

<sup>3</sup> Ямковой В.А. Сельское хозяйство Амурской области и провинции Хэйлунцзян в условиях перехода к рынку // Из истории российско-китайских отношений. – Благовещенск, 1999. – С. 126-127.

<sup>4</sup> Ма Линьсян, Шао Юйчао. Провинция Хэйлунцзян – чудесный и богатый край // Партнеры. – 2002. – № 10. – С. 24-25.

<sup>5</sup> Региональное размещение сельского хозяйства в Китае // <http://russian.people.com.cn>.

<sup>6</sup> Хэйлунцзян (Хэйлунцзян) // Хэйлунцзян цзинцзибао. 01.02.95.

<sup>7</sup> Дуйвай мао (Внешняя торговля) // Хэйлунцзян дуйвай цзинмао. 1998. – № 3. – С. 63-65.

<sup>8</sup> Хэйлунцзяншэн цзинци юй шэхуэй синши фэнси юй юйцэ (Цзинци юй шэхуэй ланпишу 1998-1999) (Анализ и прогноз социально-экономической обстановки провинции Хэйлунцзян в 1998-1999 гг. (Социально-экономические «Синие страницы»). – Харбин, 1999. – С. 22-27.

<sup>9</sup> Тигао юсяо фэйли дэ цоши (Меры по повышению эффективности производства сельскохозяйственной продукции) // Сиболия яньцзю. – 2002. – № 2. – С. 23-24.

<sup>10</sup> Шан фэйляо дуй шуохуолян юли (Удобрения приносят пользу) // Хэйлунцзян дуйвай цзинмао. – 2001. – № 10. – С. 11.

<sup>11</sup> Чжао Дэхай, Сюэ Шифа. Меры, необходимые для расширения торгово-экономических связей провинции Хэйлунцзян с Россией // Проблемы, состояние и перспективы российско-китайского сотрудничества (материалы II междунар. конф. по регион. сотрудничеству и развитию). Экспресс-информация №8 ИДВ РАН, Центр научной информации и документации. – М., 2003. – С. 78.

<sup>12</sup> Элосы юаньдун нунминь юй хэйлунцзян нунминь хэцэо (Со-

трудничество российских дальневосточных и хэйлунцзянских аграриев) // Юаньдун цзинмао даобао. 22.04.02.

<sup>13</sup> Хэйлунцзяншэн нунье (Сельское хозяйство провинции Хэйлунцзян) // Юаньдун цзинмао даобао. 20.01.99.

<sup>14</sup> Хэйлунцзян лянши шэнчань ю дэнсинь тайцзе цунчань кэ да эрбайуши и гунцинь ишан (Наблюдается очередной рост производства зерновых, валовой продукт составил более 25 млрд. кг) // Хэйлунцзян цзинцзибао. 13.10.94.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Ланьси дицо фачжань (Развитие района Ланьси) // Хэйлунцзян цзинцзибао, 08.06. 93.

<sup>17</sup> Хэйлунцзяншэн цзуйда шэнчжу цзяои шичань цзяньчэн (В Хэйлунцзяне создан крупнейший рынок по торговле свининой) // Юаньдун цзинмао даобао, 26.03.01.

<sup>18</sup> Дуннинсян (Уезд Дунин) // Юаньдун цзинмао даобао, 28.05.01.

<sup>19</sup> Нунье фачжань (Развитие сельского хозяйства) // Хэйлунцзян цзинцзибао, 24.02.97.

<sup>20</sup> Дяо Сюэха. Трудовые ресурсы восточных регионов России и перспективы сотрудничества в области трудовых услуг со стороны провинции Хэйлунцзян // Проблемы, состояние и перспективы российско-китайского сотрудничества (материалы II междунар. конф. по регион. сотрудничеству и развитию). Экспресс-информация № 8 ИДВ РАН, Центр научной информации и документации. – М., 2003. – С. 83.

<sup>21</sup> Дуннинсян (Уезд Дунин) // Юаньдун цзинмао даобао, 28.05.01.

<sup>22</sup> Хэйлунцзянские поселково-волостные предприятия сотрудничают с российскими предприятиями в освоении морской аквакультуры. // <http://russian.people.com.cn>.

О.Б. Арчакова, Л.Л. Грифонова

### МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ РЕАЛИЙ НОВОЙ КУЛЬТУРЫ (на примере эвенкийских сказок)

*Mythological reconsideration of new culture realia with  
Evenki fairy tales as an example is presented in this  
article.*

Сказки, собранные в различных регионах, населенных эвенками, несомненно, имеют ряд значительных отличий, обусловленных этническим и культурным окружением, в котором оказывались эвенки в различные периоды своего исторического существования. Культурная диффузия была результатом кочевий и других миграций, вызванных как природными (неурожай, падеж скота, эпидемия), так и социальными (конфликты между родами, нападения разбойников-чангитов) факторами. Но, несомненно, сказки эвенков, проживающих на достаточном удалении друг от друга, объединяет ряд общих черт: сюжетное повествование, жанровая специфика, способ организации текста, символическое и мифологическое содержание.

В эвенкийском фольклоре представлено несколько типов культурных героев. К ним относятся, во-первых, мать-прародительница или девушка, наделяющая героев магическим знанием и открывающая тайны природы; во-вторых, – животные, прежде всего медведь и лиса, передавшие человеку навыки оленеводства и охоты; в-третьих, – шаманы, научившие пользоваться огнем и указавшие лучшие пути для кочевий и места расселения; в-четвертых, – герои-охотники, богатыри, научившие бороться с врагами; в-пятых, – русские охотники и переселенцы, приобретшие эвенков к продуктам земледелия, снабдившие их современным оружием; в-шестых, – герои советской эпохи, внедряющие достижения цивилизации и новые формы коллективной организации хозяйства, вожди революции.

Позднее образ русского, как культурного героя, утвердился и активно использовался фольклористами и писателями. Особенно это касается сказок советского периода. В таком случае произошла деформация национальных стереотипов, связанная с все большим включением эвенков в общегосударственную, «универсальную» культуру.

Сказки, записанные в советское время, отличаются целенаправленной обращенностью к традиционным сю-

жетам и образам эвенкийской мифологии, но переосмысленным в рамках коммунистической идеологии. В таких сказках новые исторические реалии часто вписываются в традиционный культурный контекст или пересказываются с заменой имен главных действующих лиц. Меняются сказочные финалы, – например, герои-победители вместо желанного раньше богатства, красивой невесты, а то и царского престола заставляют работать всех богачей и сами честно трудятся («Которхангияк» [1]). Основные мифологемы сохраняются, но наполняются формально-новым содержанием, не имеющим принципиально ничего нового с точки зрения развития жанра сказки. При этом связь мифа и сказки обнаруживается не менее отчетливо, чем в «классической» народной сказке, а в отдельных случаях ретранжируются древние сюжеты и мифы.

Мифологизация общественного сознания имела место также в общесоюзном варианте, что проявлялось в культуре вождей, священном предании об их деяниях, культуротворческой и теургической деятельности в деле «устройства» нового мира. В эвенкийском фольклоре благодаря живому бытованию фольклора в основной массе населения отсутствует искусственная идеологическая заданность, когда в СССР пытались писать «новые сказки» и «новинки» вместо традиционных былин. В «новой» эвенкийской сказке происходил простой перенос – сюжетный и стилистический: характеристики одного мифологического типа переходили с одного лица на другое. Тем не менее следует признать, что, по всей вероятности, даже эти народные сказки были обработаны редакторами и собирателями в соответствии с требованиями советской цензуры. Об этом свидетельствует, например, локальная распространенность таких сказок, т.е. если большинство эвенкийских сказок, записанных на определенной территории компактного проживания эвенков, знакомы в схожих вариантах эвенкам других районов, то такие сказки записаны и обработаны однократно, причем часто местными литераторами, – например, Г. Коненкиным и Г. Кунгуровым.

В эвенкийских сказках и преданиях советского времени среди самых популярных героев фигурируют вожди и передовики производства. Сам текст иногда выглядит как пересказ учебника или передовицы «Правды», стилизованный под манеру изложения малограмотного коренного жителя Севера (анекдотического чукчи).

Примерное содержание типичных историй таково

(«Друг эвенков») [2]. Царь прислал на Курейку Иосифа, врага царя. Сам царь его боялся. Подружился Иосиф с эвенками, стал им говорить, что их за людей не считают. Потом ушел в большой город вместе с Владимиром новую власть народа ставить, царя и купцов прогонять. Все слова его сбылись. Ладный у эвенков друг.

Основу такого текста составляют фразеологические штампы, заимствованные из средств массовой информации, широко тиражированные и вдалбливаемые в массовое сознание, в том числе национальных меньшинств: «власть народа», «друг эвенков». Сталин-Джугашвили называется интимно-сакрализованным именем, как и другой «культурный герой» Владимир (т.е. Ленин). Через прямое употребление имени, по замыслу издателя, должно было наглядно демонстрироваться очень личное, любовное восприятие стоящей за именем персоны. Здесь налицо стилизация политического искусственного мифа под миф традиционный. В пользу этого свидетельствует и его информативность: в нескольких строках рассказывается сразу о пребывании Сталина в ссылке – Туруханском крае и о его противостоянии царскому режиму, о дружбе и сотрудничестве с Лениным, о революции в столице. В текст включены большевистские лозунги и идеологические установки, обыгрываются мотивы «классовой борьбы», а также провидческого дара вождя и его расположения именно к эвенкам.

Примером такого классово-политического позиционирования является стилизованная под классический традиционный миф сказка «Хозяева тайги» [2]. Вопрос о том, кто хозяин тайги, в мифологической форме, в том числе через сказку, в фольклоре народов Дальнего Востока и Сибири решался по-разному в процессе технологического освоения природы, развития культурной и оружейной деятельности человека. Хозяином тайги считался Дух, который не имел специального имени, а назывался просто «Хозяин леса»; часто его образ ассоциировался с медведем или существом, косвенное описание которого также относилось к медведю. Более поздним вариантом, вероятно, являются истории, повествующие о противоборстве человека с другими животными и о его победе над всеми, в том числе над сильнейшим – медведем.

Поставленный в данном «мифологическом предании» вопрос о частной собственности на лесные охотничьи угодья, рыболовные реки и озера, несомненно, является политически ангажированным и некорректным не только с культурно-антропологической, но и с историко-экономической точки зрения. Советские историки и политэкономы, на которых опирался редактор издания и автор вступительной статьи, утверждали, что в тот период, когда к эвенкам пришла советская власть, они находились на уровне разложения родового общества. Эвенкам был знаком институт долгового рабства, но социальное расслоение было еще незначительным и классы не сформировались.

Для усиления правдоподобия подобные мифологизированные повествования обильно снабжаются этнографическими подробностями и обрядовыми отсылками, к ним также добавляются этнографические «сувенирные» знаки, знакомые образованному русскоязычному читателю, на которого издание и рассчитано. Так, эвенк в благодарности за понимание и сочувствие, проявленное Лениным, «выдернул в знак дружбы волос из косички, Ленину подарил». Такого рода жест во многих культурах считается знаком большого доверия, поскольку волосы мыслятся как продолжение тела и, отделенные от него, не теряют связи с телом. Поэтому волосы часто используются в контактной магии как средство приворога или нанесения порчи, – отсюда запреты на выбрасывание волос, расчесывание на ветру, закапывание волос в землю, обычай стричь ребенка, после того как ему исполнится год и т.д.

В рассматриваемой сказке эвенки, в соответствии с наиболее распространенными промыслами, разделяют

ся на три рода – Налима, Гуся и Белки, закрепив за собой исключительное право соответственно на реки, озера и леса. В данном случае имитируются сохранившиеся у эвенков родовые названия, иногда исторически связанные с тотемистическими культурами. Эта традиция несколько вульгаризирована, поскольку, как отмечалось ранее, такого рода представления остались в давнем прошлом даже в условиях «сибирской экзотики». Причиной конфликта за угодья называются споры князей. Междоусобные конфликты территориального характера, несомненно, имели место в жизни эвенков, что зафиксировано во многих фольклорных памятниках, – например, «О людях в рыжих одеждах и храбром юноше» [3], «Буруйдак» [3], «О роде Киндыгир» [3]. Но в данной сказке сознательно углублен социально-политический аспект, ориентированный на сближение и типизацию социокультурной ситуации: и у эвенков были свои эксплуататоры, чьи корыстные интересы становились основной причиной народных несчастий, в том числе войн.

В данном повествовании возникает известный по другой сказке («Как старый Тока эвенков помирил» [2, с. 4] образ эвенка Тока. Он, как заправский пропагандист, ориентирует народ на социальные преобразования: «Не виноваты вы, что не знаете: в долгом кочевье были, водят вас хозяева по глухим местам» [2, с. 101] и на поиски правды у Ленина. В сказке повторяется знакомая по русскому фольклору история – посещение вождя ходоками, окрашенная национальным колоритом. Среди эвенков разгорается классовая борьба, тиражированные образы которой хорошо известны отечественному читателю и зрителю по канонизированным образам и схемам, далеким от реальной жестокости, кровавого натурализма и абсурдности таких событий, – князья отбирают у гонца быстрого оленя. Следует отметить, что значимость оленя как неотъемлемой части жизни эвенков нещадно эксплуатируется в таких сказках. Взамен «конфискованного» богачами оленя Ленин дает герою-ходоку самолет, который называется в тексте «небесным оленем». Прочтение значительного числа эвенкийских сказок позволяет заключить, что такое название носит произвольный характер. Традиционно в эвенкийских сказках скорость, быстрота связываются с конем, который был хорошо знаком эвенкам не только от русских переселенцев, но и активно использовался в Прибайкалье самими эвенками. Самолет же в народном сознании чаще (и не только у эвенков) ассоциируется с парящей птицей, что также нашло отражение в фольклоре.

«Стилизация под экзотику» характерна и для сказки «Тамга Ленина» [1]. Тамга – клеймо, знак, который ставится на оленях, чтобы хозяин мог опознать своих животных. Знак Ленина, таким образом, является новым знаком коллективной собственности, введенной советской властью. Раньше хозяином леса был дедушка-медведь, неба – солнце, реки – зубастая щука, теперь появилась новая власть, такая же сакрализованная. Эвенки посылают к Ленину ходоков. Он говорит им не о декретах или социальных преобразованиях, которые изменят «жизнь эвенков к лучшему», а о настоящем счастье, счастливой земле, новом рае, который они теперь обретают. От радости эвенки «пляшут, песни веселые поют, Ленина в тех песнях славят».

В сказке «Князь – желтый медведь» [2], записанной в советское время, типичный для сказочного повествования волшебник-оборотень становится князем, пьющим в медвежьем облике кровь оленей. В случае опасности у него, как у «гидры империализма», появлялись все новые и новые медведи, которых он перебрасывал, спасая от пуль эвенков, за море-океан (в эмиграцию?).

Чертами оборотня или шамана, способного становиться невидимым, наделяется Ленин в сказке «Владимир» [2]. За смерть этого человека якобы царь назначил награду –

три рубля, поэтому эвенк Долбонэ отправился по его следу. Подобно оборотню, Владимир все время исчезал из вида охотника, как только тот собирался в него прицелиться. Образ Ленина – «Владимира» – преобразается в духе традиционных мифологических повествований о богатырях, в отличие от утверждения более широко распространенных советских медиамифов, презентующих официальную иконографию «вождя социалистической революции» и «основателя советского государства». Владимир в сказке сродни богатырю Мэргэну – высокий, сильный, красивый.

Через много лет вернулся Владимир в жизнь Долбонэ в виде новых принципов организации хозяйства. Теперь уже сам эвенкийский охотник выступает как «продолжатель дела» и пропагандист идей Владимира, который магическим способом сумел переубедить Долбонэ. Новая встреча – эвенка и русского – символична. Она как бы предсказывает новые, такие же эпохальные изменения в жизни таежного народа. Как и русский, познакомивший лесных охотников с ружьем и продукцией земледелия, Владимир принес нечто новое: «хорошо... сделал, совсем хорошо». Теперь уже Долбонэ прославляет дух коллективизма и утверждает политику Владимира и партии на создание таких объединений, основанных на новых представлениях о собственности, где нет места зависти, что «сушит жилы»: «Один шепотку пороха даст, другой – пистоны, третий – совет».

Самодержавная Россия изображается иконографически в образе мифического двуглавого коршуна, которому противостоит благородный и сильный орел («Орел» [3]. Коршун, подобно грозовой птице, или «Железному клюву» наводит тень на тайгу и разоряет эвенков. Орел, будучи еще немощным птенцом, подобно другим мифическим младенцам, терпит страдания и тайно живет в пещере. Орленка кормят сами эвенки, видя в нем свое спасение. Повзрослев, орел побеждает коршуна: прижимает его к Великан-горе и топит в озере, т.е. как бы символически уничтожает его во всех стихиях. Это предание, на наш взгляд, искусственно сконструировано, хотя и опирается на традиционные архетипы и символы репрезентации власти, ставшие доминирующими в советской пропаганде. Орел находит таких же единомышленников-орлят (соратников по партии? коммунистов разных стран?), которые помогают ему бить коршунов в других землях. Само по-

вестование разворачивается как мистерия, прославляющая образы и деяния эпохи творения новой жизни, после которой эвенки «по-новому зажили в тайге». Дети учителя пошли, женщины вместе с мужчинами тайгой владеть стали» [3, с. 11]. В конце этого священнодействия снимаются сакральные символические маски, за которыми скрывались персонажи реальной истории: Орел – Ленин, а орлята – «люди русские – братья наши!» [3, с. 11].

Сюжеты сказок, как правило, намеренно упрощены и напоминают краткий пересказ сложного публицистического текста. В сказках активно используется социальный стереотип, который позднее стал основой социального мифа и его медийного варианта, тиражированного советской литературой и киноискусством. Например, бедные пришли к богачу с пустяковым вопросом, а он спустил на них собак, или бедняки обнаруживают прячущихся богачей-«дармоедов» и убивают их, и, наконец, новая счастливая жизнь – «раньше богачи мешали, а теперь хорошо» [1, с. 127]. Или так: «Надо убить богачей, чтобы люди жили лучше. Пошел по земле и всех богачей убил» («Найденыйш» [1, с. 16]). Так описана жизнь после вторичного рождения души человека, умершего в детстве от голода.

Таким образом, в советских сказках миф используется для осмысления современных рассказчику исторических процессов, их идеологического кодирования. Советская власть, внедряя в сознание аборигенов Сибири коммунистические принципы и ценности, в значительной мере опиралась на мифологическую традицию. Архаические элементы духовной культуры, по своей природе органичные для эвенков, стали основой формирования новых социальных мифов и образов вождей. Такой подход оказался оптимальным в условиях традиционной культуры, среди практически полностью безграмотного населения. Оправдывает он себя, пожалуй, и теперь – в отношении не только малочисленных народов России, но и большинства населения страны, поскольку мифологическое мышление отнюдь не в рудиментарном варианте сохраняется и в сознании современного человека.

1 Сказки народов Севера. – Л., 1959.

2 Эвенкийские сказки / Собр. и обраб. Г. Пинегинной, Г. Коненкиным. вст. статья М.А. Сергеева. – Чита, 1952.

3 Эвенкийские народные сказки / сост. и вст. статья М.Г. Воскобойникова. – Якутск, 1960.

А.В. Бородатов

### ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НЕФОРМАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЗИРОВАННЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОБЪЕДИНЕНИЙ В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ В 1988-1991 гг.

*This article is devoted to the activities of the non formal and political organization in Amur region at 1988-1991 years.*

Проблема возникновения и развития российской многопартийности по-прежнему актуальна, а ее научная разработка может быть полезна для современной политической практики.

Различные аспекты становления многопартийной системы в Российской Федерации изучали В.Я. Гельман, Г.В. Голосов, С.Е. Заславский, З.М. Зотова, В. А. Колосов, Ю.Г. Коргунок, В.В. Лапаева, Р.Ф. Гуровский, А.А. Собянин, Г.И. Тафаев, В. И. Тимошенко, К.Г. Холодковский и др.

Многие российские исследователи обращались к вопросам деятельности политических партий и общественных движений на региональном уровне.

Проблемы партийного строительства на Дальнем Вос-

токе в 90-е гг. XX – начале XXI вв. затрагивали В.А. Войшнис, В.А. Селезнев, Р.В. Голощапов, Т.И. Захарова, В.М. Кордас и др. Непосредственно по истории возникновения партий и движений в Амурской области имеются труды М.К. Арчакова, Е.В. Буянова, В.В. Вискуловой, Т.П. Шляйсер.

Анализ состояния изученности проблемы становления многопартийности в постсоветской России показывает, что отстает исследование начального этапа данного процесса, совпадающего по времени с периодом поздней перестройки – 1988/89 гг. – 1991 г.

Во второй половине 80-х гг. XX в. в стране происходят зарождение и стремительный рост неформальных общественных движений и политизированных организаций. Многие из них выступали в защиту окружающей среды, занимались сохранением памятников истории и культуры, традиций народа, но некоторые выступили в роли силы, оппозиционной КПСС. Постепенно эта последняя тенденция усиливалась, пользуясь все возрастающей общественной поддержкой.

В Амурской области неформальные клубы и группы стали появляться в конце 1988 г. Одной из первых возникла общественная организация «Гражданская инициатива», она была немногочисленной и представляла сначала