хотите, укажите их конкретное местонахождение. Почему они важны для Вас?" Количество ответов не было ограничено (Сирина, Фонда 2006). Этот вопрос был сформулирован так из-за действующего российского законодательства, согласно которому особой охране подлежат памятники истории и культуры, в т.ч. достопримечательные места¹⁷. Наличие таких мест может стать одной из причин изменения первоначального плана размещения промышленного объекта. Хотя не это стало причиной изменения самого первого, ЮКОСовского варианта маршрута нефтепровода через Тункинскую долину (ее Торскую котловину) Бурятии в юго-западной части Прибайкалья, все же замечу, что исследования этнологов обнаружили, что долина "наполнена" священными местами – семейными, родовыми, поселковыми (Лбова и др. 2002)¹⁸.

У эвенков и эвенов "священные" места представляют собой преимущественно природно-культурные ландшафты, что соответствует неоседлому образу жизни, благодаря чему тайга и тундра считаются не только освоенным пространством, но и домом (Сирина 2002). Условно их можно разделить на две основные категории: природно-культурные и памятные (социального происхождения). Первые – это своеобразные природные резерваты, богатые флорой и фауной, а также опасные, "пограничные" места земли, населенные, по мнению людей, духами-хозяевами разного свойства. Вторые – "памятные", часто запретные, места, – например, места больших шаманских камланий у эвенков, места встреч представителей разных эвенкийских и эвенских родов или территориально-соседских групп; места, где происходили события мифологического прошлого, и они тоже связаны с духами. По их представлениям, некоторые события ушедшего времени (а вместе с тем и само время, воплощенное в событии) навсегда остаются в местах, где они происходили¹⁹.

Вопрос, заданный нами, вызвал затруднение и в определенном смысле непонимание: далеко не все респонденты дали на него ответ (затруднились ответить 27%). Не-

сколько ответов были "все места", "сохранить все", "нет таких", "не надо строить". Остальные: "река Холодная", "река Верхняя Ангара с притоками", "все реки, впадающие в Байкал", "лес", "охотничьи угодья", "озеро Байкал", а также: "кладбище", "родник в поселке", "ягодники". Люди перечисляли главные водоемы, считали, что нужно сохранить землю в целом. Такое отношение имеет аналоги и у других народов Севера. Один из жителей Камчатки на вопрос о священных местах ответил: "Для нас – коряков, чукчей, эвенков – *священные места... вся Природа*, тундра, так как она нас поит, кормит..." (Мурашко 2004: 36. Курсив мой. – А.С.; Священные места... 2004). Таким образом, мир взаимосвязан и взаимозависим, из-за этого он весь подвергается опасности. С одной стороны, сохранить природу, по мнению респондентов, необходимо, "потому что это наша возможность заработать деньги". Одна причина такого выбора связана с высоким уровнем безработицы этой группы эвенков (60–70%) и высокой зависимостью жизнеобеспечения местного населения от природных ресурсов. С другой стороны, это не чисто прагматический подход: респондент ответил, что для него важны "...кладбище, река, лес. Потому что они нам дороги" (ПМА 2005). Точно такая же картина выявилась и в отношении с. Уоян, где социально-экономическая ситуация не намного лучше, чем в с. Холодное: прагматический подход неразрывно связан с экологическим и духовным. Респонденты хотят "все наши родные места сохранить – поселок, реку, леса, все охотугодья, ягодники, ореховые места". Практически все высказались за сохранение как наиболее важных для них мест реки Верхняя Ангара с притоками: "для нас важны все места в нашей реке Ангара и мы не хотим их губить" (ПМА 2005, м/34; м/28).

Люди, живущие в поселке, осваивают землю сезонно и при этом сохранили с ней устойчивую ассоциативную духовную связь. Она не только декларированная, или не только то, что люди думают и заявляют о себе: это отношение выражено в действии. Мы видели, как тщательно они тушат костры в летней тайге, сохраняют кедры в поселке и его окрестностях. Традиционная система "экологического образования" во многом утрачена, и это неоспоримый факт. Но она не утрачена вообще, а видоизменилась, чтобы соответствовать времени и динамике культуры²⁰. Ученики средней школы с. Холодное Северобайкальского р-на под руководством учителей проходят уроки экологии. ведут наблюдения за природой, которые фиксируют в дневниках и специальных выпусках стенгазет, обучаются охоте на ондатру и соболя, высаживают подрост кедра на ветровалах, которые стали часты после строительства БАМа. Этно-экологические эвенкийские центры есть и в других районах Бурятии, например, в Бантовском (ПМА 2005–2006).

Рост экологического движения в районах и поселках Сибири вызван разными причинами. Одной из главных можно считать бесхозяйственное, потребительское, а порой и варварское отношение к природе и земле со стороны промышленных компаний и самого государства, развитие все новых проектов без консультаций с местным населением, отсутствие реального самоуправления и соответственно соучастия в управлении природными ресурсами территорий проживания. В основе этого лежит неопределенный статус землепользования народов Севера²¹. Кроме того, это порой единственная возможность реализации идентичности в привычных культурных границах в новых условиях рыночной экономики. Аборигенные народы считают себя составной и неотъемлемой частью земли вместе с животными, растениями, мифологическими предками, различными сверхъестественными существами. Конечно, это несколько идеализированная картина, показывающая идею, с которой практика не всегда совпадает. Сегодня аборигенные народы сильно различаются в смысле их личных знаний и способностей показать и воспроизвести свою связь с землей. Но в случае угрозы земле они проявляют свою обеспокоенность и сопричастность (Крупник *et al.* 2004), что показали наши исследования на севере Байкала (Сирина, Фонда 2006).

Современное российское законодательство и практика его применения в отношении народов Севера объективно сужает и дробит понятие природы как священного начала, сводя его до фиксированных территорий традиционного природопользования и "достопримечательных мест"²². В условиях действующего законодательства речь должна идти о природно-культурных ландшафтах как объектах, нуждающихся в особой защите в случае промышленного строительства.

Ответственность человека. Идея ответственности человека за сохранность родной природы, идея взаимозависимости состояния земли и человека хорошо прослеживается в песнях эвенов Северо-Западного Верхоянья на летних праздниках *эвинэк* (*хэбдьэк*), где воспеваются красота родной природы.

Эвен! Ты родился в этой красе,	<...>
Чтобы <i>оберегать</i> ее.	<i>Будем крепко беречь</i> то, что
Поэтому и не исчез,	Создано в природе.
Не пропал от невзгод	

(Алексеев 1993: 46, 59. Курсив мой. – А.С.)

В этих песнях-импровизациях, сложенных необразованными, с точки зрения европейцев, людьми, никогда не слышавшими терминов "политика консервации", "рациональное использование природных ресурсов", "охрана природы" и других, заключена идея о том, что человек – лишь часть природы. Человек, животное и даже растение имеют душу; разница состоит, в частности, в том, что человек имеет несколько (до трех) душ. Душа животного или растения, подобно душе человека, делает кругооборот, т.е. может возродиться при соблюдении определенных обрядовых действий. Таким образом, все живое на земле, включая и человека, находится в одной системе рождения, жизни, смерти, перерождения и возрождения. От человека, как одного из главных наделенных умом и другими качествами, существа, зависит порядок на земле. Порядок жизни все время должен воссоздаваться заново, а это требует от человека усилий, ответственного отношения, знания традиций.

Идея/концепция ответственности получила разработку в законах-установлениях, передававшихся изустно. Эти запреты регламентировали поведение человека во всех сферах его жизнедеятельности, начиная от взаимоотношений с землей и заканчивая отношениями внутри социума. В основании этих законов лежат моральные нормы. Подобные установления известны у всех народов Севера России (Никишенков 2001) и в других типологически сходных культурах мира²³. С точки зрения самих людей, это не "обычное право", как принято писать в научных статьях, а именно законы. Считается, что они оставлены со времен первотворения, и поэтому не подлежат пересмотру и обязательны для исполнения: "человек не в силах стать выше этого закона" (Киле 1997: 36).

У эвенов и эвенков сложилась система правил поведения в жизни – *иты/ити* (буквально "традиция", "заповедь", "обычай", "порядок", "строй жизни", "закон"), которые оставил творец мира *Сэвэки* (Василевич 1969; Сравнительный 1975: 333). Основу традиций *иты* составляет перечень основных принципов/заповедей, которыми необходимо руководствоваться в жизни. Среди них: "все, что дает небо *буга*, не жалея для людей, соблюдай обычай нимат", "плохое сказанное тобой слово к тебе по твоему же следу вернется" и др. (Варламова 2004: 57–58).

Кроме этих "универсальных" правил поведения общего характера у эвенов и эвенков есть система запретов, которые регламентируют конкретные сферы жизнедеятельности. Они называются *одё/одёкит* (с эвенк. букв. "охрана", "запрет", "табу", "грех"), *оджя/оджавки* (с эвенк. – "беречь, хранить", "соблюдать запреты, обычаи, табу", "жалеть, любить, уважать") (Сравнительный 1977: 7). Запреты-обереги называются по-эвенски также *тоннэкич* (букв. "то, что надо избегать", "то, что запрещено"), *нёнь, нёне* ("грех"), *ичмэй* ("грех", "грешно") (Бурькин 2001: 97; Сравнительный 1977: 202).

Г.М. Василевич подразделила эвенкийские запреты-обереги на три формы: повелительную (полный запрет. – А.С.), которая заканчивалась словом *одё* – грех, условно-повелительную, или рекомендательно-настоятельную, представляющую собой как бы моделирование ситуации и, наконец, повествовательно-пояснительную – с объяснениями последствий нарушений (Василевич 1969: 201). Эвенкийские и эвенские запреты-обереги подвижны, имеются их краткие и развернутые формы. Структурное построение этих словесных произведений имеет сложившиеся правила, которые рассчитаны на постоянное, повторяющееся пользование. В бесписьменных культурах они передавались изустно, поэтому фольклористы зафиксировали их как малые и иные жанры фольклора и в течение долгого времени не рассматривали с позиций экологических, или природоохранных, норм. Никогда нельзя найти реальных действующих лиц эвенкийских *нимнгакан*'ов и эвенских *нимкан*'ов, – они либо только что уехали/умерли/живут в отдаленном месте, так что постепенно закрадывается сомнение, а есть ли они в действительности? Как бы то ни было, именно такой стиль изложения исключительно важен для бытования произведений, основная цель которых – посредством конкретного примера в условиях прежде бесписьменной традиции научить идеалу, норме, правильной жизни.

Сегодня эвенки северной части Прибайкалья, например, правила поведения в жизни иты, ранее передававшиеся изустно от старших к младшим, узнают во время обучения в средней школе; эти правила вывешены в школьных коридорах в качестве руководства в жизни (ПМА 2005).

Промысловая этика: нормы и практика. Разные результаты промысла у одинаково трудолюбивых и умелых охотников привели В.И. Йохельсона к мысли, что "...не труд здесь играет главную роль... по крайней мере, между ним и продуктами промысла нет определенных или соответственных отношений" (Йохельсон 1898: 146). Это обстоятельство породило к жизни свод рациональных и "иррациональных" правил поведения охотников.

Знаменитый исследователь Сибири Миддендорф сетовал на запреты, выраженные в правилах разделки добычи, поскольку "кабаргу я мог получать только без головы, соболей без мяса... иначе эта охота в текущем году будет неудачна. ... Во время снятия шкуры с животного никто не смеет перешагнуть через огонь... или внести в чум свежего снега" (Миддендорф 1878: 707). И сегодня это правило соблюдается: зависимость экономики хозяйства от осенне-зимнего пушного промысла по-прежнему очень велика. Тушку соболя эвенки не выбрасывают и не используют вторично, как, например, тушки ондатры, которые "квасят" и используют как приманку ("приваду") в капканы на того же соболя. Тушку соболя оставляют ("хоронят") под лиственницей на земле (на снегу). На правом или левом заднем стегне зверька охотник делает разрез и в него просовывает другую заднюю ногу, а также голову с лапами: "Так клубком он лежит... Это чтобы он не вывелся, родился другой". Охотник при этом обращается к соболю с просьбой вернуться. Охотники уверены, что нельзя разглашать слова обращения, чтобы не лишиться охотничьей удачи (ПМА 2005, м/34, м/29). Оставление тушек соболя после снятия шкуры зафиксировала у эвенков Южной Якутии и Амурской обл. французская исследовательница А. Лавриллье (Lavrillier 2005).

От правильных действий охотника зависит дальнейшая судьба животного: возродится ли его душа, вернется ли оно снова в мир, сможет ли охотник снова выйти на промысел, а значит, зависит сохранение природного баланса и продолжение жизни человека в природе. Законы тайги и тундры, или правила отношений с природой и между людьми в природе известны всем охотникам. Количество запретов-оберегов специально не подсчитывали, но, судя по имеющимся публикациям и полевым материалам, с вариантами их не менее ста (Николаев 1964; Василевич 1969; Романова, Мыреева 1971; Аврорин, Лебедева 1978; Мазин 1984; Бокова 1998; Бурькин 2001; Мыреева 1993; Варламова 2004). Одним из основных *одё* у эвенков было (и до сих пор для мно-

Г.М. Василевич подразделила эвенкийские запреты-обереги на три формы: повелительную (полный запрет. – А.С.), которая заканчивалась словом *одё* – грех, условно-повелительную, или рекомендательно-настоятельную, представляющую собой как бы моделирование ситуации и, наконец, повествовательно-пояснительную – с объяснениями последствий нарушений (Василевич 1969: 201). Эвенкийские и эвенские запреты-обереги подвижны, имеются их краткие и развернутые формы. Структурное построение этих словесных произведений имеет сложившиеся правила, которые рассчитаны на постоянное, повторяющееся пользование. В бесписьменных культурах они передавались изустно, поэтому фольклористы зафиксировали их как малые и иные жанры фольклора и в течение долгого времени не рассматривали с позиций экологических, или природоохранных, норм. Никогда нельзя найти реальных действующих лиц эвенкийских *нимгакан*'ов и эвенских *нимкан*'ов, – они либо только что уехали/умерли/живут в отдаленном месте, так что постепенно закрадывается сомнение, а есть ли они в действительности? Как бы то ни было, именно такой стиль изложения исключительно важен для бытования произведений, основная цель которых – посредством конкретного примера в условиях прежде бесписьменной традиции научить идеалу, норме, правильной жизни.

Сегодня эвенки северной части Прибайкалья, например, правила поведения в жизни иты, ранее передававшиеся изустно от старших к младшим, узнают во время обучения в средней школе; эти правила вывешены в школьных коридорах в качестве руководства в жизни (ПМА 2005).

Промысловая этика: нормы и практика. Разные результаты промысла у одинаково трудолюбивых и умелых охотников привели В.И. Иохельсона к мысли, что "...не труд здесь играет главную роль... по крайней мере, между ним и продуктами промысла нет определенных или соответственных отношений" (Иохельсон 1898: 146). Это обстоятельство породило к жизни свод рациональных и "иррациональных" правил поведения охотников.

Знаменитый исследователь Сибири Миддендорф сетовал на запреты, выраженные в правилах разделки добычи, поскольку "кабаргу я мог получать только без головы, соболей без мяса... иначе эта охота в текущем году будет неудачна. ... Во время снятия шкуры с животного никто не смеет перешагнуть через огонь... или внести в чум свежего снега" (Миддендорф 1878: 707). И сегодня это правило соблюдается: зависимость экономики хозяйства от осенне-зимнего пушного промысла по-прежнему очень велика. Тушку соболя эвенки не выбрасывают и не используют вторично, как, например, тушки ондатры, которые "квасят" и используют как приманку ("приваду") в капканы на того же соболя. Тушку соболя оставляют ("хоронят") под лиственницей на земле (на снегу). На правом или левом заднем стегне зверька охотник делает разрез и в него просовывает другую заднюю ногу, а также голову с лапами: "Так клубком он лежит... Это чтобы он не вывелся, родился другой". Охотник при этом обращается к соболю с просьбой вернуться. Охотники уверены, что нельзя разглашать слова обращения, чтобы не лишиться охотничьей удачи (ПМА 2005, м/34, м/29). Оставление тушек соболя после снятия шкуры зафиксировала у эвенков Южной Якутии и Амурской обл. французская исследовательница А. Лавриллье (Lavrillier 2005).

От правильных действий охотника зависит дальнейшая судьба животного: возродится ли его душа, вернется ли оно снова в мир, сможет ли охотник снова выйти на промысел, а значит, зависит сохранение природного баланса и продолжение жизни человека в природе. Законы тайги и тундры, или правила отношений с природой и между людьми в природе известны всем охотникам. Количество запретов-оберегов специально не подсчитывали, но, судя по имеющимся публикациям и полевым материалам, с вариантами их не менее ста (Николаев 1964; Василевич 1969; Романова, Мыреева 1971; Аврорин, Лебедева 1978; Мазин 1984; Бокова 1998; Бурькин 2001; Мыреева 1993; Варламова 2004). Одним из основных *одё* у эвенков было (и до сих пор для мно-

гих остается) правило: нельзя убивать больше того, что тебе необходимо (*энэ манатыра экэл ватыра* – досл. "не съев всю еду, не убивай") (Варламова 2004: 55).

Механизм саморегуляции включает и добровольные ограничения в охоте. Аллаиховские эвены говорят: "Истреблять весь выводок птиц или детенышей животных – большой грех" (Едукин 1992: 44. Цит. по: Бурькин 2001). Такое ограничение знают и таймырские эвенки и долганы (Андерсон 1998: 132), верхнеколымские эвены и юкагиры, гижигинские и рассохинские эвены (ПМА 1999, 2002). Нельзя мучить животное, птицу, насекомое, раненого зверя нужно сразу добить. Нельзя проливать кровь убитого животного, осквернять ее ("грех, если охотник выпустит кровь или будет топтать кровь убитого животного, если она пролилась. Даже ружье не будет стрелять") (ПМА 1993, м/65). Нельзя убивать тех животных и птиц, которые спаслись от преследования хищников или пришли за помощью к человеку при стихийном бедствии. Несмотря на разные последствия нарушения запретов, смысл их один: человека покинет охотничья удача и у него настанет плохая жизнь.

Записанные в разных группах на большом географическом пространстве, запреты-обереги эвенов имеют значительную однородность и однотипность (Бурькин 2001: 98–99). Сопоставление их с эвенкийскими показывает, что большинство имеют прямое совпадение, и в целом мотивация запретов-оберегов основана на общности мировоззренческих представлений эвенков, эвенов, и шире – других тунгусо-маньчжурских народов. Так, у негидальцев известны запреты *одёкит/одёви* ("грех", "преступление"). "Само негидальское наименование запрета связано с корнем, означающим 'беречь', хранить и представленным в ряде тунгусо-маньчжурских языков" (Хасанова, Певнов 2003: 192, 235). Люди пришли к их пониманию разными путями, объясняют их исходя из традиций своей собственной культуры, но запрет по своей сути во всех случаях одинаков. Именно на эти законы тайги, действующие на протяжении многих веков, полагаются охотники и сейчас. Правила поведения в природе никто не отменял, они остаются образцом, их знание и постоянные ссылки на них чрезвычайно важны.

Традиционно последствия нарушения запретов были поправимы с помощью деджа и обмена подарками с духами-хозяевами, что является универсальным "средством" и напоминает или прямо повторяет правила, принятые в человеческом обществе. Если что-то берешь от земли, природы, надо обязательно возместить чем-то, сделать ответный подарок. Камни можно брать, но с обменом. Если нужно выкопать яму, то на землю "взамен" кладут монету, патроны. Дети, разыскав заготовленные кедровой орехи, взамен обязательно должны были что-нибудь положить в ямку, извинившись, что взяли орехи. Момские эвены для окраски ровдужных мунгурок (дорожных вьючных сумок) использовали "красный песок"²⁴, который добывали летом, проходя мимо верхний левых притоков р. Мома (правый приток р. Индигирка), и взамен всегда что-нибудь оставляли (ПМА 1997). Похожее отношение к земле, природе в целом было и у других народов Севера.

Таковы правила поведения в природе. В то же время всегда есть разрыв между экологическим сознанием и экологической культурой, т.е. между мировоззренческими нормами и представлениями и практикой природопользования. Разумеется, упомянутые правила, как и законы, установленные в государстве, не все и не всегда соблюдают, особенно во времена экологических кризисов, социально-экономических нестроений. Тофалары и хандинские эвенки Иркутской обл. усвоили хищническую модель природопользования, когда традиционные, архетипически закрепленные в коллективной памяти нормы сознательно нарушаются (Рагулина 2004: 150). На Дальнем Востоке в районах промышленной рыбодобычи сформировался маргинальный тип коренного северянина, сознательно нарушающего экологические нормы (Меситыб 2007: 64). В литературе имеется много примеров, говорящих о том, что традиционно северные культуры нельзя назвать экофильными (Кайгородов 1970; Krupnik 1989; Ventsel

2005 и др.). И все же жесткий дуализм придуманных европейскими учеными понятий "экофильный" и "экофобный" не помогает полноценно и адекватно понять экологическую составляющую культуры охотников, собирателей, оленеводов во всем мире (Rose 2003). Примеры нерационального, браконьерского отношения к природе и я наблюдала (мне также рассказывали о них) в постсоветское время социально-экономического кризиса, когда только благодаря природе можно было выжить в условиях ликвидации совхозов, невыплаты заработной платы и социальных пособий. Но дело в том, что даже в этих условиях у людей, нарушающих правила, или у их родственников часто присутствует осознание неправоты своих действий. Эта неправота соотносится, прежде всего, с собственными заповедями, и уже потом – с государственным законодательством. Точно так же наказания ожидают не только от соответствующих государственных органов охраны природы, а в первую очередь непосредственно от самой природы и/или ее духов. Эвенки убеждены в неизбежности наказания за свои неправильные действия, в отличие, например, от русских, из-за разницы в вере:

Если ребенок (эвенк. – А.С.) убил гагару, или лебедя, или кукушку, то ему бывает плохо, он становится несчастным или умирает. Если русский убил – бесполезно, с ним ничего не будет. Вот они (шаманы. – А.С.) говорили, что вера (у русских. – А.С.) другая, бесполезно (ПМА 1999, ж/55).

Кто-то следует традициям жизни в природе сознательно; кто-то переосмысливает их после того, когда в его конкретной жизни что-то случилось.

В одной эвенкой семье произошла беда: несколько подростков жестоко избили молодого человека. К счастью, с помощью медиков и заботы родственников он постепенно восстановился. Родственники обратились в суд, справедливо добиваясь, чтобы преступники понесли наказание. Одновременно, переосмысливая происшедшее, доискиваясь его первопричин, родственники пришли к выводу, что пострадавший тоже имеет свою долю вины в этой ситуации: он занимался заготовкой лососевой икры на продажу, а рыбу выбрасывал. "Рыба же тоже живая. Если на еду – другое дело, а выбрасывать – грех. Она может быть проклинает. Неслучайно, наверное, это" (ПМА 2002, ж/53).

Изменения в технической обеспеченности промысла, других обстоятельств жизни влекут за собой изменения не только системных связей между людьми в общине, но и внутреннего мира каждой отдельной личности, вызывают сложные процессы переосмысления реальности, изменения в сознании людей. Сочетание прагматического и духовного подхода в отношении к земле и к природе – это характерная черта современного мировоззрения народов Севера. Если бы графически можно было представить отношение народов Севера к природе на шкале, то вся она от ее левого, условно говоря, "инновационного" до правого "традиционного" поля была бы занята, в зависимости от места жительства, состояния природы и социально-экономического положения той или иной группы людей. Выполнение моральных норм переходит на уровень личностного осмысления и интерпретации. Сегодня прагматический подход часто выходит на первый план, но мы слишком мало знаем о том, какие процессы переосмысления реальности и искупительные действия его сопровождают.

Сегодня взаимодействие с природой для многих северных народов имеет все более опосредованный характер. Для охоты и рыбалки необходимо иметь разрешения, т. е. вступать в договорные отношения с государственными органами, которые формально претендуют на нишу, традиционно принадлежащую духам-хозяевам или самой природе; нужно отстаивать свои права на традиционное природопользование перед лицом сильных конкурентов, например, промышленных компаний, радикальных защитников природы, а порой и самого государства.

"На рыбу тоже запрет. С завтрашнего дня только можно будет рыбачить. А так ходит народ, браконьерничат. Чем-то жить надо, работы нет. Рыбоохраны боятся. ...А на Бай-

кал на чем ты поедешь? Надо сети хорошу, лодку хорошу. Разрешенье надо брать, за все платить надо. Не столько рыбы надо добыть, сколько бумаг" (ПМА 2005, м/70).

Все эти обстоятельства сказываются на трансформации экологических традиций, и, если посмотреть глубже, на основах культуры. Изменение психологии, смещение традиционных ценностей в сознании человека тоже сказываются на состоянии природы. Охотники-эвенки из Иркутской обл. отмечают:

"...Мало совсем зверя добыли. Изюбри, правда, есть. Или природа изменилась? Она как не изменится, ведь люди сильно жадные стали. Нас природа казнит за жадность. Природа умеренно, постепенно дает, даром (курсив мой. – А.С.). А у нас стараются истребить, искоренить все, а на завтра не смотрят" (ПМА 2001, м/54).

Жадность здесь понимается как отход от принципа "достаточности", свойственного в прошлом всей тунгусской "бродячей" культуре (и типологически сходным другим северным культурам). Исследования, проведенные с помощью социологических методов, показали, что "страсть к наживе" до сих пор занимает одно из ведущих мест в шкале факторов, вызывающих неприятие у современного аборигенного населения Севера России всех возрастных категорий (Красовская 2005: 167). Высокий уровень безработицы в северных поселках ведет к тому, что природа становится безальтернативным источником пищи и минимальных доходов. В условиях диспаритета цен на продукцию промысла, рыболовства и сельского хозяйства, с одной стороны, и технику (лодка, мотор, снегоход, дизель-генератор) или атрибуты молодежной субкультуры, с другой, возникает переэксплуатация ресурсов среды. Этому способствует также и потребительский характер современного нам общества.

Хотя существует оппозиция включению коренных народов в процесс принятия решений, поскольку это затрагивает управление средой и ресурсами (Rose 2003: 69), все же идея пробивает себе дорогу, например, в Канаде (Feit, Beaulieu 2001). Что касается нашей страны, то участие эвенов и эвенков в управлении природными ресурсами земель, на которых они живут, не утопична там, где продолжается практика традиционного природопользования и сохраняются традиционные экологические знания. Государство могло бы признать ценность традиционных знаний, правил и норм в этой области и разделить свою ответственность за состояние природы и ее ресурсов с местными людьми. Но для этого необходимо решить вопрос с землепользованием. Некоторые проблемы и сценарии такого перехода на примере Российской Арктики показаны учеными (Клоков и др. 2001; Клоков 2002; Балалаева, Уигет 1998). Пока же народы Севера практически не участвуют в официальных мероприятиях по охране природы, – исключения есть в отдаленных и малонаселенных сибирских регионах с высокой степенью неформального самоуправления населения, либо они инициированы в рамках научных или общественно-научных программ, как на Чукотке.

Экологическая этика и нравственные законы. Интегрируясь в доминирующее общество, люди порой теряют что-то очень ценное, – это замечают и простые охотники, и национальная интеллигенция. Охотники-эвенки, с которыми мне доводилось беседовать, постоянно подчеркивали сокращение зверя в тайге. Эти изменения в природе они связывали не просто с изменениями обстоятельств жизни, а непосредственно с изменениями самого человека. Современная городская интеллигенция, национальные лидеры распространяют экологические традиции не только на отношения человека с природой, но и на отношения человека с человеком. "...Чтобы люди успокоились, обрели основание, надо возрождать экологические традиции не только в хозяйстве, но и во взаимоотношениях человека с человеком" (Марфусалова 2002). "...Природа для эвена – это все, – пишет исследователь мировоззрения эвенов А.А. Алексеев, сам эвен, выросший в оленеводческой семье, – она его не только кормит, одевает, обогревает, но также и служит основой формирования в человеке нравственных ценностей. По отношению человека к природе судят о его нравственном здоровье" (Алексеев

1993: 47). Среди традиционных нравственных характеристик, присущих эвенкам и эвенкам, назову обычаи взаимопомощи, дележа, умения довольствоваться малым, отсутствие зависти.

У аллаиховских эвенов-тундровиков существовало поверье *давдындын/гаапамдын*, означавшее удачу на охоте, связанную с регуляцией этических норм между охотниками. Бытовало представление об удаче на охоте только одного охотника и, чтобы не было вражды, зависти, говорили: "Великий покровитель охоты на этот раз дал удачу только одному из нас, но в следующий раз удача улыбнется и другому" (*Белянская* 1996: 45). Повсеместно категорически запрещено, согласно таежным и тундровым законам, брать добычу из чужой ловушки или капкана. Наоборот, нужно защитить ее от хищников и, по возможности, известить хозяина. "По нашим обычаям, каждый должен был помогать друг другу и в беде, и в удаче. Если дичь найдешь около дома или в чужом самостреле – должен подобрать и повесить на дерево..." (*Николаев* 1964: 177). Определенные правила имеет охота на границах промысловых участков²⁵.

Согласно обычаю *нимат* охотник был обязан поделить добытого крупнокопытного зверя среди своих товарищей по промыслу, т. е. среди соседей и родственников. Этот обычай соблюдается и сегодня в формах, отвечающих времени и обстановке. Так, Ассоциация малочисленных народов Севера Ольского р-на Магаданской обл. в конце 1990-х годов распределяла мясо и жир морского зверя среди пенсионеров района, малообеспеченных семей, а также в детский дом и детский сад, а лосось – среди эвенов и юкагиров континентальных районов области. Это поддерживало людей в большей степени морально (ПМА 2002).

Базовые принципы "таежной этики" в принципе одинаковы для человека любой национальности, порой имея лишь разное культурное обоснование и интерпретацию. Было бы интересно исследовать вопрос о путях и способах формирования принципов таежной этики у неаборигенного населения Сибири с точки зрения степени участия в этом процессе тунгусской охотничьей культуры.

"...Закон у нас в тайге: если я с зимовья пошел, оставить дрова, спички, керосину маленько. Дрова – это первая заповедь. На растопку или хоть на ночь. В тайге законов много" (ПМА 2001, м/54).

Свод таежных законов стал этикой поведения, действенным руководством в повседневной жизни. На основе этих правил и норм сформировались особенности психологии тунгуса-охотника, которые хорошо подметил Е.И. Титов: "...Тунгус – честный фаталист. Скорее он согласится ничего не добыть, чем вытащить соболя из чужого капкана. ...Лучше медленно ходить своей тропой, чем бежать рысью по дороге, которая не тебе принадлежит. Скорый на зависть торопит свою погибель" (*Титов* 1924: 297).

Этические нормы взаимоотношения с природой и между охотниками-оленьеводами сказались на формировании их характера, когда внимание к человеку и забота о нем проявляются неброско, незаметно и бескорыстно. Современная городская эвенкийка объясняет:

"Если ты мне понравился... я тебе в три раза больше (сделаю. – А.С.). Мне нужно сделать хорошо. Одна мысль в голове – надо сделать хорошо. И нет мысли в голове: а вдруг я сделаю хорошо, а он мне плохо сделает. А у других есть такая мысль. А вдруг он меня обманет? Ну обманет дак обманет, это его проблемы, думаешь так. Даже об этом и не думаешь" (ПМА 1999, ж/55).

Заключение. Многие ученые считают, что мировоззрение, свойственное охотничье-собираетельским обществам, сохраняется, даже если они переходят на новые экономические модели (*Barnard* 1998; *Lee* 1999; *Peterson* 1999). Как показывает опыт моей работы среди эвенков, эвенов, камчадалов – это верно и в отношении сибирских охотников, оленеводов и рыболовов.

Ссылки на экологические традиции и связь с природой, хотя и несущие определенный элемент идеализации, исключительно важны для идентификации тех их групп, которые уже столкнулись с последствиями промышленного освоения, и тех, которые больше не ведут традиционное природопользование. Для многих жителей поселков и городов само сознание, что в тайге и тундре живут и хозяйствуют их сородичи, наполняет жизнь людей особенным, в т.ч. практическим, смыслом: например, домашних оленей используют для проведения "переходных" обрядов.

Моральные нормы, или, в понимании современных эвенков и эвенов, законы взаимоотношения человека с природой, воспроизводятся и передаются до тех пор, пока есть сама природа и, конечно, человек, живущий на земле и осваивающий ее, превращая ее в живую, наполненную культурными смыслами, целостность. Природа может существовать и без человека. Но пока человек живет в природе, все явственнее проявляется взаимосвязь между экономическим и нравственным состоянием отдельного человека и общества в целом и состоянием природы. Истощение духовного потенциала людей, живущих на Севере, может только углубить социально-экологический кризис, который развивается в регионе в настоящее время (Красовская 2005: 173).

Моральные законы, выработанные в традиционном обществе, бессильны там, где происходит отторжение земли и уничтожение природы под прессом "прогресса" и "развития", которые объективно отказывают в праве на существование локальным нормам и ценностям. Без соответствующей государственной политики в области защиты прав малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока и местного населения на землю и традиционное природопользование, соучастие в управлении природными ресурсами, сохранение историко-культурного и природного наследия люди могут лишиться природы, а природа – людей с их специфичными способами ее освоения и очеловечивания.

Примечания

¹ Я признательна д.и.н. Н.Л. Жуковской, д.фил.н. А.М. Певнову, д.и.н. З.П. Соколовой, к.и.н. С.В. Соколовскому, доктору Г. Фондаю, д.и.н. Д.А. Функу, к.фил.н. М.М. Хасановой, к.и.н. А.Н. Ямскову за советы, которые помогли улучшить текст.

² С 1981 г. я провела более пятнадцати полевых сезонов продолжительностью от двух недель до трех месяцев в Иркутской, Магаданской, Камчатской областях, в республиках Бурятия и Якутия (Саха).

³ По последней переписи 2002 г. численность эвенков – 35 тыс., эвенов – около 19 тыс. чел. Это близкородственные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Их языки относятся к тунгусо-маньчжурской ветви алтайской семьи языков.

⁴ Современные тлингиты юго-восточной Аляски, всю жизнь прожившие в городах или поселках, продолжают считать родиной традиционные места расселения своих родов, и это является существенной чертой их идентичности (Шнирельман 1999).

⁵ Это касается не только аборигенов, но и русских старожилов, местных людей разных национальностей, живущих в течение длительного времени в тех же местах, что и коренные народы.

⁶ Результаты исследований отражены в работах: Сирина 1999; Сирина 2005.

⁷ Мнения людей представлены в тексте путем прямого цитирования. В скобках даны год проведения полевых работ, пол и возраст информанта. Кроме того, если из контекста неясно, в какой группе эвенков и эвенов велись полевые исследования, в скобках указано сокращенное общепринятое название конкретной этнографической группы.

⁸ В текстах интервью они выделены курсивом.

⁹ Ср. у нанайцев: Киле 1997: 35.

¹⁰ У якутизированных эвенков есть еще одно божество, верховный дух-хозяин *тангара*, которое заимствовано из тюркского мира.

¹¹ Автор не уточняет ситуативный контекст.

¹² У австралийских аборигенов земля узнает "своих" людей по запаху и языку (Povinelli 1993; Rose 2003).

¹³ Если при необходимости человек срывал траву, он должен был поскорее спрятать ее за пазуху, "чтобы бог не увидел" (ПМА 2002).

¹⁴ Интересно в связи с этим наблюдение, сделанное в Москве. Вороны здесь хорошо освоили непривычную городскую среду, питаются из мусорных баков, но своих маленьких воронят они кормят, добывая ослабленных голубей (*Песков* 2007: 10).

¹⁵ На одном из федеральных каналов в программе телевизионных новостей ительмены озвучили причину исчезновения "чуда природы" Камчатки – Долины Гейзеров. Она вполне в русле прежних мировоззренческих взглядов народов Севера: долине и ее духам надоели толпы туристов.

¹⁶ *Хэвки* сегодня чаще всего определяется как Бог.

¹⁷ Закон "Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации" (от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ).

¹⁸ Интерес к священным местам, историко-культурному ландшафту, вне всякого сомнения, был стимулирован намечаемым строительством, хотя вовсе не это вызвало их появление. Священные места были всегда; другое дело, что сведения о них без особой необходимости вне круга своей семьи, территориальной общины и/или рода не разглашаются.

¹⁹ Понимание времени не только как уходящего в прошлое потока событий, но и как в определенном месте накапливающегося и постоянно в нем присутствующего, характерно для нанайцев (*Булгакова* 1999), кетов (*Alekseenko* 2000).

²⁰ Исследования на эту тему представляют перспективное поле работы.

²¹ В этой связи очень интересен дореволюционный опыт землепользования эвенков северо-го Прибайкалья. Рыбопромышленники, купцы, крестьяне арендовали у Киндигирской и Подлеморо-Шемагирской инородных управ реки и чернолесья (участки хвойной тайги, богатые пушным зверем). Деньги за аренду, и немалые, перечислялись на специальный счет в госбанке на имя определенного родового управления. Затем они распределялись на общем собрании или собрании выборных представителей.

²² Федеральный Закон "Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации" (от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ) и Федеральный Закон "О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации" (от 7 мая 2001 г. № 49-ФЗ).

²³ Австралийские аборигены верят, что закон жизни, поведения на земле оставлен создавшими мир существами Времени Сновидений, которые воплотились в ландшафте.

²⁴ Речь, по-видимому, идет об охросодержащих почвах.

²⁵ Эти правила нарушались в местах межэтнических контактов. В национальном архиве Республики Бурятия хранится дело "Переписка по жалобе тунгуса Эрлика о краже у него из лоушки рыси", которая произошла в ноябре 1871 г. (НАРБ. Ф. 320. Оп. 1. Ед. хр. 10).

Источники и литература

- Аврорин, Лебедева* 1978 – *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Ороческие тексты и словарь. Л.: Наука, 1978.
- АИЭА РАН – Архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук. Ф. 49 (фонд М.Г. Левина). Оп. 1. П. 3. Ед. хр. 41.
- Алексеев* 1993 – *Алексеев А.А.* Забытый мир предков. (Очерки традиционного мировоззрения эвенков Северо-Западного Верхоянья.) Якутск: КИФ "Ситим", 1993.
- Андерсон* 1998 – *Андерсон Д.Дж.* Тундровики. Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.
- Анисимов* 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Балалаева, Уигет* 1998 – *Балалаева О., Уигет Э.* Биосферный резерват как форма сохранения этнической культуры (на примере юганских хантов) М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1998 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 118).
- Белянская* 1996 – *Белянская М.Х.* Экологические традиции алланховских эвенков и русско-устыинцев Якутии // Вопросы эвенской филологии и этнологии: Труды молодых ученых. Якутск, 1996. С. 43–46.

- Белянская* 2004 – *Белянская М.Х.* Традиция и современность. Культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии: Историко-этнографический очерк. СПб.: Бельведер, 2004.
- Бокова* 1998 – *Бокова Е.П.* Эвэн хапинни. Якутск, 1998.
- Булгакова* 1999 – *Булгакова Т.Д.* "Дорога времени" в традиционных представлениях нанайцев // Время и календарь в традиционной культуре: Тез. докл. Всерос. науч. конф. Л., 1999. С. 116–120.
- Бурькин* 2001 – *Бурькин А.А.* Малые жанры эвенского фольклора: Исследование и тексты. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Василевич* 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969.
- Василевич* 1971 – *Василевич Г.М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // Сов. этнография (далее – СЭ). № 5. С. 53–60.
- Варламова* 2004 – *Варламова Г.И.* Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004.
- Гурвич* 1993 – *Гурвич И.С.* Анюйская группа эвенов (эволюция хозяйства, культуры и быта на протяжении столетия) // Полевые исследования. Нов. сер. Т. I. Вып. 2. М., 1993. С. 27–36.
- Ермолова* 2001 – *Ермолова И.В.* Природное и историко-культурное пространство эвенкийского этноса // Евразия. Этнос. Ландшафт. Культура. СПб.: Изд-во Европейский дом, 2001. С. 150–196.
- Иванов* 1996 – *Иванов А.М.* Экологическая этика юкагиров. М.: ИЭА РАН, 1996.
- Иохельсон* 1898 – *Иохельсон В.И.* Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. СПб., 1898 // Тр. Якутской экспедиции, снаряженной на средства И.М. Сибирикова. Отдел III. Т. X. Ч. 3.
- Кайгородов* 1970 – *Кайгородов А.М.* Дерсу Узала из дзбрей Трехречья (воспоминания о старом эвенке) // СЭ. 1970. № 6. С. 128–133.
- Киле* 1997 – *Киле И.Б.* Нанайцы в мире природы // Этнос и природная среда. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 34–44.
- Клоков и др.* 2001 – *Клоков К.Б., Красовская Т.М., Ямсков А.Н.* Проблемы перехода к устойчивому развитию районов расселения коренных народов Российской Арктики: М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2001 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 141).
- Клоков* 2002 – *Клоков К.Б.* Современное состояние биолого-ресурсной базы и экологические основы управления биоресурсами в традиционном природопользовании Российского Севера // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии / Под ред. Н.И. Новиковой, В.А. Тишкова. М.: Стратегия, 2002. С. 21–45.
- Красовская* 2005 – *Красовская Т.М.* Экологическая рациональность мировоззрения коренных малочисленных народов Крайнего Севера России // Этноэкологические аспекты духовной культуры / Под ред. В.И. Козлова, А.Н. Ямскава, Н.И. Григулевич. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2005. С. 150–175.
- Крупник* 1989 – *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. М.: Наука, 1989.
- Лбова и др.* 2002 – *Лбова Л.В., Таиак Е.В., Шагланова О.А. и др.* Отчет о работах по оценке влияния планируемого нефтепровода Россия – Китай на объекты культурного наследия Тункинского р-на Республики Бурятия (стадия обоснования инвестиций) // Текущий Архив ИПЦ по охране и использованию памятников истории и культуры Министерства культуры и массовых коммуникаций Республики Бурятия. Улан-Удэ.
- Мазин* 1984 – *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочононов (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1984.
- Максимова* 1994 – *Максимова И.Е.* Тунгусский ойкос (по материалам сымско-кетской группы эвенков). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1994.
- Марфусалова* 2002 – *Марфусалова А.Д.* Мудрость экотрадиций северян. Якутск: Общественная академия "Шаг в будущее", 2002.
- Меситыб* 2007 – *Меситыб Н.А.* Народы Нижнего Амура: основные экономические и культурные трансформации в постсоветский период // Дис. ... канд. ист. наук. М., 2007.

- Миддендорф 1878* – *Миддендорф А.* Путешествие на север и восток Сибири А. Миддендорфа. Ч. II: Север и восток Сибири в естественно-историческом отношении. Отд. VI: Коренные жители Сибири. СПб.: Типография Леопольда Фосса в Лейпциге, 1878.
- Мурашко 2004* – *Мурашко О.А.* Священные места народов Севера: защита по закону и по обычаю // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 2004. № 6. С. 31–41.
- Мыреева 1993* – *Мыреева А.Н.* Природоохранные запреты-обереги эвенков // *Сб. тез.* Якутск. С. 146–147.
- НАРБ** – Национальный архив Республики Бурятия. Ф. 320. Оп. 1. Ед. хр. 10.
- Никишенков 2001* – *Никишенков А.А.* Этноэтикет коренных народов и старожильческого населения Арктики // *Российская Арктика: Справочник для государственных служащих.* М.: Дрофа. С. 290–300.
- Николаев 1964* – *Николаев С.И.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск: Якуткнигоиздат, 1964.
- Орлова 1930* – *Орлова Е.П.* Ламуты полуострова Камчатки // *Советский Север.* 1930. № 5. С. 39–48.
- Песков 2007* – *Песков В.М.* Пишем что наблюдаем // *Комсомольская правда.* 13 июня 2007. С. 10.
- ПМА – Полевые материалы автора. 1993, 1998, 1999, 2001, 2002, 2005, хранятся в личном архиве автора.
- Потапов 1978* – *Потапов Л.П.* Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам) // *СЭ.* 1978. № 5. С. 85–95.
- Рагулина 2004* – *Рагулина М.В.* Культурная география: теории, методы, региональный синтез. Иркутск: Изд-во Ин-та географии СО РАН, 2004.
- Роббек 1989* – *Роббек В.А.* Язык эвенов Берёзовки. Л.: Наука, 1989.
- Романова, Мыреева 1971* – *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. Л.: Наука, 1971.
- Роуз 2001* – *Роуз Д.Б.* Экология и этика отношений с окружающей средой у коренных народов Австралии // ЭО. 2001. № 2. С. 41–52.
- Священные места 2004 – Священные места Арктики. Значение охраны: исследование коренных народов Севера России. М.: Изд-во АКМНССиДВ РФ, 2004.
- Сирина 1999* – *Сирина А.А.* Родовые общины в Республике Саха (Якутия): шаг к самоопределению? М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 126).
- Сирина 2002* – *Сирина А.А.* Катангские эвенки в XX веке: расселение, организация среды жизнедеятельности. М.; Иркутск: Оттиск, 2002.
- Сирина, Фондад 2006* – *Сирина А.А., Фондад Г.А.* Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода Восточная Сибирь–Тихий океан. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2006 (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 186).
- Сравнительный 1975* – *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков* / Отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука. Т. 1. 1975.
- Сравнительный 1977* – *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков* / Отв. ред. В.И. Цинциус. Л.: Наука. Т. 2. 1977.
- Титов 1924* – *Титов Е.И.* Заметки по этнографии тунгусов (Баргузинский округ Забайкальской обл.). Землепользование и охотничье право // *Вестн. Азии: Изв. О-ва русских ориенталистов.* Харбин, № 52. 1924. С. 291–297.
- Туров 1997* – *Туров М.Г.* Эвенки: экологическое сознание этноса в традициях охотничье-оленоводческого хозяйства // *Народы Сибири: права и возможности.* Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 129–147.
- Хасанова, Певнов 2003* – *Хасанова М., Певнов А.* Мифы и сказки негидальцев. Предисловие: Тосиро Цумагару. Kyoto, 2003 // (Исследования по тунгусоведению, 21. Серия публикаций *Endangered Languages of the Pacific Rim*).
- Шнирельман 1999* – *Шнирельман В.А.* Формирование этничности: тлингиты юго-восточной Аляски в конце XX в. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1999. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 123.)

- Alekseenko* 2000 – *Alekseenko E.A.* Time in the Traditional Worldview of the Kets: Materials on the Bear Cult // *Hunters and Gatherers in the Modern World: Conflict, Resistance and Self-Determination* / Eds P.P. Schweitzer, M. Biesele, R.K. Hitchcock. N. Y.; Oxford: Berghahn Books. P. 455–459.
- Barnard* 1998 – *Barnard A.* The future of the foraging mode of thought // Manuscript. Paper to be presented at the Eighth International conference on Hunting and Gathering Societies. Osaka, October 1998. P. 1–17.
- Bird-David* 1992 – *Bird-David N.* The Original Affluent Society. A Culturalist Reformulation // *Current Anthropology*. 1992. Vol. 33. № 1. P. 25–42.
- Ingold* 2005 – *Ingold T.* A Manifesto for Anthropology of the North // *Connections: Local and Global Aspects of Arctic Social Systems*. Keynotes presented at the Fifth International Congress of Arctic Social Sciences. Fairbanks Alaska: UAF, 2005. P. 61–71.
- Feit, Beaulieu* 2001 – *Feit H.A., Beaulieu R.* Voices from a Disappearing Forest: Government, Corporate, and Cree Participatory Forestry Management Practices // *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* / Ed. by C. Scott. Vancouver; Toronto: UBC Press, 2001. P. 119–148.
- Krupnik et al.* 2004 – *Northern Ethnographic Landscapes: Perspectives from Circumpolar Nations* / Eds. *I. Krupnik, R. Mason, T. Horton*. Wash.: Smithsonian National Museum of Natural History, 2004. P. 1–13.
- Lavrillier* 2005 – *Lavrillier A.* Nomadisme et Adaptations Sedentaires Chez les Evenks de Siberie Postsovietique: "Jouer" Pour Vivre Avec et Sans Chamanes. // These pour obtenir le grade de Docteur de l'ecole pratique des hautes etudes. P., 2005.
- Lee* 1999 – *Lee R.* Hunter-gathers Studies and the Millennium: a Look Forward (and Back) // 8th International Conference on Hunting and Gathering Societies: Foraging and Post-Foraging Societies // *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. Vol. 23. № 4. 1999. P. 821–845.
- Leopold* 1991 – *Leopold A.* A Land Ethic // *The Green Reader*. Ed. A. Dobson. L., 1991. P. 238–241.
- Nelson* 2002 – *Nelson R.K.* The Watchful World // *Reading in Indigenous Religions* / Ed. G. Harvey. L.; N.Y.: Continuum, 2002.
- Peterson* 1999 – *Peterson N.* Hunter-Gatherers in the First World Nation States: Bringing Anthropology Home // 8th International Conference ... P. 847–861.
- Povinelli* 1993 – *Povinelli E.A.* Labor's Lot. The Power, History, and Culture of Aboriginal Action. Chicago; L., 1993.
- Rose* 2003 – *Rose D.B.* Decolonizing the Discourse of Environmental Knowledge in Settler Societies // *Culture and Waste. The Creation and Destruction of Value* / Eds. G. Hawkins, S. Muecke. Lanham; Boulder; N. Y.: Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. P. 53–72.
- Rose et al.* 2003 – *Rose D.B., D'Amico S., Daiyi N., Deveraux K., Daiyi M., Ford L., Bright A.* Country of the Heart: an Indigenous Australian Homeland. Canberra: Aboriginal Studies Press, 2003.
- Sirina* 2005 – *Sirina A.A.* Clan Communities among the Northern Indigenous Peoples of the Sakha (Yakutia) republic: a Step to Self-Determination? // *Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*/Ed. E. Kasten. B.: Dietrich Reimer Verlag, 2005. P. 197–216.
- Ventsel* 2005 – *Ventsel A.* Reindeer, Rodina and Reciprocity. Kinship and property relations in a Siberian village. B.: LIT Verlag, 2005. (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia. Vol. 7.)
- Vitebsky* 2005 – *Vitebsky P.* Reindeer People. Living With Animals and Spirits in Siberia: L.: HarperCollinsPublishers. 2005.

A.A. Sirina. Feeling the Land: Ecological Ethics among the Evenki and Eveny

Ecology is an important constituent part in processes of the formation of group identities and collective defense, the management of resources, and the control over the environment, including the issue of land use. Drawing on a range of materials including own field data, the author discusses norms and values of ecological thinking among the Evenki and Eveny. She demonstrates the ways these values are understood and realized in the contemporary world. Even though the norms reflected in worldviews do not coincide with practices of land use in some cases, this does not mean that these peoples cannot efficiently participate in the process of controlling environment resources.