

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА)

МАТЕРИАЛЫ
ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
МАЭ РАН

Выпуск 10



Санкт-Петербург
2010

ББК 303.425.5
УДК 63.5
М34

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты:
В.А. Козьмин, Н.В. Ушаков

Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10 /
М34 Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. 220 с.

ISBN 978-5-88431-187-7

Сборник содержит статьи, подготовленные сотрудниками МАЭ РАН по материалам этнографических и археологических экспедиций на территории России, ближнего и дальнего зарубежья, а также статьи по методике полевых исследований, истории экспедиций, из наследия наших предшественников.

Сборник предназначен для этнографов, археологов, историков, краеведов.

ББК 303.425.5
УДК 63.5

ISBN 978-5-88431-187-7

© МАЭ РАН, 2010

ОТ РЕДАКТОРА

Предлагаемый читателю сборник — десятый выпуск материалов, публикуемых сотрудниками Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН на основании проводимых ими экспедиционных исследований. Десятый выпуск — это в определенной степени веха. Первый сборник вышел в 1992 г. Он включал в себя материалы этнографических экспедиций 1988–1989 гг. Ответственным редактором этого сборника был ныне заведующий отделом народов Кавказа д.и.н. Ю.Ю. Карпов.

Первый выпуск был связан с именем нашего уже ушедшего из жизни ко времени выхода первого сборника полевых материалов в свет директора Рудольфа Фердинандовича Итса, определившего судьбы многих работающих сейчас сотрудников МАЭ не только как исследователей, но и в чисто человеческом плане. Ответственным редактором следующих сборников (1993, 1996 гг.) была к.и.н. Е.А. Алексеенко, работающая в нашем учреждении с 1953 г., сотрудник отдела этнографии Сибири с богатейшим опытом полевой работы, специалист-кетолог, имя которого известно далеко за пределами нашего отечественного научного сообщества.

В 1990-е годы существовали проблемы с финансированием как экспедиций, так и публикаций, в том числе и результатов наших полевых исследований. В эти трудные годы сотрудники МАЭ все же выезжали в поле за счет других организаций, хотя и не так активно, как хотелось бы и было нужно для успешного выполнения тех задач, которые они перед собой ставили. К концу 1990-х — началу 2000-х гг. ситуация изменилась. В первую очередь, появилась возможность финансирования, в том числе и за счет МАЭ РАН, экспедиционных исследований, столь необходимых для тех сотрудников, которые строят свою работу, что называется, на «живом» материале. Расширились возможности привлечения других средств — за счет различных грантов и программ Президиума РАН. Сборники статей, базирующихся на полевых материалах, стали ежегодными.

Настоящий сборник построен в соответствии с уже устоявшимися традициями. Первый его раздел составляют статьи, созданные по результатам экспедиционных исследований, проводившихся в последние годы на территории России. В рамках тем НИР в МАЭ РАН продолжают экспедиции, задачей которых является получение данных, позволяющих соотнести традиционную культуру в целом или отдельные ее составляющие с современностью, выявить то, что сохранилось, показать, что и по каким причинам изменилось. Примером в данном случае является статья Л.С. Лаврентьевой по материалам экспе-

диции в Архангельскую область. В ней рассказывается о том, как в современных условиях можно определить, где когда-то бытовали предметы, собранные на Русском Севере и хранящиеся сейчас в собраниях МАЭ РАН. Попытка выяснить условия сбора музейных экспонатов, что происходило почти 100 лет назад, сопоставление имеющихся в фондах коллекций с тем, что дают современные народные промыслы, — один из, как представляется, перспективных путей изучения традиционной культуры в ее приложении к современности.

В статье Н.Е. Мазаловой отражен другой аспект состояния традиционной культуры в XX — начале XXI в. Эта работа посвящена представителям категории «знающих», присутствующей у многих народов России, а также за ее пределами. Это люди, которые играли и продолжают играть весьма существенную роль в жизни своих односельчан, сородичей, соплеменников.

Проблема сохранения традиций в сфере хозяйственных занятий и быта, их трансформация в условиях конца советского и постсоветского периодов хорошо представлена в статье Н.В. Ермоловой, которая освещает ее на примере эвенкийского оленеводческого населения.

Проблема сохранения, трансформации, функционирования традиций в современных условиях на примере бурханизма у алтайцев обозначена и в статье Д.В. Арзютова, который определяет также дальнейшие пути исследования этого явления.

Нужно сказать, что очень активны в плане экспедиционных поездок в последние годы исследователи — сотрудники МАЭ РАН, работающие за пределами России, в ближнем и дальнем зарубежье. Их статьи входят во второй раздел сборника. Две из них посвящены албанской диаспоре на территории современной Украины. В статье А.А. Новика через призму современных представлений албанцев, проживающих на территории Одесской и Запорожской областей, рассматривается важный вопрос об их происхождении, названиях и самосознании, сохранившихся, несмотря на всю специфику исторической ситуации, на все происходившие здесь события. Более узкому вопросу — символике надгробных крестов албанцев Украины — посвящена статья Д.С. Ермолина.

С территорией современной Украины, а конкретно с Крымом, связана еще одна статья — Ю.Ю. Шевченко, который с использованием обширного сравнительного материала рассматривает вопрос о формировании элементов пещерного храма одного из действующих монастырей.

Сложной судьбе дагестанцев (кварельских аварцев), когда-то переселившихся на территорию Грузии, и проблемам, стоящим перед ними сегодня, посвящена статья Е.Л. Капустиной и Ю.Ю. Карпова. Она построена как на собственной полевой информации авторов, собранной среди представителей этой группы, проживающих сейчас на территории Грузии, и среди тех, кто вернулся в Дагестан, так и на базе архивных материалов, которые авторы вводят в научный оборот.

Статья Р.Р. Рахимова — продолжение публикации автором наблюдений, сделанных во время его многочисленных путешествий к культовым объектам, которые до сих пор почитаются народами Центральной (Средней) Азии. Здесь и характеристика, история возникновения самого объекта, и яркие, эмоциональные описания природы, и оценка людей, с которыми автор встречался на своем пути. Статья насыщена этнографическими деталями, отражающими современное состояние национальной культуры жителей отдаленных районов Таджикистана.

Н.Г. Голант в своей статье анализирует этнографические и лингвистические материалы по мифологическим представлениям, собранные ею у жителей одного из административно-территориальных подразделений юго-западной Румынии, с целью выявления аналогий в культурах и языках других народов Карпато-Балканского региона.

Историю формирования индийской общины в одной из провинций Канады, ее современное состояние рассматривает в своей статье И.Ю. Котин, который уже много лет занимается изучением индийских диаспор.

Трансформация традиции, ее функционирование в современных условиях — тема статьи В.А. Киселя (раздел «Археологические исследования»), рассматривающего петроглифы этнографического времени, обнаруженные на территории Республики Тыва.

Методика полевых исследований представлена статьей Ю.В. Ивановой-Бучатской на примере земледельческого населения одного из городов Германии, которая, наряду с описанием этой группы, ставит ряд важных вопросов, касающихся методов изучения городского населения представителями разных этнографических школ — немецкой и российской.

Деятельности выдающегося отечественного ученого В.Г. Богораза как организатора и координатора экспедиций и командировок с целью сбора материалов для научных исследований и пополнения музейных коллекций посвящена статья С.А. Корсуна, много лет занимающегося историей науки.

Завершает сборник публикация материалов из наследия наших предшественников, которое хранится в архиве МАЭ РАН. Это статья Г.К. Шульца по обработке шерсти у белуджей, подготовленная к печати М.А. Янес. В нашем архиве хранится много замечательных материалов, собранных во время экспедиций исследователями предыдущих поколений, и очень важно то, что они вводятся в научный оборот.

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: РОССИЯ

Л.С. Лаврентьева

ТРАДИЦИИ ПРОДОЛЖАЮТСЯ (по материалам архангельской фотоэкспедиции МАЭ РАН 2009 г.)

К выбору темы исследователь приходит разными путями. Чаще всего к той или другой проблеме его подталкивают предметы, хранящиеся в музее, иногда документы, которые сопровождают эти предметы или коллекции, в других случаях привлекает внимание имя собирателя. Через вещи и документы мы пытаемся восстановить историю этих предметов, их возникновение и использование, историю изучения, сведения о собирателях и т.п.

Несмотря на то что музейные предметы исследуются очень давно, и сегодня в музейных хранилищах имеется значительное число коллекций, в которых сведения о собирателях, географии сборов и функционировании самих вещей представлены неполно или вовсе отсутствуют. Такая ситуация сложилась во многих музеях Санкт-Петербурга и Москвы. Часто коллекции продавали в музеи скупщики, которые хранили в тайне точные адреса, где многие поколения занимались тем или другим ремеслом [Народная роспись 1987: 3]. Поскольку предметы из коллекции МАЭ РАН не имеют сведений о местах изготовления и бытования, они до сих пор не были востребованы исследователями и практически не публиковались.

Летом 2009 г. отправной точкой для работы экспедиции лаборатории аудиовизуальной антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого стала коллекция отдела Европы № 2039 из Сольвычегодского уезда

Вологодской губернии. Этот уезд раньше занимал значительную площадь, в его состав входили современные районы Архангельской области: Вилигодский, Котласский, Красноборский, Верхнетойменский, часть Виноградовского района. Летом 2009 г. для работы экспедиции были выбраны Сольвычегодск с близлежащими деревнями Котласского района, село Красноборск и деревни Верхняя Уфтюга и Константиново Красноборского района Архангельской области, а также Великий Устюг Вологодской области.

Опись, составленную по коллекции № 2039, которая насчитывает 95 номеров, 124 единицы хранения, можно отнести к документам, содержащим очень мало информации. Мы практически ничего не знаем о собирателе, о том, где складывалась коллекция, у кого приобретались эти предметы и т.п. Нам известно только, что коллекция была продана Музеем в 1912 г. неким крестьянином Евдокимовым. В описи даже не указаны его инициалы. В графе «место приобретения» записано — Сольвычегодский уезд Вологодской губернии.

Одна из задач предпринятой нами экспедиции — по возможности узнать что-нибудь про нашего собирателя. Кроме того нужно было определить, где эти вещи бытовали, были изготовлены или приобретены. Эти сведения мы могли бы найти в местных музеях, архивах и у жителей, которые продолжают традиции изготовления бытовых предметов. В процессе подготовки к экспедиции коллекция Евдокимова была подробно изучена, ведь нам нужно было найти параллели. Обратившись к коллекции, мы обнаружили, что она отличается от других своей полнотой. Такое ощущение, что сделан «культурный срез» на XIX в. по Сольвычегодскому уезду Вологодской губернии. Это тот набор предметов, который можно было увидеть в крестьянском доме. Здесь и прядки, и швейки, ковши, скопкари (ковш с двумя рукоятями, имеющий форму ладьи или водоплавающей птицы), сарафаны, головные уборы, украшения и т.п. Все эти предметы можно отнести к бытовому крестьянскому искусству.

Появление этой и подобных коллекций в музеях не случайно. Весь XIX в. был пронизан идеей сохранения и сбора предметов народного творчества. В 1797 г. Сенат издал указ о сборе сведений по состоянию промышленной самостоятельности на местах. С 1840-х годов по губерниям рассылалось «Положение о музеях крестьянской промышленности». В 1845 г. создается Этнографический музей при ИРГО, по образцу которого комплектуются этнографические отделы музеев краевых отделений Географического общества. Во второй половине XIX в. организуются выставки, где впервые демонстрируются изделия крестьянских ремесел — Всероссийская этнографическая (1867 г.) и Политехническая (1872 г.).

Во второй половине XIX в. при губернских статистических комитетах возникают первые краеведческие музеи в Архангельской, Новгородской, Псковской и Вологодской губерниях. Основными поставщиками предметов в музеи были скупщики. Кроме того, коллекции поступали и от частных лиц,

коллекционеров, общественных организаций, официальных инстанций и т.п. Среди частых лиц были учителя, священники и крестьяне [Бернштам 2008: 145–146].

О ценности коллекции крестьянина М. Евдокимова говорит и тот факт, что большая часть предметов уже не один раз использовалась на выставках. Коллекция интересна и тем, что в ней представлены серии предметов. Это наводит на мысль, что она собиралась именно для музея, да и подбор вещей неслучаен. Во всем чувствуется рука сведущего человека.

Открывают коллекцию набойные доски. Их 12 штук. Подобные предметы вовсе не случайны для Сольвычегодского уезда. Дело в том, что сарафаны там шились из холста, который окрашивали в синий цвет или же отдавали печатать (наносить узор) в деревенскую красильню, где его окрашивали в синий цвет с белыми, красными или желтыми цветочками.

Сарафан, сшитый из печатного холста, назывался «дубаком». В кубовых набойках XIX–XX вв. очень часто встречались изображения птиц, геометрические и растительные узоры в виде отдельных веточек и цветов. Особую красочность композиции придавали оранжевые горошины — достаточно широко распространенный прием заполнения фона [Корсун 1976: 119].

Деревенские красильни были почти в каждом приходе. Их содержали зажиточные крестьяне в отдельных избах. Так, набойщики были известны в деревне Ракулке, где также были мастера, которые расписывали туса и прялки.

Продолжают список предметов коллекции Евдокимова другие неперменные предметы крестьянского дома — прялки. Их четыре. По характеру росписи на прялках можно предположить, что все они относятся к северодвинской традиции, а именно к Пермогорью (рис. 1).



Рис. 1. Прялка. МАЭ. Колл. № 2039-13

В северном крестьянском доме вы непременно найдете и берестяные бураки или туеса. Два туеса из коллекции Евдокимова тоже украшены традиционной северо-двинской росписью. На них нанесен яркий узор, в котором сочетаются красный, зеленый, желтый цвета, излюбленные мотивы — птица-сирин, петухи и много пышного травяного орнамента (рис. 2). Как утверждают сотрудники Красноборского музея, именно в их районе растут березы, кора которых идеально подходит для изготовления туесов.

Есть в коллекции Евдокимова и маленькая деревянная шкатулка прямоугольной формы с выдвигающейся крышкой для хранения рукоделия, украшенная или табака, орнаментированная резьбой (ромбы, кресты, квадраты, зубчи-



Рис. 2. Туес. МАЭ. Колл. № 2039-22 а, б

ки), а также два небольших деревянных ларца, поверхность которых выложена пластинками, конечно же, не из слоновой кости, как указано в описи, а из мамонтовой или моржовой. Эти пластинки украшены резьбой и раскрашены. Резьбой по кости занимались главным образом в Холмогорах и окрестных селениях в низовьях Северной Двины, в Архангельске, в Сольвычегодске. В косторезном промысле использовали моржовые клыки, бивни мамонтов и трубчатые кости рогатого скота.

Небольшие медные литые чернильницы, их в коллекции четыре, носили на шее писцы, которые ходили от деревни к деревне и помогали крестьянам составлять письма и различные документы. Подобные чернильницы мы встретили на экспозиции музея г. Великого Устюга. Датируются они XVIII в.

Непременным предметом в каждом доме были ковши. Русский Север нам предлагает богатую традицию. Все ковши Сольвычегодского уезда деревянные, долбленные, с резными фигурными ручками. Они расписаны геометрическим или растительным орнаментом, встречаются и сюжетные сцены (рис. 3).



Рис. 3. Ковш. МАЭ. Колл. № 2039-29

Коллекцию ковшей дополняют три скопкаря в форме утиц, украшенные геометрическим орнаментом. Кроме того, здесь изображены животные и птицы (рис. 4).

Несомненным украшением коллекции Евдокимова является деревянная чаша с носиком для разливания. Ендова украшена геометрическим и растительным орнаментом, изображениями птиц и надписями. Общий декор ендовы указывает на использование ее в обрядах (рис. 5).



Рис. 4. Скопкарь. МАЭ. Колл. № 2039-35



Рис. 5. Ендова. МАЭ. Колл. № 2039-36

Есть в коллекции Евдокимова и церковные предметы (два медных старинных штампованных венца, использовавшихся во время венчания, кадильницы и нательные кресты на цепочках). Кадильница (кация) из секты староверов, подобная той, что хранится в МАЭ РАН, выставлена сейчас в музее Великого Устюга.

Из женской одежды, предложенной Евдокимовым для МАЭ, можно составить, по крайней мере, два комплекса. Здесь есть верхняя часть рубахи — рукава, нарукавники, сарафаны, душегреи и всевозможные варианты женских головных уборов (моршени, повойники, сборники и кокошники, платки). Все эти предметы относятся к праздничной и обрядовой одежде. К сожалению, в коллекции Евдокимова отсутствуют так называемые радужные пояса, широко распространенные в прошлом на территории Сольвычегодского уезда. Их ткали из разноцветной тонкой шерсти. Ширина варьировалась и доходила до 70 см. Такой радужный пояс украшает экспозицию Красноборского музея. Сегодня традиция изготовления радужных поясов восстановлена усилиями мастеров школы ремесел. Один такой пояс (правда, с использованием не шерстяных, а хлопчатобумажных нитей), мы приобрели для коллекций МАЭ РАН.

Есть в коллекции Евдокимова три вышитых полотенца и дорожка на стол. Подобные вещи мы увидели в школе ремесел при Сольвычегодском музее.

Предметы, представленные в коллекции, могли находиться в одном крестьянском доме, а вот приобрести их хозяин дома мог на ярмарках, которые были так популярны в этих местах. Только в Красноборске проводилось в течение года шесть ярмарок, да и в Сольвычегодске их было не меньше. Сегодня именно ярмарки, которые возродились во многих городах и селах, в какой-то мере не дают угаснуть местным промыслам.

Устраиваются такие ярмарки, как правило, летом. В Сольвычегодске каждый год в первую августовскую субботу проводят Прокопьевскую ярмарку. Самые почетные места отданы народным мастерам, приехавшим из близлежащих районов. В селе Красноборске ярмарки возобновились 15 лет назад. Устраиваются ярмарки и в близлежащих деревнях. Так в д. Березонаволоке Красноборского района каждый год в июле проходит Петровская ярмарка.

Наше внимание в коллекции Евдокимова привлекли изделия (ковши, скопкари, прялки, туеса и т.п.), украшенные росписью, которая получила название «свободная кистевая роспись». Центры ее были зафиксированы в бывшем Сольвычегодском уезде. Почему роспись?

Дело в том, что именно расписные изделия два века собирались разными музеями России и в последние 50 лет особенно активно изучались исследователями. Т.А. Бернштам рубеж 1950-х — 1960-х годов называет пятым, последним и самым продолжительным советским этапом, который она определяет как «вполне подготовивший поле русского крестьянского искусства для совре-

менного «возделывания» на нем свободных от официальной идеологии научных идей и проблем» [Бернштам 2008:149].

На Красноборской земле издавна бытовали разные ремесла: плетение из бересты и соснового корня, резьба по дереву, выделка гарусных кушаков, золотное шитье и многое другое, но особенно она прославилась художественной росписью, известной тремя центрами: пермогорским, уфтюгским и ракульским.

Пермогорье — поселение, получившее свое название (как считают многие исследователи) от древних пермских племен когда-то живших в этой местности. Пермогорские мастера расписывали самые разнообразные бытовые предметы. Большой популярностью пользовалась посуда и утварь, ковшскопкари, ендовы, блюда, туса, подсвечники. Существовала устойчивая традиция расписывать мебель, хозяйственные орудия и транспортные средства.

Среди изделий, хранящихся в музеях, особенно многочисленны пермогорские прялки, отличающиеся резными деталями. На белом (светло-желтом) фоне черной краской прорисованы контуром веерообразные стилизованные цветы и ягоды на ветвях, образующих своими изгибами сердцевидные мотивы. Любимый сюжет пермогорских мастеров — птица-сирин с раскрытыми крыльями. Часто создавали целые композиции, рассказывающие о жизни местных крестьян. Мастера пермогорской росписи проживали в деревнях, расположенных в нынешнем Красноборском районе. Центром этой росписи считается деревня Мокрая Едома [Русское народное 1968:3-4]. Центром ракульской росписи была деревня Ульяновская Черевковского (ныне Красноборского) района. Деревня расположена в нескольких километрах от впадения в Северную Двину небольшой речки Ракулки. Ракульская традиция характеризуется наличием в росписи растительных узоров и птиц.

Верхнеуфтюгская роспись отличалась большей декоративностью и графическим рисунком, ее широко использовали при украшении интерьеров жилища и берестяных тусов. В деревне Константиново нам даже удалось увидеть расписанный дом (рис.6).

Сравнительный анализ предметов из коллекции Евдокимова показал, что художественная роспись выполнена в пермогорской традиции, но разными мастерами. По времени создания их можно отнести к началу XIX в., а некоторые и к концу XVIII в.

Известно, что Русский Север очень давно стал регионом, который притягивал к себе исследователей в поисках предметов народного творчества. На сегодняшний день в музеях России накоплено значительное количество произведений народного искусства. Пополнение музеев подобными коллекциями продолжалось до середины XX в. Уже первыми экспедициями были выявлены многие местные традиции росписи по дереву. Сегодня на местах именно музеи являются центрами, где тоже собраны уникальные коллекции, а сотрудники



Рис. 6. Роспись в доме Анны Николаевны Бестужевой.
Д. Константиново, Красноборского района. Фото С. Шапиро

музеев принимают самое активное участие в сохранении традиций. Непременной составляющей здесь являются музеи, школы ремесел и ежегодные ярмарки, которые проводятся в городах, селах и деревнях.

О школе ремесел (рис. 7) нам рассказала Екатерина Валентиновна Малыгина, народный мастер по ткачеству и сотрудник отдела народной культуры Сольвычегодского музея. Возникла школа почти 17 лет назад. В ней работают два народных мастера. Первыми энтузиастами были нынешний глава администрации Вильчук Алексей Алексеевич, первый директор школы и директор музея. «Все началось с первого станка. Решили попробовать, неужели у нас не получится. В то время были живы бабушки. Они показали, как надо заправить станок, как надо начать ткать, как делать нитницу, как полностью обустроить ткацкий станок. Самый первый половичок был соткан. Одна бабушка показывала, как работают воробы, другая показывала, как нитницу сплести, потом нам показали, как правильно заправить...» [Архив экспедиции].

Сегодня стены школы украшают работы, изготовленные ее учениками. За 5 лет ученик успевает соткать одно полотенце, иногда два. Тканые и вышитые полотенца (в технике «настил по перевити»), созданные в настоящее время



Рис. 7. В школе ремесел при Сольвычегодском историко-художественном музее.
Фото С. Шапиро

можно рассматривать как аналоги музейных предметов, выполненных в XIX в. (рис. 8).

Большая работа по сохранению традиций проводится и в Красноборском районе, который раскинулся на юго-востоке Архангельской области в верховьях Северной Двины. В 1780 г. Поселение на Красном Бору стало по указу Екатерины II уездным городом Красноборском, который имел свой герб. В этом статусе город просуществовал 140 лет. С ликвидацией уезда стал заштатным городом. В 1923 г. по ходатайству жителей был переименован в село.

Красноборск прославился многолюдными ярмарками и воскресными базарами, промыслами и ремеслами. В Красноборске устраивалось 6 ярмарок: Андреевская (с 30 сентября), Крещенская (с 7 января), Алексеевская (с 17 марта), Петропавловская (с 29 июня), Ильинская (с 20 июля) и Зачатьевская (с 22 декабря).

Сегодня заметную роль в культурной жизни района играет Красноборский историко-мемориальный и художественный музей им. С.И. Тупицына. Музей имеет солидный фонд, постоянную экспозицию и творческую мастерскую «Живое ремесло». Сюда приходят осваивать старинные ремесла люди разных возрастов (рис. 9).



Рис. 8. Полотенца, выполненные учениками «Школы ремесел» при Сольвычегодском историко-художественно музее. Фото С. Шапиро

Музеи при поддержке местной администрации развивают и другие программы. Вот уже несколько лет в Красноборском районе проходят праздники «забытых деревень». В результате по воспоминаниям жителей в архиве Музея стал накапливаться материал, относящийся к первой половине XX в. В частности, были восстановлены списки жителей деревень. Деревни эти уже заброшены, а некоторые даже трудно обнаружить.

В одном из таких списков в деревне Козицинское Займище (народное название — Большая Горка) нам удалось найти несколько семей Евдокимовых. Список жителей составлен на 1900–1940 годы. В этой деревне проживало семь семей Евдокимовых. Главы четырех семей носили отчество Михайловичи. Это был Федор, Иван, Василий и Петр. Таким образом, все они были сыновьями Михаила. Главы трех других семей носили отчество Яковлевичи. Каждый из Евдокимовых, как и любой хозяин в те времена, был на все руки мастер. Федор Михайлович изготавливал сани, делал колыбели (зыбки) и плел корзины. Иван Михайлович тоже занимался изготовлением саней, делал туеса, посуду, плел лапти. Василий Михайлович специализировался на изготовлении саней. Кем же был Михаил Евдокимов — коллекционером, или перекупщиком, или крестьянином, который откликнулся на призыв Музея, пока сказать трудно.



Рис. 9. В творческой мастерской «Живое ремесло» при Красноборском историко-мемориальном и художественном музее им. С.И. Тупицына.

Фото С. Шапиро

Библиография

Бернштам Т.А. Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись // Сборник МАЭ РАН. Вып. 54. Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. КATALOGИ. Исследования. СПб., 2008. С. 144–202.

Корсун Э.А. Набивные ткани // Добрых рук мастерство. Произведения народного искусства в собрании Государственного Русского Музея. Сост. И. Богуславская. Л., 1976. С. 113–122.

Народная роспись Северной Двины / Авт.-сост. О.В. Круглова. М., 1987.

Русское народное искусство / Науч. ред. И.Я. Богуславской и В.А. Суслова. Л., 1968.

Н.Е. Мазалова

«ЗНАЮЩИЕ» В ВЫБОРГСКОМ РАЙОНЕ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В 2007–2009 гг. я записывала в д. Великое Выборгского р-на рассказы о деятельности «знающей» Ольги Ивановны Левшиной (переселенки из Усть-Кубенского района Вологодской обл.). Она умерла в 1957 г., но пожилые информанты помнят о ней. В современном социуме нередко происходит идеализации образов умерших «знающих». Так, в этой деревне мы столкнулись с конструированием образа святой Ольги Ивановны Левшиной ее родственниками.

О.И. Левшина — «знающая», слепая прорицательница (рис. 1). Изложение биографии и описание магических практик Левшиной ее родственниками напоминают биографии святых, например, святой Матроны Московской.

О.И. Левшина родилась в 1875 г. в зажиточной семье, ее отец содержал лавку, торговал холстом. Девочка была грамотна, после смерти матери она по-



Рис. 1. О.И. Левшина с внучкой. Фото из архива автора

могала отцу в лавке. Семья была религиозной, девочка много времени проводила в церкви, пела в церковном хоре.

По версии, сообщенной одной из ее внучек, Ольге Ивановне было немногим больше 30 лет, когда в ее дом зашел старик-странник с седой бородой. Он оставил женщине медный крест (распятие) и расшитое покрывало и скрылся, как будто растаял. Впоследствии, увидев на иконе Николая-Чудотворца, она поняла, что это был именно он. Видения святых являются предзнаменованием того, что человек обладает целительскими способностями. После встречи со странником Ольга Ивановна ощутила в себе магическую силу и начала отправлять магические практики.

В более реалистичном варианте изложения этого факта биографии О. Левшиной, записанном от другой внучки, к молодой Ольге подошел странник из Иерусалима. «Оля-радость, я тебе подарок привез». С этими словами он вручил ей крест и покрывало, на котором были вышиты изображения ангелов и надпись «Святой Боже, святой крепкий, помилуй нас». Впоследствии подаренным крестом она лечила («крестом наставляла на больное место»), а в покрывале ее похоронили.

Последние 30 лет это была слепая провидица. Слепой она стала в результате несчастного случая: напоролась на вилы. Еще В.Я. Пропп отмечал необходимость специального изучения слепых прорицателей [Пропп 1986: 75]. На новое место жительства она переехала, когда ослепла, тем не менее к ней приходили узнавать о потерявшихся животных, и она точно называла место их нахождения. Она предсказывала будущее членов своей семьи. Например, была недовольна тем, что у ее единственной дочери родилось четверо детей. Когда зять спрашивал, почему она его не любит, она отвечала, что он «наплодит детей и оставит их сиротами». И действительно, он умер, не дожив до 40 лет. Больше всего она баловала и просила беречь внучку Ольгу, и когда другие внуки упрекали ее в этом предпочтении, она отвечала, что Ольга «недолговечная». И действительно, эта внучка умерла в 37 лет.

Она обладала даром определять, целомудренна ли девушка, просто взяв ее за руку. Так, она всегда сразу же после приезда брала за руку старшую внучку, которая училась в городе и жила в общежитии, и только после этого удовлетворенно здоровалась и хвалила ее: «Хорошая девочка» [ПМА. Д. Великое. 2008]. Подобных фактов мне не удалось обнаружить в этнографической литературе. В гадательных практиках нередко используется осязание как способ связи с потусторонним миром [Байбурин 1993: 211].

Обычно О.И. Левшина предсказывала с помощью Евангелия: она клала на голову человека Евангелие и просила назвать «параграф», затем цитировала этот раздел наизусть и толковала его значение. По этнографической литературе XIX — начала XX в. такая предсказательная практика известна.

По рассказам ее родственников, Ольга Ивановна предсказывала и будущее политических деятелей. Так, в 1952 г. к ней приезжал корреспондент из Москвы и записывал ее воспоминания о каком-то съезде партии, на котором она присутствовала в качестве народного представителя, «массовки» (на каком — внушки затруднились сообщить). Он забрал фотографию, на которой она была изображена неподалеку от Н.К. Крупской. О.И. Левшина очень испугала корреспондента, заявив ему, что «Сталин вскоре умрет, а Берию накажут» [ПМА. Д. Великое. 2008]. Изложение этих фактов ее биографии напоминает деяния Матроны Московской и Ванги.

О.И. Левшина умела лечить детские, кожные заболевания и др. Внушка помнит, как она вылечила ушибленную руку, водя ею по солнцу и читая «Воскресную молитву». У нее было много пациентов. Так, она вылечила от фурункулов директора местной школы — коммуниста и атеиста. Внушка рассказала, что, сидя на печи, наблюдала за процедурой лечения, которая сводилась к следующему. Бабушка Ольга читала «Воскресную молитву»: «Да воскреснет Бог, да расточатся враги его...», поила и умывала больного святой водой (водой, в которую был опущен крест, подаренный ей странником). Вместе с тем соседи уверяют, что она лечила не молитвами, а заговорами.

Внушки-комсомолки стеснялись магической деятельности бабушки и спрашивали ее, не колдунья ли она. Ольга Ивановна свои знания определяла как данные Богом: «Нет, я у Бога прошу». Практику матери осуждала и дочь-бригадир: «Колдуньей будут называть». Ольга Ивановна твердо настаивала на своем: «Я никому ничего плохого не сделала, я только через Бога» [ПМА. Д. Великое. 2008].

Ее бытовое поведение было основано на христианских заветах: «Бога признавать, не воровать, делать добро людям». В соответствии с этими принципами она воспитывала свою дочь и внуков. В голодные послевоенные годы дочь была бригадиром, вдовой с четырьмя детьми, но она никогда не украла ни одного зернышка, и когда в воровстве уличили женщин из ее бригады, она по-христиански оценила их проступок: «Это голод вас заставил» [ПМА. Д. Великое. 2008].

За отправление магических практик Ольга Ивановна никогда не брала денег, а только принимала подарки детям — чай, пряники, конфеты. Она отказывалась брать плату деньгами: «Если я возьму деньги, то Господь мне не поможет» [ПМА. Д. Великое. 2008].

Человек она была достаточно властный, активный. Пока не ослепла, любила руководить, хотя бы школьниками на уборке колосков. Ольга Ивановна считала возможным вмешиваться в жизнь близких. Так, она настоятельно советовала одной из внучек выйти замуж за поклонника, который ей не нравился, и оставить того, кого она любила, потому что «он больной». Всю жизнь внушка, которая вышла замуж за нелюбимого мужчину, чувствовала себя несчастной.

По словам информантов, Левшина только «на хорошее знала». В качестве примера приводят случаи из ее практик: лечила детей, могла приворожить ушедшего мужа и т.п. Соседи, которые были детьми в последний период ее жизни, характеризуют ее как доброго, гостеприимного человека. Семейная жизнь ее была благополучной, они очень дружно жили с мужем, и она пережила его всего лишь на год. По воспоминаниям односельчан, она была человеком грамотным, разумным, здравым.

Одна из ее внучек — жена местного предпринимателя, в прошлом — заместителя директора одного из институтов РАН. В рассказах о Левшиной, записанных от этой внучки и ее мужа, мы столкнулись с конструированием образа святой. Они создают миф о том, что бабушка — святая, в последние годы жизни ничего не ела и только молилась, как святые, предсказала собственную смерть — на Пасху: «Я умру в блаженстве, меня не тревожьте». Умерла она на второй день Пасхи, легко, и, по словам близких, от нее исходило благоухание, как от святых. Односельчане этот факт биографии О.И. Левшиной передают иначе: «Она была ворожея и определила время своей смерти, она “много знала”».

На могиле «знающей» несколько лет назад муж ее внучки установил огромный крест с постоянно горящей лампадой (рис. 2). Бизнесмен считает, что в какой-то мере он является преемником «святой» О.И. Левшиной. По его



Рис. 2. Могила О.И. Левшиной на Кондратьевском кладбище. Фото автора

словам, когда он строил местную церковь, постоянно ходил советоваться «к бабушке».

Муж внучки создает образ святой «бабушки Оли» для упрочения собственного статуса. В ближайшее время при его активном содействии в одной из Выборгских газет будет опубликована статья о Левшиной, в которой, в частности, использованы собранные мной материалы. Вместе с тем в традиционном сознании он сам — колдун. Мне рассказывали, как он сглазил нескольких детей. В народных представлениях власть и богатство связаны с колдовством. Болезнь его близких (внук — идиот) рассматривают как кару за прегрешения. Он чрезвычайно непопулярен в своей деревне, поскольку в его магазинах торгуют просроченными продуктами. До Выборга — 40 км. Деревня бедная, она была отделением крупного совхоза, сейчас там безработица, часть молодежи ездит на работу в Выборг или работает на таможне на финской границе, среднее и старшее поколение спивается. Полдеревни работает на этого бизнесмена. Человек он сложный, в прошлом увлекался буддистскими практиками.

Он владеет несколькими магазинами и староста новой церкви в пос. Кондратьево Выборгского р-на Ленинградской обл. (по словам его жены, построенной на их деньги и пожертвования финской лютеранской церкви (рис. 3). Между тем жители деревни уверяют, что церковь построена на их пожертвования. У меня сложилось впечатление о том, что будь другой староста в церкви, она



Рис. 3. Церковь в пос. Кондратьево Выборгского р-на Ленинградской обл.
Фото автора

привлекла бы больше паствы. Местные жители посещают церковь редко, и староста пошел на такое ухищрение: он оставляет церковь открытой и ночью, по его словам, некоторые жители приходят помолиться, когда их не видят односельчане.

Попытки церковного старосты создать образ святой «бабушки» пока не увенчались успехом, потому что в представлениях людей, которые ее помнят, О.И. Левшина — традиционная знахарка, ворожея, прорицательница. Вместе с тем среди более молодых жителей появляются люди, которые начинают верить в то, что О.И. Левшина и после смерти может лечить. Так, посещающая могилу Левшиной женщина, по ее словам, с молитвами о ней излечилась от гинекологического заболевания [ПМА. Д. Великое. 2009].

Несколько лет я наблюдаю за формированием ритуального специалиста в пос. Луговое Выборгского района Ленинградской области — Веры Александровны Ворониной (1938 г.р.). Она относится к числу «приобщенных» — людей, не обладающих целительским даром, но отправляющих магические практики и развивающих свои экстрасенсорные способности на основе соответствующей литературы [Харитоновна 1999]. Вера Александровна усваивает знания из книг по целительской практике, биоэнергетике, нумерологии, восточным техникам и пр. Она была младшей в семье, в детстве мать обучила ее проведению некоторых обрядов. Так, на Егория (праздник Георгия Победоносца) она совершала магический обход дома и скотины, чтобы обеспечить благополучие и здоровье своих домочадцев и животных. От матери Вера Александровна усвоила приговор на мытье детей, которым пользовалась, чтобы сохранить здоровье собственных ребятишек: «С гуся вода, с ребенка худоба».

У Веры Александровны среднетехническое образование, она долгие годы работала на Выборгском судостроительном заводе, на вредном производстве, тяжело заболела (эмфизема легких), многие из ее коллег умерли, не дожив до пенсии. Вера Александровна ушла на пенсию в 49 лет, когда врачи оставляли ей несколько месяцев жизни, уехала из города в деревню, занялась там огородничеством, разводила кур и коз. Она поправилась, но через несколько лет у нее обнаружили онкологическое заболевание. В Выборге очень мало специалистов-онкологов, чтобы попасть к ним на прием, нужно ждать долгие месяцы. Вера Александровна обратилась за помощью к петербургскому экстрасенсу, который «лечит святыми»: «Ему святые показывают все органы». В последние годы в России много таких специалистов. Они являются посредниками между больными и христианскими святыми, и их основная функция заключается в передаче силы или энергии святых. Как уверяет В.А. Воронина, после лечения у этого экстрасенса, томографическое обследование показало, что она полностью излечилась. После этого она сама обратилась к изучению специальной литературы и через некоторое время начала отправлять магические практики.

В начале сеанса Вера Александровна определяет возможность излечения пациента с помощью книг по нумерологии (рис. 4) Отметим, что использование оккультных приемов — достаточно редкий случай в практике современных целителей. Воронина определяет сущностные черты человека с помощью расчетов, основанных на числе и годе его рождения. Например, дата ее рождения — 28.10.1938. По ее расчетам, у нее три двойки, что свидетельствует о наличии у нее «энергетики», экстрасенсорных способностей белого мага. Кроме того, в книгах уточняется, что человек с такой датой рождения наиболее успешно лечит травмы. Это на примерах подтвердила и сама «знающая».

Если «знающая» берется за излечение «не соответствующих ее сущности» пациентов, лечение не будет успешным. В.А. Воронина привела следующий пример: к ней на лечение родители привезли двух наркоманов. Она провела математические расчеты их дат рождения и выяснила, что один из них обладает способностями черного мага и он значительно «сильнее» ее. Родители все же уговорили ее взяться за лечение. Вскоре после начала проведения сеанса он уснул, наклонившись в сторону Веры Александровны. Во время проведения сеанса она почувствовала себя очень плохо: по ее словам, наркоман — вампир, забрал ее энергию. Разумеется, лечение не было успешным, а свою



Рис. 4. В.А. Воронина проводит диагностику. Фото автора

неудачу «знающая» определила особенностями личности больного и его магическими способностями.

Просчитав дату рождения сына другого больного с рожистым воспалением, она определила, что он обладает экстрасенсорными способностями и может вылечить отца сам. Вера Александровна дала ему переписать заговор на рожу из книги сибирской целительницы Степановой, которой сама она не пользуется. Через три дня сын пациента позвонил ей и сообщил о том, что он заговором вылечил отца: больной, который до этого с трудом передвигался, «побежал» в лес за грибами. Таким образом, «знающая» моделирует нужное ей поведение пациентов и их родственников и конструирует свой статус «знающей».

В.А. Воронина пытается магическими способами влиять на выбор пациентов: она придумала собственную молитву, в которой обращается к Богу с просьбой присылать ей пациентов, которых она может вылечить и которые бы ей не навредили: «Господи, я не могу отказать, но приводи людей, кому я могу помочь, и не во вред себе» [ПМА. Пос. Луговое. 2009].

После диагностики В.А. Воронина проводит сеанс лечения (рис. 5). Основной прием «знающей» — биоэнергетическое воздействие. В некоторых



Рис. 5. В.А. Воронина проводит лечебный обряд. Фото автора

случаях, например при лечении порчи, «знающая» прибегает к бесконтактно-му массажу. Это биоэнергетическое воздействие связано с новыми знаниями, полученными в результате обучения у экстрасенса, закончившего курсы биоэнергетики, чтения специальной литературы и т.п.

По ее словам, «она не лечит, а корректирует биоэнергетическое поле», а это приводит к излечению. Некоторые из ее пациентов уверяют, что чувствуют, как из ее рук исходит энергия, а также свет, кто-то видит прямые лучи, кто-то рассеянные. Так, она подержала руки над раной на ноге внука, и она затянута. Лечение биотоками «знающая» сочетает с рациональными приемами: массажем, обмазыванием голубой глиной и др.

Во время сеанса лечения нередко «знающая» испытывает ощущение тяжести и сонливость, что, по ее словам, свидетельствует о том, что болезнь переходит на нее. По представлениям современных «знающих», они «забирают» болезнь пациента. Следует отметить, что подобные представления связаны и с практикой традиционных «знающих»: во время проведения лечебного обряда болезнь переходит на знахаря, а затем он должен изгнать ее во внешний мир.

Вера Александровна постоянно читает новую литературу по эзотерике, применяет новые методы лечения и определения сущности человека. Так, в последнее время она активно использует даосский гороскоп, изучает книгу «Святые, в каких случаях они помогают». Сама Вера Александровна сожалеет о том, что не закончила курсов экстрасенсов, и сетует на то, что ее становлению как «знающей» помешала семья.

В жизни она всегда занимала активную позицию, старалась влиять на поведение ближних, занять руководящие посты, например в дачном поселке — пост председателя дачного кооператива. Правда, в последнем случае неудачно. Вероятно, поэтому она выбрала другой вид деятельности — отправление магических практик, позволяющий ей делать людей зависимыми от нее.

Отправление магических практик способствует тому, что о В.А. Ворониной создаются мифологические рассказы — былички. Например, в одном из них Вера Александровна наделяется провидческими способностями. Вот что мне рассказал один из ее пациентов (травма после катастрофы): он привез к ней лечиться своего приятеля; «знающая», не видя больного (он сидел в машине), с порога дома выразила сомнение, сможет ли вылечить этого человека, поскольку он некрещеный. Рассказчик выяснил, что так в действительности и было. Сама Вера Александровна охотно рассказывает о случаях излечения, что, несомненно, способствует упрочению ее статуса. Распространяемые ею и вылечившимися у нее пациентами рассказы об успешных эпизодах ее практики способствуют созданию образа «знающей».

С каждым годом за помощью к В.А. Ворониной обращается все больше людей. К числу ее пациентов относятся соседи по поселку и жители близлежа-

щих деревень, рабочие Выборгского судостроительного завода, один из ее пациентов — офицер, зам. начальника ближайшей погранзаставы. Вера Александровна «просчитала» его сущность и выяснила, что он сам может себе помочь, поскольку наделен экстрасенсорными способностями. Воронина, по ее словам, «успешно» лечит алкоголизм, кожные и нервные заболевания.

Статус «знающей» постепенно упрочивается, молодящуюся даму начинают называть «бабой (бабкой) Верой» и говорить, что она «много знает», т.е. она переходит в разряд «знающих».

Вместе с тем в ближайшем социуме происходит создание нарративов о том, что Вера — колдунья: «Вера может испортить». Соседи ее побаиваются и стараются избегать с ней отношений, а тем более конфликтов. На примере современных «знающих» прослеживается, как эзотерическое, сакральное знание функционирует (преломляется, искажается) в пределах конкретного социума.

Такие «знающие», как Воронина, в современном социуме выполняют еще одну важную функцию — контроль за соблюдением норм поведения. По традиционным представлениям, причиной болезни, в частности порчи, может явиться и нарушение норм поведения, например в семье, по отношению к старшим, к «знающим». Воронина анализирует с пациентом житейские ситуации, указывает, какие ошибки он совершил, как это связано с особенностями его характера, и в случае надобности с помощью магических практик разрешает ситуацию.

Социальные функции современных «знающих» заключаются в том, что их деятельность направлена на помощь членам общества в социальной адаптации в условиях изменяющейся социальной среды. В переломные моменты истории людям для выживания необходимы дополнительные знания, каковыми и представляются сакральные знания ритуальных специалистов.

Библиография

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Л., 1993.

Протт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционной интерпретации и возможности современных исследований. М., 1999.

Н.В. Ермолова

**ЗАМЕТКИ О ЖИЗНИ ОЛЕНЕВОДОВ
ЭВЕНКИЙСКОГО ПОСЕЛКА СУРИНДЫ
(из полевых наблюдений 2009 г.)**

Осенью 2009 г. состоялась очередная поездка в Эвенкию, в течение которой были продолжены полевые исследования, проводимые автором в данном регионе с 2003 г. по изучению традиционной и современной культуры эвенков. На этот раз работа проходила в южной части Эвенкии в бассейне среднего течения реки Подкаменной Тунгуски на территории бывшего Байкитского района¹. За полтора месяца экспедиции, продолжавшейся с середины сентября до конца октября, удалось побывать в двух поселках — Байките и Суринде, а также провести две с половиной недели в оленеводческой бригаде в условиях кочевого таежного проживания. Собранные сведения, включающие записи бесед с информантами, фотоматериалы, выдержки из местной документации, существенно пополнили данные, полученные в предшествующих полевых сезонах. Кроме того, была приобретена небольшая коллекция изделий декоративно-прикладного творчества эвенкийских мастериц, переданная в фонды отдела Сибири. Осуществить поездку стало возможным благодаря финансированию МАЭ РАН, за что выражаю искреннюю благодарность дирекции и Полевой комиссии.

Как всегда, в центре внимания находились вопросы таежного оленеводства, являющегося, как и охотничий промысел, базовой отраслью традиционного природопользования эвенков. В связи с этим при планировании поездки в первую очередь учитывались обстоятельства, связанные с функционированием современного оленеводства. Поэтому основной целью посещения был выбран поселок Суринда, где располагается в настоящее время единственное в Эвенкии государственное предприятие, занимающееся разведением северных оленей и координирующее развитие отрасли на территории всего региона.

¹ Эвенкией принято называть регион, в рамках которого в 1930 г. был образован Эвенкийский национальный (с 1992 г. автономный) округ, подразделявшийся на три административных района: Илимпейский, Байкитский и Тунгусско-Чунский. С 1 января 2007 г. с упразднением статуса округа он вошел в состав Красноярского края в качестве Эвенкийского муниципального района, существовавшие в нем ранее районы стали именоваться Илимпейской, Байкитской и Тунгусско-Чунской группами поселений.

Оно было создано в 2003 г. на базе бывшего оленеводческого совхоза как оленеводческо-племенное хозяйство (ОПХ) «Суриндинское» с целью возрождения домашнего оленеводства, пережившего в 1990-е годы тяжелейший кризис, что привело к сокращению оленей по всей Эвенкии более чем на три четверти поголовья.

Новое предприятие за несколько лет своей деятельности сумело создать небольшие филиалы еще в четырех поселках — Полигусе, Нидыме, Эконде и Есее, где сейчас имеется в общей сложности около 1,5 тыс. животных, но самое значительное на сегодняшний момент количество оленей — более 3 тыс. — сосредоточено на пастбищах именно в районе Суринды.

Местонахождение Суринды отличается значительной удаленностью и труднодоступностью даже в сравнении с остальными поселками южной Эвенкии, которые расположены непосредственно по берегам реки Подкаменной Тунгуски. Суринда же находится в стороне от этой главной водной магистрали, значительно севернее ее, в водоразделе Подкаменной и Нижней Тунгусок. Попасть туда можно только вертолетом, летающим один раз в неделю из более крупного населенного пункта — села Байкит, имеющего авиасообщение с Красноярском. Поэтому Байкит, где проживает преимущественно русское население, был включен в маршрут экспедиции как промежуточный пункт следования. Нахождение в нем было, насколько возможно, кратковременным, но заняло все-таки в общей сложности 10 дней из-за ожидания вылетов по пути туда и обратно. Это время удалось использовать помимо общения с проживающими в Байките эвенками также для работы в местном краеведческом музее, архиве, управлении статистики, которые находятся здесь, потому что Байкит на протяжении нескольких десятков лет являлся районным центром Байкитского района Эвенкийского автономного округа со всеми присущими административному центру учреждениями. В результате были получены важные сведения по истории района, численности и национальному составу его поселений, а также по современному социально-экономическому положению, включая и ситуацию в оленеводстве.

Всего в Байкитской группе поселений, кроме самого Байкита, имеется еще восемь более мелких населенных пунктов, в пяти из которых эвенки — значительная часть населения. Так, в Полигусе (330 чел.) и Куюмбе (180 чел.) они составляют две трети от общего числа жителей, а в Ошарово (114 чел.) и Мирюге (70 чел.) — примерно по одной трети.

Суринда среди этих поселков занимает особое место как по общему числу проживающих (около 500 чел.), так и в национальном отношении, поскольку здесь эвенки составляют абсолютное большинство жителей. Вообще Суринда среди всех 23-х существующих ныне в Эвенкии населенных пунктов является одним из двух наиболее эвенкийских. Второй такой однонациональный эвенкийский поселок, Эконда, расположен на севере Эвенкии в бывшем

Илимпейском районе, но по общему числу жителей, составляющему около 300 чел., он значительно уступает Суринде. Таким образом, Суринда является самым крупным эвенкийским поселением в современной Эвенкии, по ряду причин здесь лучше всего сохраняются хозяйство, быт, культура и язык эвенков. Сбережению традиций, несомненно, способствует, наряду с фактором значительной концентрации эвенкийского населения, наличие оленеводства, которое, несмотря на подрыв этой отрасли в 1990-е гг., не было утрачено, как в других местах Эвенкии, и за последнее пятилетие переживает подъем.

Поселок расположен на правой стороне р. Суринды, по наименованию которой он и получил свое название. На русский язык оно может быть переведено как река, где в изобилии водится рыба сиг (по-эвенкийски «сури»). Суринда является левым притоком реки Нижняя Чунка, которая впадает в реку Чуня, а та — в Подкаменную Тунгуску. Ближайшие к Суринде населенные пункты — Байкит и Тура, столица Эвенкии, — удалены от нее на расстояния соответственно 150 км на юг и 400 км на север. С ними имеется вертолетное сообщение: до Байкита 45 мин., до Туры 1 ч. 20 мин. летного времени. В зимний период Суринду дополнительно связывают с Байкитом и Турой так называемые «зимники», т.е. временные автодороги, вводимые в эксплуатацию с установлением сильных морозов примерно с декабря по апрель, в зависимости от погодных условий.

Поселок состоит из четырех улиц, застроенных в основном одноэтажными деревянными домами, но имеется уже и три двухэтажных здания — школа-девятилетка с интернатом для проживания детей, чьи родители работают в тайге, Дом культуры и один жилой 10-квартирный дом. Есть в Суринде детский сад, больница, два магазина (продовольственный и промтоварный), библиотека, центральная котельная, дизельная электростанция. Руководство ОПХ «Суриндинское» располагается в одном помещении с поселковой администрацией, и их деятельность протекает в тесном контакте, так как вся жизнь поселка неразрывно связана с его главной хозяйственной доминантой — домашним оленеводством.

В результате работ по благоустройству поселка за последние годы в Суринде появились деревянные тротуары, детская игровая площадка, обновлены изгороди вокруг домов и даже установлены фонари, обеспечивающие уличное освещение в вечернее время. Практически во всех домах имеются телевизоры, принимающие три программы телевидения, есть в поселке и четыре владельца личных автомобилей. Многие жители, включая подростков, имеют сотовые телефоны, которые, однако, в самой Суринде не обслуживаются, но ими пользуются, когда выезжают за пределы поселка, в Байкит, Туру, Красноярск и т.д. Подобные поездки случаются довольно часто, т.к. суриндинцы имеют северные льготы с правом бесплатного проезда один раз в два года в любую точку страны.

Согласно переписи 2002 г., в Суринде числилось 497 чел., в том числе 491 эвенк. По данным 2009 г., полученным в администрации поселка, теперь здесь насчитывается 471 постоянный житель, однако вместе с временно проживающими население составляет 520 чел. Менее десяти из них не эвенки, в основном русские, единично представлены хакасы и буряты. Все они, приехавшие сюда на работу, главным образом, в школу и больницу, уже давно живут в Суринде и считаются здесь «своими», без различия в национальности.

Основными занятиями населения, помимо работы по обслуживанию поселковых учреждений, являются оленеводство и охотничий промысел. Часть жителей участвует в сезонной подработке в летнее время — на благоустройстве поселка и строительстве изгородей в тайге для окарауливания оленей. Немногие, кто не имеет постоянного места работы, получают пособие по безработице, составляющее 2 тыс. руб. в месяц. Безработные, а также люди с низкой зарплатой и пенсионеры обеспечивают себе дополнительный доход традиционными видами приработка. Мужчины занимаются таежными промыслами — пушной и мясной охотой, рыболовством, женщины обрабатывают меховое сырье и шьют из него, в том числе на заказ для продажи, одежду, обувь и сувенирную продукцию. Таким образом, значительное большинство взрослого населения в той или иной степени имеет отношение к традиционной деятельности.

Непосредственно же работой в тайге заняты штатные оленеводы и охотники. Если первые являются работниками ГУП ОПХ «Суриндинское», то вторые трудоустроены в другом государственном унитарном предприятии — «Традиционном хозяйстве Севера». Оно отвечает, прежде всего, за заготовку мяса дикого северного оленя и добычу пушнины, а также за другие таежные промыслы — рыболовство, сбор дикоросов и пр. Часть охотников применяет в тайге снегоходы «Буран», но из-за их высокой стоимости (около 180 тыс. руб.) и ненадежности техники при сильных морозах многие промысловики по-прежнему охотятся с домашними оленями, которых имеют в личном пользовании.

Профессионально оленеводством занимаются в Суринде около ста человек, оформленных на работу в ОПХ «Суриндинское». Это более половины всего трудоспособного населения, что вместе с неработающими членами их семей (детьми и родителями-пенсионерами) составляет внушительную часть от общего числа жителей. Поэтому, несмотря на то что в сравнении с советским периодом, когда на суриндинских пастбищах выпасалось до 13 тыс. оленей, поголовье их стало теперь в четыре раза меньше, все же с полным основанием можно сказать, что Суринда — это в первую очередь поселок оленеводов.

Всего здесь работает сейчас 12 оленеводческих бригад, в которых выпасается более трех тысяч оленей. Точная цифра из отчетных документов на начало 2009 г. составляет 3125 голов. Она основывается на итогах проведения

во всех бригадах специальных мероприятий по инвентаризации оленей. Такой учет животных осуществляется в июне по завершении отела как промежуточный этап и в ноябре по окончательным итогам года. Просчет проводят путем пропуска оленей через кораль, совмещая его с необходимой зооветеринарной работой, заключающейся в учете пола, возраста, здоровья, экстерьера животных, их выбраковке, клеймении, прививках и т.д. Однако надо понимать, что инвентаризация дает обычно приблизительные результаты, так как не всегда удается полностью собрать в кораль все стадо. Незначительная его часть может «отколоться» и остаться не найденной в тайге, к тому же вообще сложно абсолютно точно пересчитать по одному несколько сот животных.

Очевидно, сохраняет свое значение и известное правило, по которому раньше из соображений сохранности поголовья не принято было называть точное число оленей в каждом хозяйстве. Во всяком случае, такая традиция продолжает соблюдаться в отношении животных, находящихся в личном владении. Согласно документации, личные олени записаны у 35 чел., которые имеют от 2-х до 75 голов, что в сумме составляет около 700 животных. Владельцы личного поголовья являются в основном штатными пастухами и содержат своих оленей совместно с бригадными в том стаде, где они сами работают.

Как положительное явление необходимо отметить, что в Суринде не стоит проблемы с кадрами оленеводов. Решению этого вопроса способствовали, с одной стороны, продуманные действия руководства предприятия, а с другой — то, что у населения не были утрачены навыки ухода за оленями, а также желание и готовность заниматься их разведением. Главным фактором возврата людей в оленеводство стало зачисление их на постоянную работу с гарантированной выплатой заработка. При этом отдельно ввели оплату труда чумработниц, благодаря чему жены и матери оленеводов, осуществляющие в тайге крайне необходимую деятельность по ведению домашнего хозяйства, тоже стали получать зарплату. Не менее важно и то, что оформление людей на работу означало не только получение ими ежемесячного жалования, но и возможность пользоваться всеми социальными компенсациями, прежде всего правом льготного (бесплатного) проезда на «большую землю». Кроме того, с получением трудовых книжек у людей пошел трудовой стаж, позволяющий начислять пенсию по труду, а не по старости, которая значительно меньше.

Для привлечения в отрасль молодых людей, не имеющих достаточных навыков оленеводства, им дали возможность трудоустроиваться в качестве «ученика оленевода». А после принятия в 2004 г. Федерального закона «Об альтернативной гражданской службе», которой было разрешено заменять обычную срочную службу в армии, руководство «Суриндинского» обратилось в военкомат с запросом направлять местных «альтернативщиков» на работу в качестве оленеводов. Впервые это удалось осуществить в весенний призыв 2005 г., когда Совет Федерации внес в законодательство соответствующие по-

правки, согласно которым оленеводам был назначен срок альтернативной службы 42 месяца, т.е. 3,5 года.

В 2005 г. оленеводами стали девять призывников, в 2007 г. их общее число увеличилось до 18, а в 2009 г. достигло уже 28 чел. В результате средний возраст оленеводов составляет теперь менее 30 лет. За свою работу «альтернативщики» получают ежемесячное жалование и могут воспользоваться правом на ежегодный отпуск и льготный проезд, как обычные оленеводы. За время прохождения службы многие из них женились, и их жены стали трудиться в бригадах чумработницами, или, как теперь говорят, чумохозяйками. В некоторых семьях уже родились дети, которые воспитываются в условиях таежного быта. Как правило, по окончании срока альтернативной службы молодые люди не покидают оленеводство и продолжают работать теперь уже по гражданскому трудовому договору.

Учитывая сложные условия труда и быта оленеводов, руководство «Суриндинского» предприятия заботится о снабжении бригад необходимым инвентарем, спецодеждой, а также старается поддерживать соответствующий уровень зарплат. В настоящее время заработки в оленеводстве составляют в среднем у пастуха около 7 тыс. руб., у чумохозяйки — около 5 тыс., у ученика оленевода — 3 тыс. Бригадир дополнительно получает 15 % за организацию работы. По словам директора предприятия В.И. Гаюльского, такие заработки, «конечно, недостаточны, но в хозяйстве предусмотрено материальное поощрение за сохранение взрослого поголовья и телят по итогам года».

Важным достижением следует считать то, что в суриндинском хозяйстве восстанавливаются семейные основы ведения оленеводства, когда бригады состоят в основном из нескольких родственных семей, в которых мужья работают пастухами, а жены — чумохозяйками. Поэтому их образ жизни можно отнести к бытовому кочеванию, отличающемуся от производственного тем, что в нем участвуют семьи, а не одни лишь мужчины-оленеводы. Это не только создает в тайге нормальные бытовые условия жизни, но и способствует укреплению семей, которые нередко распадаются, если жены с детьми остаются в поселке, как бывает при производственном кочевании.

Однако существенной болевой точкой для семей оленеводов остается вынужденный разрыв с детьми, связанный с необходимостью получения ими школьного образования. Если дошкольники живут вместе с родителями в тайге, причем их берут с собой, как правило, буквально с пеленок, то по достижении детьми школьного возраста их оставляют для учебы в поселке с проживанием в интернате. Первоклассники порой трудно привыкают к новым условиям жизни после детских лет, проведенных в тайге. Нередки случаи, когда родители, узнав, что их ребенок сильно скучает, забирают его из интерната в бригаду до следующего учебного года, а в сентябре вновь повторяют попытку отдать его в школу. Многие родители мечтают о том, чтобы были, наконец, организо-

ваны давно обещанные «кочевые» школы, хотя бы с начальными классами, в которых дети могли бы учиться непосредственно в тайге. Благодаря этому они на несколько лет дольше оставались бы в родной семье и лучше усваивали бы оленеводческий образ жизни.

В отличие от охотников, которые с окончанием промыслового сезона значительную часть года в весенне-летний период могут жить в поселке, оленеводы почти круглогодично находятся на таежных пастбищах, расположенных на значительном удалении от Суринды. Связь с ними осуществляется по рации, установленной в конторе «Суриндинского». Выход на переговоры со всеми бригадами происходит ежедневно в 8, 12, 15 и 18 часов. Поэтому, несмотря на отдаленность оленеводческих кочевков, при каких-то чрезвычайных обстоятельствах (несчастном случае, болезни и т.п.) руководство «Суриндинского» способно предпринять срочные меры по оказанию помощи пострадавшим. Обычно это бывает санитарный рейс вертолетом из Байкита.

Все семьи оленеводов имеют в поселке жилье, но специфика труда не позволяет им часто оставлять без присмотра стада оленей. Поэтому в обычном режиме оленеводы приезжают в поселок (рис. 1) в среднем три раза в году —



Рис. 1. Олени — основной транспорт для приезда в поселок с таежных стойбищ. Поселок Суринда. 2009 г. Фото автора

в свой очередной отпуск и на два праздника — Новый год и День оленевода, который отмечают в середине марта. Оба праздника выпадают на время, когда в соответствии с природным и производственным календарем допускается перерыв в таежных работах. В конце декабря, в самый темный и холодный период года, перекочевки и охота прекращаются в ожидании некоторого ослабления морозов. А в марте в годичном производственном цикле содержания оленей заканчивается зимний этап, прекращается и сезон пушной охоты. Поэтому большинство оленеводов и охотников могут приехать в поселок без ущерба для своих занятий.

Так было и при традиционном образе жизни, когда в эти периоды эвенки выходили из тайги для обменного торга на ярмарки, а также встречались на своих сугланах. Наименованием суглан, означающим по-эвенкийски «большой съезд, народное собрание», теперь принято называть любые крупные мероприятия национально-культурного характера, к числу которых, несомненно, относится и День оленевода. Время его проведения совпадает с началом нового годового цикла, который у эвенков традиционно отсчитывался с весны, поэтому День оленевода нередко называют весенним сугланом.

Он стал в Суринде в последние годы значимым мероприятием, на него съезжаются гости из разных поселков, включая представителей администрации региона, чем подчеркивается не только признание заслуг самих оленеводов, но и значение оленеводства для всей Эвенкии. Программа праздника включает соревнования в оленьих гонках — верхом и на нартах, в метании маута (аркана) и проведении других традиционных состязаний. Победители награждаются дорогостоящими призами, в числе которых бывают столь необходимые в тайге бензопилы, лодочные моторы и даже снегоходы «Буран». Не только таежники, но и многие обычные жители Суринды надевают в этот день традиционную нарядную одежду, что придает Дню оленевода еще больший национальный колорит. Проведение такого праздника является большим событием для всего поселка и способствует поддержанию высокого социального статуса оленеводов.

Конечно, не все суриндинцы хотели бы сами постоянно жить и работать в тайге, так как это означает отказ от многих удобств современного проживания, имеющихся в поселке. Однако тяга к тому, чтобы проводить в тайге хотя бы летний период, имеется у большинства представителей старшего и среднего поколений, а также у части молодежи, включая и школьников. Для тех детей, у кого нет возможности пожить летом в одной из оленеводческих бригад, в Суринде уже несколько сезонов работает детский этнокультурный лагерь-стойбище «Орончикан», что значит «Олененок», где отдыхают до 30 ребятишек. Условия проживания там максимально приближены к жизни оленеводов на таежных кочевках, а программа пребывания включает занятия традиционными видами деятельности и различные игровые и спортивные мероприятия на национальной основе. При этом все общение проходит на эвенкийском языке. Поэтому такая

форма летнего отдыха имеет большое значение для лучшего овладения детьми хозяйственно-бытовыми навыками и знаниями родной культуры, что оказывает глубокое влияние на осознание ими своей этнической принадлежности.

Если в этнолагере дети приобщаются к национально-культурным традициям в основном в игровой форме, то подростки постарше имеют возможность по-настоящему окунуться в трудовую таежную жизнь, будучи привлеченными на летнюю работу по строительству изгородей для оленей, которая позволяет им к тому же заработать немного денег. Что касается детей оленеводов, то они в большинстве своем на все лето приезжают к родителям. Поэтому они лучше других детей бывают подготовлены к тому, чтобы пополнить со временем оленеводческие кадры, которые, как известно, не готовятся ни в каких учебных заведениях, а создаются исключительно на местах путем прямой передачи хозяйственных традиций.

Чтобы более детально (а не по отчетам и поселковым рассказам) познакомиться с положением дел в оленеводстве, невозможно обойтись без выезда в тайгу непосредственно на пастбища, где содержатся олени, т.е. нужно поехать «в бригаду» и пожить «в стаде». Главным препятствием при этом бывает вопрос с транспортом, т.е. как добраться туда, где нет никаких дорог. Но мне проблему удалось решить довольно быстро. По радиации связались с одной из бригад и договорились, что оттуда за мной в Суринду вышлют проводника с оленями. Встретившись с ним в поселке, мы вместе отправились обратно в тайгу и через два дня пути прибыли на место расположения шестой бригады. Оно находилось примерно в 50 км от поселка на таежной речке Сунтапчу, которая тоже относится к бассейну реки Чуни, впадающей в Подкаменную Тунгуску.

Как обычно бывает, место для стоянки было выбрано не просто удобное для проживания (обязательно с кормом для оленей, наличием чистой проточной воды и достаточным количеством сухостойных деревьев, используемых на дрова), но и живописное — на сухом высоком берегу среди лиственниц, кедров и берез. Особый горно-таежный колорит подчеркивал вид возвышающейся неподалеку отдельно стоящей горы Чувакан, с вершины которой, как с борта вертолета, открывался величественный обзор всей округи — с грядками сопков и петлями рек, прорезающими безбрежное море тайги.

Шестая бригада является одной из самых крупных в Суриндинском хозяйстве. За ней числится 650 домашних оленей, которых выпасают шесть оленеводов (рис. 2). Вместе с ними здесь работают четыре чумохозяйки, т.е. всего десять штатных работников. Но в действительности на стойбище людей было больше, т.к. вместе с оленеводами проживали еще их родственники: родители-пенсионеры и семья охотника (брата одного из пастухов), состоящего в так называемой «родовой общине», т.е. занимающегося промыслом в частном порядке. Таким образом, к моему приезду здесь находилось 17 чел., включая трех детей дошкольного возраста (рис. 3). Все они приходятся друг другу родствен-



Рис. 2. Оленеводы бригады № 6. Река Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

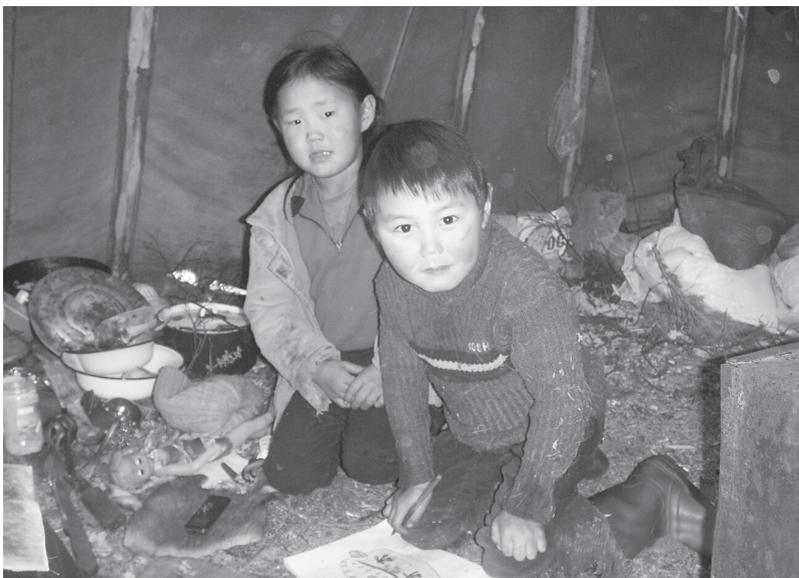


Рис. 3. Дети оленеводов играют в чуме. Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г.
Фото автора

никами с фамилией Дюлюбчины, которые по родовой принадлежности относятся к Момоль — одному из самых распространенных в прошлом в районе Суринды экзогамных подразделений.

Наше стойбище, обустроенное на 14 взрослых человек, состояло из пяти чумов. Летом, когда в тайгу приезжают школьники, а также старики, которые в осенне-зимний период по состоянию здоровья вынуждены жить в поселке, в шестой бригаде собирается обычно более 30 чел. Число чумов тогда, естественно, возрастает, доходя порой почти до десятка (рис. 4).

Как правило, чум ставится на одну семью, но, если позволяет место, в нем нередко поселяется еще кто-нибудь из одиноких родственников жены или мужа (в шестой бригаде так было в двух чумах) либо их родители (так было еще в одном чуме), когда они уже преклонного возраста и им трудно самим вести хозяйство. В среднем в одном чуме проживает от трех до пяти человек, и в зависимости от этого его делают меньшей или большей площади. Меня приняли в чум, где до этого жили трое взрослых — муж с женой и их племянник, работающие соответственно бригадиром, чумохозяйкой и пастухом, а так-



Рис. 4. У каждого чума ставятся хозяйственные постройки, составляющие с ним единый жилой комплекс. Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

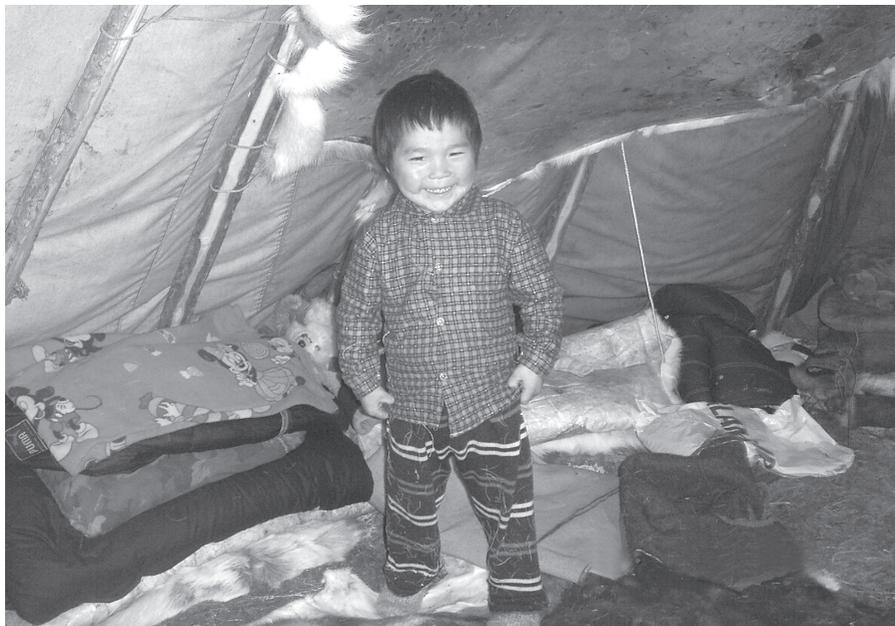


Рис .5. Двухлетний Тимка в чуме. Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

же ребенок двух лет. Причем малыш (рис. 5) никому из них не приходился сыном, а просто был передан родственникам «в стадо» на временное проживание, пока его мама, студентка педагогического университета имени Герцена, обучается в Санкт-Петербурге. Подобная взаимовыручка, имеющая под собой глубоко традиционные устои, по-прежнему характерна для эвенкийского сообщества, и ярче всего она проявляется именно в кочевом образе жизни, где таежники готовы прийти друг другу на помощь при любых обстоятельствах

Поскольку наш чум был «бригадирским», то в нем находилась рация, по которой четыре раза в день выходили на связь с конторой в поселке и остальными оленеводческими бригадами. К ведению переговоров присоединялись также промысловики с собственными рациями со всей большой таежной округи, хотя для охотников это дорогостоящее удовольствие, которое не каждый может себе позволить. До сих пор, как и 30 лет назад, используются рации старого образца марки «Карат», современная стоимость которых (около 20 тыс. руб.) довольно велика. Поэтому в личное пользование чаще приобретают отремонтированные и потому более дешевые (тысяч за восемь) аппараты, что, естественно, сказывается на качестве эксплуатации.

Во время эфира происходил обмен новостями, сообщались сведения о жизни детей в интернате, передавались различные просьбы. Актуальной была

информация о том, кто, где и сколько добыл мяса и рыбы, как идет заготовка «привады» для настораживания капканов в предстоящем сезоне пушной охоты и т.п. На сеансы связи в бригадирский чум приходили все желающие, у кого находилось для этого 15–20 свободных минут. Чаще это были женщины, т.к. по роду своих занятий они редко покидают стойбище, в отличие от мужчин, которые значительную часть дня проводят за его пределами.

Мое пребывание в шестой бригаде совпало с периодом осеннего содержания оленей, которое имеет свои сезонные особенности. В это время стадо выпасается на огороженных пастбищах, так называемых «огородах», в пределах специально построенной изгороди (рис. 6). Делается так потому, что если не ограничивать выпас, то животные, образующие в данный период брачные гаремы, разбредаются по тайге отдельными группами, из-за чего теряются, травятся волками, уходят с дикими оленями. Таким способом домашнее стадо содержится до установления устойчивого снежного покрова, после чего животных выводят из «огорода» и направляют на зимние пастбища.

Весь период изгородного содержания бригада не кочует, а живет на одном стойбище, с которого пастухи по очереди ежедневно отправляются на осмотр пастбищ, проверяя наличие животных и сохранность изгороди. Такие длительные стоянки на одном месте бывают нечасто. Летом, например, кочуют



Рис. 6. Осенью олени содержатся на огороженных пастбищах. Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

через каждые 2–3 дня, поэтому много времени тратят на сборы в дорогу, передвижение на новое становище и обустройство на нем.

Но в данном случае жизнь протекала в относительно стационарном режиме, и таежники, не отвлекаясь на частое кочевание, проводили все дни в разнообразных делах по хозяйству. При этом, естественно, мужчины и женщины занимались разными видами деятельности. Во многом это соответствовало традиционному разделению труда, при котором распределение мужских и женских обязанностей было четко регламентированным. Так, работа женщин по-прежнему ограничивается сферой домашних обязанностей, среди которых основными являются приготовление пищи, обработка и выделка шкур, шитье одежды и обуви, обустройство жилища, уход за детьми. Мужчины занимаются прежде всего добывающими видами деятельности. Они следят за стадом, охотятся, рыбачат, а также готовят необходимый для этих занятий инвентарь. Кроме того, каждодневной обязанностью мужчин в любое время года является заготовка необходимого количества дров, однако эта работа теперь значительно облегчена за счет использования бензопил, которые имеются почти в каждом хозяйстве (рис. 7).

Все оленеводы по-прежнему совмещают свою основную деятельность по уходу за стадом с промыслом крупных копытных (диких оленей и лосей) для обеспечения семей свежим мясом, а также с охотой на соболя, которая дает дополнительный денежный доход. Но при мне в первой половине октября активная охота еще не велась, т.к. из-за погодных аномалий не было снега, облегчающего поиск следов, да и соболь еще не стал «выходным», т.е. его мех не приобрел необходимого темного окраса. Поэтому значительную часть времени после обязательных проверок стада пастухи использовали для изготовления нарт, необходимых для зимнего передвижения по тайге. Срок эксплуатации «санок», как здесь называют нарты, в среднем от трех до пяти лет, так что ежегодно каждой семье требуется несколько новых для замены тех, что пришли в негодность.

Изготовление нарт — довольно длительный трудоемкий процесс, включающий поиски древесины с нужными качествами, изготовление и просушку заготовок, точную подгонку всех деталей, в том числе придание правильного изгиба полозьям, и, наконец, соединение всех частей в единое целое (рис. 8). Основными инструментами при этом по-прежнему являются топор, нож, рубанок, а также традиционный стружок *ирэпчинэ*.

Для женщин главной заботой в это время, помимо каждодневных бытовых обязанностей, была подготовка теплой одежды и обуви на всех членов семьи в преддверии зимних морозов. Имеющаяся меховая одежда хранилась с прошлого года на дальних лабазах, расположенных на местах зимних стоянок. Поэтому сначала кочевали туда с выючными оленями, чтобы привезти вещи, на что уходила обычно пара дней (рис. 9). После этого чумохозяйки за-

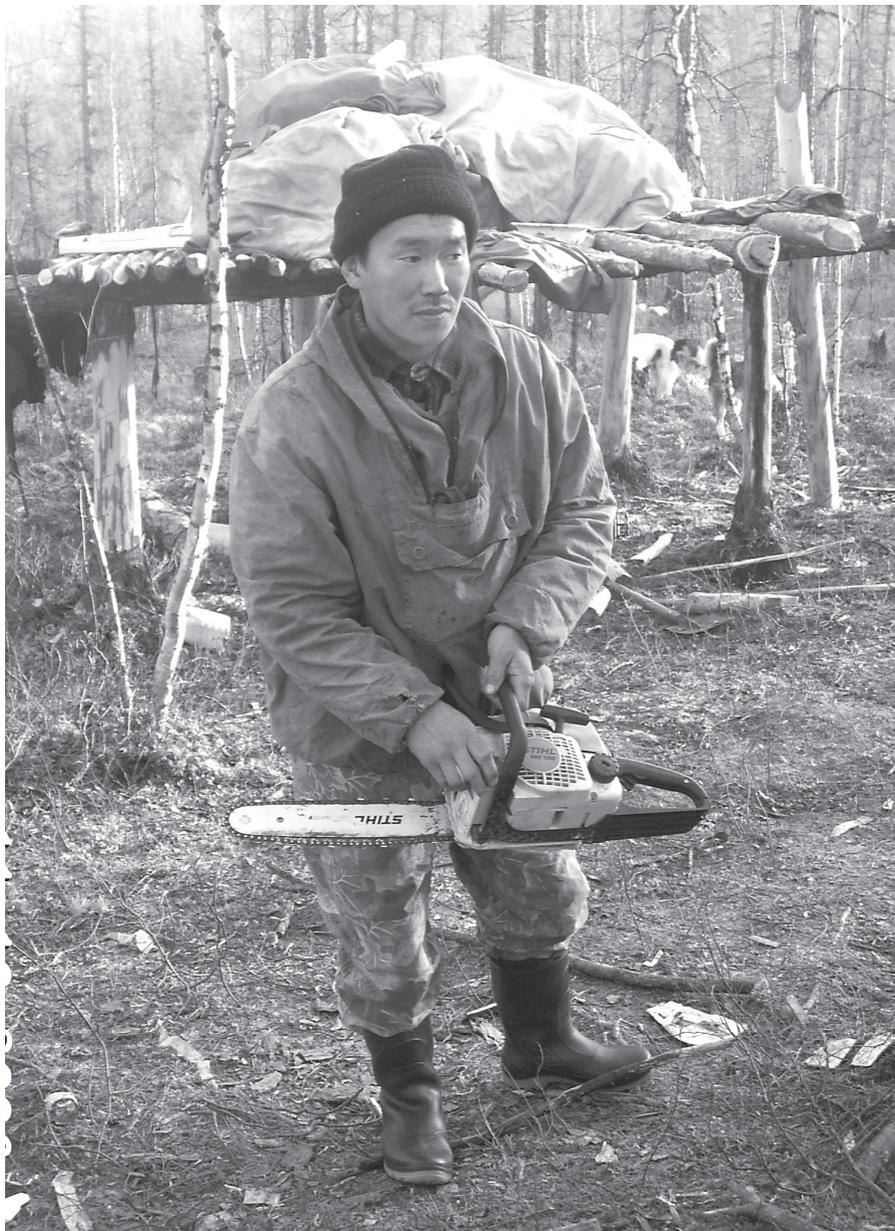


Рис. 7. Бригадир бригады № 6 Андрей Дюлюбчин использует для заготовки дров бензопилу. Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора



Рис. 8. Оленевод Михаил Дюлюбчин за изготовлением оленьих нарт.
Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора



Рис. 9. Транспортные олени подготовлены для кочевания.
Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора



Рис. 10. Валентина Дюлюбчина подбирает камусы для шитья унтов.
Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

нимались ремонтом старой одежды, если он требовался, и приступали к изготовлению новой, восполняя недостающие предметы. Во всех чумах кипела работа по выделке камусов (рис. 10), «щеток» (околокопытные части шкуры оленя, идущие на подошвы унтов), августовских оленьих шкур для пошива парок и шапок и изготовлению сухожильных нитей, которыми до сих пор шьется вся промысловая одежда. По мере готовности необходимых материалов женщины переходили к раскрою деталей и шитью (рис. 11).

Весь процесс осуществляется вручную, без каких бы то ни было современных приемов, так как им просто нет места в традиционной технологии. Нельзя, например, отказаться от сухожильных ниток, т.к. лишь они долго не порвутся и не рвут мездру. Нечем заменить на унтах и щетки (*хата*), благодаря которым подошва обуви не скользит по льду и плотному снегу. Чтобы успеть с шитьем, женщинам приходится работать не только в светлое время дня, но и с наступлением сумерек, поэтому из-за плохого освещения в чуме у многих

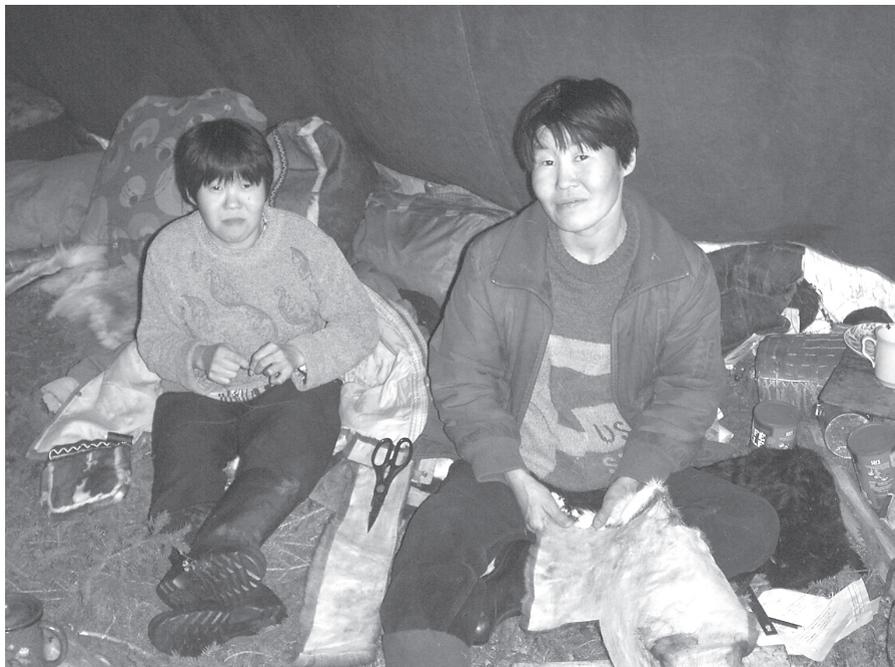


Рис. 11. Женщины за шитьем зимней шапки из оленьего меха.
Стойбище на р. Сунтапчу. 2009 г. Фото автора

ослаблено зрение. Единственным нововведением, отчасти облегчающим эту работу, является то, что теперь в бригаде есть электрогенератор небольшой мощности, подающий свет во все чумы. Однако из-за необходимости экономить бензин, с большими трудностями завозимый в тайгу, движок включают не более чем на два часа, когда уже совсем стемнеет. А если он выходит из строя, то достают привычную керосиновую лампу или свечи. Электрические фонарики, как и радиоприемники, используют мало, так как в тайге на них не напасть батареек.

Техническое оснащение современных оленеводов этим и ограничивается, не выходя за пределы устаревших раций и таких относительных новшеств, как электрогенераторы и бензопилы. Во всем остальном ведение хозяйства и быта основывается на традиционных приемах, в которых мало что изменилось. Конечно, появились предметы современной одежды и некоторые новые продукты питания, покрытия чумов теперь шьют из брезента, при необходимости в тайге может приземлиться вертолет. Но это не меняет сути таежного оленеводства и обусловленного им кочевого образа жизни, которые существуют, почти не пересекаясь с событиями внешнего мира.

В целом можно сказать, что оленеводы являются в настоящее время главными носителями культуры своего народа. В их образе жизни сохраняются устои традиционного хозяйства и быта, особенности национального жилища, пищи, одежды и т.д. Не менее важно и то, что именно в их среде продолжает в полной мере функционировать родной язык и проявляются лучшие качества национального характера. Поэтому современное оленеводство необходимо всемерно поддерживать не только как способ трудоустройства и социальной занятости населения, но и как возможность сбережения уникальной культуры эвенкийского народа.

Д.В. Арзютов

РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ АЛТАЙЦЕВ (АК-ЈАН) Предварительные итоги полевого исследования¹

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Падение СССР и крушение советской идеологии способствовали появлению разнообразных социальных и религиозных движений. Одновременно начался процесс изобретения различных индигенных традиций. Яркой иллюстрацией этому процессу в Сибири стали неошаманские практики (особенно в Южной Сибири). На Алтае одна из таких «традиций» — движение Ак-Јан.

Истоки этого движения лежат в самом начале XX в. В 1904 г. состоялось коллективное моление алтайцев в долине р. Кырлык, организованное «алтайским мессией» Четом Челпановым, провозгласившим реформацию религиозных практик и представлений алтайцев. Суть этой реформации сводилась к отказу от шаманских практик и кровавых жертвоприношений, а также от «русских» элементов в культуре алтайцев. Эти события и их герои стали широко известны, что способствовало возникновению значительного корпуса литературы по теме. Исследователи описывали ритуалы и представления последователей движения, некоторые из святилищ, но почти полностью обошли стороной проблемы социальной мобильности и социальных сетей, которые формировались вместе с религиозным движением. Во многом это было предопределено существованием нескольких тоталитарных научных дискурсов в советской этнографии, внутри которых Ак-Јан (в советской историографии — бурханизм) выступал и как «национально-освободительное движение», и как «контрреволюция» [Данилин 1932; 1936; 1993; Потапов 1953: 343–360], а в 1950–1980 годы застыл в монолите неподвижной концепции этноса и этногенеза, став «заключительным этапом формирования общности алтай-кижи» [Шерстова 1985; 1986; 1991].

¹ Исследование осуществляется при финансовой поддержке Программы Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Алтайский бурханизм в начале XXI в.: исследование по антропологии нагивистического движения» (рук. Д.В. Арзютов, МАЭ РАН). Экспедиционные работы проводились в период 19 июля — 26 августа 2009 г. Состав экспедиции (Алтайский этнографический отряд МАЭ РАН): к.и.н., м.н.с. отдела этнографии Сибири МАЭ РАН Д.В. Арзютов, к.и.н., доцент Горно-Алтайского государственного университета Н.А. Тадина. Отчет по экспедиции передан в архив МАЭ РАН.

Между тем мировая антропология уделила очень большое внимание подобному рода движениям (например, американские «Ghost Dance», меланезийский «cargo cults», китайский «Falun Gong» и другие), определяя их как нативистические и ревитализационные и отмечая в списке подобных движений бурханизм [Головкин, Швайтцер 2006; Krader 1956; Wallace 1956; La Barre 1971; Znamenski 1999; 2005; Balzer 2006;]. Я придерживаюсь именно этой точки зрения.

Как исследовательская гипотеза в настоящий период времени мной рассматривается идея о трех периодах религиозного движения Ак-Янц:

I. Конец XIX в. — 1904 г.;

II. 1904 г. — 1990-е годы;

III. С 1990-х годов по настоящее время.

Самым сложным в исследовательском отношении является второй период. В него вошел «советский опыт», отражение которого можно искать только в устной истории, а ее изучение требует отдельного методического аппарата, весьма слабо разработанного в нашей стране (счастливое исключение — работы центра устной истории Европейского университета в СПб). Поэтому дальнейшее изучение истории движения необходимо будет проводить как качественное антропологическое исследование, отталкиваясь, главным образом, от глубинных биографических интервью, взятых у участников частных молений или их свидетелей.

С конца 1990-х — начала 2000-х годов начался новый виток ревитализации теперь уже «традиции» Ак-Янц (относительно современного индигенного религиозного движения алтайцев термин бурханизм² не используется) и конструирования актуальных религиозных практик и представлений.

К сожалению, на русском языке этнографических или антропологических исследований современного Ак-Янц нет. Немногочисленны и зарубежные исследования. Это работы Агнежки Халембы [Halemba 2003, 2006] (построены на собственных полевых материалах, собранных преимущественно у теленгитов Кош-Агачского аймака) и Андрея Виноградова [Vinogradov 2003] (магистерская диссертация, основанная на анализе прессы и сообщений представителей алтайской интеллигенции г. Горно-Алтайска). Несмотря на скудную историографию, есть некоторые неопубликованные материалы по современным практикам и памятникам Ак-Янц, собранные В.А. Клешевым и находящиеся в архиве Института алтаистики Республики Алтай (г. Горно-Алтайск).

² *Бурханизм*. В общении алтайцы не употребляют слово «бурханизм», относя его к неправильному пониманию русскими слова *быркап* ('разбрызгивать') или к заведомо «грубому искажению истории алтайцев» и «ложному» соотнесению между собой слова бурхан как статуи Будды. Поэтому некоторые алтайцы при необходимости намеренно произносят вместо бурханизм *бырханизм*.

Первый год нашего полевого исследования бурханизма — Ак-Јаң у алтайцев определил работу участников проекта как «маршрутное исследование» по исторической территории Ак-Јаң 1904 г. (дата проведения последнего коллективного *мўргўўл*³) и современного религиозного движения алтайцев, имеваемого также Ак-Јаң.

Полевые исследования проводились в Шебалинском, Усть-Канском, Онгудайском и Кош-Агачском районах (аймаках) Республики Алтай.

Результаты экспедиции 2009 г. сгруппированы в несколько тематических блоков:

- 1) понимание движения носителями культуры;
- 2) география движения;
- 3) алтайские святилища, включающие *тагыл*⁴ как собственно святилище (рис. 1), ритуальные ковры *ширдек*⁵ (рис. 2) и ритуал *мўргўўл*.

Из опыта общения с информантами выяснилось, что Ак-Јаң понимается в двух основных значениях:

- 1) как ‘священная вера’, т.е. как комплекс ритуалов;
- 2) как ‘священный порядок (право)’, т.е. как совокупность этикетных предписаний в рамках обычного права алтайцев. Второе значение, видимо, сформировалось в советское время как альтернатива запрету на религиозные практики.

2. ВАРИАНТЫ ТОЛКОВАНИЯ АК-ЈАҢ И ГЕОГРАФИЯ ДВИЖЕНИЯ

Ак-Јаң как религиозное движение алтайцев имеет несколько вариантов толкования. Помимо народных толкований в Республике Алтай существуют и несколько вариантов, представленных национальной интеллигенцией, живу-

³ *Мўргўўл* — 1) ритуал, совершаемый официально дважды в год (весной и осенью) жителями села вне зависимости от их родовой принадлежности, 2) ритуал, совершаемый при необходимости жителями села в любое время года (кроме зимы).

⁴ *Тагыл* понимается алтайцами в двух основных значениях: 1) как сложенный из плоских камней «стол» для кормления духов-хозяев гор; 2) как святилище, т.е. совокупность нескольких *тагыл*⁴ов, посвященных разным горам (в первом понимании). В Урскульской долине такое святилище иногда называют *мўргўўл*. По версии Сергея Кыныева (Кине Акай), *тагыл*⁴ы — это небольшие каменные кладки (высотой «по колено»), находящиеся по кругу от *кўре*. *Кўре* (употребляется из наших информантов только С. Кыныевым) — главные центральные каменные кладки высотой «до пупа».

⁵ *Ширдек* — ритуальный ковер для вынесения *шатра* из чадыра к *тагыл*⁴у (в др. вариантах: *мўргўўл* или *кўре*).



Рис. 1. Святилище в с. Кулады (Кулады-журтгын тагылы)



Рис. 2. Ритуальный ковер из с. Кулады

шей в единственном городе Республики — Горно-Алтайске. Алтайцы различных речных долин по-разному относятся к Ак-Яң и по-разному понимают его как религиозное движение. По материалам исследованных нами речных долин и сел можно выделить три основных толкования.

2.1. **Вариант Каракольской и Урскульской долин.** Алтайцы Каракольской долины считают Ак-Яң традиционной религией алтайцев. Именно здесь современный Ак-Яң наиболее четко оформлен как с социально-организационной стороны, так и со стороны ритуально-мифологической. Здесь в каждом селе имеется хранитель *тагыл*'а, без которого его посещение считается «неправильным» и «нарушающим традиции и покой хозяев гор».

2.2. **Вариант Чараской долины,** в которой, как известно, произошел знаменитый *мүргүл* 1904 г. Алтайцы этой территории предпочитают рассматривать Ак-Яң, не отделяя его от Кара-Яң (шаманизма). Здесь характерно для информантов смешение понятий и терминов, присущих шаманской и бурханистской «традициям». Такое явление в целом присутствует среди алтайцев исследуемых нами сел и долин, однако именно на этой территории смешение имеет наиболее яркое выражение.

2.3. **Вариант Чуйской долины.** Несмотря на продвижение Ак-Яң на юг еще в конце 1990-х годов, здесь оно расценивается совершенно по-иному. Во-первых, сами теленгиты свои «традиционные» религиозные практики не называют Ак-Яң (как в Каракольской долине). Во-вторых, многие практики только косвенно напоминают условный «эталон Каракола».

3. СВАТИЛИЩА

В настоящий момент точно сказать, сколько на территории Алтая древних и современных святилищ, не представляется возможным. Наши информанты называли одиннадцать «оживленных» святилищ, расположенных в юго-западной и южной части Республики Алтай. Количество так называемых древних святилищ определить намного сложнее. Их множество. Здесь очевидна родотерриториальная закономерность расположения. Иными словами, при дисперсном расселении родов по речным долинам возле каждого из поселений стояло на достаточно высокой горе своё святилище. В советский же период, когда появились на свет села, относящиеся к колхозам, а те в свою очередь к районам и т.д., новая система расселения и формы хозяйствования (колхозы и совхозы) привели к серьезным изменениям социальных отношений внутри локальных сообществ. Следствием этих реформ стала и скрытая реформация ритуалов.

Сегодня у святилищ исключительно территориальный принцип организации, т.е. святилище относится к конкретному селу вне зависимости от родовой принадлежности. Для их местоположения выбирается средняя высота горы, как правило, ее уступ или седловина. Это важно (как отмечали организа-



Рис. 3. «Старое святилище» у с. Бичикту-Боом

торы и участники движения), потому что «энергия при молении» (такая формулировка используется только при рассказе на русском языке, на алтайском об этом стараются вообще не говорить) должна нисходить на все село.

Однако при этом сохраняется прежняя система представлений. Скажем, при посещении старых святилищ (рис. 3), всегда упоминают, к какому роду они относятся, но ритуалы на них могут совершать уже алтайцы из других *сёёков* (родов).

В ходе экспедиции нам удалось обследовать три «оживленных» (местный термин) и одно старое («неоживленное») святилище Алтая. Все три святилища находятся в Каракольской и Урскульской долинах.

Внешний вид этих сакральных мест представляет собой четное количество выложенных из плитняка «алтарей» правильной прямоугольной формы высотой около метра. Они находятся вокруг главного «алтаря» на вершине или на уступе на средней высоте горы. Каждый из них соответствует одной из наиболее почитаемых гор на Алтае, которые выступают символами разных алтайских родов (*сёёков*).

Особое место в структуре святилища занимает коновязь (*чакы*). При этом нами отмечалось, что у ворот двора каждого шамана также стоит коновязь

с навершием в виде конской головой (*кереес чакы* — ‘значимая (знаковая) коновязь’)⁶.

4. СОЦИУМ

В современных условиях намечается процесс образования институтов внутри движения, становления внутренней структуры и социальной сети. Сегодня Ак-Јаң рассматривается алтайцами как «национальная религия», ориентированная на «возрождение традиций» алтайцев и сохранение экологии Алтая. Нынешним идеологом движения выступает Акай Кине (Сергей Кыныев). Им был начат процесс формирования социальной сети сторонников движения и создания локальных общин, которые должны становиться центрами индигенного миссионерства.

Новая форма ревитализации и конструирования привела к созданию и «оживлению» сети святилищ (*мүрзүүл* или *тагыл*) в юго-западной части Республики Алтай, которая сторонниками движения считается «истинно алтайской» и населенной «истинными алтайцами» (*‘су алтай’*).

Святилища (помимо основной функции сакрального центра) стали выполнять социально организующую функцию. У каждого святилища появились «хозяева» (*ээзи / жарлыкчи*) с двумя помощниками (*шабычылар*). Вокруг святилищ стала выстраиваться сеть сторонников «возрождения традиции». Их связи основаны на идентичности не только конфессиональной (принадлежности к Ак-Јаң), но и территориальной (принадлежности к конкретному поселку, речной долине и т.д.), родовой (принадлежности к роду — *сёёку*) и т.д.

Сами ритуалы на святилищах определяют конфигурацию социальных отношений внутри локальных сообществ, например посредством передачи ритуальных предметов из одной семьи в другую после совершения обрядов на святилище или при распределении затрат на проведение обряда.

После «оживления» около одиннадцати святилищ на Алтае и разветвлении социальной сети последователей начался процесс децентрализации движения, что привело к актуализации транслокальных горизонтальных связей между общинами и сделало роль идеологического лидерства формальной, а многими из активистов движения и просто отрицаемой.

⁶ Внутри большинства чадыров имеется специальная конструкция для копчения сыра (*курут*), сушки дров и т.п. Эта конструкция имеет вертикальный столб (он также называется *оттың бажы чакы* — ‘коновязь у изголовья огня’) в изголовье очага. От этого столба идут горизонтально две жерди в сторону выхода из чадры, на которых собственно и коптится сыр. У шаманов (Василий и Маша) эти вертикальные столбы в чадры имеют именно 12 зарубок, которые, согласно их интерпретации, обозначают 12 поколений (предков) шамана, что означает шаманскую силу.

В этих условиях конституируемые святилищами символические границы (по Фредерику Барту) и социальные сети неизбежно вступают в конфликт с другими существующими на данной административной территории религиозными движениями и их социальными сетями. На территории Республики Алтай сетевой конфликт наиболее ярко представлен противостоянием Ак-Жаң и буддизма. Последний имеет достаточно сильное лобби в республиканских властных структурах и СМИ и выступает как элитарное городское движение, в то время как Ак-Жаң — это скорее андеграундное сельское движение.

Процесс создания и «оживления» святилищ как один из предполагаемых идеологами движения этапов «возрождения алтайских традиций» стал отправной точкой в кардинальном изменении конфигурации социального пространства алтайских локальных сообществ и выстраивании новых идентичностей, становящихся в республике конфликтогенным полем.

5. ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Представленный материал является только определением контура такого явления, как Ак-Жаң. В этой связи нами намечена дальнейшая полевая работа по следующим направлениям:

5.1. Сетевой анализ социального взаимодействия внутри локальных религиозных общин. Первый этап анализа позволит определить систему социальных связей внутри религиозного движения, выяснить место лидера внутри них, а также углубить наши знания о социальной мобильности и способах конструирования идентичностей внутри сельских сообществ. Для достижения этой цели будет использоваться методика сетевого анализа британской и американской антропологии [Scott 2000; Wasserman & Faust 2004 и др.]. Вторым этапом исследования станет «насыщенное описание» социальных интеракций внутри социальных сетей. Подобного рода анализ к индигенным религиозным движениям в российской этнографии не применялся.

5.2. Исследование прагматики ритуалов. Данная часть проекта предполагает проведение исследования весеннего и осеннего *мүргүүлей*. Само исследование будет основано на классических для полевой этнографии методах: включенное и простое наблюдение, интервьюирование, фото- и видеофиксация. Полученные таким образом полевые материалы продолжат начатые исследования по антропологии Ак-Жаң как религиозного движения и дадут возможность понимания социальной обусловленности религиозных практик и представлений.

5.3. Организация и проведение глубинных биографических интервью. Эти интервью будут взяты у сторонников движения, лидеров общин и деятелей советского времени среди южных алтайцев. За счет применения методик интерпретации подобного рода интервью в рамках направления Oral History [Halbwachs 1992; Thomson 2000 и др.] эти сведения позволят реконструировать

советский период в истории движения и, что самое важное, расширить наши сведения о культуре «советских алтайцев».

5.4. *Святылище и ковер как формы отражения религиозных представлений участников движения.* Открытие алтайских святылищ и ритуальных ковров при дальнейшем собирании материала позволит обогатить наши знания по проблеме формирования религиозных и магических практик и представлений внутри локальных общин.

Продолжение данного исследования сформировавшейся группой (социальный антрополог — Д.В. Арзютов, этнограф со знанием алтайского языка — Н.А. Тадина, археолог и палеоэтнограф — В.А. Кисель) делает его комплексным, а предположения и выводы — верифицируемыми в различных областях гуманитарного знания.

Библиография

Головки Е.В., Швайтцер П. Эскимосские «попы» поселка Наукан: об одном случае revitalization movement на Чукотке // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Серия «Studia Ethnologica». СПб., 2006. С. 102–115.

Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1. С. 63–91.

Данилин А. Из истории национально-освободительного движения на Алтае в 1916 г. // Борьба классов. 1936. № 9. С. 36–44.

Данилин А.Г. Бурханизм (из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.

Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев / Отв. ред. С.В. Киселев. М.; Л., 1953.

Шерстова Л.И. Алтай-кижи в конце XIX — начале XX в. (История формирования этноконфессиональной общности): Автореф. дис. ... к.и.н. Л., 1985.

Шерстова Л.И. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтнос в СССР. Л., 1986. С. 84–91.

Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность. К проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. М.: Наука, 1991. Вып. 21. С. 29–45.

Balzer M.M. Editor's Introduction // Anthropology, Archaeology of Eurasia [a journal of translations]. 2006. Vol. 45. № 2 (Fall). P. 3–8.

Halbwachs M. On collective memory / Lewis A. Coser (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // Sibirica. 2003. Vol. 3. № 2. October. P. 165–182.

Halemba A. The Telengits of Southern Siberia. Landscape, religion and knowledge in motion. L.; NY.: Routledge, 2006.

Krader L.A. Nativistic Movement in Western Siberia // American anthropologist. 1956. Vol. 58. № 2. P. 282–292.

La Barre W. Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay // *Current Anthropology*. 1971. Vol. 12. № 1. P. 3–44.

Scott J. *Social Network Analysis: A handbook*. L.: Sage, 2000.

Thompson P. *The Voice of the Past: Oral History*. Oxford University Press, 2000.

Vinogradov A. Ak Jang in the context of Altai religious tradition: a thesis for the Master's Degree (manuscript). University of Saskatchewan, 2003.

Wallace A. Acculturation: Revitalisation Movements // *American Anthropologist*. 1956. Vol. 58. № 2. P. 264–281.

Wasserman S., Faust K. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Znamenski A. Shamanism and Christianity. Native Encounters with Russian Orthodox Missions in Siberia and Alaska, 1820–1917. Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1999.

Znamenski A. Power of Myth: Popular Ethnonationalism and Nationality Building in Mountain Altai, 1904–1922 // *Acta Slavica Japonica*. 2005. Vol. 22. P. 25–52.

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЗАРУБЕЖЬЕ

А.А. Новик

САМОСОЗНАНИЕ АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ: К ВОПРОСУ ЭТНОНИМА (полевые материалы 1998–2009 гг.)

На юге Республики Украина расположены четыре села с албанским населением: Жовтневое (старое название Каракурт) Болградского района Одесской области, а также три села в Запорожской области, недалеко от города Мелитополя: Георгиевка (бывшее название — Тюшки), Девнинское (бывший Таз) и Гаммовка (прежнее название — Джандран).

История названных албанских поселений такова. Впервые на территории Российской империи албанское поселение возникло в 1811 г. Тогда в Буджаке (междуречье Прута и Днестра) селение Каракурт было заселено выходцами с Балканского полуострова. Их переселение явилось результатом политики царского правительства, пытавшегося обжить значительные территории, отошедшие к России после русско-турецких войн [Народы 1997: 21]. Албаноязычные села в Запорожской области возникли в 1861–1862 гг. Их основали выходцы из Каракурта.

До прихода в пределы Российской империи предки современных буджакских и приазовских албанцев несколько веков прожили среди болгар и гагаузов. Приход на Балканы османских завоевателей вызвал значительные волны миграции в период XV–XVI вв. Гнет турок в различных областях захваченных балканских территорий имел различную степень тяжести, а потому население зачастую переезжало в новые места, чтобы избежать бесконечных поборов

и повинностей, вводимых османской администрацией. Ушедшие с албанской территории ориентировочно в XVI в. поселенцы обосновались вначале в Восточной Болгарии, в районе Варны. Там они проживали совместно с болгарами и гагаузами. А затем, в начале XIX в., спасаясь от усиливающегося гнета османских завоевателей, переселились в пределы Российской империи. Вместе с албанцами переселялись болгары, гагаузы, представители других народов.

В Каракурте население с момента переселения выходцев с Балканского полуострова было полиэтничным. Здесь поселились албанцы, болгары и гагаузы. Численно в селении преобладали албанцы. В селах Георгиевке и Девнинском (рис. 1, 2) население изначально было почти исключительно албанским. В Гаммовке албанцы проживали совместно с гагаузами. В ближайшей округе возникли болгарские, украинские, русские, а также смешанные поселения. Долгое время население приазовских албанских сел оставалось почти полностью моноэтничным (за исключением Гаммовки).

На новых землях албанцы впервые столкнулись с русскими и украинцами, молдаванами и ногайцами. Жизненный уклад, бытовые установки, традиции и обычаи тесным образом связывали албанцев с другими выходцами с Балканского полуострова. Владели албанцы, помимо своего родного — албанского, еще и гагаузским и болгарским языками [Жугра, Шарапова 1998:



Рис. 1. С. Георгиевка. В сельском храме.
Фото А.А. Новика. Август 2008 г.

117–151]. Без знания языков соседей нельзя было свободно общаться, иметь хозяйственные и человеческие связи.

С языковым вопросом неразрывно связан и вопрос этнической самоидентификации [Иванова 1995]. Последняя перепись населения в Советском Союзе предоставила нам следующие цифры: на Украине проживало приблизительно 5 тысяч албанцев [Наулко 1998]. В 1996 г. Республика Украина вводит гражданские паспорта нового образца. В них отсутствует графа «национальность». Единственной лазейкой, позволявшей до сих пор определять численность населения той или иной национальности, оставались похозяйственные книги, ведущиеся в каждом сельсовете. Они-то как раз до 2000 г. сохраняли графу «национальность». Работая с ними, можно было не только подсчитать численность албанского населения по годам, но и проследить степень престижности подобной этнической идентичности. Зачастую даже если в семье лишь бабушка или дедушка были албанцами, внуки могут записываться албанцами. И здесь действуют несколько иные механизмы, чем, скажем, в случае принадлежности к немецкому, еврейскому, болгарскому или греческому этносу. Албанцем быть невыгодно, так как Албания не оказывает помощи, не действуют экономические программы и т.д. по поддержке диаспоры. В то же время люди декларируют свою этническую идентичность. И это устойчивый процесс. Так, в Георги-



Рис. 2. С. Девнинское. Восстанавливаемый православный храм. Время постройки — конец XIX в. Фото А.А. Новика. Август 2008 г.

евке проживают 472 чел., в Девнинском — 698, в Гаммовке — 496 чел. В Жовтневом — около 3000 чел. В этническом отношении большинство составляют албанцы (рис. 3, 4).



Рис. 3. Информантка экспедиции. С. Гаммовка. Фото А.А. Новика. Август 2008 г.



Рис. 4. Албанка из с. Георгиевка Анна Кирилловна Бурлачко. Фото А.А. Новика.
Август 2008 г.

Вопрос самосознания албанцев Украины исключительно непростой. Сложности начинаются непосредственно с самоназвания. У албанцев Украины существуют несколько этнонимов, время сложения которых мы можем теоретически и даже фактически обосновать.

Во-первых, самым распространенным этнонимом является «га тант» (*ga tantë*). Дословно это словосочетание обозначает «из наших». Этноним использовался албанцами еще во время переселения в пределы Российской империи. Первая фиксация исследователями данной группы населения указывает именно на это самоназвание. Тесным образом с этнонимом связан лингвоним. На албанском говоре Украины он звучит «си нэвэ» (*si neve*), т.е. «по-нашему, как мы». Фраза «говорить по-албански» звучит следующим образом: «залахит си нэвэ» (*zallahit si neve*) — «говорит, как мы».

Этноним *ga tantë* был принесен албанцами с Балканского полуострова. И возник он, по всей видимости, еще в период проживания непосредственно в албанских землях. С этим самоназванием албанцы пришли в восточные районы Болгарии. Если согласиться с предполагаемым большинством исследователей временем переселения из албанских земель в Восточную Болгарию, а это XVI в., то сохраняющийся в среде албанцев Украины этноним подтверждает данную гипотезу. В самих албанских землях современный этноним *shqiptar* (*shqiptar-i*) возник не ранее XVIII столетия [Десницкая 1987: 204–252]. Тогда же он был зафиксирован английским исследователем У. Ликом. *Shqiptar* обозначает «тот, кто говорит понятно, разборчиво». Это современное значение этнонима. В албанском языке сохраняется глагол *shqiptoj* — «говорить понятно, ясно». От него и произошел этноним *shqiptar*. На рубеже XVII–XVIII вв., в период очевидной необходимости консолидации албанских земель, возникла потребность в едином самоназвании этноса, который прежде имел различные региональные (областные) этнонимы. Письменная традиция имела устоявшиеся названия для албанского этноса — в зависимости от того, на каком языке создавался текст. Арбэры, арбаны, албаны, арбэреши, арваниты, арнауты и т.д. — так называли албанский этнос и его этнические группы соседи по Европейскому континенту и в Азии. Однако закрепленного традицией албанского самоназвания, общего для всего этноса, не существовало. Это отражало раздробленность страны, входившей в разные периоды в состав различных государств, а также исключительное влияние региональных особенностей на все стороны жизни населения, в том числе и на самосознание. Самосознание вплоть до XVIII столетия было в большей степени региональным. Изменение общественных отношений, формирование национальных интересов привело к выработке национальной идеи. Для албанцев стала принципиальной принадлежность не к *краине* (*krahinë*)-а — исторически сложившаяся область с едиными экономическими, политическими и географическими особенностями), а ко всему этносу, с общностью языка, истории, традиций и поведенческих стереотипов.

Тот факт, что албанцы Украины сохранили архаичный этноним, свидетельствует о том, что переселение из албанских земель произошло ранее начала XVIII в. Более того, в албанском говоре Украины сохраняется глагол *shqiptoj*, который обозначает «понимать» (а не «говорить ясно, понятно», как в современном албанском литературном языке). Т.е. *шкиттар* — гипотетически «тот, кто понимает». Здесь уже говор албанцев Украины может пролить свет на этимологию современного этнонима албанцев.

Описательное название собственного языка «си нэвэ» (*si neve*), обозначающее «как мы, по-нашему», также свидетельствует о том, что уход предков албанцев Украины произошел ранее периода установления в Албании этнонима *шкиттар* и лингвонима *шкит*, *гыюха шкитэ* (*shqip, gjuha shqipe* — по-албански, албанский, албанский язык).

До XX в., как ни странно, этническая принадлежность албанцев Украины не всегда была понятна не только их соседям, но и им самим (!) Распространенные этноним и лингвоним не всегда позволяли представителям сообщества соотнести себя с албанцами Балканского полуострова. Поэтому вокруг происхождения албанцев Украины складывались бесконечные легенды.

В период проживания в Восточной Болгарии местная османская администрация, безусловно, причисляла их к христианской части населения империи. В османском государстве не было жесткого разделения по этническому признаку. Если ты мусульманин — значит, турок. Если христианин — значит, грек. Однако в простой и стройной системе религиозной идеологии государства проскальзывал слабый этнический компонент. Албанцев считали в большей степени своими, чем, допустим, славян. Турки называли албанцев арнаутами. В самой Болгарии было известно название *арбанас*. (Здесь достаточно вспомнить довольно известное село Арбанаси недалеко от г. Габрово. Оно возникло как поселение выходцев из албанских земель.) Однако, зная, что их так называют соседи, албанцы не принимали данное название в качестве этнонима длительное время, во всяком случае, до времени переселения в пределы Российской империи.

До начала XX в. албанцы Украины продолжали называть своих соплеменников «нашими» — *га тантэ*. Для российских чиновников они были прежде всего православными выходцами с Балканского полуострова. Именно на этом условии строились все правила предоставления земель и субсидий колонистам. Очевидно, что для царских властей все они — болгары, албанцы, гагаузы — были выходцами из Болгарии, по большому счету, болгарами. И особых различий между ними власти не делали.

Второй этноним албанцев Украины сложился в первой трети XX в. Он возник под влиянием, как ни странно, научных экспедиций, исследовавших данный регион. В 1910–1930-х гг. в албаноязычных поселениях Украины проходила работа Николая Севастьяновича Державина. Изучая болгарские посе-

ления на территории Российской империи — Советского Союза, он случайно обнаружил села, в которых говорили по-албански. Однако то, что это именно албанский, местным жителям рассказал сам ученый. Серия его публикаций, посвященных албанцам-арнаутам Украинской ССР, получила широкую известность не только в научной среде, но и на местах, среди интеллигенции и простых сельчан¹. Жители албанских сел стали называть себя арнаутом. Соответственно, язык, на котором они говорили, стал называться *арнаутче* (arnautçe).

Однако этноним *арнаут* не вытеснил существовавший прежде. Он лишь дополнил имагологическую картину самосознания албанцев Буджака и Приазовья, позволив им занять свою нишу среди соседних этносов, населяющих регион. Если прежде албанцы с трудом могли определить свое происхождение и место, откуда они пришли, то теперь они указывали на конкретные территории на Балканах.

То, что мы можем со значительной степенью уверенности утверждать, что этноним *арнаут* получил распространение среди албанцев Украины лишь с 1930-х гг., подтверждают и изыскания Юлии Владимировны Ивановой, проводившей полевые исследования албанских сел Украины начиная с 1948 г. По ее данным, местные албанцы узнали, что они арнауты, или албанцы, лишь благодаря деятельности Н.С. Державина и других исследователей. До времени приезда ученых-полеводов большинство информантов не могло сказать, к какому «роду-племени» они принадлежат, называя своих «своими», а собственный язык «нашим» языком.

Данное положение могут подтвердить и следующие факты. Несмотря на распространение этнонима *арнаут*, как правило, самоназванием, чаще всего звучащим среди албанцев Украины, является именно *га тантэ*. Тем более в разговоре между собой, когда присутствуют представители других этносов, не желая быть понятыми ими, албанцы употребят именно *га тантэ* (т.е. *наш* — в противопоставление *не наш*, разделяя *своих* и *чужих*).

Приведенные материалы не исключают того, что албанцам Украины и раньше было известно название *арнаут*. Более того, какая-то часть албанского населения именно так и обозначала свою этническую принадлежность интересующимся других национальностей. В поддержку этого факта говорит то, что известный на юге Украины сорт пшеницы твердых пород называется «арнаутка». И в албанских селах албанцы связывают название сорта пшеницы с собственным этнонимом.

В данном вопросе албанцы Буджака проявляют большую осведомленность, чем албанцы Приазовья. Информанты в с. Жовтневом, как правило, приводят в пример известные одесские улицы Большую Арнаутскую и Малую

¹ Основные материалы по албанцам-арнаутам изложены в следующих трудах этого автора: [Державин 1926: 171–192; 1933: 504–512; 1948: 156–169].

Арнаутскую. И начинают рассказывать, что в Одессе жило много арнаутов, таких же, как и в их селе [Новик 1998]. Значит, делают вывод информанты, их было много вообще в регионе. Оставляя в стороне дискуссионный вопрос об этнической принадлежности выходцев с Балкан, обосновавшихся в Одессе со времени ее основания и известных под общим названием *арнауты*, мы должны констатировать значительный интерес албанцев к собственной этнической истории и желание найти во что бы то ни стало соплеменников в огромном полиэтничном регионе.

Наконец, в Буджаке и Приазовье стал устойчивым этноним *албанец*, звучащий в русифицированном варианте. Однако данное самоназвание появилось лишь в последние десятилетия. Мы можем также сослаться на материалы Ю.В. Ивановой, исследовавшей албанские поселения в течение полувека. Албанцы Украины (рис. 5) стали называть себя албанцами лишь после Второй мировой войны. И этот сдвиг в самосознании, отразившийся в самоназвании, произошел под влиянием информации, полученной от ученых, приезжавших регулярно в данный регион для этнологических, лингвистических и антропологических исследований (рис. 6).



Рис. 5. Албанский фольклорный коллектив. С. Гаммовка.
Фото А.А. Новика. Август 2008 г.



Рис. 6. Экспедиция из Санкт-Петербурга в гостях у албанки А.К. Бурлачко. Слева направо: М.С. Морозова, С.Г. Минаев, А.К. Бурлачко, А.А. Новик, А.С. Дугушина, Н.В. Андрущенко. С. Георгиевка. Фото А.А. Новика. Август 2009 г.

Албанец, албанцы, албанский язык — вошли в речь и сознание местных жителей благодаря деятельности исследователей, не оставлявших без внимания данный полиэтничный регион на протяжении практически столетия. Данные этноним и лингвоним носят в здешних местах, скорее, искусственный характер и используются от случая к случаю.

Если вопрос с этнонимом поддается датировке и представляет некоторую вполне сформировавшуюся картину, то различные маркеры и символы самосознания у информантов зачастую расплывчаты и неясны [Иванова 1999: 217–218]. Безусловно, все албанцы Украины причисляют себя к албанскому этносу. Однако связь с балканской Албанией в самосознании остается достаточно неопределенной.

В научной среде до сих пор ведутся споры по поводу того, откуда пришли предки албанцев в Восточную Болгарию. Большинство исследователей склонно считать, что местом прежнего расселения были районы современной Юго-Восточной Албании. Данную гипотезу подтверждает анализ языкового материала. Язык албанцев Украины изначально был сформирован в зоне сложения тоскской языковой общности (южная часть албанской территории). За пять

столетий проживания вне основного албаноязычного ареала говор албанцев Украины не только сохранился, но и сумел сохранить типичные черты южной, тоскской, диалектной зоны.

Косвенные подтверждения данного факта переселения из Юго-Восточной Албании мы находим в воспоминаниях и этногенетических легендах жителей албаноязычных сел. Так, в ходе полевой работы мною неоднократно был записан рассказ о том, что предки современных албанцев Украины пришли из района г. Корчи [Новик 2002]. Корча находится на юго-востоке Албании и представляет собой центр значительной и влиятельной для всей страны области. Однако мы не можем рассматривать наличие данного полевого материала в качестве подтверждения факта локализации прежнего расселения предков албанцев Украины. Несмотря на то что подобные рассказы были записаны от информантов разных возрастов и разного образовательного уровня в различных селах (Георгиевка, Девнинское), степень недоверия к подобным свидетельствам остается весьма высокой ввиду исключительно большого проникновения научной информации в народную среду в последние годы.

В плане самоотнесения к определенной этнической общности весьма важен фактор религиозной принадлежности (об этом, например, в ходе экспедиций 1998–2008 гг. в с. Георгиевке были записаны тексты у албанки Бурлачко Софии Ивановны, 1937 г.р.). Большая часть албанцев Украины видит весьма важным свое православное вероисповедание (рис. 7). То, что албанцы православные, вводит их в мир православных народов. А потому противопоставление *своих* и *чужих* проводится чаще именно по религиозному признаку, а не по этнической принадлежности. В албаноязычных селах исключительно устойчиво воспоминание о том, что сняться с родных мест и отправиться на чужбину албанцев вынудили именно религиозные притеснения, чинимые турецкими властями. Из Албании предки современных албанцев ушли под гнетом мусульманских правителей, затем из Болгарии они вынуждены были бежать все из-за тех же притеснений мусульман. Более того, страх перед турецкими набегами преследовал поселенцев не только в Буджаке, но и в Приазовье, где они обосновались в 1861–1862 гг.

Самосознание албанцев Украины характеризуется неизменным желанием локализовать место изначального проживания своих предков на территории Балканского полуострова, а одновременно и свое место среди народов региона, Балканского полуострова, европейского континента, мира, а также постыжными попытками объяснить причины переселения в данные края и одновременно «оправдать» тот факт, почему они не являются частью основного албанского этнического массива, а представляют группу диаспоры. В этих попытках можно проследить ряд любопытных моментов.

Во время экспедиционной работы 2005 г. в с. Георгиевке мне удалось зафиксировать рассказ о том, что албанцы Украины являются потомками албан-



Рис. 7. Во время церковной службы. С. Георгиевка.
Фото А.А. Новика. Август 2008 г.



Рис. 8. Основатель краеведческого музея в с. Георгиевке Н.В. Марусенко.
Фото А.А. Новика. Август 2008 г. Файл 7940.

цев Кавказа [Новик 2005]. Информант рассказал, что в первом тысячелетии новой эры на востоке Кавказа существовала Албания. Затем жители этой страны решили переселиться подальше от беспокойного места и двинулись в путь. Так и возникли албанские поселения на территории современной Украины. А вот на самом Кавказе албанцев, равно как и Албании, не стало. Мой вопрос, откуда информант узнал об этом, был вознагражден не общим ответом типа, мол, слышал от стариков такое (и тогда пришлось бы искать объяснение этим этногенетическим легендам!). Информант сказал, что так говорят люди, более того, он сам прочитал об этом в большой энциклопедии. Конечно же, материал о Кавказской Албании (Албании-Алуанк) в энциклопедии никак не был связан с албанцами Украины, однако информант, прочитав словарную статью, домыслил возможность миграции сам. Самое интересное, что в дальнейшем я зафиксировал несколько подобных рассказов у местных жителей. И все они ссылались на авторитет предыдущего информанта.

Подобные рассказы свидетельствуют о том, что местным жителям (рис. 8, 9, 10) отнюдь не безынтересны легенды, связанные с происхождением албанского этноса и историей его расселения. В комплексе этногенетических легенд и гипотез о причинах поселения в Причерноморье и Приазовье важное место занимает статус родного языка.



Рис. 9. Информанты экспедиции И.Ф. Пиперко, 1939 г.р., и Ф.М. Пиперко, 1944 г.р. С. Георгиевка. Фото М.С. Морозовой. Август 2008 г.



Рис. 10. Информантка экспедиции Г.Ф. Климова, 1939 г.р. С. Георгиевка.
Фото А.А. Новика. Август 2009 г.

Для любого этноса язык является одним из главных структурных компонентов самосознания и самоопределения. В большинстве случаев именно язык является определяющим этнодифференцирующим признаком. Албанцы Украины не только не представляют исключения, но и являют собой пример этнической группы, главным дифференцирующим признаком которой является именно язык. Из среды болгар и гагаузов, переселившихся в Буджак и, позднее, в Приазовье албанцы выделяются в первую очередь именно языковой принадлежностью. Практически пять веков албанцы жили в Восточной Болгарии среди болгар и гагаузов. За этот длительный период сложилось очень много общих черт, характеризующих уклад жизни, традиционно-бытовую культуру, праздничную обрядность и систему духовно-нравственных ценностей у представителей трех народов. Общее вероисповедание в форме православия, схожие исторические судьбы и совместное переселение на новые места консолидировали эти группы населения. Зачастую очень сложно найти разницу в сохраняющихся элементах традиционной культуры, характеризующей тот или иной народ. Поэтому практически все время проживания на территории Российской империи — Советского Союза предки нынешних жителей албанских, болгарских и гагаузских сел считали друг друга «своими». И лишь язык был главным дифференцирующим признаком, позволявшим сохранить этническую идентичность. Именно язык давал возможность передавать последующим поколениям накопленный опыт, систему оценок и культурные достижения, которые не позволили албанцам раствориться в полиэтничной среде региона. А потому у албанцев особое отношение к своему языку.

Албанцы сумели сохранить свой язык на протяжении пяти столетий, находясь вдали от основного албаноязычного ареала. Степень владения идиомом у разных представителей албанцев Украины различная. Однако знание албанского языка, по мнению большинства информантов, является непременным условием албанской идентичности. Сравнивая уровень языковой компетенции носителей албанского говора с представителями других этносов и этнических групп, переселившихся в регион в ходе изменения геополитических границ, можно утверждать, что степень знания языка у албанцев выше, хотя именно албанцы дольше других оторваны от основного языкового массива.

Вопреки мнению скептиков, албанский говор не только не исчез, но и продолжает развиваться в тесном взаимодействии с русским, болгарским, гагаузским и украинским языками. Представители старшего поколения (те, кому за шестьдесят) говорят между собой по-албански. Молодежь и люди среднего поколения используют албанский лишь в разговоре со старшими либо в ситуации, когда носители албанского языка не хотят, чтобы их поняли окружающие. Здесь албанский выступает в роли «тайного» языка, доступного лишь ограниченному кругу «своих» (в противоположность «чужим»).

Главным препятствием, тормозящим более широкое распространение албанского, по общему мнению местных жителей, является отсутствие письменной традиции говора. Скажем, в соседних болгарских селах есть библиотеки с книгами на болгарском, в школах ведутся факультативы по болгарскому языку. Албанцы считают это признаком высокого статуса языка. В албанских селах всего указанного нет. Местные жители не знают даже албанского алфавита. Это, по их мнению, существенно мешает сохранению говора. Тем не менее в селах появились местные поэты, которые пишут стихи на албанском, используя кириллическую графику (рис. 11, 12). Петр Мержев и другие сочиняют пространные произведения, используя средства родного языка [Novik 2007: 177–184]. На албанском языке поют песни под музыкальное сопровождение (рис. 13).

Степень владения языком может быть совсем разной у представителей различных сел, у информантов разных возрастов и различного образовательного уровня. В ходе полевой работы приходилось сталкиваться со случаями, когда информант буквально знал несколько слов по-албански, но считал при этом, что владеет албанским языком. И это нельзя воспринимать в качестве выпячивания слабых знаний или бахвальства. Просто те несколько лексем, которые усвоил информант, позволяют ему приобщать себя к этнической группе, к общности, к которой он принадлежит по рождению или самосознанию.



Рис. 11. Албанский поэт Петр Кириллович Мержев с женой Ольгой. С. Георгиевка. Фото А.А. Новика. Август 2008 г.



Рис. 12. Чтение стихов на албанском говоре во время экспедиции: поэт П.К. Мержев (слева) и аспирантка СПбГУ А.П. Никольская (справа). С. Георгиевка. Фото А.А. Новика. Август 2008 г.

И в данном случае язык воспринимается как важнейший маркер этнической принадлежности. По мнению большинства информантов, «если ты албанец, то ты должен владеть албанским языком». Более того, часть опрошенных придерживается мнения, что если человек не знает албанского, он не может считать себя албанцем. Однако, реальность оказывается иной. Высокую степень языковой компетенции демонстрирует лишь небольшой процент взрослого населения. А албанцами себя считает большая часть населения албаноязычных сел. Соответственно, постулируемый лозунг о том, что язык является непренным и основным маркером этнической идентичности, оторван от реалии.

Исходя из вышесказанного мы можем сделать вывод, что среди албанского населения Украины исключительно высока степень этнического самосознания. Носители албанской идентичности могут не владеть родным языком, плохо разбираться в этнической истории (либо даже не представлять ее основные периоды), не знать традиций, однако уверенно причислять себя к албанской этнической общности. Устойчивые символы самосознания — язык, конфессиональная принадлежность, общность исторического прошлого, сопричастность к единому духовному наследию и система ценностных характеристик — определяют мировоззрение современных албанцев Буджака и Приазовья.



Рис. 13. Информант экспедиции Н.Д. Пантов играет на скрипке. С. Девнинское.
Фото А.А. Новика. Август 2009 г.

Библиография

Державин Н.С. Албановедение и албанцы // Язык и литература. Л., 1926. Т. 1. Вып. 2–3.

Державин Н.С. Из исследований в области албанской иммиграции на территории бывшей России и УССР // Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесет годиштината от рождението му (1863–1933). София, 1933.

Державин Н.С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2.

Десницкая А.В. Албанская литература и албанский язык. Л.: Наука, 1987.

Жугра А.В., Шаранова Л.В. Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования. Взаимодействие языков и диалектов / Отв. ред. Ю.К. Кузьменко. СПб.: Изд-во ИЛИ РАН, 1998.

Иванова Ю.В. Проблемы межэтнических взаимоотношений в Северном Приазовье и в Крыму: история и современное состояние // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: ИЭА РАН, 1995. № 82.

Иванова Ю.В. Система немассовых опросных листов для оценки устойчивости этнокультурной среды населения // Методы этноэкологической экспертизы / Науч. ред. В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 1999.

Народи Північного Приазов'я (етнічний склад та особливості побутової культури) / Ред. колегія: І. П. Аносов, М.В. Елькін, Б.М. Кочерга, В.В. Крижко, В.С. Повілій. Запоріжжя, 1997.

Науко В.І. Хто і відколи живе в Україні. Київ: Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 1998.

Новик А.А. Албанцы Украины. Запорожская, Одесская области. 1998. Полевые записи. Автограф // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1726.

Новик А.А. Об албанцах Украины. Г. Мелитополь — с. Георгиевка — г. Одесса. 2002. Полевые записи. Ксерокопия с автографа // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2, № 1750.

Новик А.А. Об экспедиционной поездке в г. Мелитополь, с. Георгиевка, г. Одессу. 2005. Копия дневника. Автограф // Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. № 1796.

Novik A. Koha në veprimtarinë e shkrimtarëve shqiptarë të Ukrainës // Seminari XXVI ndërkombëtar për gjuhën, letërsinë dhe kulturën shqiptare. N 26/2 / Kryeredaktor prof. Dr. Imri Badallaj. — Prishtinë: Universiteti i Prishtinës — Universiteti i Tiranës, 2007.

Д.С. Ермолин

ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА И ОБЩЕБАЛКАНСКИЕ МОТИВЫ КАМЕННЫХ НАМОГИЛЬНЫХ КРЕСТОВ ПРИАЗОВСКИХ АЛБАНЦЕВ.

Предварительные замечания

Перед тем как читатель ознакомится с данной статьей, представляется необходимым упомянуть, что в рамках конференции «Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы» (Брянск, октябрь 2009 г.) прозвучал доклад автора по обозначенной теме. По итогам конференции был выпущен сборник научных статей, в который вошли и тезисы этого доклада (см. [Ермолин 2009]). Автор выражает глубокую признательность В.Я. Петрухину и О.В. Беловой за высказанные соображения и комментарии. В основу настоящей статьи был положен упомянутый доклад, дополненный полевыми наблюдениями автора, дополнительными ссылками на научную литературу и иллюстративным материалом.

Изучение культуры погребений приазовских албанцев продолжается описанием и анализом символики каменных надгробных крестов¹. Рассматриваемый здесь материал был получен автором в ходе этнографических и этнолингвистических экспедиций в Приазовье 2007, 2008 и 2009 гг., предпринятых совместными усилиями Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Санкт-Петербургского государственного университета. В процессе анализа также используется полевой материал, полученный в сентябре-октябре 2009 г. в ходе совместной экспедиции на Балканы, предпринятой Российской и Австрийской академиями наук.

Объектом исследования являются каменные надгробные памятники и их фрагменты, обнаруженные на кладбищах сел Георгиевка и Гаммовка и датируемые 1870–1900-ми гг. Именно с 1870-х гг. мы можем говорить об активном освоении албанцами Приазовских земель после основания в 1861–1862 гг. на месте ногайских поселений трех сел, существующих по сей день. Это села Георгиевка (старое название Тюшки), Девнинское (бывший Таз) и Гаммовка

¹ Ранее опубликованные работы по этой теме: [Ермолин, Минаев, Новик 2008; Ермолин 2009; Ермолин, Новик 2009].

(прежнее название Джандран), расположенные в Приазовском районе Запорожской области Украины.

Задача данной работы — вычленение и описание общебалканских мотивов на надмогильных крестах, сохранившихся в культуре кладбища албанцев Приазовья, из всего комплекса символики рассматриваемых мною надмогильных памятников. Необходимо также оговориться, что автор данной статьи не преследует цель дать сугубо культурологическое или искусствоведческое описание надгробных памятников. На выбранном материале предпринимается попытка продемонстрировать значимость некоторой символики надмогильного креста и ее связь с материальной и духовной культурой Балканского полуострова.

Интересен и наталкивает на определенные соображения тот факт, что формы каменных крестов, обнаруженные нами на кладбище с. Георгиевка, не являются сугубо балканской чертой. Так, в монографии, посвященной казачьим каменным крестам степной Украины [Сапожников 1997], мы находим описание и фотографии трилистных и лапчатых крестов, схожих с георгиевскими (см. [Ермолин, Минаев, Новик 2008]). И.В. Сапожников рассматривает надгробия, датируемые XVIII — первой половиной XIX в. и распространенные в казачьих станицах Приднестровской степи (совр. Молдавия и Одесская область Украины).

Для данного исследования оказываются важными как время бытования самих крестов, так и район, где подобные надмогильные сооружения использовались. Дело в том, что с Балканского полуострова в границы Российской империи албанцы переселились в 1811 г. и, по одним данным, основали свое поселение вблизи бывшего татарского поселения Каракурт [История... 1978: 385], по другой версии — на этом месте поселений прежде не было [Иванова 2006: 302] (совр. с. Жовтневое Болградского района Одесской области). Напрашивается мысль, что албанцы, придя в степи Причерноморья, переняли у местного населения формы каменных крестов, затем перенесли их в Приазовье, хотя не исключено, что мы имеем дело с традицией, широко распространенной в данном этнокультурном регионе. Старожилы села Георгиевка утверждают, что надмогильные кресты, рассматриваемые в данной работе, изготавливались в селе албанскими мастерами. Для того чтобы глубже посмотреть в корни традиции такого типа крестов и понять ее принадлежность, необходимо изучить в общих чертах традиции надмогильных сооружений украинского и русского населения Приазовья и Причерноморья, болгар, а также собственно албанский христианский материал.

После некоторых замечаний общего характера рассмотрим христианскую символику надмогильных крестов. Для более полного понимания христианских символов в контексте погребального памятника сформулируем основные

функции намогильных крестов, опираясь на соотнесение их формы с христианской догматикой²:

- 1) обозначение принадлежности к конфессии;
- 2) сообщение о главном сакральном событии, связывающем христиан с Богом, — о распятии Христа;
- 3) прославление искупительного подвига Христа и Его воскресения;
- 4) прохождение каждым христианином жизненного пути Христа и утверждение бессмертия души;
- 5) прославление христианского учения и апостольской церкви.

Следует назвать еще одну функцию, не связанную с христианством, но обусловленную значимостью постановки намогильного памятника в контексте народной жизни: согласно языческим представлениям, душа после смерти человека находит пристанище в намогильном памятнике [Толстой 1995: 207]. Таким образом, крест является пристанищем, «вторым телом» души. Именно с этими воззрениями связано бытование антропоморфных надгробий.

Первое, на что сразу стоит обратить внимание при анализе упомянутых намогильных крестов, — это использование весьма ограниченного набора христианской символики приазовскими албанцами (по сравнению, скажем, с намогильными крестами русских).

Так, на подавляющем большинстве памятников, на которых присутствует минимальная символика (встречаются также кресты и плиты с исключительно текстовой информацией), обязательным элементом является изображение трилистного четырехконечного креста — редукция восьмиконечного креста — основного символа христианства, прославляющего Искупительный подвиг Христа (рис. 1). Необходимо заметить, что в данном регионе шести- и восьмиконечные намогильные кресты появились лишь в последнее время, а в интересующий нас период (вторая половина XIX — начало XX в.) использовались кресты четырехконечные (трилистные и лапчатые). Следствием этого является традиция изображения на памятниках именно четырехконечных крестов.

О том, что представленный четырехконечный крест (рис. 1) является вариантом изображения Голгофского креста — орудия пытки, на котором был казнен Христос, нам говорят имеющиеся титла: «ИС» — «ХР» («Иисус Христос») и «НИ» — «КА» («Побеждает»). Полукруг внизу вертикальной балки также является элементом в изображении креста, помещенного на Голгофу. Как видно из рисунка, на албанских надгробиях отсутствует изображение че-

² Информация, касающаяся христианской символики, была почерпнута автором из различных источников, описывающих нагрудные, киотные и намогильные кресты. Среди наиболее ценных стоит отметить следующие работы: [Покровский 1916; Островский 1995], а также статьи в изданном в начале 1990-х гг. энциклопедическом словаре [Христианство... 1993].

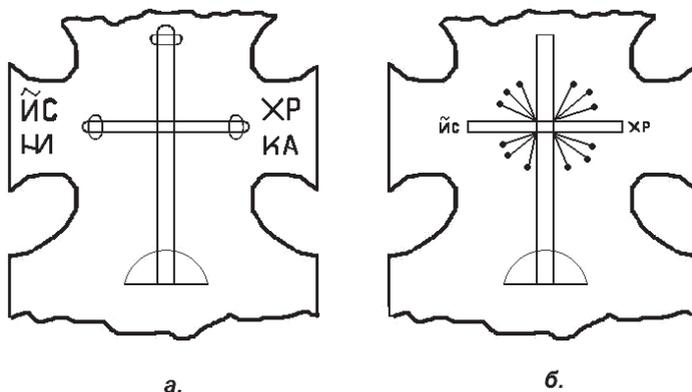


Рис. 1. Изображение четырехконечного креста (а — со стороны, на которой представлена информация об усопшем, б — с оборотной стороны).
С. Георгиевка, 2008 г.

репа и костей, которые символизируют главу Адама, которая якобы находится в пещере под горой Голгофой.

Существует ряд легенд о том, как попала глава Адама под крест Христа. Самая распространенная из них гласит, что Адам был погребен под Голгофой, на которой значительно позднее был распят Христос (см. также [Христианство... 1993: 835–836]). Принято считать, что изображение на крестах черепа (Адамовой головы), иногда с двумя крест-накрест лежащими под ним костями, появляется в европейской христианской традиции с IX в.

На оборотной стороне памятника (рис. 1 б) представлен крест, из каждого угла средокрестья которого отходят по три луча. Существует несколько различных подходов к толкованию данной символики. Во-первых, двенадцать лучей могут символизировать двенадцать апостолов — учеников Христа. Во-вторых, исходящие из средокрестья лучи сближают образ Животворящего креста с солнцем. Расходящийся лучами свет символизирует распространение христианского учения в мире, деятельность церкви. Наконец, число «двенадцать» в роли своеобразного кода встречается и в раннехристианский период. К примеру, в «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсис») в гл. 21 следующим образом говорится о святом городе Иерусалиме, который нисходил с неба от Бога: «Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» (цит. по [Островский 1995: 65]).

Не представляется возможным утверждать что-либо однозначно о семантике двенадцати лучей в традиции приазовских албанцев, но важно то, что подобные изображения не встречаются на казацких крестах, описание которых представлено в работе И.В. Сапожникова [Сапожников 1997]. Данный факт

еще раз говорит о том, что символика надгробных памятников могла быть принесена албанцами с приходом на территорию Российской империи.

Особенный интерес для данного исследования представляет важный (хотя и встречающийся не на всех памятниках) элемент албанских каменных крестов, который принято называть розеткой. Вероятно, этот знак имеет солярную природу. На одном кресте, как правило, изображено четыре подобных знака — три малых и один крупный (рис. 2). Эти знаки расположены на той стороне памятника, на которой указываются данные о погребенном, хотя встречались кресты, на которых один крупный знак был изображен на оборотной стороне.

В отличие от Голгофского креста, который на всех обнаруженных памятниках выглядел практически одинаково, солярный знак представлен как минимум в восьми вариантах, зафиксированных мною (рис. 3).

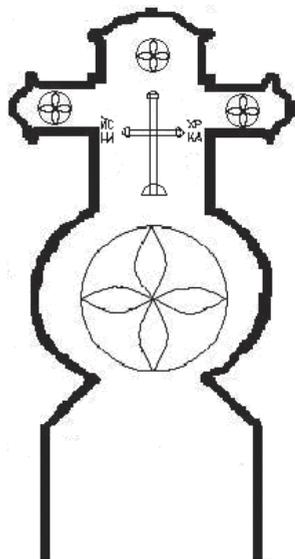


Рис. 2. Расположение солярных знаков на кресте.
С. Георгиевка, 2008 г.

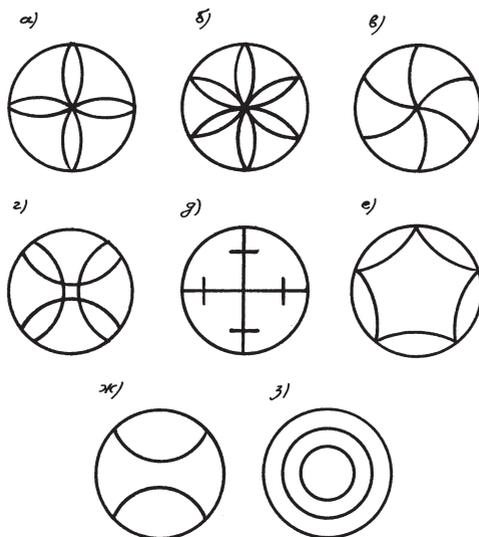


Рис. 3. Варианты солярных знаков, обнаруженных на надгробных крестах.
С. Георгиевка, Гаммовка, 2009 г. Рис. А.Н. Ермолиной

Безусловно, подобные солярные знаки широко распространены в различных культурах. Это своего рода орнаментальные универсалии. С точки зрения ряда ученых, они имеют свастическое происхождение (рис. 3 в и 3 д). Стоит, однако, подчеркнуть, что автор данной статьи не ставит перед собой задачу определить солярную символику как исконно балканскую. Представляется интересным осветить на имеющемся материале ее существование на надгробных памятниках в Приазовье (рис. 4–8), а также провести параллели с полевыми наблюдениями, сделанными на Балканском полуострове.

В отечественной литературе, посвященной этнографии Балкан, описание культа солнца и степени его значимости в пределах балканского ареала рассматривается, в частности, в работе Ю.В. Ивановой «Албанцы и их соседи» (2006). Автор приводит примеры обрядов и практик, в основе которых лежит древний культ солнца, а также языковой материал (фразеологические единицы,



Рис. 4. Прекрасно сохранившийся крест с солярной символикой. Часть креста с надписью вросла глубоко в землю. С. Георгиевка, 2007 г. Фото С.Г. Минаева



Рис. 5. Расколотый надгробный крест 1906-го г. С. Георгиевка, 2009 г.
Фото автора



Рис. 6. Фрагмент надгробного креста. С. Георгиевка, 2009 г. Фото автора



Рис. 7. Фрагмент намогильного креста. С. Георгиевка, 2008 г. Фото автора



Рис. 8. Фрагмент намогильного креста. С. Гаммовка, 2008 г. Фото автора

формулы-клятвы и т.п.), в котором остались отклики поклонения дневному светилу. В работе Ю.В. Ивановой представлены рисунки космических мотивов на женской одежде севера Албании (см. [Иванова 2006: 251–253]). Особенно ценным для данного исследования является упоминание того факта, что солнечная символика в виде круга широко применялась в погребальном инвентаре в средневековой Албании [Там же: 66].

Однако больше информации касательно этого вопроса мне удалось найти в зарубежных работах разных лет. Так, в своей классической работе «Some tribal origins, laws, and customs of the Balkans» М.Э. Дурхам приводит рисунки надгробных памятников, которые бытовали у черногорцев и албанцев, исповедовавших католицизм [Durham 1928: 124, 130]. На них отчетливо видно, что на трех концах перекадин располагаются аналогичные приазовским малые солярные знаки, но большая розетка в центре креста отсутствует. Автор приводит также рисунки татуировок, которые имели боснийские женщины на запястьях и внешней стороне ладоней [Ibid: 122]. Они схожи с некоторыми розетками, увиденными на крестах в Приазовье.

Между солярными знаками на крестах и материалом, представленным в работе М.Э. Дурхам, очевидна параллель. Хочется думать, что мы имеем дело с общевалканскими мотивами, сохранившимися у албанцев Приазовья. Более того, экспедиция осенью 2009 г. на Балканы показала, что подобные розетки широко представлены в качестве элементов декора порталов православных храмов (рис. 9), на православных (черногорских, албанских, владарских) надгробных крестах, а также на мусульманских (албанских и македонских) надгробных камнях.

М.Э. Дурхам связывает бытование и укоренность солярной символики с дохристианским периодом в истории Балкан. Она отмечает, что, помимо солнца, важным элементом балканских татуировок и символики надгробных памятников является луна в виде полумесяца, который, однако, не имеет в данном случае соотносительности с мусульманской традицией. Равносторонний (греческий) крест, по мнению М.Э. Дурхам, также имеет солярную семантику и не связан с распятием Христа, в отличие от латинского креста [Ibid: 111].

Сейчас невозможно утверждать что-либо однозначно о семантике подобных символов, поскольку мы имеем дело со следами нескольких различных культурно-религиозных пластов Балканского полуострова. Это и иллирийские культы, и культы, привнесенные с нашествием кельтов в III в. до н.э., о которых современная наука располагает весьма скудными сведениями. В Римскую эпоху также были привнесены верования и культы. В частности, следует упомянуть митраизм как поклонение непобедимому солнцу (особая религия, получившая широкое распространение в балканских провинциях Римской империи). Митра был представлен в образе солнца днем и в образе луны ночью.



Рис. 9. Деталь портала православной церкви Святой Марии Влахернской, XIII в.
(г. Брат, Албания), 2009 г. Фото автора

Наконец, не стоит забывать о языческих верованиях славян, пришедших на Балканы. Не вдаваясь в детали, не имеющие прямого отношения к данному исследованию, стоит упомянуть, что до массового распространения христианства и ислама на Балканах синкретичный культ солнца (и отчасти луны) был очень силен. На эту почву легло христианство, ставшее официальной религией Рима, а впоследствии, с приходом турок-османов, и ислам.

В X в. на Балканах, в Болгарии, появилась христианская секта богомилов, учение которой широко распространилось по всему полуострову. Доктрина богомилов уходит своими корнями в дуалистические идеи манихейства, в котором культ света и солнца играл не последнюю роль. В Боснии богомильское учение продержалось дольше всего, славяне-боснийцы упорно отказывались от принятия католической или православной веры и более охотно переходили в ислам.

Исследователь горан (славянского населения северо-востока Албании) Н. Докле считает, что изображение солнца на современных могилах горан является чертой, заимствованной от движения богомилов [Dokle 2009: 215]. По мнению автора, именно богомилы стали украшать надгробные камни изображениями солнца, полумесяца, звезд, почитание которых уходит корнями в дохристианские славянские культы.

Упоминание культа солнца, луны и звезд мы также находим в фундаментальной работе албанского этнографа М. Тирта «Etnologjia e Shqiptarëve» (2006). Автор считает, что поклонение солнцу, луне и звездам, а также отражение культа небесных светил в мифах и обрядах определено тем, что жизнь албанцев прочно связана с хозяйственно-культурными типами скотоводов и земледельцев [Tirta 2006: 443].

После кратких и обобщенных замечаний, касающихся верований и культов разных периодов истории Балкан, представляется важным отметить следующее: полевые наблюдения экспедиции в Албанию и Черногорию показывают, что розетка как часть символики надгробных памятников является элементом *надконфессиональным* и *надэтническим*. Разные вариации, в том числе и аналогичные приазовским, встречаются на могилах албанцев — православных, католиков, мусульман (рис. 10), приверженцев бекташизма (рис. 11), македонцев — православных и мусульман (рис. 12), черногорцев — православных (рис. 13) и мусульман, православных вlahов.

Однако будет несправедливым не упомянуть, что у албанцев Приазовья рассматриваемая солярная символика не используется в рамках погребальной традиции с 1910-х гг. и давно не применяется на надгробных памятниках. Интересно заметить, что знак типа того, что изображен на рис. 3 б, до сих пор встречается в качестве орнаментального элемента, например на сундуках (рис. 14) или заборах. Это и неудивительно: как в этнографических музеях Албании и Черногории, так и в современной материальной культуре балканской



Рис. 10. Мусульманский намогильный камень на старом кладбище
близ села Радомир (Албания), 2009 г. Фото автора



Рис. 11. Могила дервиша ордена бекташи рядом с *текке* (обитель дервишей, тип мусульманского монастыря) в г. Круя (Албания), 2009 г. Фото автора



Рис. 12. Мусульманская македонская женская могила в с. Требишт
(Албания), 2009 г. Фото А.А. Новика



Рис. 13. Намогильный камень рядом с православным кладбищем в г. Подгорица (Черногория), 2009 г. Фото А.А. Новика

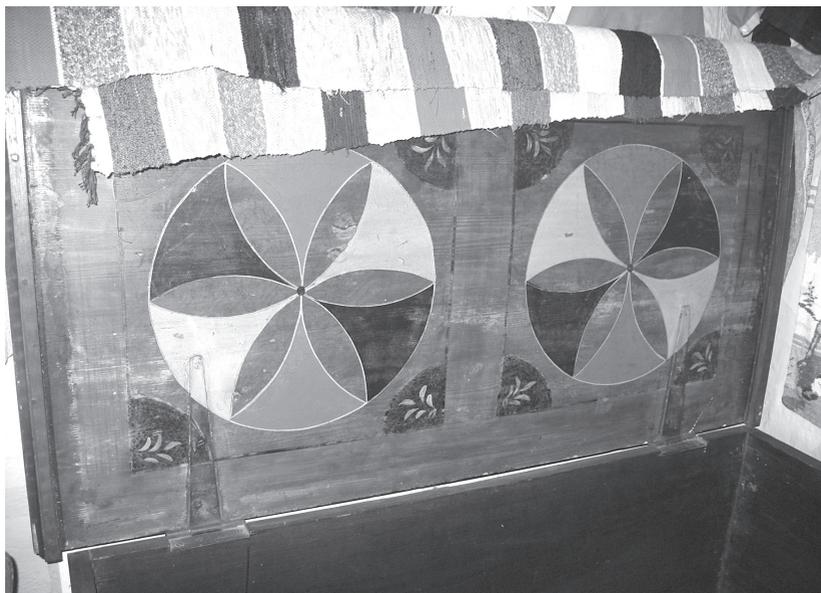


Рис. 14. Крышка сундука. С. Георгиевка, 2008 г. Фото А.А. Новика

деревни широко представлены совершенно различные вариации использования описываемых знаков как элемента декора. Этот факт свидетельствует о важности и укорененности знаков-розеток в традиции приазовских албанцев. Будь эти знаки заимствованы, навеянными в свое время модой, они бы не продолжили свое существование в совершенно ином — бытовом — контексте.

На бытовую значимость солярной компоненты в культуре приазовских албанцев указывает также довольно большое количество вариантов самих этих знаков (рис. 3) по сравнению с ограниченным и устоявшимся набором христианских символов.

Обратившись к записям бесед с информантами, собранным в ходе экспедиций в Приазовье 2007–2009 гг., можно сделать предположение о функции изображения солнца на надгробных памятниках приазовских албанцев. Поскольку население изучаемых сел исповедует христианство православного толка, покойник кладется в могилу по всем православным канонам: головой на запад, ногами на восток. Этому местные жители находят следующее объяснение: «*Чтобы утром солнце светило покойничку в лицо*». Если представить расположение могилы относительно сторон света, получается, что изображение большого солярного знака является проекцией солнца, «встающего» с утра со стороны востока. Таким образом, находясь в могиле, усопший может всегда «наблюдать» солнце. Сходным образом информанты объясняют необходимость изображения креста на памятнике: «*Чтоб покойный мог смотреть на свой крест и молиться*».

Подводя итоги, необходимо сказать, что данная статья является попыткой проанализировать символику надгробных памятников у албанцев Приазовья. Передо мною также стоят задачи по сопоставлению приазовских албанских надгробных крестов с крестами, получившими распространение в приазовском ареале с приходом различных этнических групп переселенцев с Балканского полуострова, прежде всего болгар. Еще один важный аспект будущей работы — сравнение полученных результатов с собственно албанским (христианским и мусульманским), черногорским и македонским материалом.

Библиография

Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.

Ермолин Д.С. Символика каменных надгробных крестов албанцев Приазовья: христианские и общепалканские мотивы // Проблемы истории Центральной и Восточной Европы / Ред. С.И. Михальченко, В.Н. Гурьянов. Брянск, 2009. С. 33–39.

Ермолин Д.С., Минаев С.Г., Новик А.А. Похоронный обряд у албанцев Приазовья. Материалы экспедиции 2007 г. // Проблемы славяноведения / Отв. ред. С.И. Михальченко. Брянск, 2008. Вып. 10. С. 223–230.

Ермолин Д.С., Новик А.А. К вопросу изучения похоронных обрядов албанцев Приазовья // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 9 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб., 2009. С. 99–117.

Иванова Ю.В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1983. С. 105–115.

Иванова Ю.В. Албанцы и их соседи. М., 2006.

История городов и сел Украинской ССР. Одесская область. Киев, 1978.

Островский А.Б. Православные нагрудные кресты (Зримые черты символов) // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1995. Вып. 8–9. С. 54–74.

Покровский Н.В. Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.

Сапожников И.В. Кам'яні хрести степової України (XVIII — перша половина XIX ст.). Одесса, 1997.

Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Степанов В.П. Похоронно-поминальная обрядность // Чийшія: Нариси історії та етнографії болгарського села Городне в Бессарабії. Одеса, 2003. С. 492–527.

Толстой Н.И. Антропоморфные надгробия (Об одной балто-славянской изопрагме) // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 206–212.

Христианство: Энциклопедический словарь. В 3 т. / Гл. ред. С.С. Аверинцев. М., 1993.

Dokle N. Bogomilizmi dhe etnogjeneza e torbeshëve të Gorës së Kukësit. Tiranë, 2009.

Durham M.E. Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans. L., 1928.

Qazimi A. Fjalor i mitologjisë dhe demonologjisë shqiptare. Tiranë, 2008.

Tirta M. Etnologjia e Shqiptarëve. Tiranë, 2006.

Ю.Ю. Шевченко

О ВРЕМЕНИ ВОЗМОЖНОГО
ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПЕЩЕРНОГО ХРАМА
НА АЙ-ТОДОРЕ (ЧИЛТЕР-КОБА) В КРЫМУ
(Полевые исследования 2009 г.)

Повторное визуальное обследование в июне-августе 2009 г. пещерных храмов Горного Крыма позволило сделать ряд выводов и открытий. Там, где сохранность позволяет, можно отметить хорошо диагностируемые *литургические устройства*, свидетельствующие о появлении пещерных христианских храмов Крыма в то время, когда престол и жертвенник уже являются обособленными литургическими объектами (V–VII вв.), а престол древнего типа примыкает к стене апсиды (до 692 г.) для служения литургии *перед престолом*.

Главенство основного храмового *литургического устройства* [Гайдуков 2009: 52–53] — престола — как средоточия всего, что в современном христианском мире называют *храмом*, не требует каких-либо доказательств. Центральное место престола в алтаре, обрамленное жертвенником с севера и диаконником с юга, нуждается в изучении генезиса этого центрального элемента *священного топоса* — храмового *наоса*, в его основополагающей — алтарной — части [Mathews 1980; Mango 1985; Шмеман 2004]. Уже отмечалось [Шевченко 2008; 2009a], что в самые ранние первохристианские времена *престол* и *жертвенник* были *единым объектом* [Голубцов 1995: 67–68; Беляев 2000: 175], составляя синонимы к самому термину *алтарь*, что следует из анализа посланий ап. Павла (1 Кор. 11: 18, 20–22, 33–34; 14: 34–35; Римл. 16: 3–4; Колос. 4: 15; Филим. 1: 2), сообщений Игнатия Богоносца, Тертуллиана и *Откровения* (11: 1–2) ап. Иоанна Богослова. Вывод такого анализа подтверждают *Постановления Апостольские* в записи Ипполита Римского середины III в., свидетельствующие, что «храм Божий <...> состоит из трех частей: *жертвенника* (*алтаря, престола*. — Ю.Ш.), места для *поклоняющихся* (*наоса*. — Ю.Ш.) и внешнего двора или преддверия (*нартекса*. — Ю.Ш.)» [Голубцов 1995: 67–68, 70, прим. 2].

Наиболее ранние христианские храмы Ближнего Востока [Wilkinson 1978: 110; 1981: 49–50; Berder 1988: 10–31; Taylor 1993: 241–242] с единым литургическим устройством, примыкающим к алтарной стене (совмещающие функции престола и жертвенника), характерны для древнейших времен и функционируют уже в IV в. [Taylor 1993; Taylor, Gibson 1994; Gibson 2005]. К таким относятся пещерная церковь («Плат Вероники») на «Станции № 6» по Via Dolorosa в Иерусалиме, пещерная крипта храма Рождества Богородицы в доме праведных Иоакима и Анны у «Львиных ворот» Иерусалима, придел «Голгофа» храма Гроба Господня и «Темница Христова» в Претории (рис. 1).

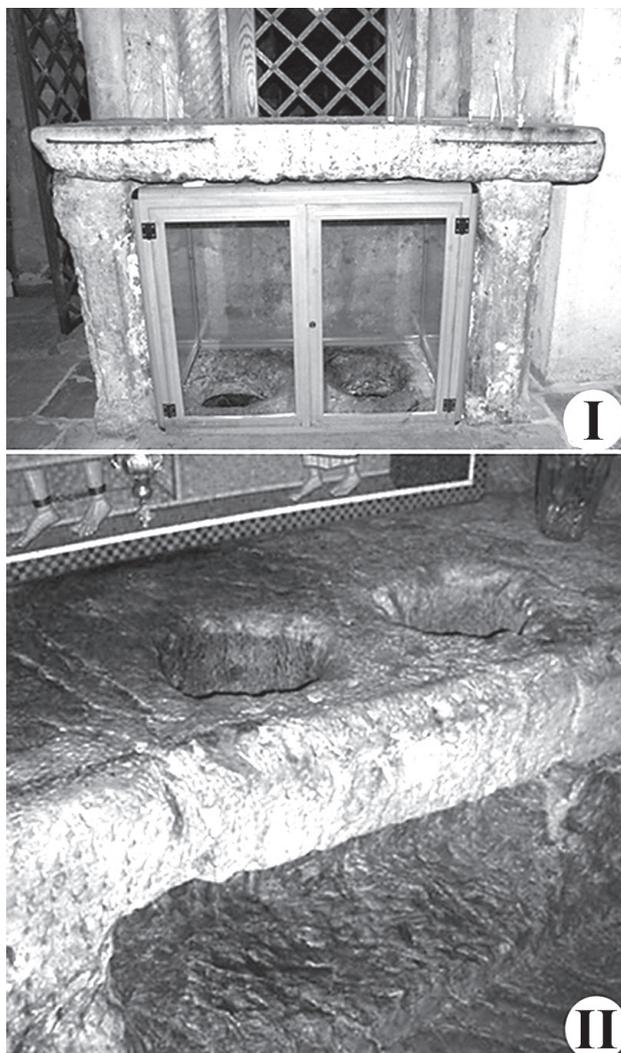


Рис. 1.

I. Поверхность (менза) престола с чашеобразным углублением (справа) и сквозным «пронимальным» отверстием (слева) возле придела «Голгофа» в Воскресенском храме (Анастасисе) Гроба Господня в Иерусалиме. Палестина.

II. Поверхность (менза) престола с чашеобразным углублением (справа) и сквозным, «пронимальным» отверстием (слева) в приделе «Гемница Христова» в Претории у Воскресенского храма (Анастасиса) Гроба Господня в Иерусалиме. Палестина. Фотографии М.В. Соболевой. 2007 г.

Выделение жертвенника как самостоятельного литургического устройства может быть связано со сложившимся в самые ранние первохристианские времена институтом диаконис. Обособление жертвенника в качестве самостоятельного литургико-террактурного¹ или архитектурно-канонического элемента храма соответствует отделению процесса подготовки Святых Даров, находящегося в ведении диаконисы (диакона), от непосредственного их преосуществления в Тело и Кровь, свершаемых архиереем (иереем). Как следует из анализа жития Саввы Освященного, выполненного проф. А.П. Голубцовым [1995: 50–51], уже к 473 г., во время обретения преп. Саввой пещерного храма, жертвенник является отдельным архитектурным (террактурным) элементом храмового пространства, а «на восточной ее (церкви. — Ю.Ш.) стене находится выступ (κουχη)» — престол древнего типа. К северу (слева) от престола расположено литургическое устройство, названное в Житии преп. Саввы диаконом: «С северной стороны отделение, похожее на диаконик» [Голубцов 1995: 51; Шевченко, Уманец 2006: 59–71], что соответствует древней литургической практике подготовки Святых Даров в жертвеннике именно диаконисами или диаконами.

Жертвенник, ставший обособленным архитектурно-каноническим объектом, не мог не повлиять на выделение и обособление самого алтарного пространства. Вначале жертвенник помещается внутри алтаря, но выносится непосредственно к его рубежу, чтобы быть доступным *для всех верующих* из наоса, — к *космиту* (*предалтарной преграде*) (рис. 2: I: 2, III: 2, 3; 3: II: 2, 3), как в храме «Донаторов» в Крымском Эски-Кермене [Гайдуков 2002: 71–75; Виноградов, Гайдуков, Желтов 2005: 72–80]. После ликвидации института диаконис жертвенник в храмах выносился в наос, за пределы алтарного пространства [Муравьев 1846: 208], как это имеет место в пещерной церкви № 9 в Гёреми и иных храмах Крыма и Малоазийской Каппадокии (рис. 2: III: 2, 2 а, 3; 3: I: 2, 3).

Правомерно в этом плане и обращение к богатейшему материалу Крыма [Эрнст 1929; Репников 1935; Веймарн, Репников 1935; Веймарн 1958; Веймарн, Чореф 1978; Даниленко 1993; Герцен, Могаричев 1993; Могаричев 1997; Гайдуков 2002], где известна целая серия подземных храмов с престолом древнего типа, выполненным в виде выступа в объем алтаря. Таковы подземные церкви Инкермана (храм Евграфия и др.), храм № 4 Чилтер-Мраморы (рис. 2: I: 1), храм № 2 Шулдана, храмы «Успения» (рис. 2: II: 1) и «Донаторов» (рис. 2: III: 1) Эски-Кермена, Георгиевский Фиолента [Могаричев 1997: 113, 144–151, 213–263, 382, рис. 4: 3-7, 40, 41, 49, 154, 185, 189, 198, 356]. Престолы этих храмовых *террактур* Таврики и их литургические особенности [Виноградов, Гайдуков, Желтов 2005: 72–80; Гайдуков, Желтов 2006: 76–85] те же, что

¹ Интересным представляется введенный В.М. Слукниным [1991] термин *террактур* для обозначения *подземной архитектуры*.

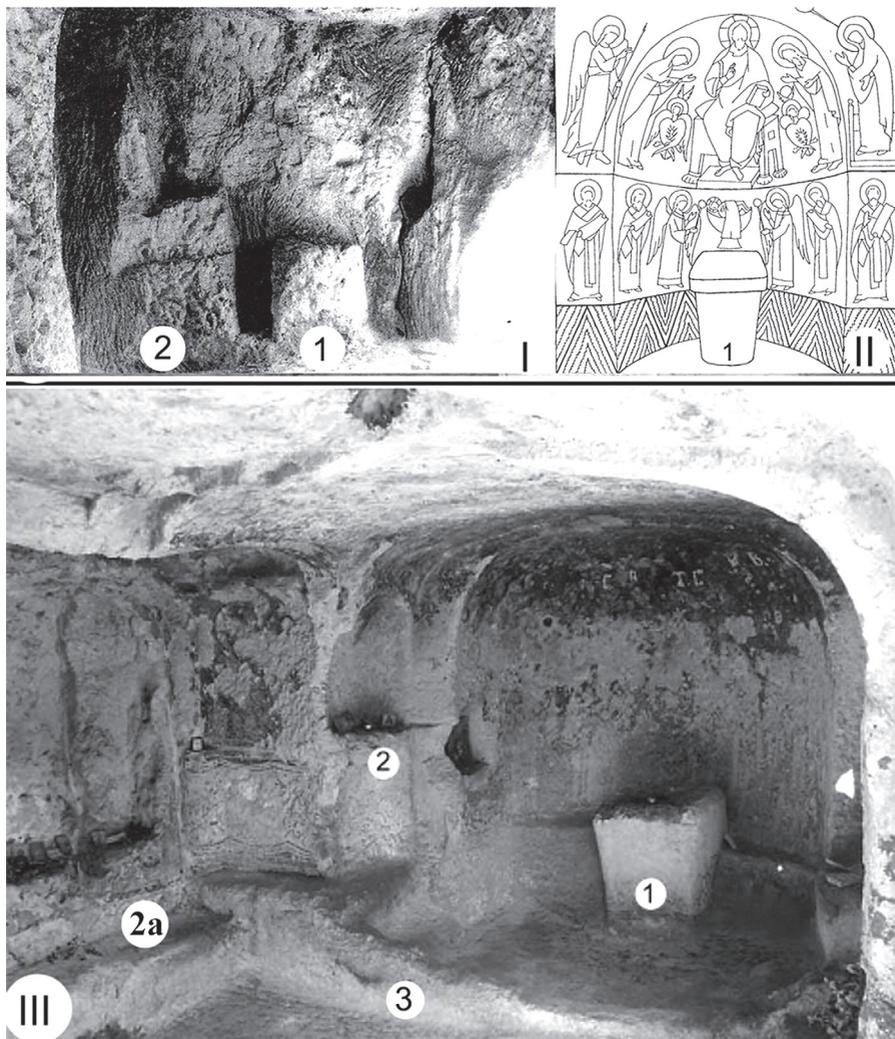


Рис. 2.

I. Престол (1) и ниша жертвенника (2) в пещерном «храме № 4» скального монастыря Чилтер-Мармора. Крым.

II. Реконструкция И.Г. Волконской алтарной части с престолом (1) пещерного храма «Успения» в Эски-Кермене, Крым.

III. Вид на литургическое устройство престола (1) и жертвенника в алтаре (2) у космита — предалтарной преграды (3) — и в наосе (2а) в храме «Донаторов» в Эски-Кермене, Крым. Фотографии С.В. Харитонова. 2003 г.

и в «аркасолиях с погребениями мучеников», выполнявших функции престолов в помещениях крипт и кубикул римских катакомб, используемых в качестве наиболее ранних подземных молелен и мест служения литургии [Фрикен 1872: 61; Струков 1872: 5, прим. 8; 1876; 1879; 1882; Христианство 1993: 698; Порфирий 1996; Беляев 2000: 96, 108, прим. 40].

В связи с введением практики литургии по чину Василия Великого, проведившейся *вокруг престола* [Шмеман 2004], в храмах Константинопольской архиепископии уже с начала V в. престол занял позицию в центре алтарного пространства, что быстро распространялось в церквях и общинах, так или иначе связанных с Константинопольским патриархатом. Обособление жертвенника, его разделение с престолом произошло до этого — в очень древних храмах IV–VI вв. [Frend 1996: 149–150], где престол еще примыкал к алтарной стене.

В отличие от вошедших в таблицу Георги Атанасова (рис. 3: III) храмов с престолом по центру алтаря имеется множество пещерных храмов, в том числе в Каппадокии, «с развитым алтарным пространством, без притвора», но с престолом древнего типа, примыкающим к алтарной стене (рис. 3: I, II: 1). Алтарь в пещерном храме № 1 в Кеслик Келези, как и в Гёреми (№ 5), отделен от наоса *космитом* — предалтарной преградой (рис. 3: I, II: 3); жертвенник подземного храма в Кеслике вынесен в наос (рис. 3: I: 2), как в Геремской церкви № 9, а в Гёремской пещерной церкви № 5 жертвенник размещен прямо на предалтарной преграде (рис. 3: II: 2), как в храме «Донаторов» (см. рис. 2: III: 2) в Крымском Эски-Кермене. Это не единичные случаи, а проявление достаточно массовой литургической практики, но не географической — «малоазиатской» («каппадокийской»), поскольку подобным образом сформировано околопрестольное пространство в очень ранних храмах Таврики (см. рис. 2: I, III), Египта [Шевченко 2008; 2008а: 458–462], Италии (местечко Моттолла близ г. Бари; Паоло в Сицилии), Подонья и Поднепровья [Шевченко 2006; 2006а; 2009а] и Ближнего Востока [Шевченко, Уманец 2006: 59–71]. Таковы *каноны* первохристианской литургической практики, имеющей хронологические рамки, обусловленные ранней фазой развития и нуждами литургии первохристианских времен.

В отличие от упомянутых памятников как чрезвычайно древний архитектурно-канонический элемент сформирован престол в алтарном пространстве Свято-Феодоровского (Ай-Тодорского) храма пещерного монастыря Чилтер-Коба, вырубленного в склоне горного мыса Ай-Тодор (рис. 4), еще раз обследованного автором в 2009 г. Выраженное полукружие внутренней апсиды соответствует пространству *алтаря* (рис. 5: 1–5), четко отграниченного нишами-аркасолиями (рис. 5: 5) от пространства *наоса* («место для *поклоняющихся*»), и соотносит эту пещерную церковь с подземными храмами «с выраженным алтарным пространством, без нартекса» (см. рис. 3: III), выделенными Георги Атанасовым [Атанасов 1992: 79–84; 1993: 61–73; 1994: 51–57, 69, табл. V: 18] как храмы «каппадокийской традиции».

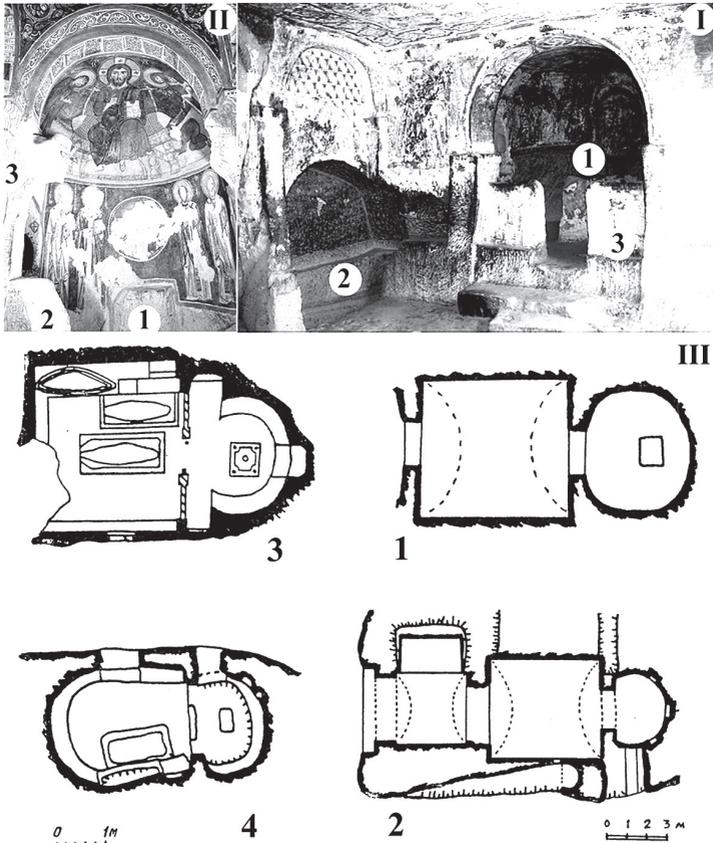


Рис. 3.

I. Вид на алтарь с престолом (1), отделенный от наоса космитом — предалтарной преградой (3) — и жертвенником, вынесенным в наос (2), в пещерном храме (№ 1) в Кеслик Келези. Каппадокия, Турция. Фотография М.В. Соболевой. 2004 г.

II. Вид на алтарь с престолом (1), отделенный от наоса *космитом* — предалтарной преградой (3) — и жертвенником, размещенным прямо на алтарной преграде, на границе алтаря и наоса (2), в пещерном храме (№ 5) в Гёреми. Каппадокия, Турция. Фотография М.В. Соболевой. 2004 г.

III. Планы пещерных храмов «каппадокийской традиции», по Георги Атанасову [1994: 69, табл. V]: 1: План пещерной церкви В-3 в Мурфатларе; 2: План скальной церкви в Гюз-Дере, Каппадокия; 3: Пещерная церковь в Мангупе, Южный монастырь, Крым; 4: План пещерного храма в Шулдане, Крым (у Г. Атанасова здесь ошибка: это храм св. Софии в Качи-Кальене [ср.: Могаричев 1997: 342, рис. 302])



Рис. 4. Вид в 2005–2006 гг. на пещерный монастырь во имя св. вмч. Феодора Стратилата (Чилтер-Коба) в склонах отрога Ай-Тодор Внутренней гряды Крымских гор над долиной р. Бельбек. Фотография автора. 2006 г.

С точки зрения литургики, алтарь пещерного храма на горном мысу Ай-Тодор (Чилтер-Коба) близок планиметрии древнейших первохристианских храмов Ближнего Востока: его престол и жертвенник представляют некое пространственное единство. Ниша жертвенника (рис. 5: 2; 6: I, II: 2) в Чилтер-Кобе непосредственно примыкает к сохранившейся поверхности древнего престола (рис. 5: I; 6: I, II: I). Она представляет собой полку с углубленным дном, в виде чаши (рис. 6: II: 2). А рядом, впритык к жертвеннику, расположена высеченная в скальном грунте костница-кимитирий (рис. 5: 3; 6: I, II: 3). Эта крипта, по сути, иллюстрирует слова Апокалипсиса (Откр. 6:9): «Под жертвенником души убиенных за слово Божие». Соответственно этому дно крипты-кимитирия углублено по отношению к уровню поверхности всего алтарного пространства пещерного храма Чилтер-Коба. Такое размещение погребального места освящает алтарь, и прообразует функции древнего жертвенника в литургии — *подготовку* Святых Даров, что предшествует функциям самого престола: непосредственное *преосуществление* хлеба и вина в Тело и Кровь.

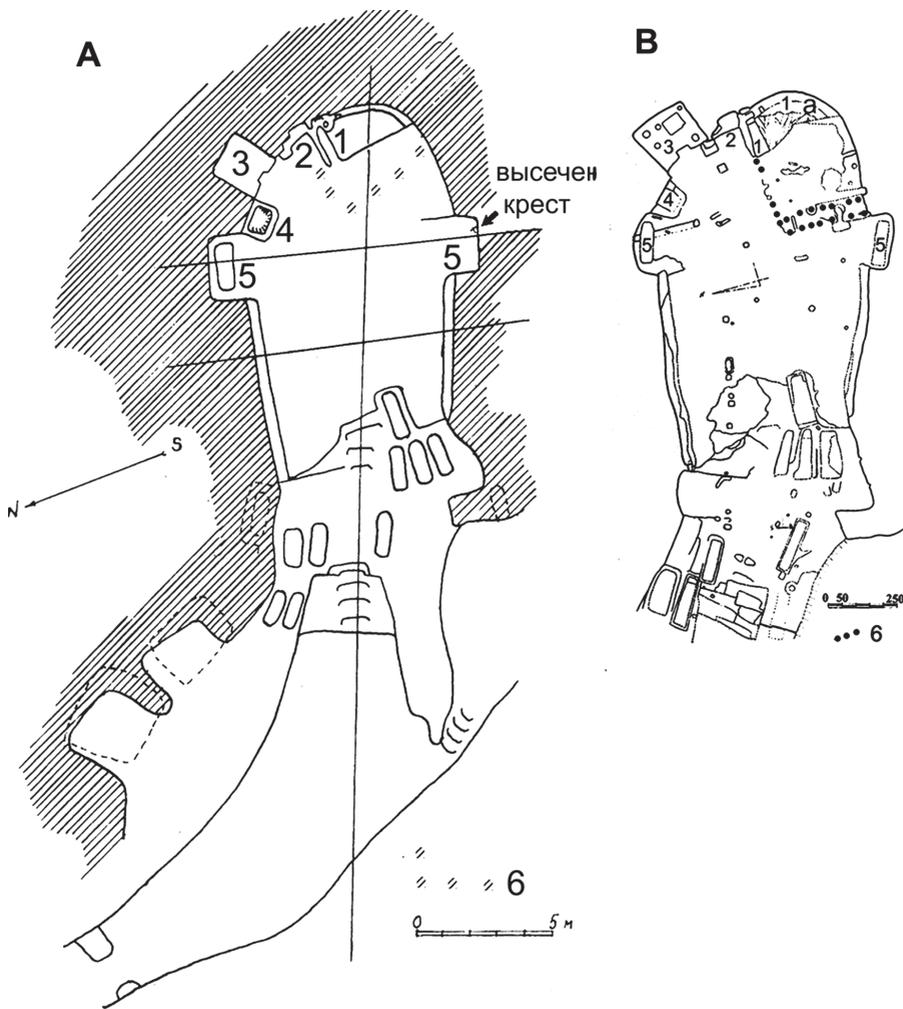


Рис. 5.

План храмовой пещеры на Ай-Тодоре (Чилтер-Коба): А — по Н.И. Репникову и Е.В. Веймарну (1935); В — по В.Н. Даниленко (1993). 1: Престол. 2: Полка жертвенника. 3: Крипта. 4: Купель баптистерия. 5: Погребальные ниши-стасидии. 6 (условное обозначение): Неровности пола, свидетельствующие о выделении «около престольного» пространства (типа кивория, моделировавшего первоначальный кувуклий в храме Гроба Господня в Иерусалиме)

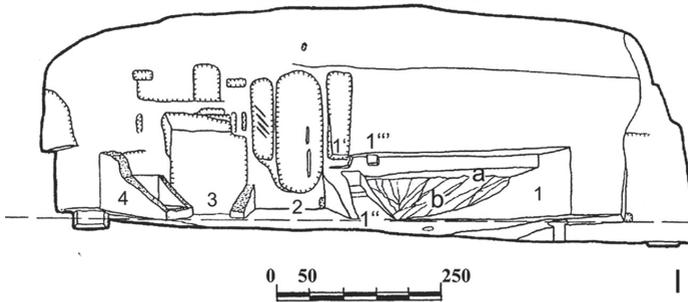
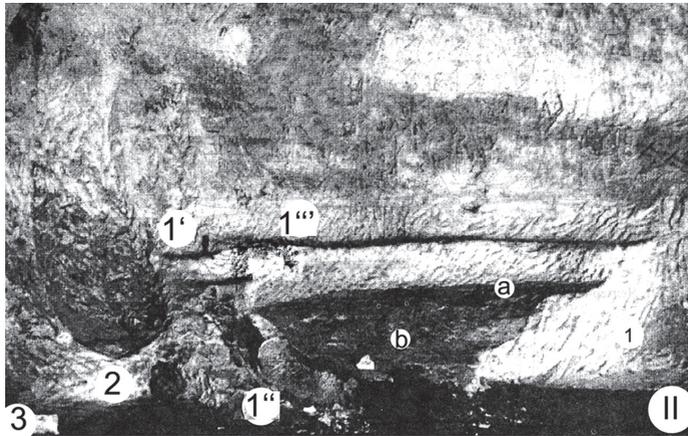


Рис. 6.

I. Алтарное пространство пещерного храма на горном мысу Ай-Тодор, по В.Н. Даниленко (1993).

II. Околопрестольное пространство в алтаре пещерного храма Ай-Тодор (фотография Е.В. Веймарна, Н.И. Репникова 1932 г., опубликованная В.Н. Даниленко [1993], и Ю.Н. Могаричевым [1997]).

Экспликация. 1: Возвышение престола, примыкающего к внутренней стене апсиды. 1': Полка престола с углубленным чашеобразным дном (аналог стационарной напрестольной чаши — потира). 1'': Сток от «престольной чаши» в резервуар у подножия алтаря. 1''': Углубление для ковчежца с закладными мощами. 2: «Чашеобразная» ниша жертвенника. 3: Устье крипты-кимитирия, примыкающей к нише жертвенника. 3': Углубленный уровень пола (по отношению к уровню пола алтарного пространства) крипты-кимитирия. 4: Купель баптистерия в апсиде (алтаре). 5: Погребальные ниши-аркасолии (стасидии), окаймляющие пространство апсиды (алтаря) Ай-Тодорского (Свято-Феодоровского) храма Чилтер-Коба. б (условное обозначение): Место вокруг престола, где неровности пола и отверстия заставляют предполагать здесь наличие некоего обособленного околопрестольного пространства, сформированного в виде кивория

Поверхность жертвенника в алтаре Чилтер-Кобы сформирована как углубление чаши (рис. 6: II: 2), и точно так же устроена та часть престола (рис. 6: II: 1''), которая примыкает непосредственно к жертвеннику. В престоле наличествуют два желоба-слива от верхней углубленной поверхности до желоба-резервуара (рис. 6: II: 1''), по которому освящаемая жидкость (вино) стекала прямо к подножию престола. Наблюдаемая картина сопряжения двух основных литургико-архитектурных (литургико-террактурных) компонентов храма (рис. 6: II: 1', 1'', 2), непосредственно примыкающих друг к другу, заставляет предполагать, что процедура *преосуществления* (освящения Святых Даров) выглядела следующим образом:

Диакон или диакониса, черпая, переливали вино из «чаши жертвенника» (рис. 6: II: 2) в «чашу», высеченную в престоле (рис. 6: II: 1'). Над стекающим из этой «напрестольной чаши» по престольному желобу (рис. 6: II: 1''), освящаемым вином, простирались руки «носителя благодати» — апостола, епископа или пресвитера-иерея («через возложение рук Апостольских подается Дух Святой»: Деян. 8:18), читавшего в это время молитву Господню, поскольку Самим Христом было сказано: «молитесь же так» (Мф. 43:5; Лк. 11:2; Мк. 11:25). С рубежа I–II вв. вместо «Господней молитвы» могли использовать «евхаристическую молитву» (анафору) из «Дидахе» (гл. IX): «Как этот хлеб, рассеянный некогда, будучи собран, стал одним, так да будет собрана Твоя Церковь от пределов земли в Твое Царство», — как использовали ее в конце IV в. в Каппадокии (см.: Псевдо-Афанасий, «О девстве», гл. 12–13). Это были своеобразные *импровизационные анафоры*, при которых происходило преосуществление вина и хлеба. Таким образом, стекавшее по желобам престола вино *преусуществлялось* в Кровь, составляя неотъемлемую часть Святых Даров.

В непосредственной близости от описанного углубления в поверхности престола — своеобразной «стационарной напрестольной чаши» (*стационарного потира*) — размещена и выемка для закладки реликвий (рис. 6: II: 1'''), освящавших престол (не исключено, что с наиболее ранних *апостольских времен*, таковыми являлись частички хлеба, уже преосуществленные «возложением рук Апостольских» в Тело).

Оставшаяся поверхность престола (рис. 6: II: 1; см. рис.5: 1) является двумя наклонными плоскостями: отрезок плоской, слегка наклоненной спиральной ленты (рис. 6: II: а; см. рис. 5: II: а), примыкающей к стене апсиды, и внутренняя поверхность сектора конуса (рис. 6: II: б; см. рис. 5: II: б) с вершиной у основания престола на полу. Возможно, на наклонной в виде отрезка спирали полке располагали хлеб, преосуществляемый в Тело Христово.

В алтарном пространстве Свято-Феодоровского (Ай-Тодорского) храма размещен и баптистерий (рис. 6: I: 4; см. рис.5: 4). Крещение и мужчин, и женщин в пространстве алтаря, как и сослужение иереям диаконис возле жертвенника и престола в алтарном пространстве, свидетельствует о значительной

древности формирования литургических устройств Ай-Тодорского пещерного храма (Чилтер-Кобы) до появления чина литургии, составленной Василием Великим. Неровности пола вокруг престола (см. рис. 5: б) могут свидетельствовать о более позднем выделении самого близкого околостольного пространства как собственно алтаря при ликвидации института диаконис. Оно могло формироваться в V–VII вв. так, как обустроен алтарь в «храме с баптистерием» Тепе-Кермена [Могаричев 1997: 355–362], возможно имитирующий первоначальный кувуклий в Воскресенском храме Гроба Господня (Анастасисе) в Иерусалиме [Шевченко, Богомазова 2008: 120–134; Шевченко 2008: 169–171].

Отмеченный выше гипотетический фрагмент в чинопоследовании древнейших форм литургии подтверждается и иными литургическими объектами. Рядом с пещерами Ай-Тодорского монастыря (Чилтер-Коба), возле истока священного (и для христиан, и для мусульман) родника Хор-Хор (Горемычный), под скальным навесом устроена купель (рис. 7: Ib), функционировавшая и поддерживаемая в порядке еще в XIX в. Купель окаймлена крупными глыбами (0,7–1,2 т), небрежно затесанными, но с ровными поверхностями, образующими небольшую площадку (рис. 7: Ia). Интерес представляют два камня (рис. 7: II), уложенные на кромке площадки у края балкона над ущельем, куда стекает ручей.

Обнаруженные камни с высеченными на поверхности деталями не были упомянуты в материалах первых значительных натуральных исследований Чилтер-Кобы [Веймарн, Репников 1935: 124–125], не попали в поле зрения исследователей при многочисленных визуальных осмотрах памятника во все послевоенные годы [Веймарн 1958: 79; Воронин, Даниленко 1992: 169–177] и не стали предметом изучения во время многолетнего полевого изучения пещерного монастыря на Ай-Тодоре [Даниленко 1993: 99, 102–103, 349–367]. Возможно, этот памятник был вскрыт и освобожден от напластований при переоборудовании купели (и постройке новой стены) монахами возобновленного Свято-Феодоровского (Ай-Тодорского) пещерного монастыря в 2008 г., поэтому летом 2009 г. описанные камни зафиксированы и интерпретированы впервые.

Первый камень обтесан неровно: на его уплощенной поверхности оставлено возвышение в виде невысокого конуса в одном из углов (рис. 7: II, III: 1). В вершине конуса выдолблено углубление ($d = 10–15$; $h = 15–16$ см) в виде цилиндра (рис. 7: III: 1), у сферического дна которого просверлено отверстие к уплощенной поверхности камня, где начинается желоб (рис. 7: III: 2), проложенный в виде канавки по поверхности и продолжающийся у самого края камня (рис. 7: III: 2'). Желоб от цилиндрического углубления выходит в квадратное в плане и линзовидное в сечении углубление (рис. 7: III: 3) примерно такого же объема, что и первое ($150–170$ см³). Из квадратного углубления желоб пробит к обрезу камня (достаточно ровно выполненному), состыкованного с таким же обрезом второго камня.

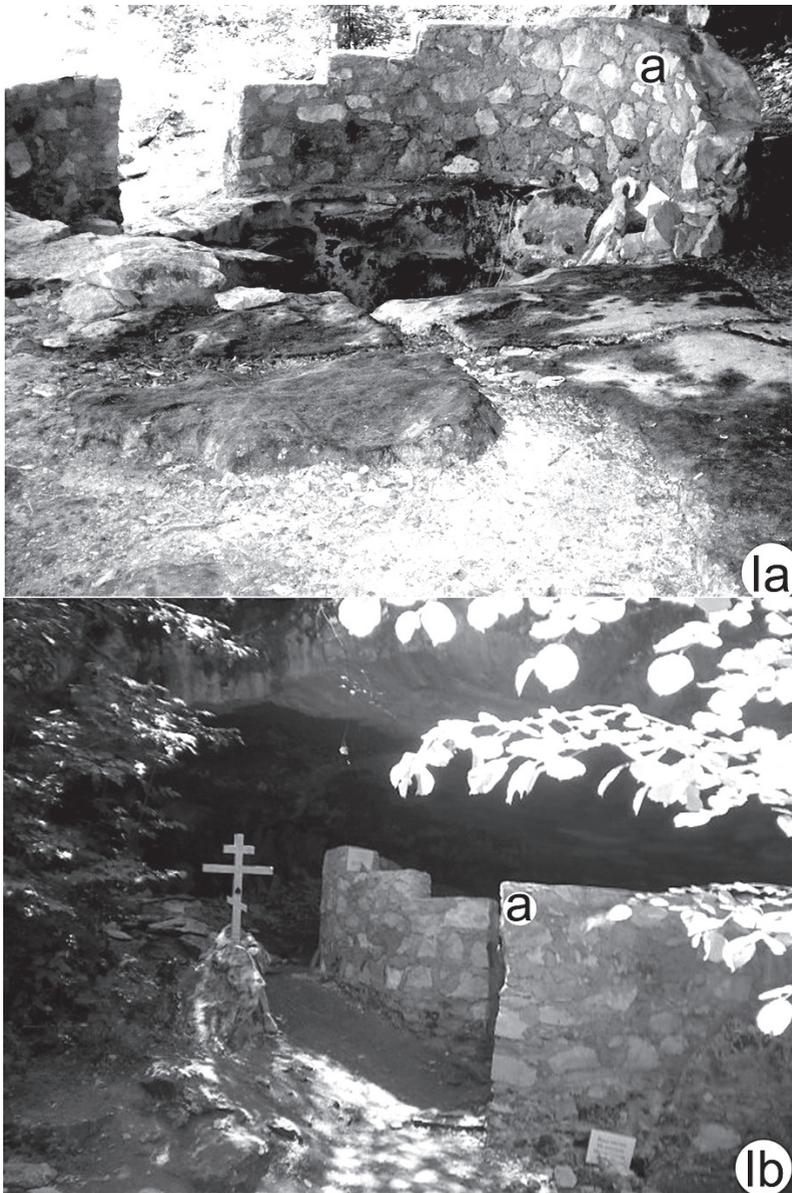


Рис. 7. 1. Купель у родника Хор-Хор возле пещерного комплекса Чилтер-Коба с горизонтальной вымосткой из крупных каменных глыб и достроенной современной стеной (а)



Рис. 7. II. Два камня с литургическими устройствами у края вымостки — террасы возле купели у источника Хор-Хор



Рис. 7. III. Состыковка двух камней с литургическими устройствами на краю вымостки — террасы у источника Хор-Хор в Чилтер-Кобе под скалой «Серый Лоб» у склонов горного мыса Ай-Тодор.

Экспликация (I–II). а: Новопостроенная стена на горизонтальной вымостке из крупных каменных глыб.

Экспликация (II–III). 1: Цилиндрическое углубление в коническом возвышении поверхности первого камня, соединенное горизонтальным отверстием со сточной желобком-канавкой (2). 2: Сточный желобок. 2': Желобок стока к ложбине стока на втором камне). 3: Квадратное (ромбическое) углубление-резервуар со сточным каналом (2') к краю камня. 4: Сток на поверхности второго камня, направляющий стекающую жидкость к неглубокому квадратному в плане резервуару-чаше (5). 5: Резервуар-чаша для собирания стекающей жидкости на втором камне. Фотографии автора. 2009 г.

Желоб (рис. 7: П: 2') из квадратного углубления первого камня подходит к его обрезу для стока жидкости в конусообразное углубление (рис. 7: П: 4) второго камня. Этот вытесанный на поверхности второго камня конусообразный в плане неглубокий желоб (рис. 7: П: 4) выводит стекающую жидкость в квадратное в плане широкое (30–32 — 40–43 см), но неглубокое линзовидное в сечении углубление (рис. 7: П: 5). Последний желобок предназначен для стекания жидкости за пределы камня. Поверхности камней имеют легкий наклон, обеспечивающий работу всех углублений и желобов в качестве целостной проточной системы.

Думается, у источника Хор-Хор расположен выносной каменный престол, оборудованный литургическими устройствами для освящения вина, сходный по проточной системе чашеобразных углублений и желобов с престолом в храмовой пещере Чилтер-Кобы (Ай-Тодорском храме). Аналогичные стационарные «водосвятные чаши» [Димитрий 1995: 127] в раннем средневековье высекались на поверхности выносных камней-престолов (рис. 8). Такие *литургические устройства* правильнее было бы называть *стационарными по-тирами*. Их происхождение связано с ранневизантийскими литургическими объектами — камнями-престолами, где подобные углубления для освящения жидкости также образуют проточную систему.



Рис. 8. Выносной каменный престол с высеченной «водосвятной» чашей в форме креста, расположенный перед входом в передпещерную «божницу».

С. Монастырек (Межигорье) над Серетом. Тернопольская область, Западная Украина. Фото И.С. Винокура. 1968 г.

Храмовая пещера-цистерна (рис. 9: II) Saba Cave, раскопанная возле Иерусалима профессором из Великобритании Саймоном Гибсоном [Gibson 2005], использовалась, как считает исследователь, в качестве раннехристианского баптистерия в IV–VI вв. Есть основания полагать, что она функционировала в это время еще и как храм [Шевченко 2008: 152–155, рис. 4] для служения литургии. Судя по наличию обособленной купели, высеченной из монолитного каменного блока (рис. 9: I: 2), никак не связанный с этой купелью массивный камень (рис. 9: I: 2), вделанный в кладку лестничных ступеней и выступающий из нее, является престолом (рис. 9: II). Крестчато-квадратное углубление на его поверхности (рис. 9: II: 2) соединено проточным желобом со «следом Иоанна Предтечи» — углублением в виде следа человеческой стопы (рис. 9: II: 3) — и свидетельствует об **абсолютной** — **литургической** — необходимости протекания жидкости (вина) по поверхности камня-престола. Такая необ-

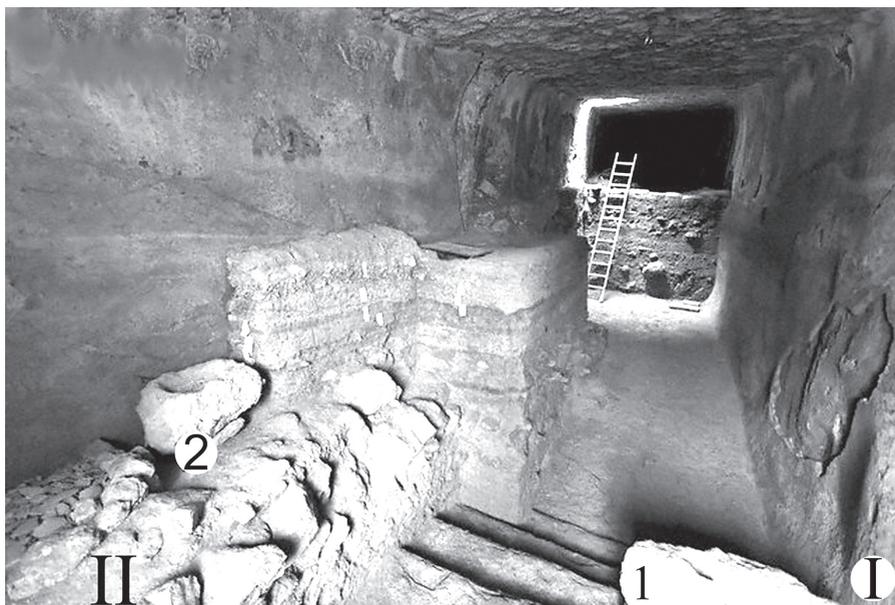


Рис. 9. I. Объем водосборной цистерны раннежелезного века у Иерусалима (Saba cave), в которой в первохристианские времена был устроен храм-баптистерий (по представлениям исследователя — проф. Саймона Гибсона). Вид от каменной лестницы, ведущей в христианский храм ранневизантийского времени с поверхности. 1: Камень-престол с углублениями «литургических устройств», являющийся частью кладки каменной лестницы. 2: Камень с высеченной в нем купелью (баптистерий), вложенный в кладку уступа у стены подземного храма

ходимость могла быть вызвана лишь потребностями чина *преосуществления* вина в Кровь при использовании «реликварных характеристик» упомянутого следа-углубления («стопы Иоанна Предтечи»). Связь камня-престола со *ступенями*, выполнявшими еще и функции *синтрона*, только подтверждает его престольный характер.

Не эта ли фаза (освящение *проливанием по престолу*) в древнейшем последовании литургии стала истоком для «Чина омыти мощи святых или како воду с креста пити» [Мусин 2005: 366–368, 373–374, 379–381; ср.: 384], по-

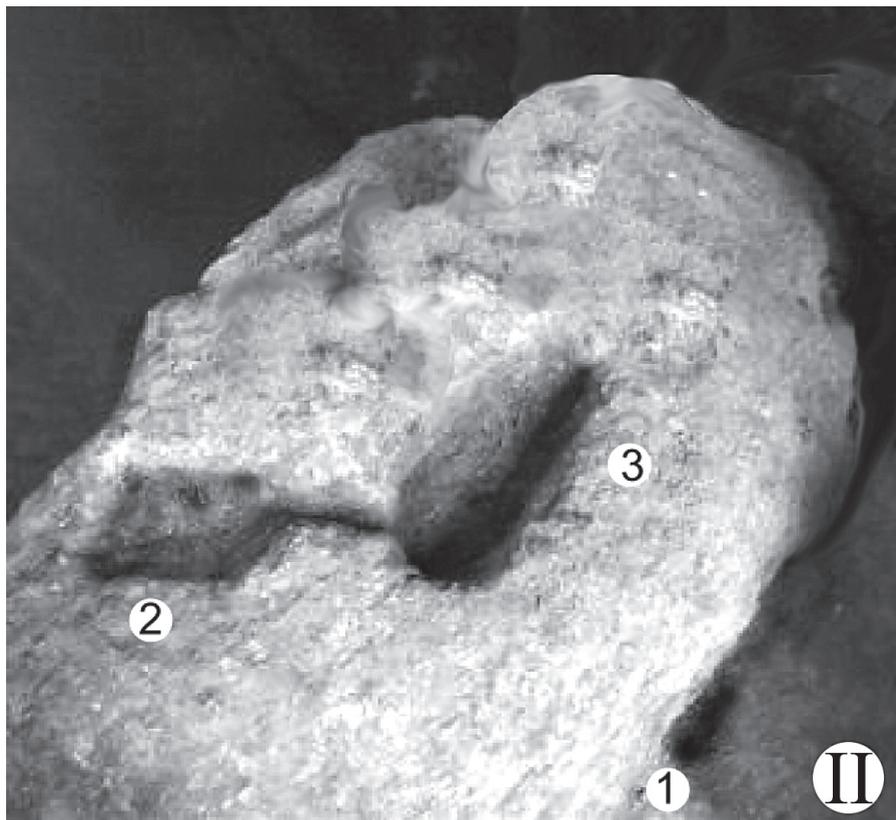


Рис. 9. II. «Камень-«следовик»» (1) — престол подземного храма, устроенного в водосборной цистерне раннежелезного века возле Иерусалима (Палестина). Квадратно- ромбовидное (2) углубление в камне соединено ложбинкой водотока с углублением в виде следа человеческой стопы (3) — «следа Иоанна Крестителя», которому посвящен ранневизантийский храм. Рядом с углублением «следа Иоанна Крестителя». Фотографии Саймона Гибсона. 2004 г. [Gibson Shimon 2005]

скольку подобная фаза литургии могла прообразовывать и в «чин водосвятия», и в «чин елеосвящения» вообще? Очень вероятно, что камень-престол у священного источника Хор-Хор, сохранившийся с ранневизантийского времени, был оставлен до позднесредневековых времен в качестве специфического «освятительного устройства».

В наиболее древних престолах ранневизантийского времени, в плите *мензы*, служившей поверхностью престола (бывшей столешницей над погребениями святых в катакомбах Рима) [Голубцов 1995: 84–86], наличествуют два отверстия: одно в виде чашеобразного углубления, второе — сквозное (см. рис. 1). Такое литургическое устройство предполагало не только пребывание вина в «стационарном потире» чашеобразного углубления и его проливание сквозь отверстие в поверхности престола (что соответствовало протеканию освящаемого вина по поверхности престола, из чашеобразного углубления) в процессе преосуществления Святых Даров. Сквозное отверстие в престольной плите еще и давало возможность некоего «пронимания» хлеба, преосуществляемого в Тело посредством пропускания Его через сквозное отверстие в плите-мензе древнейших престолов.

В современной этнографии выделен ряд феноменов, объединенных так называемой «пронимальной символикой» [Щепанская 2003], связанной в первую очередь с «прониманием» младенца, рождающегося на свет (что по необходимости символизируют и начальные фазы процесса литургии, понимаемые как приход в мир Жертвенного Агнца, — его «пронимание» из чрева Богородицы). «Пронимальная символика» охватывает значительную сферу представлений в бытовой, повседневно-обрядовой и даже магической практиках. Ее широкое распространение именно в христианской среде [Щепанская 2003: 149–190] не может рассматриваться вне осевой для всего христианского мира служебной обрядности ранней Церкви. Наличие в поверхностях древнейших престолов отверстий для «пронимания» сквозь них хлеба, преосуществляемого в Тело, ставит вопрос о начальных фазах литургии древнейшей Единой Церкви, предусматривавших «*проливание*» вина по поверхности престола и «*пронимание*» сквозь эту поверхность хлеба в процессе их *преосуществления* в Кровь и Тело Спасителя.

Таковы наблюдения по некоторым материалам Крыма, которые могут быть дополнены еще одним: сам объем пещерной церкви Чилтер-Коба (Ай-Тодорского храма) сформирован как древняя водосборная цистерна. Судя по обработке стен Чилтер-Кобы, она являлась вполне рукотворной пещерой (орудийная обработка наблюдается абсолютно на всех поверхностях пещерного храма), заложенной по небольшой карстовой полости. По планиметрии пещерная церковь Чилтер-Кобы схожа с храмовым объемом пещерной церкви Мега Спилеон на Греческом Пелопоннесе [Шевченко 2009: 80–83], основанной свв. Прокопием, Феодором и их сестрой Екатериной около 362 г. н.э.; схож

храм Чилтер-Кобы и с упомянутым храмом Saba Cave под Иерусалимом, исследованным С. Гибсоном (см. рис. 9: I).

Полной, единственной и древнейшей аналогией престолу Чилтер-Кобинского храма в Тавриде представляется такой же объект в пещере на Патмосе (рис. 10), принадлежавшей ап. Иоанну Богослову [Дмитриевский 1892: 326–492]. Это знаменитая «пещера Апокалипсиса» на о. Патмос, к которой уже при жизни свт. Иринея Лионского (130–202 гг.), бывшего учеником ученика Иоанна Богослова (свт. Поликарпа Смирнского, +155 г.), относились как храму [Фаррар 1891: 62–83; Аверинцев 1991: 549–551]. Престол, занявший уступ, бывший в 81–96 гг. I в. н.э. «лежанкой» («сидением») Апостола, сформирован для «пролива» по нему жидкости (рис. 10: 1), а жертвенник, тоже имеющий чашеобразное углубление (рис. 10: 2), примыкает к престолу, составляя с ним единство литургического объекта, как в храмовой пещере Чилтер-Кобы.

Судя по размещению в алтарной части храма и купели-баптистерия, и ниши жертвенника, возникновение пещерного Ай-Тодорского храма не выходит

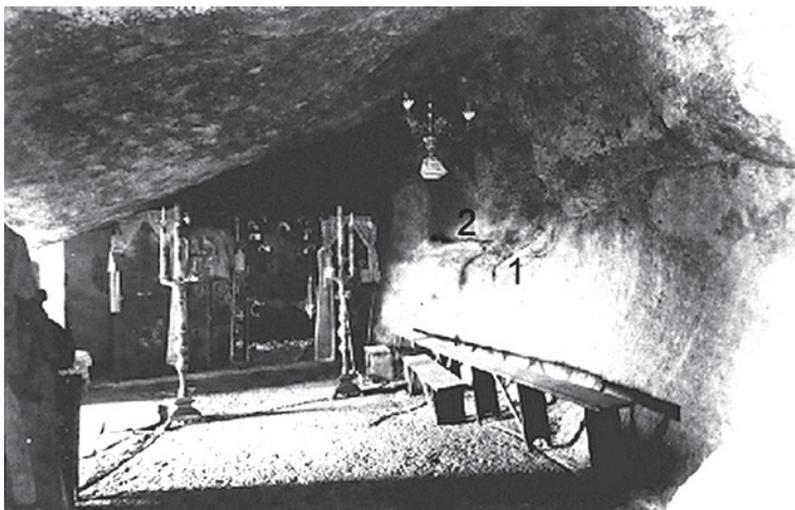


Рис. 10.

Вид престола (1), предназначенного для пролива жидкости и жертвенника (2) с чашеобразным углублением и желобом слива, в пещере Иоанна Богослова на о. Патмос (Греция). Фотоотиск протоиерея Димитрия Попружного (Черниговская епархия УАПЦ МП, Украина). Снимок сделан фотографом Г.Р. Свэйном (G.R. Swain) в составе экспедиции Мичиганского университета под руководством Фрэнсиса В. Келси (1919–1920 гг.). Негатив хранится в Келсианском Археологическом музее при Мичиганском университете в Энн Арборе (штат Мичиган, США) [Thelma 1990: Neg.7.389]

за рамки первой трети IV в. н.э., соответствуя существованию института диакона; а время эксплуатации его древнейших литургических устройств лежит в пределах IV–VI столетий [Шевченко 2008: 164–166]. Судя по древнейшим престолом в пределах «Голгофа» и «Темница Христова» в храме Гроба Господня (см. рис. 1) и подземной церкви Рождества Богородицы в Иерусалиме, престол Ай-Тодорского (Свято-Феодоровского) пещерного храма в Крыму поставлен до серии упомянутых древнейших престолов Иерусалима, установленных, согласно Церковному Преданию, при августе Елене после Первого Вселенского собора Церкви в Никее (325 г.) и до кончины императора Константина Великого (337 г.).

Уже во времена крестоносцев с 90-х гг. XI в. представления о литургическом характере этих древнейших престолов были утрачены, в результате чего складывается легенда о «колодках Христа», где абсолютно не объясняется «чашеобразность» второго отверстия (см. рис. 1), в отличие от сквозного — первого, — также «колодкой» не являвшегося. Но в результате сложения легенды как своеобразного (и неверного) «объяснения» упомянутый придел Иерусалимского храма Гроба получает свое наименование «Темница Христова». Аналогично складывается и легенда об «отверстиях», куда «вставляли кресты для распятия», в том числе Честной Крест Христов (придел «Голгофа»).

Храмовый престол Чилтер-Кобы и выносной престол у источника Хор-Хор не предназначены для «пронимания» хлеба при его преосуществлении в Плоть Христову, как престолы Иерусалимского Анастасиса (см. рис.1); но они имеют все характеристики престолов предназначенных для проливания по их поверхности вина при преосуществлении жидкости в Кровь Спасителя, как подобные функции имел камень-престол со следом стопы, приписываемой Иоанну Предтече (см. рис. 10: III), в пещерном храме возле Иерусалима. Так же сформирован престол в крипте Богородицы, высеченной в останце, расположенном в пещерном храме Успения в Иерусалимской Гефсимании [Шевченко 2009б: 162–169]. Все это свидетельствует о времени возведения таких («проливных») престолов в самый ранний период первохристианских времен. Не исключена связь «проливных» желобов на камнях-престолах с елеосвящением, поскольку обряд миропомзания был непременным атрибутом крещения в Ранней Церкви [Мещерская 1997: 158, 170, 237, 244, 259–260, 334–335, 345, 359, прим. 52].

Хотя наиболее ранняя керамика, обнаруженная на склонах под пещерным комплексом Чилтер-Коба осторожно датирована V в. н.э. [Даниленко 1993: 102–103, 349–367], на уплощенной вершине рядом возвышающегося отрога расположена Сюйренская крепость [Веймарн, Репников 1935: 115–124; Талис 1974], а у подножия мыса Куле-Бурун имеются поселения (исследованные Л.А. Омельковой), начальное время существования которых определяется позднеантичным (позднеримским) временем — IV–V вв. [Мыц 1991]. Непода-

леку — в долине р. Бельбек — наличествуют и могильники раннего и позднего римского времени I–IV вв. [Гущина 1974].

В связи с вероятной хронологией устройства престолов Чилтер-Кобы до 325–337 гг. небезынтересным является то обстоятельство, что весь III в. н. э. на юге Северного Причерноморья проходит под эгидой готто-римских войн, а **христианское вероучение** в качестве массового явления, как показывает анализ «Церковных историй» Созомена и Филосторгия, **пришло в Крым вместе с пленниками из Каппадокии** [Василевский 1909: 276, сл.]. Тем более что оба крупных готских похода на Каппадокию 264 г. и 275 г. были приняты готами с берегов Меотиды, т.е. через Боспор [Юрочкин 1999: 326–332], а епископ Боспора Кадм вместе с епископом Херсонеса Филиппом уже присутствовал на Первом Вселенском соборе 325 г. (на Втором, 381 г., — епископ Еферий [Якобсон 1959: 28]). «Каппадокийский след» ощущается и в свете приведенных аналогий раннесредневековым пещерным храмам Таврики.

Библиография

Аверинцев С.С. Иоанн Богослов // Мифы народов мира: Энциклопедия / Под ред. С.А. Токарева и др. Т. 1 (А–К). М., 1991. С. 549–551.

Атанасов Г. Кападокийски културни влияния в скалната обител при Мурфатлар // Приноси към българската археология. София, 1992. Т. I. С. 79–84.

Атанасов Г. За един старобългарски скален манастир от X–XI век в Централна Молдова // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том втори. Велико Търново, 1993. С. 61–73.

Атанасов Г. Кримски реалии на единоколарните църкви без притвор в Добруджа и Източна България през X–XI век // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том трети. Велико Търново, 1994. С. 51–69.

Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. 2-е стереотипное изд. СПб., 2000. 575 с. (Сер. «Византийская библиотека»).

Василевский В.Г. Хождение Апостола Андрея // Тр. В.Г. Василевского. СПб.: изд. Имп. Акад. наук, 1909. Т. II. Вып. 1. С. 232–295.

Веймарн Е.В. «Пещерные города» Крыма в свете археологических исследований 1954–1955 гг. // СА. 1958. № 1. С. 71–79.

Веймарн Е.В., Репников Н.И. Сюйренское укрепление // ИГАИМК. Вып. 117. Материалы Эски-Керменской экспедиции. М.; Л., 1935.

Веймарн Е.В., Чореф М.Я. Пещерный ансамбль Чильтер в Крыму // Пещеры Грузии. Тбилиси, 1978. С. 114–144.

Виноградов А.Ю., Гайдуков Н.Е., Желтов М.С. Пещерные храмы Таврики: к проблеме типологии и хронологии // РА. 2005. № 1. С. 72–80.

Воронин Ю.С., Даниленко В.Н. Обстоятельства и время возникновения пещерных монастырей Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992.

Гайдуков Н.Е. Литургическое устройство пещерных храмов юго-западной Таврики (на примере трех пещерных храмов округа пещерного города Эски-Кермен) // Сурож, Сугдея, Солдай в истории и культуре Украины — Руси: Материалы научной конференции (Судак, 16–22 сентября 2002 г.) / Под ред. Н.М. Куковальской и др. Киев; Судак, 2002. С. 71–75.

Гайдуков Н.Е. Церковная археология (Краткий словарь терминов). Симферополь: СОНАТ, 2009. 64 с. + 25 илл.

Гайдуков Н.Е., Желтов Михаил, диак. Престолы пещерных храмов Юго-Западного Крыма // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Материалы III Судакской международной научной конференции. Киев; Судак, 2006. Т. 2. С. 76–85.

Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. Крепость драгоценностей. Кырк-ор, Чуфут-Кале. Симферополь, 1993.

Голубцов А.П. Из чтений по Церковной археологии и литургике. СПб.: САТИСЪ, 1995. 372 с.

Гущина И.И. Население сарматского времени в долине реки Бельбек в Крыму (по материалам могильников) // Археологические исследования на юге Восточной Европы. М., 1974.

Даниленко В.Н. Монастырь Чильтер-Коба: архитектурный аспект // История и археология Юго-Западного Крыма. Симферополь, 1993. С. 92–367.

Димитрій, Патріарх. Печерні монастирі, скити та келії у світі й Україні // Основа. № 28 (6). Київ, 1995. С. 118–134.

Дмитриевский А. Иоанно-Богословский мон-рь на о. Патмос по сравнению с святогорскими монастырями идиоритмами // Труды Киевской Духовной Академии. № 11. Киев, 1892. С. 326–492.

Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997. 456 с.; 11 илл.

Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997. 383 с.

[*Муравьев А.Н.*] Путешествие по святым местам Русским. СПб., 1846. Ч. I. 296 с.; Ч. II. 384 с.

Мусин А.Е. Святые мощи в Древней Руси: литургические аспекты истории почитания // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2005. С.363–386.

Мыц В.Л. Укрепления Таврики X–XV вв. Киев: Наукова думка, 1991.

Талис Д.Л. Оборонительные сооружения Юго-Западной Таврики как исторический источник // Археологические исследования на юге Восточной Европы. М.: Наука, 1974.

Порфирій (Успенский), єпископ. Святыни земли Итальянской (Из путевых записок 1854 года). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.

Репников Н.И. Городище Качи-Кальен // ИГАИМК. Вып. 117: Материалы Эски-Керменской экспедиции. М.; Л., 1935. С. 102–114.

Слукин В.М. Архитектурно-исторические подземные сооружения. Свердловск, 1991. 285 с.

Струков Д.М. О древне-христианских памятниках в Крыму. Опыт археологических изысканий. М., 1872. 14 с.

Струков Д. Древние памятники христианства в Тавриде. М., 1876. 51 с.; илл.

Струков Д.М. О доисторических памятниках Тавриды. М., 1879. 20 с.

Струков Д.М. Жития святых Таврических (Крымских) чудотворцев. Изд. 2-е. М., 1882. 72 с.

Фрикен А. фон. Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. Ч. I. Римские катакомбы. М., 1872.

Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева и др. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. I. 863 с.

Шевченко Ю.Ю. Нижние ярусы подземного Ильинского монастыря в Чернигове, игумены обители и «иерусалимский след» в пещерном строительстве // Археология, этнография и антропологии Евразии. 2006. № 1 (25). С. 89–109.

Шевченко Ю.Ю. Символика орнаментаций «Цветной комнаты» Белогорского пещерного монастыря в Подонье // Археологическое изучение Центральной России: Международная научная конференция к 100-летию Всеволода Протасьевича Левенка, Липецк, 2006а. С. 371–375.

Шевченко Ю.Ю. Ближневосточные образцы раннесредневекового пещерно-храмового строительства юга Восточной Европы // Христианство в регионах мира. Вып. 2 / Отв. ред. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 151–207.

Шевченко Ю.Ю. Планиметрия восточнохристианского пещерного храма раннесредневековой Восточной Европы (VII–XII вв.) // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале 2008 г. Т. II / Отв. ред. академик РАН А.П. Деревянко, чл.-корр. РАН Н.А. Макаров. М: Наука, 2008а. С. 458–462.

Шевченко Ю.Ю. Домашние святыни: Богородица Пещерная на древнехристианских филактериях // Славянский ход / Отв. ред. Е.А. Резван. СПб.; Сургут; Ханты-Мансийск, 2009. С. 71–101.

Шевченко Ю.Ю. 2009а. «Литургическая археология» и раннесредневековая датировка некоторых пещерных храмов Восточной Европы // РА. 2010 (в печати).

Шевченко Ю.Ю. О египетских элементах в христианском храмовом престоле // Проблемы истории Центральной и Восточной Европы / Под ред. С.И. Михальченко, В.Н. Гурьянова. Брянск: Изд-во Брянского ГУ, 2009б. С. 162–169.

Шевченко Ю.Ю., Богомазова Т.Г. Третий Рим — Четвертый Иерусалим // Христианство в регионах мира. Вып. 2 / Отв. ред. Т.А. Бернштам, А.И. Терюков. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 120–134.

Шевченко Ю.Ю., Уманец А.Н. Палеоэтнографические данные о формировании традиции христианских подземных святынь, Синай и Палестина // Музей и археологическое наследие России: Сб. научных статей. СПб.: МАЭ РАН, 2006. С. 59–71.

Шеман Александр, прот. Введение в литургическое богословие. Киев: Пролог, 2004. 230 с.

Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999. С. 149–190. (Сборник МАЭ. Т. XLVII).

Эрнст Н.Л. Эски-Кермен и пещерные города Крыма // ИТОИАЭ. Симферополь, 1929. Т. III. С. 15–63.

Юрочкин В.Ю. Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: Греческая культура на периферии Античного мира: Материалы Международной научной конференции. Декабрь 1999. СПб., 1999. С. 326–332.

Якобсон В.Л. Раннесредневековый Херсонес // МИА. № 63. М.; Л., 1959.

Berder M. Un Itineraire au Mount des Oliviers // Le Monde de la Bible. 1988. Vol. 55. P. 10–31.

Frend W.H.C. The Archaeology of Early Christianity: A History. Minneapolis, 1996. 391 p.

Gibson Sh. The Cave of John the Baptist: The First Archaeological Evidence of the Historical Reality of the Gospel Story (Paperback). London, 2005. 416 p.

Mango C. Byzantine Architecture // History of World Architecture. New York, 1985.

Mathews Th.F. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. NJ, 1980.

Taylor J.E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxford: Clarendon Press, 1993. 384 p.; 13 pls.; 31 figs; 4 maps.

Taylor J.E., Gibson Sh. Beneath The Church of the Holy Sepulchre. Jerusalem; London, 1994.

Thelma K. Thomas. Dangerous Archaeology: Francis Willey Kelsey and Armenia (1919–1920) / Francis Kelsey's Expedition and Armenia (1919–1920): an exhibition presented at the Kelsey Museum of Ancient and Mediaeval Archaeology. September 1990 — February 1991. Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan, 1990. 72 p.; ill.

Wilkinson J. Jerusalem as Jesus knew it. London, 1978.

Wilkinson J. Peregrinato Aetheriae = Egeria's Travels: Newly translated with supporting documents and notes. London, 1981.

Е.Л. Капустина, Ю.Ю. Карнов

КВАРЕЛЬСКИЕ АВАРЦЫ В XX В.

Кварельскими аварцами называют дагестанцев, компактно проживающих в Кварельском р-не Республики Грузия. Наименование их аварцами достаточно условно. До XX в., точнее до установления советской власти (и даже в 1920-е гг., что будет видно из приводимых ниже документов), грузины всех дагестанских горцев называли леками или лезгинами. На самом деле имя «кварельские аварцы» относится к представителям этнографической группы тляртинских аварцев, конкретно общества (союза сельских общин) Анцух, располагавшегося в Западном Дагестане, и малых народов той же части Дагестана: бежтинцев (*капучи, хъванал*, проживают в селениях Бежта, Глядал) и гунзибцев (проживают в нескольких небольших селениях современного Бежтинского участка РД).

Анцухцы, бежтинцы и гунзибцы в XVII–XVIII вв. состояли в военно-политическом союзе, так что их исторические судьбы развивались схожим, если не единым путем. Живя в непосредственном соседстве с восточной провинцией Грузии, а именно Кахетией, анцухцы, гунзибцы и бежтинцы находились с населением и владельцами Кахетии в довольно тесных политических и хозяйственно-экономических связях (подобно тому, как жители так же тляртинских селений, но общества Джурмут, и горцы Южного Дагестана тяготели в аналогичных связях к территориям современного Азербайджана). В итоге подобные отношения и привели к появлению группы так называемых кварельских аварцев.

В XX в. у кварельских аварцев оказалась непростая судьба. Ее перипетии в конце столетия, а именно требования правительства, да и значительной части населения Республики Грузия, чтобы дагестанцы (кварельские аварцы) покинули территорию их страны, освещались СМИ. В первой части статьи на основе документов из Центрального государственного архива Республики Дагестан мы постараемся осветить события, сопровождавшие жизнь дагестанцев в Кварельском р-не Грузии в первой половине и середине указанного века. Во второй части статьи будет приведена информация, собранная авторами во второй половине 2000-х гг. среди кварельских аварцев в Грузии, а также в Дагестане, среди тех из них, кто покинул пределы Грузии. Предваряет же основной блок материалов небольшая справка по истории формирования данной этнографической группы дагестанцев.

Довольно тесные хозяйственные, торговые и культурные связи горных районов Дагестана с сопредельными территориями Закавказья сложились в весьма отдаленные времена. В значительной степени этому способствовала специфика хозяйственной деятельности дагестанских горцев, а именно значимая роль в ней скотоводства, и, соответственно, заинтересованность горских обществ в зимних пастбищах на территориях Муганской степи в Азербайджане и Алазанской долины в Грузии. Достаточно отметить, что на рубеже XIX–XX вв. количество горцев, с осени до весны переселявшихся семьями на данные территории, исчислялось десятками тысяч [Дагестанский сборник 1902: 89]. Начало же массовых сезонных переселений дагестанских горцев на равнинные территории за главным хребтом Кавказа, и конкретно в Алазанскую долину, грузинские летописцы датировали XVI–XVII веками [Вахушти 1976: 137] (предания дагестанцев удревяняли данный процесс на век-полтора [Жоцебу 1958: 252–253, 261]).

О давности миграции дагестанцев в Кахетию говорил Д. Бакрадзе, отметивший и основные ее направления на период XVIII в. (возможно, и конца XVII в.): «капучинцы (бежтинцы. — *Е.К., Ю.К.*) и анцухцы — на Сацхинеси и Картубани» [Бакрадзе 1890: 257]. Об Анцухском обществе в период Кавказской войны сообщалось, в частности, следующее: «Общество это вообще бедное и обыкновенно вынуждено приобретать для себя жизненные припасы в Кахетии (Грузии), променивая там разные шерстяные свои изделия, кинжалы и баранов. Большая часть (более 2/3) сего общества сходит на зиму с своими незавидными стадами на Алазанскую долину, где имеет свои мельницы на ручье Шорахеви, с кочевыми шалашами, (в местности. — *Е.К., Ю.К.*) называемой Хазал адатль» [Мочульский: л. 172]. Случившийся в горах Дагестана в 1840-х годах голод вынудил большое число местных жителей отправиться в Чечню за пропитанием, тогда же многие из них переселились в Кахетию, согласовав это с российской властью [Движение горцев 1959: 566; Лугуев, Магомедов 1994: 29]. На завершающем этапе Кавказской войны и по ее окончании российская власть поощряла, а то и собственной волей осуществляла аналогичные переселения [Акты 1904, т. 12: 1102; Вейденбаум 1888: 196]. Местные же жители, ссылаясь на некие архивные материалы, называют точную дату переселения — 1852 год, когда якобы были основаны три селения дагестанцев в округе Кварели — Тебельджахи (Тебельдшохи), Ареши и Тиви.

Здесь уместно заметить, что современные дагестанские и грузинские СМИ принципиально по-разному трактуют историю кварельских аварцев. В частности, широко пропагандируется версия, автором которой назван эксперт аналитического центра «Кавказ» Э. Абрамян. Согласно ей аварцы являются коренными жителями левобережья р. Алазань (северной части Кахетии), но начиная

с XII столетия они активно подвергались грузинизации (только тогда там якобы и появилось грузинское население). После же разорения в XVII в. этого района армией персидского правителя Шах-Аббаса в Кахетию массово стали переселяться жители Западной Грузии, в результате чего аварцы в районе Кварели оказались меньшинством. Дальнейшая их судьба, по оценке упомянутого эксперта, весьма печальна [Абрамян, www.regnum.ru/news/815707.html].

В грузинских СМИ тема кварельских аварцев активно обсуждалась в конце 1980 — начале 1990-х годов. Примечательно, что циркулировавшие в местном обществе того времени оценки находили прямое отражение в работах ученых, в том числе занимавшихся изучением культуры и быта этой группы аварцев. «Последствия коварной целенаправленности (так в оригинале. — *Е.К., Ю.К.*) царской политики переселения аварцев в Грузию, — писала в автореферате кандидатской диссертации на указанную тему Н.Н. Омарашвили, — в период волнений кавказских горцев, эти две страны испытывают по сей день: часть аварцев была оторвана от родины, а малоземельная Грузия оказалась перед тяжелейшими проблемами в связи с землепользованием и демографией» [Омарашвили 1990: 2].

Обе версии — вольные интерпретации исторического прошлого кварельских аварцев. Удревнять или, наоборот, омолаживать период формирования данной этнографической группы нет оснований, ибо этот процесс достаточно хорошо документирован. И в его основе лежала складывавшаяся на протяжении нескольких столетий хозяйственная практика горцев Дагестана.

Данная практика сохранилась и с установлением в регионе советской власти. Дагестанские горцы продолжали перегонять скот в соседние Азербайджанскую и Грузинскую ССР. Причем при новой политической власти возникли проблемы с урегулированием вопроса о границах между республиками, которые нарушались овцеводами всех пограничных сторон [Уполномоченный правительства: л. 8]. В дальнейшем возникали другие проблемы.

В 1926 г. уполномоченный правительства ДАССР по делам кочевников-барановодов, говоря о положении выходцев из Анцухо-Капучинского участка Дагестана, которые проживали в селениях Тиви, Тебельджахи и Арешы Телавского уезда Грузии, отмечал, что, несмотря на наличие их представителей в органах местной власти (в Старо-Гавазском и Темском или Ахалсопельском сельских советах), они в Грузии «пасынки; так на них смотрят, и сами они себя за таковых считают и чувствуют» («отмечаю одно положение: желание этих граждан оставаться подданными Дагестана и ни в каком отношении не терять связь и единства со своей родиной»); и «если Соввласть Грузии считает этих граждан трех селений за своих подданных, то по отношению их совершенно не соблюдается лозунг Советского строительства и соблюдение и охрана интересов национальных меньшинств, хотя бы в части земель, в их, лезгин, распоряжении находящихся, каковые у них исподволь и систематически обкрамсыва-

ются в пользу Грузинских новоселов этого района и “вновь обретенных” Грузин-удинов»[Нахибашев: л 1–3, 9].

Уполномоченный М. Нахибашев подчеркивал, что, отстаивая интересы дагестанцев, он не искал для них новых прав, а «требовал подтверждения и новой регистрации наших вековых прав» и установления твердых арендных цен на выпас скота, так как «по условиям <...> нагорного Дагестана барановодчество еще многие десятки лет будет являться главной отраслью сельского хозяйства, а как следствие сего — на десятки лет сохранится кочевой элемент», для которого необходимо создать надлежащие условия [Там же: л. 10 об.].

В следующие годы ситуация практически не изменилась, причем обе стороны — дагестанская и грузинская — настаивали на своих правах в отношении кварельских аварцев. В документе, составленном 16 мая 1933 г. от имени ЦИК ДАССР за подписью заместителя его председателя Г. Мадиева, представлена обстоятельная характеристика специфики хозяйственного обустройства и быта дагестанских горцев, обосновывавшихся на территории Грузии.

«В кочевье в основном уходят овцы до 80 % от овечьего поголовья района (в данном случае Тляртинского. — *Е.К., Ю.К.*) и не более 10–12 % от поголовья лошадей и крупного рогатого скота. С этим скотом в кочевье уходит и часть взрослого населения, обслуживающего скот на зимних пастбищах. Помимо этого наиболее распространенного вида выкочевок <...> встречается и другой вид, а именно: со скотом уходит не только взрослое население, но и остальные члены двора, причем в последнем случае горное население осваивает плоскостные земли более основательно: приходит из года в год на одни и те же участки, устраивает более прочные жилые и хозяйственные постройки — “казма”, “казмалар” в отличие от временных сооружений при выкочевках первого типа “кутан” — “кишлаг”, и помимо выпаса скота на землях плоскости занимается подсобным земледелием» [Мадиев: л. 118].

Далее в документе дается историческая справка о появлении на левобережье р. Алазань казмаларов дагестанцев. В ней говорится, что указанная местность «долгое время была ареной борьбы между народами Закавказья и племенами Дагестана, почему долго оставалась незаселенной. Но отдельные смельчаки горцы, скотоводы проникали сюда, главным образом в лесные районы и, захватив лучшие места, устраивали вначале “кутаны”, а в периоды длительных перемирий и казмалары. Захваченные земли, очищенные от леса полянки для посева, устройства казмы составляли собственность захватчика. Причины выхода с гор на плоскость были, как и теперь, одни — недостаток кормов в зимний период в горах.

Точных данных о времени возникновения казмаларов населения Бежитинского, Тляротинского и Шубахского с/советов Тляротинского района

ДАССР в Кварельском р-не ССР Грузии нет. По преданию, народность аварского племени капучины считает территорию левобережной части реки Алазани своей. От горы Дид-горис до горы Тебель гори по Главному Кавказскому хребту с севера, по речке Кабала до ее впадения в реку Алазань с востока, с юга реку Алазань, и (с) запада землепользование сел. Кварели. <...> В восьми каз-малярах капучинцев (Хочар-Хута, Инзеба, Нахада, Келаки, Горбутль, Капучи, Тиви и Тебельджохи в начале 1930-х гг. — *Е.К., Ю.К.*) учтено на 7979 дворов 627,56 га заимок, где расположены их надворные и хозяйственные постройки (казмы), посевы, причем фактическая площадь посевов не превышает 200 га. Некоторые дворы (верхушечная часть) (имеются в виду более состоятельные домохозяева. — *Е.К.; Ю.К.*) имеют типичные строения горного Дагестана — дома сложены из камня в два этажа, причем нижний этаж обычно отводится скоту, но это у десятка хозяйств, остальные хозяйства ютятся в обычных каз-мах. Нельзя также отрицать факта, что ряд верхушечных хозяйств из выкочевщиков потеряли связь с ДАССР, обжились на плоскости, развели сады, но это единицы» [Там же: л. 119–120].

Дагестанский ЦИК категорически не соглашался с выводами комиссии, немалым ранее сформированной СНК ГССР по вопросу о дагестанцах описанной местности, и главное возражение вызвало признание грузинской стороной кварельских аварцев постоянными жителями, фактически гражданами своей республики с соответствующим порядком их налогообложения и т.д. «Для обслуживания капучин Кварельский РИК (районный исполнительный комитет. — *Е.К., Ю.К.*) организовал два сельсовета: Тебельджохский и Хочархутский, все чаще объекты обложения и налогов учитываются последними, и хотя энергичными протестами Правительству ДАССР удаётся через Правительство ССР Грузии устранять вмешательство местных органов, но отрицательные стороны двойного администрирования на лицо — ни Правительство ДАССР, ни тем более Правительство ССР Грузии не принимают должных мер хозяйственного и культурно-бытового обслуживания этого населения.

Ряд казмаларов не имеют в достаточном количестве питьевой воды; ряд пастбищных участков, ранее состоявших в пользовании капучинцев, отняты от них и переданы переселенцам-удицам. <...> Учитывая сугубо принципиальное значение вопроса об административном обслуживании кочевников одной страны, уходящих со скотом на территорию другой», ЦИК ДАССР просил союзное правительство прислать представителя для его решения [Там же: л. 120–120 об.].

Практически одновременно официальное письмо по тому же вопросу направил во ВЦИК СССР Всегрузинский ЦИК. В нем говорилось: «На территории ССР Грузия в пределах Кварельского района (Кахетия) расположено восемь селений, населенных лезгинами (сел. Тиви, Тебельджахи, Хашал-Хуты,

Нахада, Калаки, Эндзеба, Гарбути и Капучи) общей численностью 2273 души (802 дома)¹.

Лезгины живут в Кварельском районе с незапамятных времен (с XVII в.), считают себя коренными жителями этого района, но ввиду некоторых условий они не порвали окончательно связь с Тляротинским районом Дагестанской республики, откуда и переселились их предки. Условия, связывающие их с Тляротинским районом Дагестанской республики, заключаются в следующем: они до последнего времени занимались преимущественно овцеводством, в Тляротинском р-не они находили летние пастбища для баранты (овец. — *Е.К., Ю.К.*). Кроме того, местность, где живут лезгины, как и вся Алазанская долина, является малярийной, а потому и само население в летние месяцы снимается с места постоянного жительства и поднимается в горы Дагестана или Кварельского же района. Так как горные дороги неудобны для передвижения, а в особенности для перевозки значительных грузов, лезгины обеспечивают себя на летние месяцы пропитанием путем обработки некоторого количества земель в Тляротинском районе. Таким образом, лезгины, являясь постоянными жителями Кварельского района, очень часто имеют в Дагестане посевы и даже дома. В последнее время лезгинское население проявляет тенденцию к оседанию, переходя к земледелию как к основному занятию и обзаводясь прочными культурными домами и организуя усадьбы с многолетними насаждениями. Культурное обслуживание этого населения в области просвещения, здравоохранения и прочее осуществляется органами Кварельского района и финансируется по бюджету этого района. Весь бюджет обоих сельсоветов, обнимающих указанные выше восемь селений, в 1932 г. составлял 81 671 руб., из коих собственный доход был запроектирован 23 740 руб., а остальные 57 921 руб. являлись дотацией района.

Несмотря на такое, казалось бы, ясное правовое положение лезгинского населения Кварельского района, вопрос о принадлежности их населению Кварельского района ввиду указанной выше связи с Тляротинским районом оспаривается Дагестанскими властями и не получает до сих пор разрешения, несмотря на принятые меры. В июне 1930 г. этот вопрос обсуждался даже на специальном совещании из представителей Дагестанской республики и республики ССР Грузии, которое пришло к выводу, что лезгины означенных сел являются коренными жителями Кварельского района и что они все обязательства должны нести по ССР Грузии, но и после этого совещания вопрос этот не считается разрешенным Дагестанским правительством.

¹ В справочном издании 1930 г. по Грузинской ССР в Хашалхутском сельском совете значилось 1938 лезгин, т.е. дагестанцев, общее же количество хозяйств («дворов») там равнялось 447. В располагавшихся в Ахалсепельском с/с селениях Тиви и Тебелджохи насчитывалось соответственно 438 и 256 чел. и 115 и 54 хозяйства [Административно-территориальное деление 1930, 32].

Результатом этого спора является то, что Дагестанские власти продолжают осуществлять параллельно с органами ССР Грузии ряд функций, создающих двойственность в вопросах управления и проведения хозяйственно-политических кампаний: в 1931 г. крестьяне означенных селений платили налог обеим властям, или там, где кого заставляли, или же ни в Грузии, ни в Дагестане; заготовки мяса, молочных продуктов и шерсти вела Дагестанская республика, имея свой заготовительный аппарат в Кварельском районе; самообложение проводилось и в Кварельском районе, и в Дагестане; трудовую повинность некоторые крестьяне выполняли и в Дагестане, и в Кварельском районе. Были случаи, когда из Дагестана приезжали представители тамошней власти в Кварельский район, арестовывали крестьян и уводили в Дагестан, не доводя об этом до сведения местной районной власти. Были случаи, когда приезжали из Дагестана в Кварельский район раскулачивать крестьян указанных селений, ссылаясь на то, что у них в Дагестане район сплошной коллективизации. В текущем году государственная ското- и мясозаготовка среди указанного населения проводится по Дагестанской АССР» [Всегрузинский комитет: л. 119–120].

В заключительной части своего обращения в Москву председатель ЦИКА ССР Грузии Ф. Махарадзе, как и его коллега из Дагестана, просил союзное правительство создать комиссию по означенному вопросу с паритетным представительством в ней должностных лиц из Грузии и Дагестана [Там же: л. 120 об.].

В архиве не обнаружено материалов, свидетельствующих о том, как работала комиссия (и была ли она вообще создана). Об этом нет информации и в двухтомном сборнике архивных документов, посвященном осуществлявшейся в ДАССР переселенческой политике [Аграрный вопрос: 2006], и в монографии наиболее авторитетного специалиста по данному вопросу А.И. Османова. Последний отмечает, что после 1929 г. в связи с приобретением особой важности темы коллективизации сельского хозяйства вопросы, связанные с переселением горцев на равнину, отошли в Дагестанской республике на второй план, хотя продолжали обсуждаться и так или иначе решаться [Османов 2000: 139, 164–165]. А после того как в 1938 г. присоединенные к Дагестану в первой половине 1920-х годов равнинные районы — Кизлярский, Ачикулакский, Караногайский — были переданы вновь образованному Орджоникидзевскому краю, решение «горского вопроса» приобрело дополнительную сложность и новые формы.

По поступавшей с мест в Махачкалу информации в конце 1930-х годов отмечался рост числа переселенцев за пределы Дагестана. Немногим менее 100 хозяйств из южных районов республики переселилось в Азербайджан, и около 400 хозяйств из Тляртинского р-на ДАССР — в Кварельский р-н ГССР, где они без согласия местных органов власти построили себе дома и надворные постройки [Аграрный вопрос 2006, т. 1: 210]. В самом конце 1939 г. в докладной

записке председателя Тляртинского райисполкома в Совнарком ДАССР говорилось, что 102 хозяйствам колхозников было дано разрешение на переселение в Кварельский р-н, однако их там не принимали на учет, ссылаясь на отсутствие соответствующего разрешения Совнаркома ГССР [Там же: 207].

Планами хозяйственного развития страны в третьей пятилетке (1938–1942 гг.) предполагалось существенным образом скорректировать ситуацию, переселяя жителей горных районов Дагестана не только в пределах этой республики, но и за оные. В октябре 1940 г. СНК СССР было принято постановление № 1862 «О переселении и доприселении колхозных хозяйств Дагестанской АССР в Грузинскую и Азербайджанскую ССР», в свете выполнения которого должно было быть переселено из Дагестана 2410 хозяйств [Там же: 210].

«Однако в процессе работ составления плана, — отмечалось в пояснительной записке к нему, — неясными остались вопросы» подобного переселения «в силу того, что на наши к ним обращения о приеме и хозустройстве переселенцев не получено решение ни от Аз. ССР, ни от Груз. ССР. Между тем как в указанных республиках <...> ряд колхозов и колхозников имеют там свои жилые и общественные постройки и ведут уже ряд лет там свое хозяйство. Учитывая все изложенное в план третьей пятилетки по переселению включен контингент 950 хозяйств в Груз. ССР и 1285 хозяйств в Аз. ССР <...> Дополнительный же контингент желающих переселиться в Аз. ССР и Груз. ССР в план не включен впредь до урегулирования вопроса о согласии принять переселенцев ДАССР Азербайджанской и Грузинской ССР» [Планы сельхозпереселения: л. 13–13 об.].

Согласно данному плану в 1940 г. в Грузию должно было быть переселено 165 хозяйств, а в 1941 г. предполагалось организовать переселение на территорию Грузии 350 хозяйств из Цумадинского и 200 хозяйств из Цутгинского р-нов ДАССР [Там же: л. 108]. В Кварельском р-не было выявлено 215 хозяйств дагестанцев, постоянно проживавших в Тивском и Хашалхутинском с/советах, из которых 15 хозяйств не пожелало остаться в Грузии на постоянной основе, но их готовы были заменить представители других хозяйств [Переписка с комитетами: л.36]. Таким образом «аварский» элемент в составе населения Кварельского р-на существенно пополнился, хотя очевидно не в той мере, какая планировалась.

В связи с депортацией чеченцев и ингушей и ликвидацией Чечено-Ингушской АССР Совнарком СССР принял постановление о присоединении к Дагестанской АССР части районов бывшей ЧИАССР. Согласно утвержденному в Москве плану в течение 1944 г. во вновь присоединенные районы должно было быть переселено 6300 хозяйств дагестанцев-горцев, в том числе 700 хозяйств аварцев из Грузии [Справка: л. 150]. Условия для обустройства переселенцев оказались неподготовленными, возникли проблемы их хозяйственного самообеспечения, да и климат мест вселения оказался для них не-

привычным, так что люди и скот гибли массами, и потому на протяжении ряда следующих лет многие переселенцы самовольно возвращались на прежние места жительства.

В сентябре 1946 г. зам. председателя Совмина ДАССР писал председателю исполкома Веденского р-на: «Для предотвращения дальнейшего ухода переселенцев обязываю Вас разъяснять всем колхозникам, что хозяйствам, самовольно выбывшим в Грузинскую и Азербайджанскую республики, на месте не будут предоставляться ни работа, ни жилплощадь, и будут возвращены обратно» [Переписка с райисполкомами: л. 41]. Возвращенцев ловили и отправляли обратно. Однако некоторые из них смогли укрыться в других районах Грузии и уже позже переехали в Кварельский р-н. По имеющимся данным, во вновь присоединенные к Дагестану районы ликвидированной ЧИАССР из Грузии было переселено более трех тысяч лиц официально аварской национальности [Народы Дагестана 2002: 42]. После 1956 г., т.е. после восстановления Чечено-Ингушской АССР, значительная часть аварцев вернулась в прежние места жительства.

Процесс возвращения кварельских аварцев из ЧИАССР также не был легким. В ряде случаев им не разрешали поселяться в прежних селениях, так как там уже проживали грузины, и они были вынуждены осваивать новые, в том числе заболоченные места.

В 1966 г. правительство ДАССР наряду с переселением жителей республики, пострадавших от землетрясения, решало и вопрос о переселении аварцев, проживавших в Кварельском р-не Грузии и «испытывавших недружелюбное отношение местных националистов». Более 100 хозяйств было переселено в селения Стальское и Ново-Стальское Кизилюртовского р-на Дагестана [Османов 2000: 251].

На рубеже 1980–1990-х годов аналогичная проблема возникла вновь, теперь уже в условиях распадавшегося СССР. На тот момент (1989 г.) в Кварельском р-не проживало 4,2 тыс. аварцев [Народы Дагестана 2002: 115]. В октябре 1991 г. Совмин ДАССР принял постановление о «компактном переселении лиц аварской национальности из Кварельского района Республики Грузия», определив в качестве места вселения Южно-Сухокумск — город нефтяников, расположенный на севере Дагестана в полупустынной зоне.

Как видно из приведенных данных, численность кварельских аварцев на протяжении XX в. постоянно колебалась, то возрастая, то снижаясь, претерпевал изменения и их «этнографический» облик. В целом, как отмечает упомянутая Н.Н. Омарашвили, культура и быт кварельских аварцев сочетали черты общекавказские и характерные горско-дагестанские, которые испытали на себе влияние грузинской культуры [Омарашвили 1990].

Согласно информации, содержащейся в статье Э. Абрамяна, «первые антиаварские акции начались 14 июня 1990 г. во время многотысячного митинга

в грузинском селе Ахалсопели, на котором Гамсахурдия, руководствуясь лозунгом “Грузия для грузин”, публично предложил “выгнать аварцев с грузинских земель”. Одновременно <...> Гамсахурдия начал публично оскорблять и наказывать районных руководителей, которые продавали аварцам земельные участки или же способствовали разрешению их хозяйственно-коммунальных проблем. Также вызывает интерес другое заявление Гамсахурдия, сделанное им во время того же митинга: “Быть может, к вам приедут люди, говорящие вам “леки (дагестанцы) — наши братья”, — гоните их”. После этих высказываний далеко не каждый грузин, проживающий бок обок с аварцами, решился бы каким-то образом помочь или заступиться за них. <...> В ночь после митинга 14 июня село Тиви было окружено, и началась его семидневная блокада, за которой последовали непрерывные грузино-аварские столкновения и локальные зачистки. В результате кратковременных столкновений грузинам удалось полностью выселить аварское население аула Тихлисцкаро (ок. 100 чел.)» [Абрамян, www.regnum.ru/news/815707.html].

Националистический угар отразился и на научном сообществе Грузии. Одной из целей диссертации Н.Н. Омарашвили (научными руководителями которой являлись чл.-корр. АН ГССР А.И. Робакидзе и д.и.н. М.В. Кантария — авторы содержательных работ по этнографии народов Северного Кавказа) значилось «изыскание оптимального решения для возвращения аварцев на историческую родину, что полностью отвечает интересам обоих народов» [Омарашвили 1990: 2].

В апреле 1991 г. между правительствами двух республик был заключен договор, который имел выразительное название «О неотложных мерах по обеспечению организованного переселения жителей аварской национальности, проживающих в Кварельском районе Республики Грузия, в Дагестанскую АССР». По условиям договора обе стороны должны были обеспечить организованное переселение с мая 1991 по май 1994 г. 4 тыс. чел. (более 600 семей), т.е. практически всех так называемых кварельских аварцев. Грузинская сторона обязывалась «полностью компенсировать переселенцам стоимость построек, многолетних насаждений и других основных и вспомогательных средств производства», а также возместить расходы по переселению и обустройству людей в Дагестане. В свою очередь дагестанская сторона (и, как можно полагать, стоявшая за ней Российская Федерация) лишала грузинскую сторону прав аренды пастбищ в Кизлярской зоне. По вступлении договора в силу в Дагестан было переселено около 200 семей, одновременно грузинская сторона лишилась 100 тыс. га пастбищ (одной трети от их общего количества). Однако уже осенью того же года данные процессы были заморожены, в том числе по просьбе грузинской стороны о продлении ее прав на аренду пастбищ в равнинном Дагестане.

Бурное начало 1990-х годов сменились относительно спокойным временем президента Грузии Г. Шеварнадзе, а потом и эпохой реформ М. Саакашви-

ли. Открытых стычек и конфликтов больше не случалось, о чем свидетельствует информация, полученная в Грузии от проживающих там в настоящее время аварцев.

Собиратель: «Есть у вас проблемы с местными властями?» Информант: «Они знают, что у нас спина есть. Россия» (Асильдар, около 40 лет, с. Сарусо). Однако, по словам информантов, аварцы по-прежнему чувствуют себя чужими и ненужными. «Врачи сдирают с леков больше, чем с грузин, <...> относятся с пренебрежением, они высшая раса» (Лариса, около 45 лет, с. Чантлисури). «При Гамсахурдия знаете, что хорошо было — он денег платил. Лишь бы уезжали отсюда. Те, кто уехали тогда, деньги получили, там (в Дагестане) дома купили, и еще осталось. После, Шеварнадзе как пришел, то уже не хотят. Живите ради бога, и никто денег не платит за дома» (Магомед, около 50 лет, с. Чантлисури).

Риторика «обиженных и ущемленных» прослеживается практически в каждом диалоге. Один из работников школы с. Чантлисури сетует на то, что если при Советском Союзе аварцы работали на бюджетных местах, то теперь ни одного такого человека в Чантлисури нет. Даже директор школы — грузин («он директор русской школы и не говорит по-русски», — сетует информант). Фактически не присутствуют аварцы в органах власти. Единственный депутат-аварец родом из с. Тиви, однако многие считают, что реально он не может представлять их интересы, так как его политический вес крайне незначителен и он вынужден сотрудничать с партией власти. Впрочем, жители аварских селений отмечают, что в целом они аполитичны: «мы всегда голосовали за того, кто у власти, чтобы нам не было проблем» (Магомедгаджи, около 50 лет, с. Чантлисури). По словам информантов, за все послевоенные 50 лет ни разу аварец не становился главой сельской администрации.

В 1990-е годы ни одного человека из молодежи с. Чантлисури не поступило в грузинские вузы. Основными причинами этого жители села считают боязнь за жизнь детей в условиях общей недоброжелательности к «лекам» со стороны грузинского общества, а также многочисленные недостатки местного образования. Уровень образования в местной девятилетней школе относительно низкий. В 1990-е годы, когда учителей не присылали совсем, сельчане решили преподавать сами, хотя никто не имел должной квалификации. Электрик стал учителем начальных классов, он работает в школе по сей день. Языком преподавания является русский, однако дети, лишенные разговорной практики, фактически его не понимают. Грузинский язык, язык райцентра и телевидения, школьники знают, однако лишь на уровне разговорной речи. Аварский литературный, преподаваемый неквалифицированными учителями, для них почти иностранный. Ко всему прочему, согласно школьной программе преподают и английский. В итоге дети хорошо не знают ни одного языка кроме своего — бесписьменного.

Ныне в Кварельском р-не осталось три аварских селения — Чантлискури, Тиви и Сарусо. Они расположены близко друг от друга, имеют между собой тесные связи. Однако каждое селение обладает своей спецификой.

В Чантлискури практически все население — аварцы, однако в последнее время здесь купили дома несколько грузинских семей. Есть также кистинка (чеченка) и русская, в свое время вышедшие сюда замуж. Иногда местные аварцы берут в жены грузинских девушек. В с. Чантлискури насчитывается 146 дворов, оно вместе с селениями Октомбери, где живут осетины и грузины, и Чикани, населенным грузинами, входит в сельсовет Чикани. Основным занятием в Чантлискури является скотоводство (7–8 тыс. овец, в начале 1990-х годов при разделе колхозного имущества аварцам из него вообще ничего не выделили²), а также заимствованное недавно от азербайджанцев парниковое овощеводство (ранние огурцы и помидоры) и бахча. В небольших количествах для себя выращивают кукурузу, фасоль, другие овощи.

После распада чиканского колхоза, куда входило и Чантлискури, в начале 1990-х годов грузинским руководством был проведен раздел колхозной земли: грузины, по словам жителей Чантлискури, получили по 1,25 га земли, тогда как аварцам выделили лишь по 0,5 га. При М. Саакашвили земли вокруг Чантлискури были признаны пограничными, этим якобы и должны были объясняться столь скромные размеры земельных наделов. Технику же им не выдали совсем, хотя в свое время аварцы привезли из ЧИАССР и сдали в местный колхоз много техники. При большом поголовье скота своих пастбищ у сельчан нет вовсе, поэтому они арендуют землю для выпаса и под бахчу у грузинских фермеров. Неравномерно распределены земли и внутри селения: некоторые сельчане получали землю даже на умерших членов семьи, другие же, «у кого мало родственников», наоборот недополучили землю.

Деятельные жители Чантлискури пытались даже осуществлять захват виноградников, которые обрабатывали в колхозе, а также земель вокруг селения, но безуспешно. Чтобы предотвратить расширение Чантлискури, грузины обнесли территорию села колючей проволокой. Выделенные и арендуемые участки земли в целом плодородные, а главное — хорошо снабжаются водой из многочисленных источников, что позволяет чантлискурцам активно заниматься земледелием и скотоводством, практически не выезжая на сезонные работы в Россию. Это отличает их от жителей двух других аварских селений Кварельской зоны.

Селения Тиви и Сарусо относятся к Ахалсопельскому сельсовету. Селение Тиви известно в районе тем, что его жители, имея связи в городах Дагеста-

² По сведениям же, опубликованным на электронном сайте, в последние годы в 114 хозяйствах кварельских аварцев насчитывалось 13 тыс. голов МРС [Дагестано-грузин].

на, сумели организовать торговый бизнес и за счет этого считаются самыми богатыми среди жителей трех оставшихся аварских сел. Однако из-за того, что многие сельчане по торговым делам часто бывали в Дагестане и закреплялись там, в Тиви ныне практически нет молодежи, остались лишь те, кто живет на пособия, — пенсионеры.

В с. Сарусо на семью приходится 10–14 соток, к тому же есть проблемы с водой. Таким образом, Сарусо не обладало ни землями, как Чантлискури, ни «дагестанским ресурсом», как Тиви. В результате наибольшие показатели по сезонной трудовой миграции на стройки в города России дает именно селение Сарусо (рис. 1).

Показательно: Чантлискури, Тиви и Сарусо не указаны на современных картах Грузии.

Реализация предложенного местным аварцам в начале 1990-х годов переселения в Дагестан, в расположенный в полупустынной местности Южно-Сухокумск, оказалась неудачной по причине климатических условий. Те, кто все же переехал (около 50 хозяйств), перебрались оттуда в Кизлярский р-н к своим землякам — переселенцам из Цунтинского р-на Дагестана. Большинство же



Рис. 1. В селении Сарусо многие дома стоят заколоченными, их хозяева уехали на заработки в Россию. Кварельский р-н, Грузия. 2007. Фото Е. Капустиной

просто не успело переселиться: средства на эту кампанию очень быстро закончились.

В те годы судьбой земляков обеспокоились и бежтинцы Дагестана: в Тлядале им выделили участки по восемь соток с условием, что те должны отстроиться в ближайшие два года. Кварельцы не стали переезжать в Тлядал, мотивируя свое решение тем, что местные жители сами не находят средств к существованию в горах и уезжают на равнину.

В настоящее время практически в каждой семье кварельцев есть обладатели грузинского паспорта (как правило, это глава семьи) и российского паспорта (жена и дети). Таким образом, глава семьи может претендовать на земельный участок, а жена, прописанная в Бежте, Тлядале и др., откуда она или ее предки родом, числится в Дагестане в качестве матери-одиночки, получает пособие на себя и детей. Пенсионеры тоже предпочитают регистрироваться в Дагестане, получая российскую пенсию, которая намного превышает грузинскую. Есть и такие, у кого два паспорта — и грузинский, и российский. Когда эти счастливчики едут в Дагестан, то на грузино-азербайджанской границе они показывают грузинский паспорт, а на границе с Россией — российский. Те, у кого лишь грузинский или российский паспорт, в условиях визового режима вынуждены ездить в Дагестан другим путем, через Цхинвал, по сути дела, нелегально пересекая границу.

Существует проблема получения паспортов подрастающим поколением. Информанты с горечью говорят, что в 1990-е годы жители Бежтинского участка сочувствовали им и всячески помогали, но со временем ситуация изменилась. Если ранее паспорта достигшим 16-летнего возраста молодым людям выдавали без всяких проблем, то в последнее время местные власти чинят кварельцам препятствия: теперь сделать паспорт в Бежте стоит около 30 тыс. руб. И если для мужской части молодежи получить паспорт легче (для этого они идут служить в Российские вооруженные силы), то для девочек часто это неразрешимая проблема.

До недавнего времени кварельцы исправно получали пособия и пенсии в Дагестане. Это позволяло им жить чуть лучше, чем грузинскому населению. «Когда грузины голодали, мы хорошо жили» (Магомед, около 50 лет, с. Чант-лискури). С 2005 г. с них сняли статус вынужденных переселенцев и перестали выплачивать пособия.

В результате те, кто не уехал при З. Гамсахурдия, не успел переселиться через Южно-Сухокумск, уезжая позднее, могут рассчитывать лишь на собственные силы и средства. Дома в названных трех селениях в последнее время продать стало практически невозможно: грузины покупать их не спешат, говоря, что все равно аварцы рано или поздно уйдут, оставив дома им. Поэтому те, кто все же нашел средства для переезда в Дагестан, продают свои дома на стройматериалы.

В Кизлярском р-не Республики Дагестан нам довелось беседовать с несколькими кварельскими аварцами, переселившимися туда на рубеже 1980–1990-х гг. Полученная от них информация дополняет сведения о судьбе представителей этой этнографической группы. Ниже излагаются сведения, полученные от одного из них.

Джабраилов Магомед Магомедович, 1942 г.р., житель с. Мал. Арешевка Кизлярского р-на, учитель математики средней школы с. Серебряковка того же района.

Семья информанта — выходцы из бежтинского селения Тлядал. В Кахетию из Западного Дагестана переселились деды информанта по обоим линиям ориентировочно на рубеже XIX–XX вв. Насколько известно информанту, его родители до войны жили в с. Тисири, и жили зажиточно, в двухэтажном доме, грузины нанимались к ним на работы. В Тисири было достаточно много выходцев из Тлядала и их потомков. В 1944 г. всех переселили в Чечню, а в 1957 г. предложили поселиться в Дагестане. На это согласились только несколько семей, а остальные пожелали вернуться в Грузию. Однако в Тисири им не разрешали поселиться, так как там уже жили грузины. Тлядалцы настаивали на своем, однако были вызваны войска и солдаты выгнали дагестанцев из Тисири. Им указали другое место для поселения, в болотистой местности, в с. Чантлискури Кварельского р-на (информант говорит, что по-грузински ‘болото’ — *чантали*; согласно грузинско-русскому словарю ‘трясина’ — *чанчроби*, ‘болото’ — *чаоби*). Туда раньше из Тиви гоняли скот, и были печи для обжига извести. В Чантлискури жили выходцы из Тлядала и Бежты, в Тхилисцкаро — выходцы из Гунзиба. Выходцы из анцухских селений обосновались в с. Тиви. Выходцы из селений Гарбутли, Нахада (представители малого народа гунзибцы), а также из Хашар-Хоты (селение, в настоящее время практически слившееся с с. Бежта) — в с. Сарусо.

Жили по соседству с грузинами нормально, мирно. Информант был инициатором того, чтобы преподавание в местных аварских школах велось на русском языке. Сначала грузинские власти этому противились, но затем согласились. Благодаря этому выпускники школ получили возможность обучаться в вузах Дагестана и России (ср. с оценками в выше приведенном интервью об уровне местного школьного образования).

Обострение отношений с грузинами пришлось на конец 1980-х гг. Поводом для этого якобы послужил следующий инцидент. Аварцы убили грузина. «Он был безобидным, хотя и известен как отъявленный вор, ночами ходил как лунатик; в тот раз набрел на аварских чабанов, которые решили, что он пришел воровать скот; чабаны были пьяными, убили его, а тело сожгли. После этого везде пошли разговоры: “Когда они (леки) уедут”. В автобусах об этом говорили громко. Бойцы “Мхедриони” приезжали, на глазах у всех забирали скот. Все делали, чтобы мы уехали. За дома, за хозяйство давали денежную компенса-

цию, давали бесплатно автобусы для переезда. У моей тещи было заготовлено много дров; я пошел в администрацию, попросил дать машину для перевозки дров, бесплатно дали “Колхиду”.

Первая волна переселенцев получила хорошие деньги за дома. Информант и его родственники были во второй волне — тогда деньги были уже меньше, но неплохие. Тем, кто остался и думает перебраться в Россию сейчас, никаких денежных компенсаций грузинская сторона выплачивать не собирается: говорят, они живут на общих основаниях со всеми. Россия предлагает переселиться в заброшенные деревни в Пензенской или Тюменской областях. Там переселенцам вроде бы будут созданы условия, однако туда ведь надо добираться — большие денежные траты.

Когда поехали переселенцами (в Дагестан), сначала направились в пос. Южный под Кизляром; это подсказала родственница, которая уже жила там. Там было много виноградников, а опыт виноградарей у кварельских аварцев есть. Это был 1989 год. Когда смотрел места, захали и в М. Арешевку переночевать. Здесь уже обосновались переехавшие из Грузии гунзибцы. Подходящего дома не нашел. В Грузии за оставленный дом получил 19 тыс. руб., а за проданных коров еще, итого получилось 20 тыс. Потом неожиданно увидел дом, который понравился. Договорился с хозяином, тот как раз просил 20 тыс. за два дома и два участка по 25 соток».

В настоящее время в М. Арешевке около 30 хозяйств из Грузии. Информант купил дом летом 1990 г. Работал учителем математики в местной школе, сейчас работает в селе Серебряковка. В 1990 г. переселились только родственники — братья жены и собственные. Некоторые переселенцы первоначально поселились под Кизляром, в поселке возле железной дороги, но там транспорт сбивал животных, нормальной школы не было, не было «конторы». А в М. Арешевке есть и «контора», и средняя школа, только дорога плохая (в 2008 г. ее заасфальтировали). Бежтинцы переселились из Грузии в 1990–1992 гг.

«Когда наши люди вырастили в парниках урожай ранних огурцов и помидоров, то те, кто переехал (в М. Арешевку) из Цунты (высокогорного Цунтинского р-на РД), смотрели на нас с иронией, но когда увидели, что урожай приносит доход, то стали спрашивать, как строить парники, выращивать рассаду в маленькой теплице. Урожай огурцов и помидоров получают уже в мае. Огурцы можно продавать по 40 руб.».

Тлядальцы в Арешевке держатся друг друга, проводят общие моления (ед.ч. *мовлид*) по случаю рождения ребенка, свадьбы, похорон. Помимо М. Арешевки тлядальцы, переселившиеся из Грузии, проживают еще в с. Рыбалко, пос. Заречный Кизлярского р-на; бежтинцы поселились в совхозе «Вперед», который расположен недалеко от Кизляра.

К информации, сообщенной Магомедом Джабраиловым, надо добавить, что его двор заметно отличается от соседних. Помимо больших парников,

в нем много винограда, плодовых деревьев, оставшихся от прежних хозяев и посаженных им самим; есть кусты черной и красной смородины, лещина и пр. Магомед умеет рассаживать густо взошедшую и уже подросшую кукурузу (местные жители удивляются этому). Во всем этом очевидно влияние грузинской культуры и тех навыков хозяйствования, которые кварельские аварцы приобрели в Грузии³.

В 2007 г. у кварельских аварцев, казалось бы, забытых и Грузией, и Россией, появилась новая надежда на организованное переселение — программа правительства РФ «О возвращении соотечественников». Она воодушевила людей, был создан комитет по переселению «Союз российских соотечественников в Грузии» (около десяти человек из трех селений). Его руководители начали оформлять необходимые документы для переезда и выбирать программы. Жители всех трех селений намеревались вместе переехать в один регион. Жители Тиви, где большая часть трудоспособного населения имеет связи с равнинным Дагестаном, не принимают деятельного участия в этом. Основной движущей силой являются жители с. Чантлискури. Однако при выборе пункта переселения возникли споры. Эта проблема стала настолько острой, что фактически расколола общину (*джамаат*) с. Чантлискури на два лагеря.

Одни из предложенных правительством вариантов выбрали Тюменскую область, другие — Липецкую. Первая группа, которую возглавляет Магомедгаджи Магомедов, при З. Гамсахурдия являвшийся членом «Комитета по переселению кварельских аварцев», выбрала тюменский вариант, так как там якобы более подходящие условия для животноводства. Сам Магомедгаджи и его родственники держат большое количество овец. Выбравшие Липецкую область отмечают преимущества своего варианта: лучшие климатические условия, близость к Москве. Разногласия тормозили принятие решения о переселении. Однако почти все кварельцы едины в одном: «Мы аварцы, мы здесь никому не нужны, <...> мы все переедем» (Магомедгаджи, около 50 лет, с. Чантлискури).

Восприятие своего проживания в Кварельском районе как временного накладывает отпечаток на бытовую сторону жизни в описываемых селениях. Например, в Чантлискури сейчас не принято строить новые дома или капитально ремонтировать старые, а местная мечеть, открытая в начале 1990-х годов, больше походит на временный молельный дом и отличается предельно скромным убранством, хотя сельчане ее исправно посещают (рис. 2). Так или иначе, весь облик Чантлискури говорит об одном — его жители «сидят на чемоданах» и не намерены вкладывать значительные средства в пока еще свое селение.

³ Об особенностях хозяйственной деятельности переселенцев из горных районов Дагестана, сравнительно недавно обосновавшихся в М. Арешевке, Серебряковке, см. [Карпов 2008].



Рис. 2. Мечеть в селении Чантлискури. Кварельский р-н, Грузия. 2007.
Фото Е. Капустиной

Впрочем, есть и отщепенцы. Из интервью с жителем этого же селения корреспондента электронного информационного агентства «Мой Дагестан»:

— Если вам предложат территорию в Дагестане, вы согласитесь переехать?

— Да здесь вы сами между собой не можете ужиться, куда еще нам. Во что бы то ни стало необходимо сохранить дагестанскую диаспору в Грузии. Когда мне мой друг предложил работу в Дагестане, я ответил ему, что «если и есть рай на земле, то он в Грузии» [Дагестаногрузин].

Этого человека, очевидно, не соблазнить «краем» Тюменской или Липецкой областей.

В первой половине 2008 г. в грузинских СМИ появилась новая информация о скором переселении кварельских аварцев. Однако дагестанские СМИ критически высказались относительно перспектив оного. «Как достоверно известно ИА “Кабал”, желающих переселиться в Россию среди кварельских аварцев было около полутора десятка семей из села Чантлискури, однако и у них ничего не вышло с переселением. Эти семьи рассчитывали на пересе-

ление только из-за того, что по программе переселения соотечественников им “светили” большие подъемные деньги и многочисленные льготы. Однако с более подробным ознакомлением со всеми обстоятельствами и тем, что дагестанское правительство твердо им заявило, что окажет любую другую помощь в рамках межгосударственных соглашений за исключением переселения в Дагестан, у них заинтересованность в переселении почти сошла на нет. В связи с этим вызывает удивление попытка грузинских СМИ снова поднять этот вопрос. Складывается впечатление, что некоторые круги в Грузии желаемое хотят выдать за действительное» [Khabal].

Впрочем, по мнению того же агентства, судьба аварцев на территории Грузии в любом случае получит окончательное разрешение в ближайшие годы.

Источники

Российский государственный военно-исторический архив.

Мочульский В.И. Война на Кавказе и Дагестан. 1844 г. — Ф. ВУА, д. 6528. 2 ч.

Центральный государственный архив Республики Дагестан.

Всегрузинский центральный исполнительный комитет 17 мая 1933 г. в Президиум Центрального исполнительного комитета Союза ССР — Ф. р-37, оп. 2, № 28.

Мадиев Г. О назначении представителя ЦИК СССР в паритетную комиссию по рассмотрению вопроса об административном обслуживании жителей ДАССР в казмалярах Хочар-Хута, Инзеба, Находа, Келаки, Горбутль, Капучи, Тиви и Тебельджохи. ЦИК ДАССР от 16/V 1933 за № 243 в ЦИК СССР — Ф. р-37, оп. 21, № 28.

Нахибашев М. Доклад уполномоченного Правительства ДССР по защите интересов барановодческих и крестьянских хозяйств кочевников ДССР, кочующих на территории С.С. Республик Грузии и Азербайджана М. Нахибашева о работах, им произведенных в зимний кочевой сезон 1925–26 годов — Ф. р-37, оп. 21, № 20.

Переписка с Переселенческими комитетами при СНК Азербайджанской и Грузинской ССР о переселении колхозников из ДАССР в районы Грузинской и Азербайджанской ССР — Ф. р-411, оп. 1, № 13.

Переписка с райисполкомами о хозяйствах, самовольно возвратившихся в районы их выхода — Ф. р-411, оп. 3, № 17.

Планы сельхозпереселения и кредитования по Дагестанской АССР в III пятилетке — Ф. р-411, оп. 1, № 11.

Справка к проекту постановления Совнаркома Союза ССР «О хозяйственном устройстве переселенцев и мерах помощи сельскому хозяйству Дагестанской АССР в связи с освоением новых территорий» — Ф. р-411, оп. 3, № 1.

Уполномоченный правительства ДССР по делам кочевников-барановодов Грузии и Азербайджана, кочующих на летние пастбища Гунибского и Андийского округов Дагестанской Республики Нахибашев — Ф. р-37, оп. 21, № 32.

Библиография

Абрамян Э. Кварельские аварцы вчера, сегодня, завтра (цикл Национальные меньшинства Закавказья). ИА REGNUM.files <http://www.regnum.ru/news/815707.html>; см. То же: Сайт Цумадинского р-на Республики Дагестан; То же. Сайт «Новости Саратова».

Аграрный вопрос и переселение горцев Дагестана на равнину. Документы и материалы / Под общ. ред. А.И. Османова. В 2 т. Махачкала, 2006.

Административно-территориальное деление С.С.Р. Грузии. Тифлис, 1930.

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1904. Т. 12.

Бкрадзе Д. Заметки о Закатальском округе // Зап. Кавказ. отдела Имп. Русского географического об-ва. Тифлис, 1890. Кн. 14, вып. 1.

Вахушти Багратиони. История царства Грузинского. Тбилиси, 1976.

Вейденбаум Е. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888.

Дагестаногрузин: <http://dargo.ru/publ/16-1-0-134>.

Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е годы XIX века: Сб. док. Махачкала, 1959.

Карпов Ю.Ю. Этносоциальные трансформации в условиях миграционных процессов (на примере Дагестана) // Северный Кавказ в национальной стратегии России / Под ред. В.А. Тишкова. М., 2008.

Коцебу М.А. Сведения о Джарских владениях. 1826 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архив. материалы / Под ред. М.О. Косвена, Х.М. Хашаева. М., 1958.

Лугуев С.А., Магомедов Д.М. Бежтинцы (капучинцы, хьванал) в XIX — начале XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1994.

Народы Дагестана / Под ред. С.А. Арутюнова, А.И. Османова, Г.А. Сергеевой. М., 2002.

Омарашвили Н.Н. Быт и культура аварцев, проживающих в Грузии (в Кахетии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1990.

Османов А.И. Аграрные преобразования в Дагестане и переселение горцев на равнину (20–70-е годы XX в.). Махачкала, 2000.

Khabal. 2008-04-23. Переселение аварцев из Грузии или желаемое выдается за действительное?

Р.Р. Рахимов

ПУТЬ К ВЕРШИНЕ СПАСЕНИЯ (ИЛИ НЕМНОГО ПОЧТИ ДЕТЕКТИВНОЙ ЭТНОГРАФИИ)

В предлагаемой статье речь идет об одном из высокогорных паломнических объектов народов Центральной (Средней) Азии. Он расположен в западной оконечности Фанских гор, там, где находится перевал Бузот, служащий водоразделом между истоками Магиандарьи (Республика Таджикистан) и Сурхандарьи (Республика Узбекистан). В центре внимания автора — описание одного из трех основных маршрутов к месту паломничества и поклонения (*мазор/мазар*), известному как *Хазрати Султон* («Святой Султан»). Он начинается от кишлака Сор — селения, соседнего с Магианом, расположенным по берегам одноименной реки Магиандарья. Остальные два маршрута частично или полностью проходят по территории Узбекистана. Об этом совершенно уникальном объекте религиозного интереса местного населения я слышал много лет назад, но остановил на нем внимание лишь в 2007 г., когда странником шел к нему по таджикостанскому маршруту через Магиан.

Излагаемое на последующих страницах являет собой разрозненные путевые заметки о некоторых сторонах образа жизни обитателей двух соседних селений — Зендовуда и Рогича, — зажатых в северных отрогах Зеравшанских гор, составленные по рассказам попутчиков, а также по личным наблюдениям и переживаниям в процессе передвижения к святому месту *Хазрати Султон*. Избранная направленность позволяет продолжить опубликованные на тему пути к святым местам статьи в последних двух выпусках сборника «Материалы полевых исследований МАЭ РАН» [Рахимов 2008: 96–112; 2009: 140–159].

Теперь о самом путешествии к святому месту. Поводом для него послужил рассказ одного из жителей Пенджикентского района, совершившего паломничество к этому ритуальному объекту еще несколько лет назад. Суть его рассказа сводилась к тому, что мазар именуется *Хазрат Султан* или *хазрати Шо(х)*; последнее название в переводе на русский язык означает «святой Шах». Восхождение к св. Шаху от основания конусообразной горной вершины, в верхней усеченной части которой объект находится, нужно начинать в полночь, чтобы к предрассветной заре быть на месте. Только в это время суток можно почувствовать совершенную необычайность паломничества и поклонения хазрату. По одному из рассказов, когда паломник забирается на площадку на вершине «конуса» (она называется *тахтгох* — букв. «тронное место»), возникает

ощущение, что он оторван от земли и пребывает между небом и землей. Если встать лицом к каменному склепу шаха, в центре которого установлен длинный деревянный шест, увенчанный хвостом яка, перед глазами открывается неопишуемая картина причудливой игры постепенно восходящего солнечного диска далеко за горными вершинами в юго-восточной части Фанских гор. Чудо состоит в том, что диск, когда он оказывается на горизонте, напоминает сказочный шарообразный сосуд, наполненный какой-то золотистой массой. Он без лучей. Продолжая свое движение к западу, шар скрывается за первой из трех вершин. С учетом предполагаемой линии подъема светила над горизонтом паломник ожидает его появления из-за вершины немного выше точки, где оно заходило за ней. Но оно показывается не из-за вершины, а еще ниже — почти из угла впадины между первой и последующей вершиной. Возникает ощущение, что это не тот диск, который скрывался за вершиной, а другой. Затем он скрывается за второй вершиной и на этот раз, также ожиданию вопреки, появляется намного выше предполагаемой отметки. Из-за третьей вершины солнце показывается опять ниже точки ожидания его появления, как будто там оно проваливалось. Такое таинственное зигзагообразное движение небесного светила совершенно захватывает воображение. Все это время солнце движется как золотистый шар, без лучей. Они появляются лишь тогда, когда шар оказывается на горизонте далеко за последней — третьей — вершиной.

После такого впечатляющего рассказа трудно было удержаться от соблазна увидеть все это своими глазами. Возможно, в этом естественном зрелище и состоял изначальный магнетизм высокогорного объекта культа, ставшего затем мусульманским. И я настроился на путешествие к Олимпу святителя, при этом имея весьма смутное представление о пути и подходах к нему.

Ранним июльским утром я приехал в Магиан. Там я и узнал о вещах, о которых не мог предположить. Председатель Магианского сельского совета, в разговоре с которым я упомянул о мазаре Святого Султана в ключе моих интересов, проявил явные признаки заинтересованности. После небольшой паузы он произнес:

— Как вы себе представляете добраться до святого места?

Тон, каким был задан вопрос, показался мне странным. Я ответил:

— Наверное, через Фараб. Я слышал, так ближе.

— Я могу согласиться при условии, что из Фараба вы направитесь к узбекской границе, пересечете ее, а там продолжите свой путь к Хазрату уже по территории Узбекистана.

— А там есть КПП?

— Нет, — последовал ответ.

— Что в таком случае делать с паспортными формальностями? — поинтересовался я.

— Не знаю. Другого пути нет, — коротко ответил председатель.

— Как же, а из Фараба на юг, по гребню горы?

— Это исключено. Я не могу брать на себя ответственность за вашу жизнь. Достаточно нам своих людских жертв и потерь огромного количества животных, которые продолжают подрываться там на узбекских противопехотных минах. Этот маршрут заминирован «дружелюбными» узбекскими властями со времен гражданской войны» 1992–1996 гг. в Таджикистане.

Из рассказа председателя вытекало, что они это сделали из опасения расширения зоны конфликта до таджикоязычных городов и районов на территории Узбекистана.

— Война в Таджикистане закончилась давно, а узбекские власти не собираются разминировать хотя бы пути к объекту культа. Повторяю, при всей нашей готовности помочь вам, мы не можем себе это позволить ради вашей безопасности¹.

Почувствовав твердость в голосе председателя, когда он настойчиво просил меня пересмотреть мои планы, я сказал:

— В таком случае попробуем подойти к объекту с юго-восточной стороны, через кишлак Рогич.

Мне показалось, что этот вариант для моего собеседника оказался неожиданным. Видимо, он полагал, что я не знаю этого кишлака. А я был там еще в середине 1970-х гг. С тех пор жители этого кишлака называют меня «русским», как можно предположить, по признакам прически, непокрытой головы и безрукавки, что не характерно для местных мужчин. Услышав название «Рогич», председатель сказал: «С минами там — то же самое». Возникла пауза. В конце концов он произнес: «Коль скоро вы настаиваете на своем, давайте договоримся: мы не видели друг друга». После этого он принялся быстро что-то писать на листке бумаги, который затем сложил несколько раз и вручил мне, пояснив: «Записка содержит мою просьбу Абдулле помочь вам. В Рогиче он лесником (следовательно, и властная фигура — подумал я)». После этого он распорядился, чтобы один из чиновников сельсовета проводил меня к местному рынку и сдал под опеку кого-нибудь из жителей Рогича, которые обычно в этот день (по средам) приезжают «на большую землю» — в Магиан — за покупками.

¹ Когда написание этой статьи шло к завершению, в таджикской печати появилось сообщение о том, что житель кишлака Фараб Пенджикентского района Мухсин Мирзоев погиб в результате подрыва на противопехотной mine в середине прошлой недели вблизи таджикско-узбекской границы. «В текущем году, — сообщает источник, — в результате взрыва противопехотных мин пострадали 7 граждан Таджикистана, двое из которых погибли. Всего с 1992 по настоящее время в результате подрыва на минах в Таджикистане погибло 352 и ранено 449 человек» [Стименфо, 2009].

Выяснилось, что, несмотря на раннее время (не было еще и десяти часов), рынок, как говорят, «уже остыл», т.е. не работает. Чиновник предложил идти к ослику, который стоял одиноко на голом и каменистом месте на берегу Магиандарьи (на этом участке река именуется Оби Борик). На нем была переметная сума (*хурджин*), набитые половинки которой свисали по бокам животного. «Хозяин этого ослика Насрулла. Он брат Абдуллы-лесника в Рогиче. Пойдемте к мечети. Возможно, он там». Мы направляемся к мечети, а Насрулла сам идет навстречу. Чиновник объяснил ему суть дела и обязал его сопровождать меня до Рогича, а там связать с Абдуллой. И мы отправляемся в путь по проселочной дороге против течения Оби Борик к хмурым горным вершинам на юге и юго-востоке от Магиана. Отъехали километра полтора-два, Насрулла останавливается, привязывает осла к дереву у довольно большого двухэтажного строения с крытой галереей (*айвон*) на улицу и говорит: «Вы продолжайте двигаться вперед, мне нужно тут в магазине кое-что купить для семьи. Я быстро. Скоро догоню вас».

Я шел один, может быть, часа полтора по узкому ущелью, то и дело оглядываясь назад, ожидая появления на горизонте Насруллы. Его все нет и нет. Зато меня догоняют двое молодых людей довольно приятной внешности. Каждый из них погонял осла. На ослах туго набитые хурджины. В них — мыло, сахар, спички, арбузы, в канистрах — растительное масло, керосин, поверх всего этого по целому мешку муки. Если подсчитать, то получится под сто килограммов груза на каждого «вседорожника». Глядя на этих безропотных и покорных животных, я подумал об их тяжелой доле.

— Долго они живут у вас?, — спрашиваю у погоняльщиков.

— Обычно три года, редко — четыре.

— Почему люди, когда хотят оскорбить кого-либо, называют его ослом?

— Наверное, из-за упрямства этого животного, — ответил тот из спутников, который шел немного сзади. — Поэтому для управления им люди придували палку. В пути на них все время приходится кричать и рычать, иначе они не понимают человеческой речи. Ходжа Насреддин и то не расстается с палкой, когда следует с ослом.

— Не согласен, — в шутку возразил я, — погоняльная палка Ходжи Насреддина — это образ: он насмехается над людьми, которые обращаются к этому животному, употребляя палку. Скажите, вы не допускаете, что непослушание этого существа происходит от того, что люди его не понимают, что за его упрямством скрывается протест этого умнейшего животного против безжалостности, которую они по отношению к нему проявляют? Ну, да ладно. Давайте оставим эту полемику. Вы лучше скажите, что жители Зендовуда и Рогича производят сами.

Один из молодых людей вяло произнес:

— Немного мясомолочных продуктов. Их едва хватает на нужды семьи. Выращиваем немного картофеля.

— Злаками не богаты. Лето у нас короткое. Едва созревает овес, — добавил второй спутник, положив руки на погоньяльную палку, удерживая ее на плечах.

— Сколько домов в Рогиче?

— Пятьдесят, а в соседнем Зендовуде, откуда мы, двадцать пять, — последовал ответ. — Дома наши большие, по численности семей и членов семей: бывает, что 2–3 женатых родных братьев живут в одном доме. Дома — на крутых склонах.

— Как насчет электричества? — поинтересовался я.

— Электричество мы видим в Магиане. Люди, которые не были там, не знают, что это такое.

Так разговор переходит к социальной сфере. Выясняется, что на два кишлака одна школа, которая считается десятилеткой. Она находится в Рогиче. Преподаватели все приезжие. Обучение в теплое время года: на зиму преподаватели уезжают. Так что продолжительность учебного года составляет 3,5–4 месяца. «Так наши дети умудряются проходить учебную программу десятилетки за четыре года, — уточнил один из молодых людей. — Помещение одно — для всех классов. Вот, и получается, что у нас ни в Зендовуде, ни в Рогиче нет человека с полноценным средним образованием, не говоря уже о людях с высшим образованием».

Рассказы моих случайных спутников о медицинском обслуживании горных жителей были удручающими. «Медицина у нас — народная. Бывает, что больных везем в Магиан». «Каким образом? Ведь, у вас нет ни дороги, ни транспорта». «*Дастак*», — коротко ответил молодой человек. Как он пояснил, *дастак* представляет собой приспособление следующего вида: по бокам осла привязываются два деревянных бруса. Пространство между брусками выкладывается поперечными палочками, поверх которых стелют матрас, на него — больного, после чего два человека берутся каждый за один из свободных концов брусков, и таким образом отправляются вниз по течению реки в Магиан, расстояние до которого восемнадцать километров, как от Зендовуда, так и от Рогича.

— Если больному потребуется экстренная помощь, скажем, у него аппендицит — тогда что?

— Так же. Другого способа нет.

— Сколько времени эта «Скорая помощь» находится в пути?

— В летнее время около семи часов. Зимой — больше. Это зависит от высоты снежного покрова.

Из пояснений вытекает и другое: бывает, что в зимнее время дорога почти до Магиана покрывается голубым льдом. Из-за скользкой ее поверхности ослик часто падает, падают и сами носильщики. «Наверное, бывает, что больных не довозят до Магиана: они умирают в пути». Ответ был уклончив, хотя,

совершенно очевидно, что смерть человека на пути к цивилизации заставляет родственников смириться с судьбой, считая случившееся волей Провидения. Хотя, как мне кажется, грешно ответственность за жизнь людей «вешать» на Провидение. Все объясняется безразличием властных структур к проблемам населения, волей судьбы оказавшегося в суровых условиях гор.

Так за разговорами с молодыми людьми мы подошли к развилке тропы, где они повернули к востоку, уходя вверх к Зендовуду. Оказалось, что он в стороне от пути к моей цели. Мне оставалось снять с ослика свой узелок, в котором был завязан местный стеганный халат (на случай холода в горах), закинуть его за спину, проститься с молодыми людьми и одному продолжить свой путь вверх по правому берегу горной реки к Рогичу — на юг.

Около пяти вечера я уже сидел на тахте под открытым небом у дома лесника. Тахта находилась в двух-трех десятках метров от знакомого мне строения местной школы. Оно состоит из двух помещений — классного и жилого для педагогов. Жилое помещение служит и приютом для приезжих гостей, в том числе и паломников к Хазрату Султану. Мне приходилось ночевать в нем еще в 1974 г.

Лесника-хозяина не было, не было и Насруллы. Жена лесника сказала, что он на сенокосе далеко от селения, что, может быть, появится завтра. Примерно через полчаса появился Насрулла. Его я увидел на расстоянии от тахты, на которой сидел, у местного «супермаркета», представляющего собой половину крытого кузова автомобиля, лихо установленного на огромной каменной глыбе. Оказывается, он — хозяин этого «супермаркета». Пока Насрулла разгружал своего ослика с новыми товарами, выстроилась очередь. В ней в основном женщины и дети. Я послал мальчишку за хозяином «супермаркета», чтобы проконсультироваться с ним относительно дальнейшего пути к святому месту. Как-никак он — брат Абдуллы, к которому я послан. Тот пришел не сразу. Тем временем вокруг меня собралась толпа любопытствующих мальчишек. Был среди них и юноша, назвавший себя *Абдураззак*. Он оказался на редкость любопытным. Вызнал у меня буквально все: откуда я, что меня привело в Рогич, знаком ли я с президентами Таджикистана и России или с генсеком ООН и т.п. Эти странные вопросы забавляли меня. Потом выяснилось, что, задавая их, Абдураззак преследовал определенную цель, о чем я скажу позже.

Узнав, что я собираюсь путешествовать к мазару, в его интерпретации Худж(а) До(у)д («святой Дауд» — библ. Давид), Абдураззак без промедления выразил готовность взять на себя обязанность проводника. Он сказал, что был на интересующем меня ритуальном объекте много раз и хорошо знает все пути и подходы к нему. Он, в частности, заявил: «Я знаю и проход через минное заграждение». «Какое это еще минное заграждение!?» — спросил я, делая вид, что слышу об этом в первый раз. Пока Абдураззак пояснял суть дела, я вспоминал слова председателя сельского совета в Магиане, при обсуждении

рогического варианта маршрута сказавшего: «Мы не видели друг друга!». Но то, что сказал юноша, не повлияло на мое решение дойти до конца.

Я согласился с Абдураззаком, предложившим свои услуги в качестве проводника. Но он почему-то медлил, видимо, ожидая разрешения на то как минимум Насруллы. Немного погодя пришел и Насрулла. Я сказал ему, что, несмотря на позднее время, намерен продолжить путь, что мне нужен проводник, хорошо знающий дорогу к святыне. Он подтвердил слова Абдураззака об узбекских минах и предложил дожидаться возвращения Абдуллы. Но, выслушав мои аргументы относительно необходимости продолжения движения к цели, он согласился. Согласился он и с моим выбором в качестве проводника Абдураззака, который, не знаю почему, сиял от радости.

Получив одобрение Насруллы, Абдураззак побежал куда-то вверх по склону, к которому прилипли дома жителей. Все они каркасной конструкции, между стойками — камень на глиняной обмазке. Страшно представить себе, если произойдет землетрясение, — камни посыплются, скатываясь вниз и оставляя стойки голыми. Через некоторое время Абдураззак вернулся. Он был опоясан поясным платком поверх поношенного пиджака, в руке держал палку.

Когда мы тронулись, а к этому времени солнце шло к закату, Насрулла произнес: *Poxi safed* (букв. — светлого/белого пути), *Xуджаи Хизр мадад кунад!* («Святой Хизр да поможет вам!»). У таджиков это обычная формула благопожелания путнику. Одна из многочисленных функций Ходжиа Хизра — популярного персонажа мусульманской мифологии — быть защитником и покровителем людей в пути.

Едва мы оказались на окраине селения, как из-за поворота появился молодой человек с полдюжиной палок под мышкой. Видно было, что они только что срезаны с дерева и тщательно обтесаны. Абдураззак, нисколько ни церемонясь, резким движением руки вытащил у встречного юноши одну палку и вручил мне, сказав: «Теперь мы экипированы полностью и спокойно можем продолжить путь. Лепешки я взял, они у меня завернуты тут в поясном платке». И тут мне вспомнилось представление таджиков о необходимости пояса, палки/посоха и как минимум пары лепешек во время путешествия. Дул холодный и пронизывающий ветер. Мы шли по узкой тропе против течения реки по правому ее берегу. Прошли километра три, перешли по деревянному мосту на левый берег, а там начался подъем. Чем дальше мы шли, тем круче он становился. Вскоре долина погрузилась в абсолютный ночной мрак. «Как это место называется?», — с трудом переводя дыхание, спросил у проводника. «Гурдара». Это название в буквальном переводе означает «Долина Смерти». В ночное время в ней мрачно, как в пещере. Страшно смотреть по сторонам, хотя вокруг, кроме звездного неба над головой, ничего и не видно. Такое впечатление, что здесь опасность подстерегает под каждой скалой, кустом или деревом вдоль тропинки.

С каждым шагом двигаться становится все трудней. Абдураззак, для которого эти тропинки привычны, забирает мой узелок с халатом, чтобы мне легче было взбираться вверх. Освободившейся рукой я достаю из кармана куртки мобильник, чтобы использовать его дисплей как фонарик. Наконец тропинка пошла по относительно ровному месту. Слышу, как Абдураззак говорит: «Через часок у нас будет привал. На нашем пути есть небольшая группа *каппа* (шалашей). Мы там остановимся, попьем чаю, немного отдохнем и в четыре часа продолжим движение». Часок, о котором говорил проводник, оказался мне бесконечно долгим. Тропинка опять пошла вверх. Наконец Абдураззак произнес: «Вот они долгожданные каппа!». В темноте я никаких капп не различал. Я их увидел, когда мы подошли к ним уже вплотную. Шалашей — четыре. В них никаких признаков жизни. «Хозяева уехали на летовку. Сюда они вернуться поздней осенью ко времени созревания ячменя», — пояснил проводник. Я не стал уточнять, почему именно ко времени созревания ячменя и подумал: «Наверно, это связано с календарем, со сбором урожая ячменя; в этих местах пшеница не созревает».

Абдураззак быстро снял связку сухих ветвей, вертикально установленную в проем, служащий входом в шалаш, и предложил пройти за ним внутрь. При тусклом свете мобильного ничего нельзя было различить. Я вдруг почувствовал, что стою на сухой траве. Оказалось, что она покрывает часть внутреннего пространства шалаша, служа неким паласом. Юноша сказал: «Вы посидите тут, а я — за хворостом. Разведем костер, согреемся, чаю попьем». Он вышел из шалаша и тут же растворился в темноте. Буквально через несколько минут он вернулся с большой охапкой хвороста, которую уложил слева от входа, неведь откуда достал спички, и вскоре костер запылал. В пламени огня я осмотрел шалаш изнутри. Справа от меня — большая куча свежего говяжьего навоза. Значит, до нашего прихода странноприимным шалашом пользовались коровы. Каппа своим коническим остовом напоминает чум народов Севера России, но она без покрытия. В отличие от чума местная каппа представляет собой стационарное жилище. Основу ее конструкции составляют шесть массивных необтесанных можжевельных стволов, установленных таким образом, что шалаш принимает форму конуса. Это достигается благодаря связыванию вместе верхних концов стволов; они потоньше, чем нижние. Пространство между стволами забрано ветвями кустов, уложенными вертикально. Такая конструкция позволяет в дождливую погоду внутреннему пространству шалаша оставаться сухим, так как вода, стекая по наклонной поверхности в канавку снаружи в нижней части каппы, уходит в сторону.

Когда костер разгорелся, Абдураззак снова вышел из шалаша и тут же вернулся с двумя фарфоровыми чашками (*тиёла*) и металлическим кувшином для кипячения воды. Чашки он поставил недалеко от костра, взял кувшин и вышел из шалаша, сказав: «Я — мигом, за водой для чая». Он ушел, а я остал-

ся у костра в халате, глядя на пламенеющий огонь. Слышу, как где-то внизу течет шумливая и поющая речка. Вот и Абдураззак пришел, довольный, как будто раздобыл нечто невозможное. «Не опасно было?», — спрашиваю я. «Я знаю тут один безопасный спуск к речке. Он — проверенный, надежный».

Вода закипела быстро. Проводник дотянулся руками до связки сухих веток с мелкими листочками, что висела на стволе можжевельника справа от выхода около костра, выдернул из нее несколько веток и сунул в кипящий кувшин. «Это — дикорастущее *кукути*. Заварка», — пояснил он. Заварка настоялась две-три минуты, после чего началась «чайная церемония» у тлеющих углей. Между прочим, чай оказался весьма вкусным и ароматным. Я пил его с удовольствием.

Абдураззак положил на тлеющие угли несколько толстых палок, чтобы поддержать пламя, и предложил немного поспать. Я лег на сено ногами к костру, накрывшись халатом. Уснул почти тут же. Но вскоре проснулся от холода. Странно, как в горах быстро прогорают дрова. Пришлось разбудить проводника. Он положил на едва живые угли новые дрова. Огонь разгорелся с новой силой. Но сон уже прошел. Я просто лежал, смотря на огонь. В четыре часа встал и Абдураззак. И мы снова в пути. Когда прошли немного, я спросил у проводника, в каком направлении нам предстоит идти. Он указал на Большую Медведицу на звездном небе, назвав ее *хафт бародарони калон* (букв. «Семь братьев больших»), и добавил: «Наш путь — немного левее». Я поинтересовался, что значит «Семь братьев больших»? Разве есть еще и другие братья? «Да, есть еще *хафт бародарони хурд* («Семь братьев меньших»). Гляньте на небо, вот они, — правее больших братьев».

Каменистый путь, по которому мы взбирались, по крутизне оказался куда более трудным, чем тот участок, который был уже пройден. Преодоление узкой и местами пыльной тропы с выступающими из-под земли острыми камнями требовало огромных усилий. Русская пословица «Тише едешь — дальше будешь» очень актуальна и для пешей ситуации. Бывалые люди говорят, что движение по горам не терпит быстроты потому, что путешественник быстро устает, а привал, чтобы перевести дыхание, лишает его силы еще больше. Отсюда и предписание традиции — хочешь дойти до дальней цели, двигайся медленнее и по возможности не останавливайся, иначе организм остывает, что препятствует сохранению силы при движении на большие расстояния. Но тропа на крутом склоне, по которой шли мы, требовала именно быстрого движения, чтобы не сорваться. Так мы оказались на гребне небольшого перевала, откуда открывается вид на летовку жителей Рогича. До нее километра три. Слева от летовки возвышается громадная горная вершина почти в форме прямоугольника; она ассоциируется с *Айдуни Пук* (лит. Айолони Пок) — праведными женщинами (о них будет сказано немного позже). А далеко за перевалом, но уже справа от летовки видна вершина, повторяющая форму описанных выше кони-

ческих шалашей. Там — наверху усеченного «конуса» — святыня Хазрати Султан; она именуется *тахтгох* (букв. «тронное место»). Это и есть моя цель.

Первые лучи солнца уже коснулись тахтгоха. Конечно, жалко, что не удалось до восхода солнца оказаться на вершине. Но это не меняет моих планов — дойти сегодня до объекта, хотя при мысли о минах уверенность смешивается с сомнением.

— Сколько еще впереди?

— Немного, ну, шесть или около того. Короче, одна треть пройденного пути. Говорят, что сам мазар на высоте почти четырех тысяч метров (над уровнем моря).

Летовка представляет собой группу из двух десятков отдельно стоящих убогих каркасных лачуг. Стены — сочетание вертикальных деревянных стоек и камней, уложенных на глине почти без обмазки. Абдураззак привел меня в хижину на краю стоянки. Когда мы вошли в нее, там сидел на корточках невысокий бородатый, немного хмурый мужчина лет 55–60. Он был занят разведением огня прямо у стены, где не было никаких признаков очага.

— Мой отец, — коротко произнес Абдураззак.

— Как же, вы, кажется, говорили, что ваша семья не выезжает на летовку.

— Да, это так. Но, узнав о том, что мы с вами в пути к Худж(е) До(у)ду, решил последовать за нами.

«Ясно, — подумал я, — Из опасения за жизнь сына».

— Как же это так — он отправился в путь из Рогича после нас (как выяснилось потом — в полночь) и оказался здесь раньше нас?

Мужчина пояснил, что, не доходя до шалашей, где мы останавливались, он свернул с нашего пути, уходя сначала на юг, а затем на запад в нашем направлении. Этот путь не короче, чем тот, по которому шли мы. Но отец Абдураззака шел всю ночь, нигде не останавливаясь. Поэтому он оказался на летовке раньше нас.

За чаем, который был заварен прямо в кувшине — металлическом кипяильнике, Абдураззак представляет меня своему отцу:

— Наш гость — из Душанбе, от президента нашей страны. Он большой человек. Имел личные встречи с президентами Киргизии, Узбекистана, России, Казахстана и Америки. Сейчас границы между этими странами упраздняются. Их не будет... Он хочет показать нас по телевизору и рассказать о нашей трудной жизни... Ему нужно к святыне Худж До(у)да.

Я пытаюсь понять смысл всей этой «дипломатии» Абдураззака. Почти не остается сомнений, что для него это — некий пиар: мол, посмотрите, мои односельчане, какую важную фигуру я имею честь сопровождать! Вот пример моей значимости! В какой-то момент я подумал: «Было бы у него образование, должность президента Таджикистана или генсека ООН была бы ему гарантирована».

Закончив чаепитие, мы отправились в путь вверх к объекту почитания. Туда нас ведет уже не Абдураззак, а его отец, «узурпировавший» обязанность проводника. Отправленный «в отставку» юноша сник и загрустил, как-то ушел в себя. Было видно, что он потерял интерес к нашему путешествию. На первой остановке до сих пор молчавший отец Абдураззака заговорил: «Все, что я слышал — хорошо. Но... Есть ли у вас какой-либо документ или письмо от больших (центральных) начальников?». Абдураззак поспешил опередить меня, сказав: «Да, я сам видел, у нашего гостя есть все — и паспорт, и письмо от больших начальников». Конечно, он слукавил, на эту тему разговора у нас не было. Едва я достал из кармана паспорт, как Абдураззак сказал отцу: «Видите, какой у него паспорт — красный!». «Старший» взял его, полистал как-то безразлично и вернул мне. «А как насчет письма?», — спросил он. Я был слегка озадачен: у меня, кроме блокнота, другой бумаги с собой не было. Наугад сунул руку в боковой карман, а там какая-то бумажка, вся мятая-перемятая. Развернул ее и увидел на одной стороне набранное на компьютере стандартное приглашение какого-то акционера на собрание. На полях и на обороте — заметки, сделанные мною во время предыдущей поездки в Горную Магчу. Ее я и протянул «старшему». Он взял, посмотрел на нее, выдержал паузу, а затем спросил: «Почему в вашей бумаге и печатные буквы, и буквы от руки?». «Печатные буквы — это само письмо от больших начальников, а то, что от руки — их подписи», — поспешил пояснить Абдураззак. Видимо, это успокоило бдительного проводника, и он вернул мне бумагу. Я не хотел терять ее из-за упоминавшихся заметок, которые еще не успел занести в левой дневник.

Проверка, которой подверг меня «старший», показалась мне странной. Не знаю почему, но в душе у меня возникло сомнение в благополучном исходе задуманного. Так или иначе, после еще двух остановок мы были на гребне перевала Бузот, откуда открывается конусообразная горная вершина — святыня хазрата/ходжи, шаха Султана или Давуда.

Предания о святом — замечательный пример представлений таджиков не только о горной вершине определенной формы, в данном случае конической, но и о пещере (*гор*) как обиталище героев и праведников. Здесь отмечу лишь то, что, по преданию (*ривайат*), известному среди местного населения, хазрата преследовали противники шиитской партии 'Али (Али) б. Аби Талиба (четвертого праведного халифа и зятя Пророка Мухаммада). Уходя от преследований, грозившей святому смертью, он нашел убежище сначала в Тронном Месте (*тахтгохе*), а затем, после совершения там молитвы, о чем якобы свидетельствуют «отпечатки» его рук и лба на камне при позе *саджда* (поклонения), — в пещере в невидимой (северной) части «конуса».

Из рассказов я делаю вывод, что эта пещера находится на северо-восточной стороне тахтгоха и доступна разве что птицам. По ривайату, был все же

один смелый человек, прославивший затем праведным, который спустился с вершины спасения к входу в пещеру и проник внутрь ее. За это он был прозван *Хаджаджи Паранда* (букв. «Хаджадж Крылатый»). Чудотворец спустился с горы с дарами пещеры. Ими были три яблока, три граната (по другой версии — три груши) и три грозди винограда. Он рассказывал окружающим об увиденных в горе райских садах и прозрачных родниках, наполняющих звенящие ручьи и речки, несущие свои воды во все уголки пещеры. Гор утопает в зелени и благоухает цветами. В центре пещеры — огромное дерево. Четыре его ветви обращены к четырем сторонам света. На одной из них висит голова убиенного имама Хусейна — сына Али б. Аби Талиба. Он мученически погиб от рук сторонников халифа Йазиды, враждебного алидам, т.е. партии его отца. Голова имама завернута в белую матерью, из которой и поныне сочится кровь.

Согласно ривайату, когда имам Хусейн был убит, злодеи отделили его голову от тела и целую неделю забавлялись, пиная ее ногами. Ходжа Султан глубоко переживал, видя, как безумцы издеваются над головой его племянника. В порыве гнева он отрезал голову собственного сына и, уловив момент, подбросил ее к ногам обезумевших сторонников Йазиды, заменив ею голову племянника-имама. С ней в сопровождении группы воинов он бежал на восток. Противник преследовал его до Фанских гор. Милостью Бога здесь он нашел пещеру, которая и стала его спасением.

Такова канва мифологии эпонима мазара. Что касается его ритуального посещения, то спустя несколько лет после обретения Узбекистаном статуса независимого государства два маршрута к нему со стороны Таджикистана — рогичский и фарабский, — были отрезаны сначала погранзаставой, а потом противопехотными минами. Теперь таджикистанским паломникам святыня доступна только с территории Узбекистана. Но, по рассказам, существующие правила пересечения гражданами Таджикистана границы этой республики таковы, что они не гарантируют таджикистанским паломникам беспрепятственного ритуального путешествия к объекту культа.

После небольшой передышки на перевале я предложил спуститься вниз к узбекской границе. Проводники дошли лишь до каменных «пограничных столбов», видимо, выложенных рогичскими чабанами от нечего делать. «Старший» опустил на землю, его примеру молча последовал и Абдураззак. «Старший» сказал: «Дальше нельзя. Там — мины. Несколько лет назад на них наварались семьдесят наших коров и овец, а два года назад случилась беда: наварались четверо наших парней. Один погиб на месте, трое получили тяжелые ранения». Абдураззак, который еще в Рогиче уверял меня, что знает безопасную тропинку к ритуальному объекту, молчал. В отношении его искренности у меня сомнений не было. Думаю, что отговорил его от задуманного отец. Я пытался склонить «старшего» к продолжению движения вниз, хотя бы к гробнице

Мукбил Шо (у основания «тронного места»), по преданию, брадобрея святого Султана, но он был непоколебим. Я начал спускаться по бездорожью к Мукбил Шаху один.

В отличие от юго-восточной (таджикской) стороны Бузота его северо-западная (узбекская) сторона покрыта густой травой. Абдураззак как-то сказал, что в этом месте в траве полно ядовитых змей. Но в этот момент я о них не думал, хотя был обут в кроссовки с джинсовым верхом. Почти вплотную подошел к крестообразным металлическим стойкам, вбитым в землю и обозначающим узбекскую границу. Это и были маркеры смертоносных мин на пути к объекту паломничества. В советское время тахтгох Хазрата Султана и уже упоминавшаяся святыня *Айолони Пок* (она связана с женой самого хазрата и женами его сторонников) составляли части единого культового объекта. После распада СССР Хазрат Султан оказался на территории независимого Узбекистана, а Айолони Пок — на территории Таджикистана. Говоря фигурально, в новое (постсоветское) время брак между святыми супругами оказался по-смертно расторгнутым. Теперь Хазрат Султан «отгораживается» от своей супруги противопехотными минами.

На обратном пути к летовке Абдураззак предложил спуститься в относительно неглубокий, но длинный овраг, из красноватых и почти вертикальных стен которого сочилась вода. Стекая вниз, она образует мелкий ручеек. Это один из двух стоков речки Гурдара. Второй сток берет начало в озере *Айолони Пок* на высоте 3600 метров над уровнем моря к югу от одноименной святыни Айолони Пок. Озеро наполняют ручейки, которые стекают у подножий громадных горных вершин, состоящих из мрамора черного, серого или розового цветов и расположенных к юго-востоку от святыни беглянок. Оба стока затем сливаются с Магиандарьей, а эта последняя внушительным потоком впадает в Зеравшан.

Когда мы оказались в овраге, Абдураззак начал что-то искать. Было такое впечатление, что он ищет потерянную здесь вещь. Спустя немного времени он поднял какую-то вещицу и показал мне. находка ничем не отличалась от рукотворной глиняной игрушки, по цвету повторяющей местный краснозем. Она имела безупречную форму конуса со спиралевидной линией на поверхности. Конусообразные шалаши, конусообразная святыня, здесь еще конусообразные глиняные «игрушки», изготовитель которых сама природа, — во всех этих совпадениях форм сокрыта какая-то мистическая тайна, которую невозможно разгадать. Абдураззак сказал: *Ин тумор ба Шумо* («Этот оберег — Вам»). Пока мы шли вниз по оврагу, он продолжал поиск этих тумаров, предлагая мне последовать его примеру. В итоге я нашел два таких же тумара, он — целых пять. Проводник сказал, что паломники носят их на шее.

Вернувшись на летовку, я вспомнил, что со вчерашнего утра у меня во рту и крошки не было. Пил только чай. Поэтому, когда обитатели летовки предло-

жили мне чашку кислого молока, я охотно согласился. «Старший» словно испарился. Мы с Абдураззаком тронулись в обратный путь.

Юноша, волею случая восстановивший свои права проводника, предложил частично изменить маршрут и идти тем путем, которым шел накануне его отец. Это позволило мне познакомиться с очень интересным культовым объектом, который составной частью входит в комплекс Хазрата Султана. Объект, именуемый *Мазори Шахидон* («мазар шахидов»), представляет собой весьма колоритную каменную груду внушительных размеров, сложенную в овальной форме ближе к подножью прямоугольной скалы Айолони Пок. Она состоит из камней гранитной породы с естественным образом отшлифованной гладкой поверхностью. Формы многих из них почти не отличаются от рукотворных. Различимы, к примеру, «бюст», правда, с отрубленной головой и отрезанными руками, часть «седла», а также «фигуры» воинов, якобы сторонников шиитской партии алидов, павших или сражающихся с враждебным им отрядом Йазида. В центре груды, обнесенной каменной же стеной, водружен длинный туг-шест, который венчают рога архара.

Этот мазар находится на развилке путей к святыням Айолони Пок и Хазрата Султана. Следуя к ним, верующие останавливаются около него, читают молитвы, совершают вокруг святыни ритуальные круги и продолжают свой путь далее вверх к одному или другому объекту. Здесь нужно коротко сказать об уже упоминавшейся священной горе прямоугольной формы, называемой *Кухи Айолони Пок*. Ее высота около четырех тысяч метров над уровнем моря, она расположена недалеко от уже описанного культового объекта Хазрата Султана. Как уже говорилось, объект паломничества Айолони Пок связан с культом мусульманских (шиитских) беглянок — святых жены самого святого и жен его сторонников, также спасшихся от преследования воинов Йазида, забравшись на вершину труднодоступной горы.

Далее наш путь шел по тому участку, по которому следовал за нами вчера ночью отец Абдураззака. Часть спуска по нему оказалась гораздо сложнее, чем подъем. Вообще, глядя на пройденный нами в минувшую ночь путь уже при свете дня, по настоящему стало страшно. Я шел и в душе воздавал молитву небесным силам за то, что они не дали ночью погибнуть в Долине Смерти. Зажатая с двух сторон головокружительными горами, Гурдара представляет собой мрачное царство громадных глыб и валунов. Другая характерная черта ландшафта — густые заросли кустов и деревьев, сквозь которые, петляя, проходит узкая полоска тропинки. Из-за крутого подъема путешественнику, следующему по ней, редко приходится оглядываться по сторонам, чтобы не сорваться.

Около шестнадцати часов мы были в Рогиче. Абдуллы по-прежнему не было. Его жена предложила чаю. Я отказался, поблагодарив, и начал спускаться вниз один, сначала по склону, а затем по ущелью к Магиану. Уже стемнело, когда я прибыл туда. Не было больше сил продолжать путь. Вспомнил своего

давнего знакомого и гостеприимного хозяина Джобиркула. Он и его сын встретили меня очень приветливо. К дастархану было подано обильное угощение, а чуть позже и ожидаемый, по обычаю гостеприимства на Востоке, плов. Почувствовав мою усталость, Джобиркул распорядился приготовить постель. Рано утром следующего дня на перекладных я уехал в Гусар (откуда начинал свой путь к перевалу Бузот). Не доехав до места, машина сломалась. Пришлось идти долго с увязанным в поясном платке халатом на конце палки, которая была у меня на плече. Один из моих знакомых в Гусаре, увидев меня в таком виде произнес: «Неужто к нам пожаловал Радж Капур?!» (индийский актер, сыгравший главную роль в фильме «Бродяга». — Р.Р.).

Кто-то из восточных мудрецов сказал: «Цель влечет за собой и страдание». Мое многотрудное и безрезультатное путешествие в поисках чудес через Долину Смерти к минному заграждению, закрывавшему от меня вершину спасения, вполне это подтверждает. Полученный мною результат весьма скромнен. Он выражается в открытии для этнографии ритуального объекта, который, судя по всему, хранит в труднодоступных горных вершинах интересные отголоски мысли и переживания отдаленных времен.

Библиография

Рахимов Р.Р. Путь в пещерное погребение // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 8. СПб., 2008.

Рахимов Р.Р. Пути к святыне в теснине гор // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 9. СПб., 2009.

Сtimeинфо. Душанбе. N 28. 8 июля 2009.

Н.Г. Голант

**БАЛКАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ
В МИФОЛОГИЧЕСКИХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЖИТЕЛЕЙ
ЮГО-ЗАПАДНОЙ РУМЫНИИ**

**(по материалам экспедиции в коммуну Половрадзь,
жудец¹ Горж, область Олтения)**

Экспедиция в коммуну Половрадзь (жудец Горж, Олтения) была осуществлена автором в мае и июне 2009 г. совместно с д.филол.н., ведущим научным сотрудником Института славяноведения РАН А.А. Плотниковой в рамках проекта «Карпатская культурно-языковая общность в балканской перспективе». Сбор материала производился по этнолингвистической программе, составленной А.А. Плотниковой [Плотникова 2009]. Эта программа включает в себя вопросы по календарной и семейной обрядности, трудовым обычаям и народной мифологии.

Большинство мифологических персонажей, о которых пойдет речь в данном сообщении, являются общими для многих балканских народов.

В обследованной коммуне, как и в целом в Олтении и других юго-западных областях Румынии, чрезвычайно развиты представления о «живых мертвецах», или «вампирах», широко распространенные у народов Карпато-Балканского региона (см., напр.: [Ghinoiu 2001: 183–184]). Здесь это существо чаще всего обозначается термином *morói*, или *turói*. Данный термин, по всей вероятности, имеет славянское происхождение и, очевидно, связан с общеславянским корнем *mar-/*mor- (см.: [Левкиевская 2004: 178–179; Dicționarul explicativ 1998: 654; Hedeșan 1998: 8–9; Ciorănescu 2007: 522]). Некоторые информанты употребляли для обозначения «живого мертвеца» также термин *strigói* (sg. и pl., m.). Этот термин является дериватом от слова *strîigă* (sg. f.), которое в рум. и арум. языках употребляется в значении ‘ведьма’ и, вероятно, имеет латинское происхождение (от лат. *stīga*, -ae f [strix] ‘старая колдунья, ведьма’) [Parahagi 1963: 981; Dicționarul explicativ 1998: 1028; Hedeșan 1998: 7–8; Ciorănescu 2007: 752]. Сходные термины, употребляемые в значениях «ведьма, ворожея», встречаются в различных итальянских диалектах, а также

¹ Жудец — административно-территориальная единица Румынии первого уровня. Каждый жудец делится на города и коммуны.

у хорватов, словенцев, албанцев, словаков², лемков, украинцев Молдовы; в значении «вампир» — у поляков в южной Польше и у словаков [Клепикова 1994: 94–99; Ciorănescu 2007: 758].

В Половраджь, как и во многих других населенных пунктах Румынии, считается, что покойник станет «вампиром» в том случае, если в то время, когда он в течение трех дней после смерти лежит в доме, через него перескочит кошка. Чтобы избежать подобных последствий, кошку на это время обычно запирают. По словам информантов, лицо «живого мертвеца» остается румяным, «красным», как будто кровь продолжает циркулировать в его теле; также он может лежать в гробу, перевернувшись лицом вниз. Считается, что *murói* может забрать с собой (на тот свет) всех своих родственников. Для того чтобы предотвратить это, по представлениям местных жителей, нужно вскрыть могилу и забить гвоздь в сердце покойника.

В Половраджь удалось зафиксировать представления о существах, пожирающих луну, которые именуются *vârcoláci(i)* (sg. *vârcolác(u)*). По мнению большинства исследователей, это термин славянского происхождения, изначально связанный со словом «волк» (ср. болг. *върколак*, с.-х. *вукодлак*, чеш. *vlkodlak*, пол. *wilkolak*, укр. *вовкулак*, бел. *воўколак*, рус. *волколак*) [Гура, Левкиевская 1995: 418–420; Ciorănescu 2007: 838–839]. В румынский язык этот термин, вероятно, пришел из болгарского [Dicționarul explicativ 1998: 1152]. Данный термин встречается также у греков (*βрукόλακαζ*) и албанцев (*vurvolak*) [Климова 2008: 251–266; Ciorănescu 2007: 838–839].

Для румын типично употребление лексемы *vârcolaic* именно в значении ‘демон, пожирающий солнце или луну’ [Голант 2008: 271–322; Credințe 2000: 290–291; Ghinoiu 2001: 207; Sărbători 2001: 355–356; Sărbători 2003: 390–391; Sărbători 2004: 398; Ciorănescu 2007: 838–839]. Гораздо реже встречается на территории расселения румын употребление этого термина в его изначальном значении «человек-волк» или в значении «вампир», характерном для многих балканских славян и греков [Гура, Левкиевская 1995: 418–420; Плотникова 2004: 212–217, 634–645; Плотникова 2009: 47; Dicționarul explicativ 1998: 1152; Credințe 2000: 290–291; Sărbători 2003: 390–391].

Описать, как выглядят *vârcoláci(i)*, информанты не смогли. Однажды встретилось утверждение, что эти существа пожирают луну из-за людских грехов.

К «общеевропейским» мифологическим персонажам относятся также существа, именуемые местными жителями *ăle sfinte* букв. ‘те святые’, *cele sfinte* ‘те святые’ или *sfintele* ‘святые’. Термин *ăle sfinte*, употребляемый для обозначения тех же мифологических существ, был зафиксирован в соседних округах

² У словенцев и словаков встречаются и соответствующие дериваты мужского рода, употребляемые в значении «колдун».

Вылча и Долж, термин *céle sfinte* — в округе Вылча [Голант 2008: 271–322; Sărbători 2001: 356].

Эти наименования всегда употребляются во множественном числе и являются эвфемизмами (ср. румынские наименования из др. областей Румынии — *ele(le)* ‘они’ (f. pl.)³, *dânsele* ‘они’ (f. pl.), *frumoáse(le)* ‘красивые’ (f. pl.), *doámne(le)* ‘госпожи’, болг. *живи-здрави*, *сладки-медени* и др.) [Плотникова 2003: 228–248; Плотникова 2004: 203; Muşlea, Bârlea 1970: 214]. Заметим, что среди немногих не эвфемистических наименований подобных мифологических существ у румын можно назвать термины *zâne(le)* (pl., sg. — *zână(-a)*) (ср. также алб. *zanët*) и *rusálii(le)* (см. [Ghinoiu 2001: 214; 161–162]). Слово *zână* в данной местности употребляется в качестве обозначения сказочного персонажа — некой доброй феи, а также в выражении *frumoasă ca o zână* (‘красивая, как *зына*’). В данном случае нельзя исключать, что это слово пришло из художественной литературы (или, скорее, из опубликованных румынских народных сказок).

По словам местных жителей, *ále sfinte* танцуют (водят хороводы) на холмах, и в тех местах, где они танцевали, на земле можно увидеть круги, образованные высохшей травой или, по другим сведениям, часто растущими мелкими грибами. Танец этих существ, как и место, где можно увидеть их следы, называется *hóră* или *joc* (оба термина обозначают танец). Некоторые жители коммуны Половрадзь утверждали, что на место, где танцевали *ále sfinte*, нельзя наступать. Здесь была записана информация, согласно которой в прошлом люди, желавшие уберечь ближних от опасности, увидев место, на котором, по их мнению, побывали *ále sfinte*, отмечали его грудой камней, в середину которой помещали обрубок дерева или крест⁴.

По словам некоторых информантов из Половрадзь, *ále sfinte* танцуют в тех местах, где зарыты клады. Также в коммуне Половрадзь была зафиксирована информация, согласно которой человек, оказавшийся поблизости от того места, где танцуют *ále sfinte*, и услышавший их голоса (пение), сойдет с ума или будет парализован (информанты использовали для обозначения подобного заболевания выражение *te पोсеá* — букв. ‘тебя искалечило’, ‘тебя изуродовало’). Встретилась, впрочем, и версия, согласно которой существа, голо-

³ В качестве личного местоимения 3 л. ж.р. мн.ч. слово *ele* употребляется без артикля; однако при использовании его в качестве табуистического наименования мифологических существ возможно его употребление с определенным артиклем — *elele*.

⁴ Информант сравнил обрубок дерева, оставленный в таком месте, с предметом мебели [о *móbilă*], что вызывает в памяти сведения о «трапезе» подобных персонажей, представления о которой распространены у румын, болгар, македонцев, сербов и албанцев (см. [Плотникова 2003: 228–248; Muşlea, Bârlea 1970: 215]).

са которых, услышанные ночью, могут стать причиной болезни, именуется *éle* ('они' — pl. f.), тогда как *ále sfinte* — добрые духи и никакой опасности для людей не представляют. Все информанты утверждали, что *ále sfinte* появляются по ночам. На вопрос, в какой именно календарный период они активны, точного ответа получить не удалось.

В обследованном населенном пункте существует представление о змее, покровительствующей дому, широко распространенное в Карпато-Балканском регионе, а также в Малой Азии [Плотникова 2004: 232–239; Иванова 2009: 151–160]. Местное название этой змеи — покровителя дома — *şerpele căşii* (m. sg., лит. рум. *şárpele căsei* 'змея дома'), или *al căşii* 'домашний', 'относящийся к дому', 'домовой'. Эта змея не ядовита и не причиняет людям вреда. Считается, что если семья переселяется в новый дом, *şerpele căşii* перебирается туда вместе с людьми. Эту змею запрещено убивать. Впрочем, по словам информантов, «змея дома» крайне редко показывается людям на глаза.

В ряду общебалканских мифологических персонажей, представления о которых удалось зафиксировать в обследованном населенном пункте, стоят также демоны судьбы, которых местные жители представляют в виде трех женщин и именуют *ursătóri(le)*, *ursitóri(le)*, *ursătoáre(le)*, *ursitoáre(le)* (sg. *ursătoáre(a)*, *ursitoáre(a)*). *Ursătóri* — грамматическая форма множественного числа мужского рода, однако в случае употребления этого слова с определенным артиклем используется артикль женского рода *-le*. В форме *ursătóri(le)* этот термин был зафиксирован в округах Вылча и Олт [Голант 2008: 271–322; Sărbătorile 2001: 26]. Румынские лингвисты связывают происхождение этого термина, образованного от глагола *a ursi* (вариант — *a ursă*) «предназначать, предопределять» с новогреческим глаголом $\alpha\rho\iota\sigma\omega$ 'определять, ограничивать' [Dicţionarul explicativ 1998: 1140–1141; Ciorănescu 2007: 821]. А. Чорэнеску упоминает в этой связи и болгарский глагол *орисвам* [Ciorănescu 2007: 821]. Аналогичные персонажи — демоны судьбы, представляемые чаще всего в образе трех женщин, характерны также для мифологии балканских славян — болгар, македонцев, сербов, черногорцев, хорватов. Большинство наименований этих существ у южных славян так же, как и у румын, является дериватами от лексем с общей семантикой 'присуждать, нарекать, определять' (*орисници*, *урисници*, *наречници*, *реченици*, *суђеници* и др.) [Плотникова 2004: 243–249].

По словам местных жителей, прихода демонов судьбы ожидают на третью ночь после рождения ребенка. *Ursătórilorile* должны предопределивать судьбу, характер, способности и личные качества новорожденного. В ожидании прихода демонов судьбы семья новорожденного готовит для них стол (*măsă*). На стол помещают различные предметы, с помощью которых пытаются «смоделировать» желаемые качества и/или желаемое будущее ребенка, и угощение, которым надеются умиловить демонов судьбы. Так, некоторые жители

Половраджь упоминали о том, что на стол могут класть клещи и другие инструменты, чтобы ребенок вырос хорошим хозяином. Часто встречаются упоминания о том, что на стол кладут книги и письменные принадлежности, чтобы ребенок в будущем преуспел в учебе.

В качестве угощения для демонов судьбы на стол помещали хлеб (по словам некоторых информантов, это специальный хлеб, именуемый *ázmă*, его посыпают сахаром), вино, по некоторым сведениям, также фруктовую водку, молоко, сыр, мясо. Встречались утверждения, согласно которым хлеб с сахаром и вино на следующее утро делят между тремя соседскими детьми. По словам информантов из Половраджь, стол для демонов судьбы накрывают на третью ночь после рождения ребенка и в настоящее время. Это делают в доме, в той комнате, где будет спать ребенок (несмотря на то, что в наши дни роженица и ребенок в этот период, как правило, еще находятся в больнице).

Все информанты из Половраджь утверждали, что *ursătorile* нельзя увидеть, можно только услышать их голоса (хотя однажды встретила информация, согласно которой *ursătorile* облачены в белые одежды). По словам одних информантов, услышать разговор этих существ может мать ребенка или повитуха, по словам других — любой человек, который находится в той же комнате, что и ребенок. Одна из жительниц коммуны сказала, что в ночь, когда приходят *ursătorile*, молодой матери обязательно приснится сон о будущем ребенка, поэтому она должна остерегаться смотреть в окно сразу после пробуждения, чтобы не забыть этот вещий сон.

Мифологическими существами, связанными с родильной обрядностью, являются и *băbiți* (pl. f.) — демоны, которые могут причинить вред новорожденному. Данная лексема, распространенная в Олтении, Мунтении и Молдове [Ghinoiu 2001: 12], несомненно, имеет славянское происхождение. Так, аналогичные мифологические персонажи именуются *бабуце* у сербов в восточных районах Сербии и в Косово [Плотникова 2009: 52]. О ребенке, который не мог спать и постоянно плакал, говорили: *e lovit din băbiți* — букв. ‘его ударили из *băbiți*’. Считалось то, что мать этого ребенка нарушила какой-либо из запретов, существовавших для рожениц, например, занималась прядением до истечения шести недель после родов. В ответ на просьбу описать, как выглядели *băbiți*, информанты отвечали, что эти существа выглядят как безобразные женщины или мужчины (?).

Кроме того, в Половраджь было зафиксировано употребление для обозначения существ, представляющих опасность для новорожденных младенцев, лексемы *strigoi* (об этом термине см. выше). Так, по словам одной из местных жительниц, до истечения сорока дней после рождения ребенка или до его крещения нельзя было оставлять вне дома после захода солнца его пеленки или одежду, ‘чтобы его не ударили *strigoi*’ (*péntru a nu fi lovit de strigoi*). По-види-

тому, термин *strigói* здесь употребляется и в качестве собирательного обозначения «нечисти»⁵.

В заключение нужно отметить, что к культурно-языковым признакам рассмотренной здесь региональной традиции, имеющим аналогии в традициях других балканских народов, можно отнести также ряд календарных обрядов (в частности, обряды святочного цикла *Pluguşóru* и *Sórcova*), наименования первых дней марта, связанные с легендой о мартовской старухе и др., обычай повторного погребения покойников и т.д. (Подробнее об «этнолингвистических балканизмах» в румынской традиционной культуре и в соответствующей терминологической лексике см., напр.: [Плотникова 2008: 10–25].)

Библиография

Голант Н.Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2008. С. 271–322.

Гура А.В., Левкиевская Е.Е. Волколак // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. М., 1995. Т. 1. С. 418–420.

Иванова В.В. Змея — джинн — передок: анатолийский взгляд на хранителя дома // Азиатский бестиарий: Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии. СПб., 2009.

Клетикова Г.П. Мотив движения-полета в семантике карпато-балканского *striga* (*ştriga*) // Балканские чтения — 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. М., 1994. С. 94–99.

Климова К.А. Балканские концепты в народной мифологии современной Греции и славянобалканского ареала // Исследования по славянской диалектологии. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). М., 2008. С. 251–266.

Левкиевская Е.Е. Мара // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. М., 2004. Т. 3. С. 178–179.

Плотникова А.А. Южнославянские персонажи типа *вила* в свете «балканского» на Балканах // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003.

Плотникова А.А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова А.А. Карпато-балканский диалектный ландшафт — новые перспективы: язык и культура во взаимодействии // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2008. С. 10–25.

Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

⁵ По словам некоторых жителей Половрадзь, *strigói(i)* активны также в ночь на св. Андрея (на 30 ноября), когда они могут причинить вред людям и скоту. Для защиты от них в эту ночь принято помещать чеснок на двери домов и в помещения для скота.

- Ciorănescu A.* Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007.
- Credințe și superstiții românești după Artur Gorovei și Gh.F. Ciașanu. Ediție de I. Nicolau și C. Huluță. București, 2000.
- Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București, 1998.
- Ghinoiu I.* Panteonul românesc. București, 2001.
- Hedeșan O.* Șapte eseuri despre strigoi. Timișoara, 1998.
- Mușlea I., Birlea O.* Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu. București, 1970.
- Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân. București, 1963.
- Sărbători și obiceiuri. Răspunsurile la chestionare Atlasului etnografic român. București. Vol. I, Oltenia, 2001; Vol. III, Transilvania, 2003; Vol. IV, Moldova, 2004.

И.Ю. Котин

ПОЕЗДКА В КАНАДУ. ИЗУЧЕНИЕ ИНДИЙЦЕВ НЬЮ БРУНСВИКА

Исследование проведено при поддержке правительства Канады (грант Faculty Research Award. Canada Studies Program. ICCS file number 624/2/02).

В октябре-ноябре 2009 г. я находился в Восточной Канаде по приглашению факультета истории университета Святого Томаса в Фредериктоне (Нью Брунсвик). В рамках проекта «Изучение индийцев в Восточной Канаде» мне удалось встретиться с членами местного индийского землячества, посетить индусский храм, осмотреть мечеть и буддийский религиозный центр, изучить местную и индоканадскую прессу, ознакомиться с материалами архива провинции Нью Брунсвик, касающимися выходцев из Южной Азии в Великобритании. В ходе кратких визитов в Монреаль и Торонто я также получил определенное представление о мультикультурном составе этих канадских мегаполисов.

Основным местом назначения для меня стал более чем на две недели Фредериктон, столица провинции Нью Брунсвик, административный центр и университетский город, раскинувшийся на берегах реки Сент-Джон. В городе два университета: университет Нью Брунсвика, основанный в 1795 г., один из старейших в Северной Америке, и университет св. Томаса, католическое высшее учебное заведение, в последние годы снявшее запрет на прием студентов и преподавателей других конфессий. Теперь это ведущий в Канаде исследовательский университет в области социальных наук. На факультете истории университета св. Томаса — несколько сотрудников, интересующихся индийской проблематикой, которые и пригласили меня прочесть лекцию по индийской диаспоре и приступить к изучению выходцев из Южной Азии в этом городе.

В отличие от Ванкувера и Торонто [Котин 2002], где существуют многочисленные индийские общины, и даже в отличие от соседнего Галифакса [Mukhtyar 2002], в котором индийские учителя после Второй мировой войны составили костяк преподавательского корпуса, южноазиатская община Фредериктона невелика. В городе с населением в 50 тыс. чел. индийцев — около 500 чел. (Мадху Верма, интервью. 22 октября 2009 г.). Это университетские преподаватели, врачи, учителя, чиновники городской и провинциальной администраций, предприниматели. Члены индийской общины сердечно встретили исследователя из России и поведали об истории своего пребывания в провин-



Рис. 1. Члены Мультикультурной ассоциации Фредериктона

ции, своих проблемах и достижениях, своем восприятии мультикультурной Канады (рис. 1).

Пионерами «индийского» освоения Нью Брунсвика стали ученый-физик доктор Рам Верма и его супруга Мадху Верма (рис. 2), приехавшие в университетский город Фредериктон в 1962 г. из Чикаго. Собственно в Чикаго Рам Верма был аспирантом, и по получении докторского диплома он был приглашен в университет Нью Брунсвика преподавать естественные науки и возглавить молодую кафедру физики. Сестра научного руководителя Рамы Верма стала женой молодого доктора. В условиях, когда женам индийцев въезд в США и Канаду по линии воссоединения семей был запрещен, такая договоренность, напоминающая брак по соглашению родителей, оказалась очень удачным решением для пары, счастливо прожившей в Северной Америке уже более 40 лет.

Прибывшая в Фредериктон пара была первой поселившейся там индийской семьей. Госпожа Мадху Верма вспоминает, что в первые годы их пребывания во Фредериктоне они познакомились с несколькими индийскими студентами и аспирантами, которые стали их постоянными гостями, всегда находившими в доме Верма угощение, напоминавшее им родину. По ее словам,



Рис. 2. Профессор Рам Верма и его супруга госпожа Мадху Верма

в первые годы их пребывания в Нью Брунсвике трудно было находить индийские овощи и специи. Сначала вообще приходилось обходиться без них, затем стало возможно закупить имбирь, куркуму и шафран в Торонто, наконец, после 1965 г. удалось заказать первую партию индийских товаров для доставки морем в Сент-Джон, а оттуда — поездом в Фредериктон. Это было, конечно, не по карману одной семье, и стало возможным, когда правительство Канады разрешило индийцам приезжать в страну на работу (квота — 100 чел. в год), а затем к ним допустило их жен и детей.

С середины 1960-х годов дом Верма — своеобразный индийский клуб, куда приходили и индийские семьи, и одинокие индийцы, находившие здесь свою «маленькую Индию» (рис. 3).

Вторая половина 1960-х годов — время, когда канадское правительство, нуждаясь в квалифицированных специалистах, стало приоткрывать двери для иммигрантов из Азии и ввело для иммигрантов систему баллов. Чтобы набрать необходимые для «желаемых» иммигрантов 70 баллов, нужно было владеть английским языком и иметь университетское образование. Многие пакистанцы также были привлечены приглашением канадской стороны. Среди приехавших был и Мухаммад Ариф, выпускник Лахорского университета (беседа с Мухаммадом Арифом, 25 октября 2009 г.). Как Мадху Верма, так и Мухаммад Ариф отмечают, что правительство Нью Брунсвика, имевшее право веде-



Рис. 3. Домашний алтарь в доме индусов Рама и Мадху Верма

ния самостоятельной политики в отношении иммигрантов, пригласило немало индийцев и пакистанцев в Сент-Джон, Фредериктон и Монктон, Мирамичи, Батхурст и Кемпелтон для работы в университетах и клиниках, однако многие из приглашенных перебирались в Торонто и Монреаль, где им предлагали лучшие условия работы.

Среди схем, позволявших индийцам попасть в Канаду и остаться там, Мадху Верма отмечает и различные стипендиальные программы по линии Британского содружества. Многие прибывшие по этой линии индийцы по получении образования решили остаться в Канаде. Среди них нынешние профессора университета Нью Брунсвика Гугар, Баласубраманьям, Верма.

Госпожа Верма отмечает, что в первые годы формирования небольшой индийской общины особенно велико было стремление всех выходцев из Южной Азии к объединению. Их не занимали местные развлечения — церковные службы и катание на коньках. Суровая канадская погода их также пугала, так что нередко можно было в это время встретить всех членов общины в одном доме за простым угощением, изготовленным по традиционному рецепту. В этот период студенты и преподаватели индийского происхождения вместе отмечали «Индийскую Ночь» (канун Дня независимости) и Дивали — традиционный индусский праздник света и радости. Нередко к ним присоединялись немногочисленные индусы (миссис Ниру Махиндра, мистер Вирмани и др.) из Сент-Джона. Среди участников празднования были как индусы доктор Дата и доктор Саини, так и мусульманин доктор Азам, канадец доктор Вильсон, канадец китайского происхождения доктор Ли.

Приезд индийских жен привел к возникновению своеобразных «женских клубов», соседских коммун, в которых домохозяйки помогали друг другу, сообща присматривали за детьми, готовили традиционную пищу.

В 1970-е годы к членам индийской общины присоединилось несколько «азиатов» из Уганды, высланных из восточно-африканской страны режимом Иди Амина. Эти этнические индийцы, имевшие богатый, порой печальный опыт жизни вдали от родины, принесли с собой предпринимательские навыки, готовность и умение создавать «маленькую Индию» вдали от великой родины. Многие из угандийских «азиатов» занялись собственным предпринимательством. Некоторые женщины, например госпожа Куманд Тхакрар, имевшая медицинское образование, устроились работать медсестрами. В целом, однако, сохранялась характерная для индийцев норма, согласно которой женщины были домохозяйками, а если и работали, то на дому.

На этот период приходится увеличение числа индийцев и китайцев — основных групп «азиатов» в Нью Брунсвике. В 1972 г. несколько энтузиастов: доктор Гулишан Сингх, господин Радж Гамбхир, доктор Балу, профессор Рам Верма, мистер Индер Камре и доктор Рудра Сингх — решили создать в Фредериктоне индоканадскую ассоциацию (Indo-Canadian Association in Fredericton).

Вскоре один из ее активистов доктор Гулишан Саини организовал Мультикультурную конференцию представителей Атлантического региона. Эта акция совпала с началом движения Канады в сторону мультикультурной модели, предложенной в 1971 г. тогдашним премьер-министром Канады Трюдо. Помимо доктора Саини и доктора Тивари (индоканадцев) в работе конференции приняли участие представители итальянской, голландской, франко-канадской, венгерской общин Нью Брунсвика и Новой Шотландии. Так была создана Мультикультурная ассоциация Фредериктона, которую возглавил канадец голландского происхождения Джерри Блум, позднее его сменил доктор Саини.

Эта организация оказывала помощь беженцам из Уганды, Вьетнама, сикахам из Индии: помогала в предоставлении временного жилья, пищи и медикаментов, предлагала юридическую поддержку. Ее члены активно сотрудничали с созданной в те же годы канадской Комиссией по правам человека, в которой работали индийцы доктор Саини и доктор Луди. Для нуждавшихся были организованы курсы английского языка. Им помогали с обретением квалификации и работы. Упомянутые организации лоббировали интересы этнических меньшинств в провинциальном парламенте. Их усилиями в 1986 г. Нью Брунсуик принял программу по мультикультурализму, которой правительство обязалось следовать в своей политике.

Появление индийцев, их влияние и их проблемы получили неожиданное выражение через «историю с самоса» — традиционными индийским пирожками, оказавшимися на редкость популярными в этом университетском городке. «Историю с самоса» я услышал как от самих индийцев (Мадху Верма, 22 октября), так и от других канадских коллег (Кери Ватт). Наконец, я нашел ряд посвященных ей статей в местной газете «Дейли глинер», по материалам которой и даю изложение событий.

Оказавшаяся в Фредериктоне в 1970-х годах среди других беженцев из Уганды Бена Патель, член торгово-ростовщической гуджаратской касты пателей (Гуджарат), ранее многие годы провела в Восточной Африке. Она лишилась почти всего имущества в Уганде, но не потеряла самообладания и в 1975 г. решила предложить местному потребителю то, что было ей хорошо известно, но незнакомо канадцам. Это блюда традиционной индийской кухни, прежде всего самоса — жаренные в масле пирожки с горохом, картофелем и другой овощной начинкой. «Этническая пища» оказалась востребованной. Первоначально Патель продавала свои самоса только на дому — соседям, друзьям, знакомым, затем Бена наладила продажу их с лотка на городском рынке.

Вскоре у ее товара появился бренд — «Патель самосас», но за брендом последовала и конкуренция. Небольшая семейная компания «Самоса Дилайт» также стала продавать индийские пирожки на так называемом Фермерском (Субботнем) рынке Фредериктона. Очереди к лоткам с самоса стали разра-



Рис. 4. Продажа индийских пирожков «самоса» в Фредериктоне

жать фермеров, которые и добились выдворения «индийских гостей» [Patel 2009]. Легендарная Бена Патель в знак протеста против проявленной несправедливости закрыла свой бизнес, но ее бывшие соперники из «Самоса Дилайт» (рис. 4) продолжают успешно торговать самосами, очередь за которыми выстраивается теперь на улице. А Бена Патель стала героиней художественного фильма «Субботнее происшествие», снятого в 2009 г. и повествующего о пионерах индийского предпринимательства в Фредериктоне.

В настоящее время мультикультурный Фредериктон гостеприимно открывает двери своих храмов, индийских ресторанов (их в городе два), лавочек и культурных центров для жителей и гостей города.

Библиография

Котин И.Ю. Южноазиатский элемент канадской мультикультурной мозаики // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 3–17.

Mukhtyar Tomar (ed.). The Quiet Nation Builders. The Immigrant Experience of Nova Scotians of East Indian Origin: 1960–2000. Dartmouth (Canada): Association of Canadian Educators of East Indian Origin, 2002.

Patel couldn't give her samosas away // Daily Gleaner. 2009. July 29.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В.А. Кисель

ПОИСКИ В ТУВЕ ПЕТРОГЛИФОВ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ¹

Полевой сезон 2009 г. Тувинской археолого-этнографической экспедиции МАЭ РАН прошел в двух направлениях. Во-первых, были продолжены спасательные раскопки курганного могильника Догээ-Баары, функционировавшего с эпохи бронзы до средневековья, а во-вторых, начались работы по планомерному выявлению петроглифов, созданных в наши дни и в недавнем прошлом. Современные граффити, представляющие собой автографы, инициалы, изречения, знаки и т.п., были намеренно исключены из круга исследования. Поиски петроглифических изображений проводились в Пий-Хемском и Кызылском кожуунах Республики Тыва².

Могильное поле Догээ-Баары, расположенное близ г. Кызыла, включает не только погребально-поминальные памятники, но и сооружения неопределенного назначения. В частности, такими объектами являются «восьмикаменники» — окружности диаметром 3–10 м, обозначенные обычно восемью крупными скальными обломками или валунами. Их раскопки не дают никаких датированных материалов, так как здесь отсутствуют вещи, костные останки или следы кострищ. Опираясь на косвенные данные (сочетание «восьмикаменников» со скифскими курганами), можно предположить, что они относятся к раннему железному веку.

¹ Исследование проводилось в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

² Автор благодарит своего коллегу и спутника, с.н.с. Гос. Эрмитажа С.В. Хаврина за помощь и поддержку.



Рис. 1. «Восьмикаменник» на могильнике Догээ-Баары. Фото автора

«Восьмикаменник» (рис. 1), расположенный между дачным поселком (так называемые Первые дачи) и правым берегом Бий-Хема (Большой Енисей), привлек особое внимание экспедиции³. На одном из его камней точечной выбивкой выполнен символ советской власти — серп и молот (рис. 2). Рисунок легко узнаваем, хотя имеет отступления от классического образа: серп направлен влево, молот — вправо, к тому же сельскохозяйственный инструмент перевернут обушковой частью вверх. По словам местных жителей, петроглиф датируется годами существования Тувинской Народной Республики (1924–1944).

«Политические» (а точнее — коммунистические) наскальные изображения отмечались в Сибири и ранее. Например, на Алтае в горах были зафиксированы процарапанные портреты Ленина, цитаты из классиков марксизма, «зубцы и звезды кремлевских стен» [Черемисин 2004: 347; 2008: 270]. В Туве в местности Инитал среди рисунков, сделанных охрой, имеется профильный портрет человека с усами и пятиконечной звездой на воротнике. По мнению археолога М.Е. Килуновской, здесь представлен И.В. Сталин [Килуновская 1999: 233, рис. 1, 2].

Другим местом поисков стала гора Догээ, возвышающаяся над Кызылом. Гора, расположенная возле места слияния Бий-Хема и Каа-Хема (Малый Енисей), входит в систему Уюкского хребта Западного Саяна и достигает высоты 1002 м. Тувинцы издавна поклонялись Догээ, проводя на ней ритуальные действия. После утверждения советской власти в Туве на горе была выложена из абеленных камней аббревиатура ТАР, расшифровывавшаяся как Тувинская Аратская Республика. Позднее ее заменил псевдоним основателя СССР — Ле-

³ Первооткрывателем объекта является археолог К.В. Чугунов, многие годы руководивший раскопками на Догээ-Баары.



Рис. 2. Изображение серпа и молота на одном из камней «восьмикаменника».
Фото автора

нин. Распад Советского Союза, изменение политического строя, наступление социального и экономического кризисов изменили характер надписей на вершине. Стали появляться и исчезать различные слова. Например, название республики — Тыва, наименование столицы — Кызыл, название популярной рок-группы — ДДТ, английское слово — love, женские имена — Галя, Нина.

Политико-экономическая стабилизация оставила на горе одну надпись — Догээ. Правда, еще недавно она целый год соседствовала с «Ниной». А пару лет назад один из юго-западных склонов украсила еще и мантра — «Ом мани падме хум», также выложенная из камней, выкрашенных белой краской. Мантра имеет внушительные размеры: 120 м в длину и 20 м в ширину.

Следует отметить, что нанесение священных надписей на вершинах — устойчивая традиция северного буддизма, давно утвердившаяся в Туве. Мантры в виде гравировок до сих пор сохранились на скалах у поселков Нарын и Мугур-Аксы.

Обследование Догээ показало, что сакрализация горы уходит в глубокую древность. С восточной стороны, обращенной к Бий-Хему, на склоне и у под-

ножья были зафиксированы две цепочки средневековых курганов, возведенных, вероятно, енисейскими кыргызами. Рядом с ними на правой стороне ущелья на вертикальных скальных плоскостях удалось обнаружить более десятка выбитых схематичных рисунков. Петроглифы изображают животных (козлы, верблюд, олень?), всадника на лошади, мужчину с фаллосом. Фигуры показаны в профиль и направлены вправо, исключая двух геральдических козлов и фронтального мужчину, ступни которого тоже обращены в правую сторону.

Изображения не были изготовлены одновременно. Это подтверждается не только тем, что некоторые из них нанесены поверх корки пустынного загара, а другие — после ее отслоения, но и различной стилистической манерой. Большинство рисунков относится, скорее всего, к хуннускому и древнетюркскому периодам (некоторые, возможно, и ранее). Два же изображения — всадник (рис. 3) и один из козлов (рис. 4) — появились сравнительно недавно. Они выполнены небрежно, контуры размыты. Фигура козла, по стилю близкая к древнетюркским рисункам, которые находятся от нее всего в 25–30 см, выглядит как не очень удачная их копия.

Выше по ущелью были найдены другие петроглифы, изображающие девять верблюдов и собаку (?). Все животные представлены в профиль и устремлены вправо (рис. 5). Судя по стилистическим особенностям, наиболее круп-



Рис. 3. Изображение всадника. Фото автора



Рис. 4. Изображение козла. Фото автора

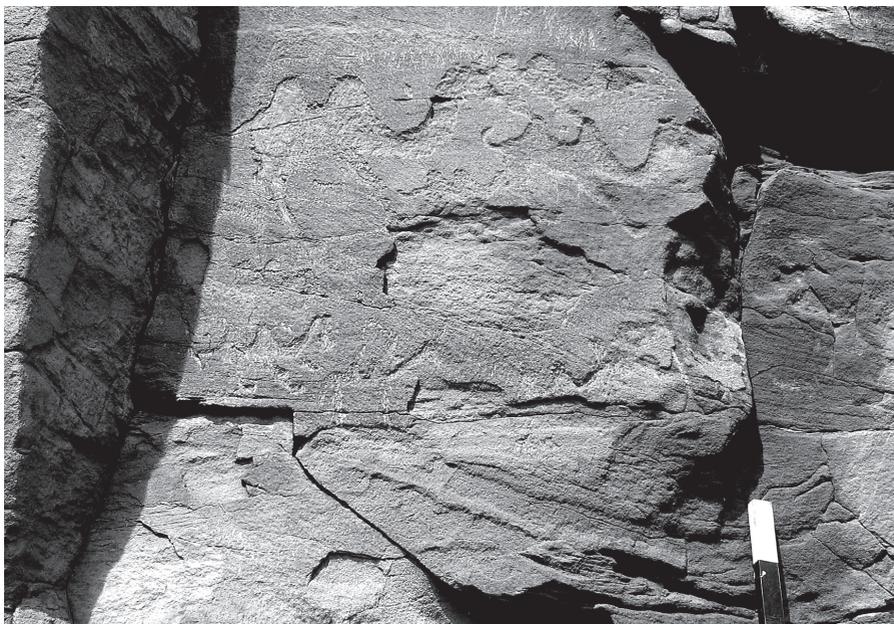


Рис. 5. Изображения верблюдов. Фото автора

ные фигуры могут относиться к хуннускому или древнетюркскому периодам, а малые — к более позднему времени. Такое сочетание разновременных рисунков верблюда — редкий случай. Вообще образ этого животного нечасто встречается в древней петроглифике Южной Сибири и Центральной Азии. Наибольшее число изображений было создано в I тыс. н.э. [Мухарева 2007: 108]. В Туве самым известным петроглифом является караван из долины Ортаа-Саргол [Дэвлет 1980: рис. 2, 3], изготовленный не выбивкой, а гравировкой, как и верблюды кыргызского времени на Сулекской писанице в Хакасии [Панкова 2000: 96; Мухарева 2007: 105].

Недалеко от скопления верблюдов находится еще одна профильная фигура животного (рис. 6). Если большинство изображений выполнено глубокой выбивкой, создающей четкий рисунок, то этот петроглиф нанесен легкими, смазанными ударами. Не вызывает сомнения, что он является подражанием и был создан относительно недавно. Подобные фигуры верблюдов, датирующиеся этнографическим временем, встречены в Минусинской котловине [Мухарева 2007: 102].

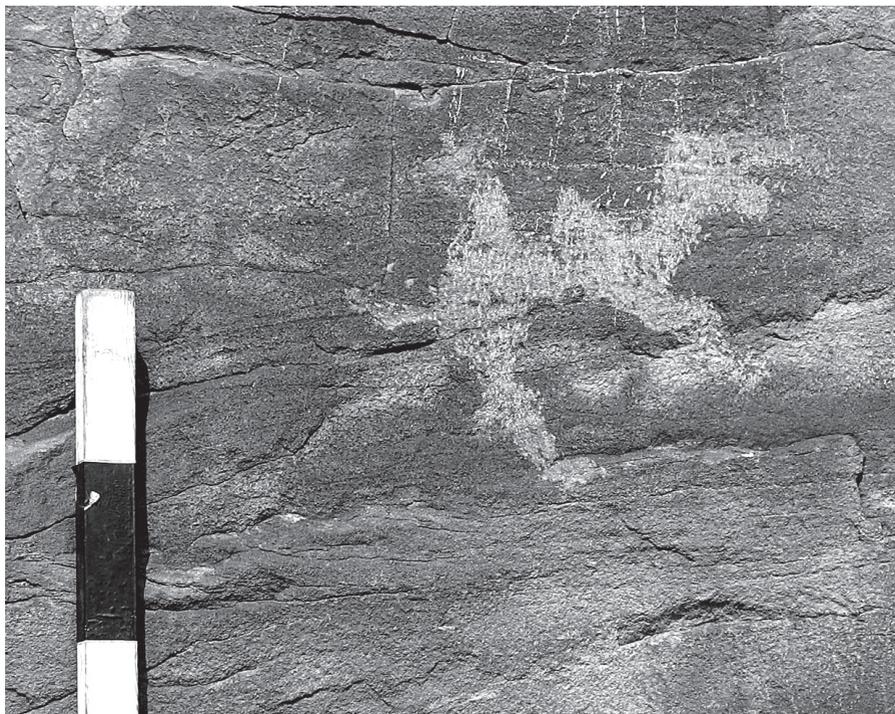


Рис. 6. Изображение верблюда. Фото автора

Севернее ущелья на скальных выходах склона располагается несколько процарапанных изображений. Ряды едва заметных линий составляют наклонную сетку, возле которой тонкой чертой намечены контуры оленя, скачущего вправо с поднятой головой, и еще какого-то зверя. Наклонная сетка имеет близкие подобию среди поздних петроглифов Хакасии [Кызласов, Леонтьев 1980: рис. 17, табл. 20], а также Алтая, где, по свидетельству исследователей, «нередко встречаются перекрещенные линии, своеобразные “решетки”, нефигуративные изображения» [Молодин, Черемисин 2007: 99].

Петроглиф оленя представляет собой законченный выразительный образ, причем отмечены даже такие мелкие детали, как глаз, рот, хвост, копыта (?). Этому не помешала скудость технических средств, использованных его создателем. Стилистически олень не находит аналогов в изобразительном творчестве древности.

На одном из пологих северных склонов Догээ под каменным козырьком выбита фигура козла. Животное передано очень условно и обращено головой вправо. Предельная схематичность рисунка может быть сопоставлена с некоторыми петроглифами древнетюркской эпохи, однако у этого козла отмечены не две, а три ноги и не один круто изогнутый рог, а два почти прямых рога. Кроме того, в древнем петроглифическом искусстве одиночные изображения встречаются крайне редко. Скорее всего, и этот памятник следует отнести к этнографическому времени.

Близ вершины горы на скальном выступе имеется группа полустертых выбивок. Плохо различимые изображения (козлы древнетюркского периода?) частично перекрыты фигурой идущей влево лошади (рис. 7). Рисунок лошади



Рис. 7. Изображение лошади с кибиткой / домом. Фото автора



Рис. 8. Изображение оленя. Фото автора

нанесен неглубокой выбивкой, сходной с техникой описанного выше петроглифа верблюда. От шеи животного отходит дуга, имитирующая повод. Дуга соединена с процарапанным прямоугольником на «ножках», на верхней грани которого помещена «антенна». Прямоугольник можно трактовать как кибитку или какую-то постройку. Изображение было выполнено недавно, причем фигура лошади появилась несколько раньше, чем повод и кибитка / дом, добавленные позднее менее умелым художником.

Поиски петроглифов продолжились на горной гряде, тянущейся вдоль автомобильной трассы г. Кызыл — п. Кара-Хаак. Здесь, напротив дачного поселка, на скальном выходе, граничащем с горным плато, был обнаружен рисунок бегущего влево оленя (рис. 8). Изображение выбито на плоскости, утратившей корку пустынного загара. Рисунок выполнен аккуратной, относительно четкой линией и демонстрирует высокие художественные навыки мастера. Датировать петроглиф можно также этнографическим временем.

Проведенное исследование показало наличие в современной среде тувинцев традиции изготовления петроглифических изображений. Согласно на-

учной литературе поздние петроглифы характеризуются двумя направлениями — сцены и картины повседневной жизни [Дэвлет 1998: 175; Савинов 2009: 99–100; 2009а: 92] и подражания, копирующие образцы прошедших эпох [Молодин, Черемисин 2007: 99]. Обнаруженные памятники освещают только второй пласт, где в роли основных персонажей продолжают оставаться дикие и одомашненные представители животного мира. При сравнении описанных петроглифов не наблюдается общей стилистической манеры и фиксируется только художественное мастерство и умение отдельных личностей. Необходимо подчеркнуть, что этнографическая петроглифика Тувы включает также многочисленные, но показательные образцы советской тематики.

Библиография

Дэвлет М.А. Рисунки на скалах (XVIII — начало XX в.) // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980. С. 124–130.

Дэвлет М.А. Петроглифы на дне Саянского моря (гора Алды-Мозага). М., 1998.

Килуновская М.Е. Шаманистические мотивы в наскальном искусстве народов Саяно-Алтайского нагорья // Международная конференция по первобытному искусству. Кемерово, 1999. Т. I. С. 232–238.

Кызласов Л.Р., Леонтьев Н.В. Народные рисунки хакасов. М., 1980.

Молодин В.И., Черемисин Д.В. Петроглифы Укока // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4. С. 91–101.

Мухарева А.Н. Сцены с верблюдами в наскальном искусстве Минусинской котловины // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 4. С. 102–109.

Панкова С.В. К вопросу об изваяниях, называемых таштыкскими // Мировоззрение. Археология. Ритуал. Культура: Сборник статей к 60-летию М.Л. Подольского. СПб., 2000. С. 86–103.

Савинов Д.Г. Некоторые аспекты теоретического изучения петроглифов (по материалам Центральной Азии и Южной Сибири) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 2. С. 92–103.

Савинов Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства // «Homo Eurasicus» у врат искусства. СПб., 2009а. С. 86–93.

Черемисин Д.В. К изучению наскальных изображений Алтая нового и новейшего времени // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиции. СПб., 2004. С. 346–349.

Черемисин Д.В. К изучению новейших наскальных изображений Горного Алтая // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2008. С. 269–274.

МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ю.В. Иванова-Бучатская

ИССЛЕДОВАНИЕ ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЕВ ГОРОДА БАМБЕРГ (2009 г.) (К МЕТОДИКЕ ПОЛЕВОЙ РАБОТЫ В ГОРОДЕ И ВОПРОСУ О НОВЫХ АСПЕКТАХ ИЗУЧЕНИЯ)

Ровно год, с сентября 2008 по сентябрь 2009 г., автор статьи проводила полевую работу в южно-немецком городе Бамберг и его округе (федеральная земля Свободная республика Бавария). Исследования полностью финансировались за счет гранта немецкого фонда Gemeinnützige Hertie-Stiftung.

Одной из тем стала традиционная и современная культура и идентичность городских земледельцев Бамберга (Bamberger Gärtner). Городские земледельцы (ввиду уникальности явления буду использовать название-реалию *гэртнер*) — совершенно особая группа населения, сохранившаяся лишь в очень немногих городах Германии. Один из них — Бамберг. В прошлом во всех немецких городах земледелием занималась определенная прослойка горожан, бюргеров, которые так и назывались — Ackerbürger. Их поля находились за городской стеной или за чертой города, примыкая к поселениям, а хозяйство, включая скот, располагалось в огромном подворье внутри городского поселения. В наши дни о бюргерах-земледельцах напоминают только характерная застройка кварталов домами с высокими и широкими воротами на фасаде, которые вели во внутренний двор.

Бамбергские земледельцы как профессиональная группа сохраняются и в наши дни. В отличие от упомянутых Ackerbürger они традиционно имели свои огороды и поля непосредственно за домом внутри города (рис. 1).



Рис. 1. Улица Миттельштрассе в квартале земледельцев с традиционными домами. Фото автора

Гэртнеры на сегодняшний день являются материальным и нематериальным наследием региональной культуры. Это очень интересное явление в истории Бамберга: земледельцы-«некрестьяне», занимающиеся поныне сельским хозяйством, выращиванием преимущественно овощей и трав, при этом живущие и имеющие угодья внутри города и обладающие всеми правами и привилегиями бюргеров, т.е. горожан. Особо подчеркну, что в отличие от общенемецкого значения слова Gärtner ‘садовник’, отраженного в словарях, словом (и самоназванием) гэртнер применительно к бамбергским земледельцам принято обозначать овощеводов, т.к. именно выращивание овощей было и в существенной мере поныне остается основным направлением деятельности данной профессиональной группы. В прошлом они не подлежали крепостной зависимости, имели все права и привилегии ремесленников и находились в непосредственной близости и связи с рынком. Рынки были в городах, и поэтому ремесло бамбергских городских земледельцев всегда имело спрос; чтобы ему соответствовало предложение, гэртнеры вынуждены были строго следить за изменчивыми вкусами.

Возделываемые гэртнерами культуры уже в далеком прошлом отличались от сельских. Крестьяне выращивали главным образом злаки и картофель, а у городских садовников ассортимент был богаче и изысканнее: разные виды

капусты — кольраби (нем. Kolrabi), савойская (нем. Wirsing — диал. «Mirsching»), белокочанная (нем. Weißkraut), краснокочанная (нем. Rotkohl — диал. «Blaukraut»), редис белый (нем. Rettich), хрен (нем. Meerrettich), морковь (нем. Karotten — диал. «Gelba Rumm»), салаты (нем. Salat — диал. «Zelot»), горох, фасоль (нем. Erbsen, Bohnen), шпинат (нем. Spinat — диал. «Venet»), черный корень (нем. Schwarzwurzel — диал. «Stazinäri»). Надо отметить, что *гэртнеры* и в настоящее время продолжают выращивать эти виды овощей (рис. 2). Большую роль играло разведение пряных трав (нем. Kräuter) и солодки (нем. Süßholz), которые сделали в XVI в. Бамберг знаменитым на всю Европу.

Время расцвета городского овощеводства в Бамберге — середина XIX в. Тогда в городе насчитывалось около 400 овощеводческих хозяйств. Выращенную продукцию гэртнеры сбывали на главном овощном рынке Бамберга (Grüner Markt). Отдельные прилавки бамбергских гэртнеров можно встретить на этой площади и сегодня. Большую часть продукции в прошлом отвозили на подводах в близлежащие города и регионы и там продавали на рынках. Этот способ сбыта назывался на диалекте гэртнеров Ohnifahrt. Продукция бамбергских земледельцев продавалась на рынках г. Кобург и даже в Тюрингии, а это около сотни километров от Бамберга.



Рис. 2. Ханс Штроблер снимает урожай раннего салата в крытых грядках.
Фото автора

В начале XX в. в Бамберге была построена железная дорога, которая облегчила транспортировку овощей в отдаленные районы Южной Германии. Но XX век принес с собой сильные отрицательные изменения в традиционное занятие земледелием в маленьких регионах Европы, прежде всего связанные с развитием общеевропейского рынка и дальнейшей глобализацией. В 1970-х годах растущая конкуренция дешевой массовой продукции из Нидерландов и Испании вынудила многих бамбергских земледельцев переориентировать их традиционные консервативные хозяйства, изменить ассортимент выращиваемой продукции и перестроить подход к организации аграрного производства. В это время многие традиционно овощеводческие хозяйства отказываются от выращивания овощей и переходят к выращиванию декоративных растений и цветов для дома и сада. 1970-е годы стали переломным временем в истории бамбергского городского земледелия. Они вскрыли неперспективность местной традиционной профессии перед лицом растущих сетей супермаркетов с их предложением дешевой сельскохозяйственной продукции из различных регионов мира.

Профессия городских земледельцев была наследственной: все дети гэртнеров обязательно продолжали дело своих родителей и их родителей; таким образом в Бамберге сложились династии земледельцев. Поколение 1960–1970-х годов отказалось от продолжения дела родителей в пользу профессий с постоянным доходом и фиксированным рабочим временем. Численность семейных земледельческих хозяйств упала к 1980-м годам до 120, а в результате роспуска оптово-закупочных товариществ после объединения Германии достигла сегодняшних 21.

Несмотря на конкуренцию с сетевыми супермаркетами и заметное снижение рентабельности аграрных хозяйств Бамберга, сохранившиеся овощеводческие семейные хозяйства выработали постоянный ассортимент и находят своего покупателя. Будущее профессии стоит в начале XXI в. под вопросом, и многое зависит от поддержки покупателем труда местных земледельцев. Надежду на положительную динамику в развитии семейных аграрных хозяйств в Бамберге дает общеевропейская тенденция последних десятилетий, выражающаяся в отказе от серийных, стандартизированных товаров и услуг и предпочтении экологичности, индивидуальности подхода и предмета.

Основное отличие труда бамбергских гэртнеров и несомненный плюс для современного общественного развития в том, что городское земледелие — целиком ручное производство; выгонка рассады, пикирование, высадка в грунт, прополка, окучивание, сбор урожая, а иногда и выведение семян производится индивидуально семейными хозяйствами вручную (рис. 3). Полученная продукция всегда штучная и свежая; продает ее сам гэртнер без посредников, в своем же дворе (рис. 4). В результате возникает постоянный круг клиентов-покупателей, хорошо знакомых с семьей земледельца. Отношение клиента



Рис. 3. Петер Окс снимает урожай спаржи. Фото автора



Рис. 4. Георг Демут в своей лавке. Магазин устроен в помещении внутреннего двора-въезда. Фото автора

и понимание собственной значимости стимулируют рост самосознания и профессиональной гордости гэртнера.

Бамбергские земледельцы как объект этнографического изучения уже заняли прочное место в региональной этнографии Франконии и особенно в локальном родиноведении (*Heimatkunde* — термин, принятый в немецкой гуманитарной традиции в XX в.). Направленный интерес к гэртнерам Бамберга наблюдается уже в конце XVIII в. в описаниях города и прилегающего региона (*Vamberger Land*) [Schuster 1897–1898: 228–281]. Научные и публицистические работы о гэртнерах появляются в баварской печати с конца XIX в. и становятся особенно многочисленными в первой трети XX в. [Haupt 1865; Dammer 1874: 630–632; Rost 1909; Beck 1918: 177–190; Wecker 1920; Dürrwächter 1923; Kindshoven 1937: 154–157]. Авторами этих работ были в основном выходцы из среды бамбергских земледельцев, педагоги и деятели в области аграрных наук. Поэтому основное внимание в диссертациях, статьях и очерках этого периода уделяется культурам, орудиям и способам производства продукции.

Новый виток интереса к этой профессиональной группе города (а вместе с ним и этнографическая направленность исследований) начался с момента основания университета и кафедры этнографии и родиноведения (ныне кафедра европейской этнологии) — с 1970-х годов. Бамбергские земледельцы становятся объектом университетских семинаров, студенческих научных проектов, квалификационных и дипломных сочинений [Becker 1980: 239–247; Roth 1981a: 48–53; Roth 1981b: 40–47]. При этом спектр научного интереса студентов расширился от уже освещенных в литературе предыдущих десятилетий специфических орудий труда и культур Бамберга, способов производства аграрной продукции в городе до специфических культурных явлений внутри профессиональной группы (диалект, быт, традиции религиозной жизни, верования, костюм, дом-двор). Детальным описаниям отдельных хозяйств и домов были посвящены целые сочинения. Такой всплеск интереса не случаен. Именно в эти годы силами самих гэртнеров при мощной идейной и научной поддержке заведующей кафедрой этнографии и родиноведения университета им. Отто и Фридриха в Бамберге в самом сердце квартала земледельцев открылся музей «*Gärtner- und Häckermuseum e.V.*».

В 2006 г. реорганизованная кафедра европейской этнологии с новым преподавательским составом вновь сделала гэртнеров Бамберга и их традиционную культуру предметом семинаров и студенческих проектов. На сей раз в поле зрения попал актуальный аспект нематериальных форм культуры, а именно — культуры памяти и идентичности. Правительство федеральной земли Бавария выделило грант для реализации темы, а также подготовки и проведения выставки в Историческом музее Бамберга.

Таким образом, данная профессиональная группа кажется, на первый взгляд, достаточно полно изучена немецкими учеными. Однако немецкие кол-

леги к изучению культуры городских земледельцев Бамберга, на мой взгляд, подходят с совершенно иными методами, нежели приняты в русской школе этнографии, и их интерес ограничивается иными аспектами. Так, даже в новейших разработках внимание сосредоточено на узкой теме религиозных процессов, их истории и развитии или на вопросе генеалогии и биографий представителей отдельных семей или династий. Таким образом, исследовательская работа перемещается в архивы и книжные собрания. Работа «в поле» ограничивается участием в процессиях, наблюдением и последующим описанием наблюдений. А новый исследовательский взгляд с позиций иной школы и иной культуры всегда позволяет открыть прежде незамеченные стороны.

Автор статьи в ходе годовой работы по теме этнографии немецкого «среднего» города собирала как архивный, так и полевой материал по современной производственной и праздничной культуре бамбергских городских земледельцев. В качестве методов полевой работы были выбраны традиционные активное и пассивное наблюдение, а также интервьюирование. Оно проводилось в домах информантов; как правило, сбор информации не ограничивался лишь одним посещением и одним интервью. В течение года автор являлась постоянным покупателем в лавках гэртнеров, с некоторыми семьями установились дружеские отношения, нередко следовали приватные приглашения на праздники или чашку кофе. Постоянно поддерживаемые отношения с информантами и неоднократные их посещения давали возможность попасть в частную сферу жизни и описать жилые помещения дома традиционных городских земледельцев в его современном состоянии. Все посещения, а также экскурсии по угольям давали материал для пассивного наблюдения, а участие в религиозных процессиях, помощь в организации домашних праздников — для включенного.

В результате было записано 19 интервью (14 час. 15 мин.) в формате WMA, собран фотоиллюстративный материал — 415 фотографий в формате JPEG. Наблюдения, сопровождавшие ситуацию интервьюирования, записывались в полевой дневник непосредственно во время работы с информантами или же в конце дня. Он существует также в электронном виде (Word).

Сегодня представителей исконно бамбергской профессии можно идентифицировать по фамилиям в городском телефонном справочнике — эти фамилии повторяются в архивных документах с XVI в.: Ochs, Mayer, Trautmann, Dechant, Düsel, Rost, Demuth, Deuber, Burgis, Eckenweber, Eichfelder, Gütlein. В поиске информантов автор статьи так и действовала. Но в налаживании первого контакта (он оказался впоследствии главным в консультативном плане) помогли коллеги-этнографы, которые рекомендовали Михаэля Нидермайера, первого председателя Верхнего общества бамбергских земледельцев (1. Vorsitzender des Oberen Gärtnervereins), действующего земледельца и участника всех профессиональных мероприятий. Он оказался очень общительным и светским

человеком, сразу откликнувшимся на просьбу дать интервью и обещавшим дальнейшую помощь.

После первых встреч и бесед с господином Нидермайером и его семьей автор составила список возможных информантов по фамилиям из телефонной книги (*Das Örtliche Bamberg 2008–2009*) и обратилась к нему за консультацией. М. Нидермайер вычеркнул фамилии не относящихся к профессии гэртнеров их однофамильцев и поправил устаревшие сведения. Он назвал еще несколько коллег и друзей, которые могли бы ответить на вопросы.

Прежде чем отправляться на встречу с людьми, в Германии необходимо заранее договариваться по телефону. Для установления доверительных отношений необходимо сослаться на какое-либо авторитетное лицо либо хорошо знакомого и уважаемого человека. Таким человеком и стал М. Нидермайер, которого знают все гэртнеры. Далее автор кратко посвящала собеседника в задачи своего исследования, его тему и заранее освещала круг вопросов, на которые информант должен будет ответить. Затем мы договаривались о дне и времени встречи. По мере расширения круга опрошенных информантов автор ссылалась и на других видных деятелей профессиональной группы.

Так мы поступали и в прошлой экспедиции по деревням Северной Германии. Между тем полевая работа в городе существенно отличается от моего деревенского опыта. Прежде всего, сказывается анонимность людей и их телефонных контактов, присущая городу в силу значительно большей численности населения. В селе, где жителей мало и все на виду, зачастую собеседнику неудобно отказать в интервью, особенно если многие другие односельчане соглашались. Кроме того, отношение к зарубежному исследователю нередко сопровождается осознанием собственной важности и пользы, и оттого положительное решение о встрече и беседе оказывается predetermined. Но и в селе иногда приходилось наталкиваться на отказы.

В городе исследователь не виден, а тем более в университетском городе, где исследователей много; он звонит неожиданно для информанта, представляется впервые. Большой интерес к культуре и занятию гэртнеров в последнее время со стороны СМИ и студентов вызывает понятную усталость людей от интервью и постоянного любопытства. Это неоднократно было поводом для отказа во встрече; в данном случае собеседник прерывал разговор сразу после слов об исследовании.

Для меня в Бамберге сложность в достижении расположения ко мне информанта составлял еще и мой язык: я свободно говорю на верхненемецком литературном языке, что идеально подходило для Северной Германии, но коренное население Бамберга разговаривает на бамбергском говоре франконского диалекта, который существенным образом отличается от литературной нормы, прежде всего фонетически. Поэтому люди сразу узнавали во мне иностранку, что нехорошо сказывалось на установлении доверительных отноше-

ний. Часто причиной отказа была круглосуточная занятость людей сезонными работами и просто отсутствием свободного времени (хотя мною и было рассчитано время интервьюирования с декабря по март, в силу различных обстоятельств оно сместилось и растянулось до мая). В результате из 45 человек, составивших список информантов, дать интервью согласились менее половины — 19.

Беседа с каждым информантом длилась от 40 минут до часа — отнимать больше времени у занятых пожилых людей представлялось некорректным. В беседе участвовали, как правило, оба супруга. В трех случаях к интервью подключались дети информантов, которые выбрали для себя продолжение профессии родителей. Интервью строилось вокруг трех основных тем, которые и направляли его ход. Это воспоминания о семье (история семьи, история дома, работа, праздники, процессии (с начала XX в. до 1970-х годов); описание современного рабочего годового цикла и распорядка дня; рассуждения об особенностях и отличиях профессиональной группы в сравнении с «остальными» жителями Бамберга. Ввиду небольшого объема статьи автор ограничится лишь одним аспектом — самосознанием изучаемой группы и его компонентами.

Гэртнеры Бамберга представляют собой профессиональную группу, обладающую четко выраженным самосознанием и своей традиционной культурой, отличной от общегородской. Надо отметить, что традиционная культура профессиональных групп сохраняется в Германии только в малых или средних городах (преимущественно бывшей Западной Германии), подобно Бамбергу. В Германии вся любительская (а в небольших коллективах и профессиональная) деятельность осуществляется в рамках зарегистрированных обществ (e.V. — eingetragene Vereine). В каждом есть свое правление, бюджет, составленный из членских взносов, и устав. Городские земледельцы Бамберга также составляют *ферайн*, сохраняющий и сегодня все функции и элементы цехового ремесленного общества¹.

¹ С 1693 г. по 1868 г. эта группа была объединена в ремесленный цех со своим уставом, знаменем, профессиональными знаками и процессионными фигурами. После роспуска цехов законом королевского правительства Баварии от 30 января 1693 г. бамбергские гэртнеры создали профессиональное общество (Gärtnerverein), сохранив все элементы цехового. Первоначально единое, общество разделилось в 1887–1888 гг. на Верхнее и Нижнее (Oberer und Unterer Gärtnerverein). Разделение обусловлено территориально и традиционно: Верхнее общество локализовано в южных, а Нижнее — в северных районах Бамберга; разные святые являются патронами Верхнего и Нижнего обществ, соответственно этому общества готовят и проводят разные религиозные процессии и отвечают за разные фигуры святых. Еще в XX в. внутри этой профессиональной группы наблюдались демонстративные различия в самоотнесении к одному или другому из указанных обществ. На сегод-



Рис. 5. Огород Анди Гютляйна в старом квартале земледельцев.
На переднем плане — барельеф с распятием — свидетельство религиозности гэртнеров. Фото автора

На сегодняшний день самыми показательными отличиями культуры гэртнеров от общегородской являются консерватизм (ручной труд) и глубокая религиозность. Она проявляется в следующих составных частях бытовой и праздничной жизни: 1) регулярном посещении воскресных служб, ежедневной молитве (рис. 5); 2) организованных паломничествах к святым местам в регионе; 3) обходах полей с молитвами и молебнами возле придорожных алтарей (рис. 6); 4) членстве и активной деятельности в религиозных католических братствах (St. Anna-Bruderschaft und Fünfwunden-Bruderschaft); 5) религиозных процессиях (рис. 7). Каждая из этих составляющих достойна отдельного исследования и не может быть адекватно освещена в пределах ограниченного объема данной статьи.

Сами земледельцы объясняют свою религиозность практическими причинами: ни одно ремесло не зависит в такой мере от воли Господа, как земле-

няшний день раздел на два феррайна по традиции сохраняется, но ввиду малого числа оставшихся представителей исчезающей профессии все функции и обязанности в подготовке и проведении традиционных религиозных мероприятий в равной мере возлагаются на всех дееспособных гэртнеров, независимо от их изначальной цеховой принадлежности.



Рис. 6. Обход полей 17 мая 2009 г. Фото автора



Рис. 7. Малая процессия Тела Христова в Бамберге. 14 июня 2009 г. Фото автора

деле. Бамбергские гэртнеры по-прежнему верят, что своей приверженностью к вере и упорным продолжением традиций религиозной жизни из поколения в поколение они добьются благосклонности Господа и соберут хороший урожай.

Бавария — католическая земля, а Бамберг занимает особое место в церемониальной жизни католической церкви Германии, не в последнюю очередь благодаря поддержанию традиций исследуемой профессиональной группой гэртнеров. Религиозные процессии составляют основу годовых календарных праздников земледельцев Бамберга. Из праздников годового цикла для религиозной и профессиональной жизни земледельцев важны следующие даты: 20 января (день св. Себастьяна, покровителя земледельцев и отдельно — Нижнего ферайна); в мае (Вознесение Господне, *Christi Himmelfahrt*), в июне (праздник Тела Христова, *Fronleichnam*), 24 июня (День Иоанна-Крестителя, *Johannistag*), 15 августа (Вознесение Богородицы, *Mariä Himmelfahrt*), праздник урожая в конце сентября и Рождество. Вокруг большинства их них концентрируются особые культовые действия, прежде всего процессии.

Подготовка процессий, украшение фигур (диал. *Bilderputzen*), приготовление и проведение заключительной совместной праздничной трапезы, участие в паломничествах, членство в братствах составляют основу свободного от полевых работ времени, «досуга» земледельцев (рис. 8). В религиозной направленности внепрофессиональной деятельности этих людей видится главное отличие гэртнеров от остальных современных горожан.

Профессиональная группа земледельцев обладает устойчивым и четко выявляемым самосознанием. Проявляется оно, как ни странно для этнографической группы, во всех трех аспектах, которые выделил А.С. Мыльников для этнического и национального самосознания [Мыльников 1997: 31–50]: в самоназвании, самоотнесении и самоутверждении. У профессиональной группы существует наименование, оно же служит самоназванием — *Gärtner*. Оно употребляется для определения людей, занимающихся только традиционным овощеводством и активно ведущих свое дело в противоположность цветоводам (их называют *Blumengärtner*), вышедшим на пенсию или бросившим ремесло бывшим земледельцам (*ehemaliger Gärtner*) и особенно не связанным с земледелием горожанам — их называют «*Privatleute*».

В среде гэртнеров функционирует элемент самоотнесения к своей группе, выраженный в понятиях «наш, относящийся к профессии, к ферайну» и противопоставлении своей группы не-гэртнерам. Особенно заметно это подразделение на своих и чужих в отношении процессионной жизни: нести фигуры во время процессии считается высшей честью, которой удостоены только гэртнеры. Однако в последнее время ввиду уменьшающегося числа физически крепких и при практически полном отсутствии молодых земледельцев в ферайне фигуры поручают нести выходцам из семей гэртнеров, занятым в других



Рис. 8. Петер Майер в процессионном венке. Фото автора

профессиях, или друзьям семей. В данном случае их удостаивают чести на время быть «своим» в среде гэртнеров. На мой взгляд, в этом можно усматривать неизбежную реакцию, появляющуюся в социальных (как и этнических) коллективах в моменты угрозы их существованию: в целях сохранения численности своей группы и демонстрации групповой идентичности отнесение к группе происходит по признаку смежности.

Последний компонент самосознания исследуемой профессиональной группы земледельцев — самоутверждение. Оно проявляется в использовании своего диалекта в своей среде в противовес литературному языку горожан или даже франконскому диалекту округи; употреблении специфических приветствий, шуток и демонстративном предпочтении в разговоре с чужаком (в данном случае — исследователем) особой манеры общения, которую немецкие исследователи определяют как грубую немногословность, дерзость и едкий юмор в сочетании с добрым нравом и отзывчивостью. Помимо этого, идентичность гэртнеров находит свое проявление в ношении традиционной одежды. (Надо сказать, что благодаря упорству, консервативности и традиционности гэртнеров их костюм остается единственным видом традиционной одежды Бамберга на сегодняшний день. Праздничный комплект городской одежды также сохранился только в среде земледельцев.) Традиционный костюм (рабочий и праздничный) земледельцы хранят в своих домах, а также в фондах упомянутого музея, надевая в определенные праздники (рис. 9, 10). Костюм служит демонстрацией богатства и древности профессиональных традиций всем горожанам, а в новейшее время — и гостям города.

Отделка жилых помещений сегодняшних гэртнеров помимо материальной обеспеченности и стилевых предпочтений зависит от желания выразить социальную идентичность. С последним показателем связано наличие / отсутствие в домах набора символических и значимых для идентичности исследуемой социальной группы элементов конструкции и деталей интерьера (настенные украшения, символика ферайна, особая форма дверного звонка, оригинальные балки фахверка и т.п.). Интересным, пока полностью неизученным моментом является использование в быту и в сфере оформления жилья этой символики как предметов объективированной идентичности. С этой точки зрения, сама обстановка жилых помещений и настенные украшения в домах гэртнеров в прошлом и в настоящее время, их презентационная функция представляются достойными темами для отдельного исследования.

Полевые исследования 2008–2009 гг. показали, что, несмотря на, казалось бы, всестороннее освещение сторон профессиональной деятельности и религиозной жизни бамбергских городских земледельцев в научной литературе XX в. и популярность темы в XXI в., некоторые аспекты идентичности и феномен ее объективации остаются обойденными исследовательским вниманием и представляют собой тему для новых исследований.



Рис. 9. Панкрац Дойбер в традиционном рабочем костюме гэртнера. Фото автора



Рис. 10. Во время праздника в г. Филах (Австрия).
Бамбергские *гэртнеры* в традиционной праздничной одежде.
Фото из личного архива М. Нидермайера

Библиография

Мыльников А.С. Народы Центральной Европы: формирование национально-го самосознания XVIII–XIX вв. СПб., 1997.

Beck Ch. Ein Einblattdruck von Bamberger Süßholz. Ein Beitrag zur Bamberger Gärtnerie und Reformationsgeschichte // Bayerische Hefte für Volkskunde. 1918.

Becker H., Treude E. Ausgewählte Aspekte junge Wandlungen im Bereich der Bamberger Gärtnerie // K. Guth, Th. Korth (Hg.). Lebendige Volkskultur. Bamberg, 1980. S. 239–247.

Dammer O. Der bamberger Gemüsebau // Daheim. Ein deutsches Familienblatt. 1874. 10. S. 630–632.

Dürnwächter L. Die Bamberger Gärtnerie: Diss. München 1923;

Haupt A. Die Bamberger Gärtnerie, ein Teil der freien Wirtschaft. Bamberg 1865–1866.

Kindshoven J. Aus der Gärtnerie // Bamberger Jahrbuch. 1937. S. 154–157.

Rost H. Die Bamberger Gärtnerie. Ein Kultur- und Wirtschaftsbild aus Vergangenheit und Gegenwart. Bamberg, 1909.

Roth E. Das Gärtner- und Häckermuseum in Bamberg // *Schönere Heimat*. 70.Jg. München, 1981a.

Roth E. Häuser der Gärtner und Häcker // Bamberg. Die Altstadt als Denkmal. München, 1981b, S. 40–47.

Wecker J. Die Bamberger Gärtnerei. Nach ihrer geschichtlichen Entwicklung und wirtschaftlichen Bedeutung: Diss. Erlangen, 1920.

ИСТОРИЯ ЭКСПЕДИЦИЙ

С.А. Корсун

В.Г. БОГОРАЗ КАК АМЕРИКАНИСТ

О вкладе В.Г. Богораза в развитие отечественной этнографии написано много работ, однако в них в основном идет речь о его роли в изучении культуры чукчей и других народов Сибири. В то же время В.Г. Богораз всегда занимался исследованием проблемы культурных связей народов Сибири и Аляски и для изучения этого вопроса провел полевые исследования среди азиатских эскимосов. Результатам этих исследований и вкладу В.Г. Богораза в отечественную американистику посвящена настоящая статья.

Научная деятельность В.Г. Богораза во многом была связана с МАЭ. В молодости он являлся активным членом революционной организации «Народная воля». В 1886 г. за революционную деятельность его арестовали и в 1889 г. приговорили к десяти годам ссылки в Сибирь. Во время пребывания в Сибири он увлекся этнографией и в 1895–1897 гг. принимал участие в Сибиряковской экспедиции, в мае 1899 г. вернулся в Санкт-Петербург и стал сотрудничать с МАЭ. Он сделал описание этнографической коллекции Н.Л. Гондатти. В.Г. Богораз считал, что она целиком состоит из вещей чукчей [Богораз 1901]. Однако знакомство с фотографиями этих предметов позволяет предположить, что часть собрания Н.Л. Гондатти принадлежит азиатским эскимосам. Он занимался сбором коллекций не только среди чукчей, но и среди эскимосов [Гондатти 1898]. В 1899 г. В.Г. Богораз не имел точных сведений об этническом составе населения отдельных поселков на Чукотке. Он считал, что в поселках Наукан и Уэлен живут чукчи, в действительности в Наукане жили эскимосы, а в Уэлене было смешанное чукотско-эскимосское население [Михайлова 2004: 109]. Поэтому требуется дальнейшая работа для точного установления этнической принадлежности отдельных предметов коллекции Н.Л. Гондатти.

В 1898 г. Ф.А. Боас — руководитель Этнологического отдела Американского музея естественной истории Нью-Йорка (АМЕИ) обратился с письмом к директору МАЭ В.В. Радлову, в котором просил порекомендовать русских ученых для участия в Джезуповской (Северо-Тихоокеанской) экспедиции. В.В. Радлов рекомендовал для проведения исследований в Сибири бывшего политического ссыльного, члена ИРГО В.И. Иохельсона, а он в свою очередь привлек к участию в экспедиции В.Г. Богораза — специалиста по этнографии чукчей. Цель исследований состояла в сравнительном изучении народов северо-восточной Азии и северо-западной Америки. В 1900–1902 гг. В.И. Иохельсон занимался изучением юкагиров и коряков, В.Г. Богораз — чукчей и азиатских эскимосов. Со 2 мая по 7 июня 1901 г. В.Г. Богораз находился в эскимосском селении Унгазик (Чаплино) на Чукотке и на острове Св. Лаврентия. Здесь он сделал несколько десятков фотографий типов эскимосов, собрал интересную этнографическую коллекцию и записал образцы эскимосского фольклора. Впоследствии эти фольклорные материалы В.Г. Богораз опубликовал в США [Bogoras 1913], а в России издал две статьи по языку азиатских эскимосов [Богораз 1909; 1919].

Поиск параллелей в культурах народов Сибири и Аляски, который вели В.Г. Богораз и В.И. Иохельсон, привел к ряду заблуждений, длительное время существовавших в американистике. Прежде всего речь идет о теории «азиатско-американской цепи народов», разорванной «эскимосско-алеутским клином». В эту теорию в начале XX в. верили как В.Г. Богораз и В.И. Иохельсон, так и Ф. Боас. Он даже собирался опубликовать очерки по этнографии чукчей и коряков в «Handbook» по народам Америки и включил работу В.Г. Богораза по языку чукчей в «Handbook» по языкам индейцев Америки. В.Г. Богораз, следуя за работами американских исследователей, нашел у азиатских эскимосов несуществующий «шаманский язык» и мифологическую героиню Седну, хотя это имя отсутствует в их языке. Но наибольшую путаницу в науке вызвал его «американоидный» антропологический тип чукчей, в существование которого поверил американский антрополог А. Хрдличка. Эти сведения не удалось проверить до полевых исследований Г.Ф. Дебеца 1945 г. В июне 1902 г. В.Г. Богораз прибыл в Нью-Йорк, здесь в течение полутора лет он занимался подготовкой к печати своих полевых материалов. Он первым из отечественных ученых принял участие в работе XIII Международного конгресса американистов, проходившего в 1902 г. в Нью-Йорке. Результаты работы участников Джезуповской экспедиции 1900–1902 гг. хорошо известны [Krupnik 2001].

В конце 1903 г. В.Г. Богораз выехал в Европу. В августе 1904 г. он вместе с В.И. Иохельсоном и Л.Я. Штернбергом — старшим этнографом МАЭ участвовал в XIV Международном конгрессе американистов в Штутгарте, а после завершения его работы вернулся в Россию. Затем в жизни В.Г. Богораза наступил длительный период, когда он гораздо меньше внимания уделял этногра-

фии, но по контракту с АМЕИ продолжил готовить к публикации свои полевые материалы.

После кончины В.В. Радлова в мае 1918 г. Л.Я. Штернберг фактически возглавил музей. В 1918 г. он принял на постоянную работу В.Г. Богораз на должность заведующего отделом народов Центральной и Южной Америки. В августе 1924 г. Л.Я. Штернберг и В.Г. Богораз участвовали в работе XXI Международного конгресса американистов, который проходил в Гааге и Гётеборге. В.Г. Богораз прочитал доклады «Новые задачи этнографических исследований в полярных областях» и «Ранние переселения эскимосов между Азией и Америкой». На конгрессе присутствовали Ф. Боас, Р. Лоуи из США, В. Тальбицер, К. Биркет-Смит, Т. Матиассен из Дании, шведский этнограф Э. Норденшельд, М. Мосс и П. Риве из Франции и др. Датские исследователи изложили результаты Пятой экспедиции Туле под руководством К. Расмуссена. В.Г. Богораз писал: *«Сам Расмуссен остался в арктической Америке доканчивать работу экспедиции. Он поставил своей задачей изучить наречия и легенды всех частей эскимосского племени от Гренландии до Аляски и до Чукотского мыса в Азии. В 1924 г. Расмуссен на американском китоловном судне действительно подъехал к эскимосскому поселку Ноокан (Наукан. — С.К.) на Чукотском мысу <...> Расмуссену в конце концов не удалось высадиться на Чукотском мысу»* [Богораз 1926: 127].

За три с половиной месяца пребывания в Европе Л.Я. Штернберг и В.Г. Богораз посетили Голландию, Швецию, Данию, Англию, Францию, Германию. В результате их командировки МАЭ получил коллекцию по культуре эскимосов южной и западной Гренландии, населявших районы рек Упернивик и Кангатсиак (№ 3044). Возможно, что она была собрана участниками Первой экспедиции Туле в 1912–1913 гг.

В апреле 1926 г. МАЭ и Этнографический отдел Русского музея посетил датский этнограф К. Биркет-Смит, он искал этнографические параллели между сибирскими и древнеэскимосскими культурами [Богораз 1929: 104]. В то время при крайней ограниченности археологических и антропологических сведений исследователи пытались выявить культурные связи на основе сравнительного анализа этнографических данных. К. Биркет-Смит считал, что первоначально предки эскимосов жили во внутренних районах Аляски и Канады и занимались сухопутной охотой, позднее они вышли на морское побережье и перешли к охоте на морских животных. В.Г. Богораз отмечал: *«Такие группы сухопутных эскимосов внутренней тундры существуют и теперь к северу и западу от Гудзонова залива, часть на Аляске. Биркет-Смит считает, что эта древнейшая культура распространилась некогда из Азии через Берингов перешеек в Америку. Он называет ее “протоэскимосской”*.

Его недавнее посещение Ленинграда (апрель 1926 г.) имело своей целью найти в коллекциях североазиатского происхождения МАЭ и Русского Музея

определенные связи и сходства с материальной культурой этой древней протоэскимосской ступени» [Богораз 1927: 43].

К. Биркет-Смита интересовали материалы по азиатским эскимосам, но В.Г. Богораз не располагал подробными сведениями по этому народу. Во время работы среди азиатских эскимосов в 1901 г. он занимался в основном сбором лингвистического и фольклорного материала, а свои этнографические коллекции отправил в АМЕИ. К тому же В.Г. Богораз провел среди азиатских эскимосов немногим более месяца (для сравнения — среди чукчей В.Г. Богораз провел в общей сложности около трех лет). Из-за интереса К. Биркет-Смита к этнографии азиатских эскимосов В.Г. Богораз в 1927 г. отправил на Чукотку одного из своих учеников — А.С. Форштейна. Результатом посещения К. Биркет-Смитом МАЭ стало соглашение об обмене коллекциями. В 1928 г. музей получил из Копенгагена коллекцию по эскимосам Канады (№ 3992), собранную К. Расмуссеном во время работы Пятой экспедиции Туле 1921–1924 гг.

В сентябре 1926 г. В.Г. Богораз принимал участие в работе XXII Международного конгресса американистов, проходившего в Риме. Кроме своих трех сообщений — «Палеоазиатские племена Сибири и их постепенное расселение с юго-запада на северо-восток», «Миф и культ умирающего бога-зверя в Северной Азии и Америке» и «Столетний юбилей русских экспедиций в Южную Америку» — В.Г. Богораз представил доклад Д.И. Стрельникова «Кайюа Паргавая».

Осенью 1928 г. В.Г. Богораз находился в США, где он посетил Нью-Йорк, Филадельфию и Вашингтон. Он приехал для участия в XXIII Международном конгрессе американистов, проходившем в Нью-Йорке. Кроме собственного сообщения «Американистские работы в Ленинграде» В.Г. Богораз представил ряд докладов советских ученых, сотрудников МАЭ С.В. Иванова «Алеутские головные уборы и их орнамент», Н.Г. Шпринцин «Стрелометательная трубка в Америке, Индонезии и Океании», Г.Г. Манизера «Каинганы Сан Пауло»; сотрудника Зоологического музея Д.И. Стрельникова «Музыка и танцы индейских племен Кайюа (Гуарани) и Ботокудов» и «Экспедиция Г.И. Лангсдорфа в Бразилию в 1821–1829 гг.»; музыковеда, сотрудника ГИИИ С.Л. Гинзбурга «Основные вопросы сравнительного изучения музыкальных инструментов индейцев Южной Америки». По народам Сибири В.Г. Богораз зачитал несколько своих докладов, доклад, подготовленный совместно с Н.И. Леоновым, и доклады Н.П. Дыренковой и Б.Н. Вишневого. Кроме того, он организовал выставку советских изданий по антропологии, этнографии, лингвистике и фольклористике народов Сибири. Среди делегатов конгресса сложилось мнение о В.Г. Богоразе как о ведущем специалисте по народам Америки и Сибири в СССР, от поддержки которого во многом зависит организация совместных исследований в Сибири.

Среди участников конгресса был В.И. Йохельсон. После его иммиграции в США в 1922 г. между ним и В.Г. Богоразом развернулась заочная полемика

по проблеме заселения Америки человеком. В.Г. Богораз по-прежнему развивал теорию «азиатско-американской цепи народов», которая была разделена «эскимосско-алеутским клином». В.И. Йохельсон в начале 1920-х гг. изменил свою точку зрения на этногенез эскимосов и считал, что они — автохтонный народ Америки, который в процессе заселения Аляски перешел Берингов пролив и заселил северо-восточную часть Чукотского полуострова [Богораз 1927].

В конце сентября 1928 г. В.Г. Богораз участвовал в Международном совещании по изучению народов Арктики. Оно проходило в Американском музее естественной истории Нью-Йорка. На совещании присутствовали К. Уисслер от АМЕРИ, А. Хрдличка от Смитсоновского института, канадский этнолог Д. Дженнесс, Э. Норденшельд из Швеции и трое датчан: В. Тальбицер, К. Биркет-Смит, Т. Матиассен. В.Г. Богораз представил доклад «Сравнительное изучение шаманизма в Азии и Америке». На совещании говорилось о неисследованных районах Сибири, необходимости организовать этнографические экспедиции в эти регионы и о том, что американские музеи готовы финансировать их проведение. Отмечалось, что в 1925 г. удалась попытка проникнуть в Сибирь — один из отрядов датской Пятой экспедиции Туле пересек Берингов пролив и провел исследования на мысе Дежнева. У местных жителей К. Расмуссен приобрел 164 предмета, найденных во время раскопок древних селений. Эта коллекция была опубликована в 1930 г. [Mathiassen 1930].

Особенно активно за проведение исследований в северо-восточной Сибири выступал А. Хрдличка, ему были необходимы результаты антропологических исследований на Чукотке для подтверждения теории о проникновении человека в Америку из Азии в районе Берингова пролива. Он представил участникам совещания ряд предметов, приобретенных у чукчей и азиатских эскимосов, аналогичных изделиям эскимосов Аляски. В.Г. Богораз выступил против организации американских или датских экспедиций по исследованию народов Сибири. Он заявил, что советские ученые имеют достаточно сил и средств, чтобы проводить самостоятельные исследования, и что на северо-востоке Сибири уже работает Чукотско-эскимосская экспедиция МАЭ [Богораз 1929: 105]. Еще в 1927 г. В.Г. Богораз был утвержден АН руководителем Чукотской этнографической экспедиции и отправил на Чукотку студента-этнографа А.С. Форштейна для проведения полевых исследований среди азиатских эскимосов. В.Г. Богораз планировал принять участие в этой экспедиции после возвращения из Америки [Отчет... 1929: 250].

«Совещание имело информационный характер, так как представители различных стран не пришли к окончательному решению. Был, однако, набросан проект резолюции двумя датскими представителями Биркет Смитом и Матиасеном. Однако обсуждение этой резолюции отложено до 24 конгресса, имеющего состояться в 1930 году в Гамбурге» [Богораз 1929: 103].

В конце октября 1928 г. В.Г. Богораз посетил Вашингтон. Ученый секретарь Национального музея естественной истории при Смитсоновском институте (НМЕИ) А. Ветморе пошел навстречу его предложениям по обмену коллекциями. Администрация НМЕИ отправила коллекции в Ленинград по личной договоренности с В.Г. Богоразом. Он обещал, что в ответ будут присланы коллекции по народам Сибири. В начале 1929 г., когда В.Г. Богораз находился еще во Франции, в МАЭ поступили три коллекции по индейцам пуэбло из сборов Дж. Стивенсона, Дж. Муни, У. Пауэлла (№ 3944, 3945, 4010). В середине 1929 г. директор МАЭ академик Е.Ф. Карский в письме к руководству НМЕИ просил извинения за задержку с ответом и интересовался, по каким народам хотели бы получить коллекции в Вашингтоне. В ответном письме А. Ветморе писал, что НМЕИ хотел бы получить коллекции по азиатским эскимосам и алеутам Командорских островов, т.е. по народам, в изучении которых был заинтересован А. Хрдличка. Пока длилась переписка и шел отбор предметов, 2 сентября 1930 г. Е.Ф. Карского уволили и новым директором МАЭ 12 октября 1930 г. утвердили Н.М. Маторина. В декабре он запросил разрешение в Президиуме АН СССР на отправку в Вашингтон коллекции по культуре якутов, которая в 1931 г. поступила в НМЕИ.

В Филадельфии В.Г. Богораз посетил Университетский музей археологии и антропологии Пенсильванского университета (УМПУ). Его сотрудники разрабатывали проект создания Отдела по изучению этнографии и археологии народов России. Эта идея была поддержана Ф. Боасом и В.Г. Богоразом. Ключевой фигурой нового отдела УМПУ стал археолог Е. Голомшток — эмигрант из России. В 1930 и 1932 гг. он дважды приезжал в Советский Союз и работал во многих музеях Москвы и Ленинграда, в том числе и в МАЭ [Golomshtock 1933]. Он вел переговоры об обмене коллекциями и научной литературой между советскими музеями и УМПУ. В 1933 г. МАЭ подготовил для обмена с УМПУ ряд коллекций по археологии и этнографии народов Сибири. В 1934 г. при оформлении документов для очередной командировки в Советский Союз Е. Голомштоку отказали во въездной визе, и обмен коллекциями между МАЭ и УМПУ не состоялся [Жупина 2004: 76–79].

Также во время командировки в США В.Г. Богораз договорился с Ф. Боасом об обмене студентами. Ф. Боас в то время преподавал в Колумбийском университете Нью-Йорка, он считался в Советском Союзе «прогрессивным» буржуазным ученым. В 1926 г. на русском языке опубликовали его теоретическую работу «Ум первобытного человека» [Боас 1926]. Идея обмена студентами и аспирантами возникла у Ф. Боаса еще в начале 1920-х гг. после длительного перерыва в отношениях с российскими учеными из-за Первой мировой войны, двух революций и Гражданской войны в России. В то время Ф. Боас годами добивался от В.Г. Богоразу завершения его работ по Джезуповской экспедиции. Ф. Боас пришел к выводу, что эффективнее отправить в Россию мо-

лодых специалистов и в дальнейшем использовать материалы их полевых исследований.

Весной 1929 г. В.Г. Богораз привез пять приглашений советским студентам для продолжения образования в Америке, одно из них предназначалось студенту-этнографу. Этим студентом стала Ю.П. Аверкиева, которая в 1929–1931 гг. стажировалась в США под руководством Ф. Боаса. В свою очередь, в 1932–1937 гг. проходил обучение в аспирантуре МАЭ индеец не-персе Арчибальд Финней. В.Г. Богораз был его научным руководителем.

С конца 1920-х гг., по мере того как советская идеология укрепляла свои позиции, возрастало давление на сотрудников музея. Е.А. Михайлова отмечала: *«После скандальных судебных процессов 1928–1931 гг. над “учеными-вредителями” началось фронтальное наступление на “буржуазных специалистов”, занятых в промышленности, науке и системе высшего образования. В те годы идеологической атаке подвергалась Академия наук СССР, собравшая в своих стенах беспартийных ученых. В обществе формировалась атмосфера враждебности и подозрительности по отношению к кадрам старых специалистов. Любой из них мог быть заподозрен, по выражению И.В. Сталина, в “оппозиции строительству социализма”»* [Михайлова 2004: 124].

По возвращении из заграничной командировки В.Г. Богораз, пытаясь идти в ногу со временем, организовал «Антирелигиозную выставку». Для ее создания из фондов МАЭ отобрали несколько тысяч предметов культа из всех районов мира. В автобиографии В.Г. Богораз писал: *«Говорить о нашем православии или христианстве, конечно, смешно. Я, кажется, родился безбожником, вырос язычником, а в настоящее время являюсь безбожником воинствующим»* [Михайлова 2004: 121]. Выставка открылась 15 апреля 1930 г. в Эрмитаже. В 1932 г. на базе выставки создали Музей истории религии и атеизма (МИР) при АН, который занял здание Казанского собора, его первым директором стал В.Г. Богораз. Этим назначением в глазах многих ученых Европы и США имидж В.Г. Богораз был сильно испорчен. Его связи с Ф. Боасом почти прервались [Кан 2007: 223]. Д.Л. Иохельсон-Бродская высказывалась о В.Г. Богоразе и его «музее безбожников» крайне негативно. Она считала, что насильственное насаждение атеизма в России приведет к большим человеческим жертвам. Окончательный разрыв между Ф. Боасом и В.Г. Богоразом произошел в 1933 г., когда В.Г. Богораз опубликовал перевод статьи своего американского коллеги «Задачи антропологического исследования» [Боас 1933] вместе со своими комментариями, в которых подверг резкой критике «эмпиризм» и теоретические взгляды Ф. Боаса [Богораз 1933].

В.Г. Богораз не собирался возвращать экспонаты из МИР в МАЭ, так как в этом случае в музее атеизма остались бы пустые витрины. В августе 1930 г. секретариат Центрального исполнительного комитета СССР отказал В.Г. Богоразу в командировке в Гамбург для участия в XXIV Международном конгрессе

американистов. Лишившись возможности выезжать за границу, В.Г. Богораз стал выступать за развитие международного сотрудничества по изучению народов Сибири и проведение совместных экспедиций [Богораз 1936: 195].

В 1931 г. Н.М. Маторин писал: *«Рано или поздно и “полевая этнография”, разместившаяся под сенью Географического института и отдающая сильным душком старомодного народничества, должна уступить свои позиции <...> всюду побеждающему, действительному марксизму»* [Маторин 1931: 12]. После этого сигнала в 1932 г. расформировали этнографическое отделение на географическом факультете ЛГУ, деканом которого был В.Г. Богораз. Периодически В.Г. Богораз подвергался критике со стороны молодых «марксистки подкованных» коллег и партийных органов за «политическую близорукость» и «нежелание перестроиться на новый лад». *«Владимир Германович явственно чувствовал опасность, нависшую над его головой, и неустанно уверял власть в своей лояльности»* [Михайлова 2004: 126]. В.Г. Богораз занимал должность заведующего отделом Центральной и Южной Америки до 1933 г., когда его назначили заведующим отделом Сибири. В 1930-е гг. В.Г. Богораз ввел термин «этнотройка» в отношении себя, Л.Я. Штернберга и В.И. Иохельсона. Вместе они полевых исследований не проводили, также у них не было совместных публикаций.

В 1934 г. в Лондоне состоялся первый Международный конгресс антропологических и этнографических наук (МКАЭН). Из-за разрыва связей с Ф. Боасом В.Г. Богораз не получил приглашение на этот конгресс. По инициативе датских ученых на конгрессе сформировали Международный комитет по изучению народов Арктики. В его состав вошли Д. Дженнесс от Канады, Ф. Боас от США, К. Биркет-Смит и В. Тальбицер от Дании. В.Г. Богораз заочно избрали почетным членом этого комитета. Это была еще одна попытка после совещания 1928 г. в Нью-Йорке организовать при участии ученых из Европы и Америки полевые исследования в Сибири. Отсутствие представителей СССР на конгрессе изначально обрекало на неудачу проекты совместных работ.

Как упоминалось, с 1927 по 1933 гг. на северо-востоке Чукотки среди чукчей и азиатских эскимосов проводил полевые исследования ученик В.Г. Богораз А.С. Форштейн. Он собрал интересную коллекцию по быту азиатских эскимосов и сделал более 140 фотографий [Крупник, Михайлова 2006]. С.В. Иванов отмечал, что в последние годы жизни В.Г. Богораз разрабатывал план комплексной экспедиции по изучению народов северо-восточной Азии. При этом было предусмотрено проведение археологических раскопок на Чукотке для разрешения проблемы заселения Америки [Иванов 1946: 5]. Практическим результатом этих планов и стали исследования А.С. Форштейна, которые, к сожалению, не завершились научными публикациями.

В.Г. Богораз вел научную переписку с датскими исследователями в течение многих лет. В 1933 г. от В. Тальбицера поступила фотоколлекция по эски-

мосам восточной Гренландии (№ И-55). В 1936 г. А.С. Форштейн как специалист по эскимосам был командирован на три месяца в Национальный музей Дании (НМД), где он работал с конца апреля до начала августа. В Копенгагене А.С. Форштейн изучал коллекции по эскимосам американского севера, сотрудничал с В. Тальбицером, К. Биркет-Смитом, Л. Хаммерихом и др., переписывался с Ф. Боасом [Крупник, Михайлова 2006: 191; Krupnik 1998: 213–214]. Он передал в НМД коллекцию рисунков азиатских эскимосов и вещи из своих сборов. В качестве ответного дара МАЭ в 1937 г. получил коллекцию из 123 предметов археологии (№ 5526), собранную в 1931–1933 гг. участниками Шестой экспедиции Туле К. Расмуссена в восточной и западной Гренландии.

В 1920-е — начале 1930-х гг. серьезных исследований по американистике В.Г. Богораз не проводил. К изучению азиатских эскимосов он вернулся в начале 1930-х годов из-за интереса к этой теме датских и американских исследователей. В 1934 г. он опубликовал грамматический очерк по их языку [Богораз 1934]. В 1936 г. вышла его работа по социальным отношениям американских эскимосов [Богораз 1936] и статья по сравнительному изучению фольклора эскимосов [Богораз 1936а]. Только в 1949 г. была опубликована основная монография В.Г. Богораза по языку азиатских эскимосов (с приложением тринадцати фольклорных текстов) [Богораз 1949] и статья, посвященная играм народов Севера [Богораз 1949а]. В 1934, 1939 и 1991 гг. вышли на русском языке три части его монографии «Чукчи», ранее изданные в США в 1909, 1907 и 1904 гг. [Богораз 1934а, 1939, 1991]. Несмотря на то что эта работа посвящена чукчам, в ней есть и этнографическое описание культуры азиатских эскимосов. В некоторых местах сведения об эскимосах выделены в самостоятельные разделы — «Эскимосские [поселки. — С.К.]» [Богораз 1934а: 14–17], «Праздники азиатских эскимосов» [Богораз 1939: 95–102], «Войны с эскимосами» [Там же: 173–175], но в основном В.Г. Богораз приводит данные об эскимосах в контексте, рассказывая о традиционной культуре чукчей. Общий объем сведений по эскимосам в трех частях его монографии состоит из нескольких десятков страниц. Как упоминалось, в 1913 г. В.Г. Богораз издал фольклорные материалы по эскимосам. Таким образом, последовательно были опубликованы его этнографические, фольклорные и лингвистические материалы по азиатским эскимосам, полученные во время полевых исследований 1901 г. Все вышечисленные работы представляют интерес и в наше время. Напротив, его доклады по проблеме заселения Америки и поиску параллелей в культурах народов Сибири и Аляски, представленные на Международных конгрессах американистов, утратили актуальность.

10 мая 1936 г. В.Г. Богораз скорпостижно скончался. На его смерть телеграммами и письмами соболезнования откликнулись П. Риве, Ф. Боас, В.И. Иохельсон и К. Биркет-Смит. Последний писал: «*Это, конечно, не только для науки в СССР, но и для всей этнологии большая потеря. Лично я, как в Ле-*

нинграде, так и в других городах, знал профессора Богораза как чрезвычайно внимательного и выдающегося коллегу» [Шпринцин 1936: 224].

В мае 1939 г., выступая на заседании МАЭ, посвященном памяти В.Г. Богораза, С.В. Иванов сказал: «Главная задача, которую ставил себе Влад. Герм., — изучение крайнего Севера восточной Азии, связанное с эскимосской проблемой, эта задача до сих пор не реализована, так как та северная экспедиция, проведение которой должно было обеспечить разрешение этой задачи — до настоящего времени не осуществилась. Между тем нельзя не отметить, что как раз этот последний раздел, т.е. экспедиция на крайний Север, имеет колоссальное значение не только для специалистов-палеоазиатов, но и международное значение в связи с проблемой происхождения американского человека, проблемой, которой уделяют очень большое внимание американские этнографы, неоднократно писавшие и самому Влад. Герм., и дирекции Института о желательности увязки этой работы с работой американцев» [АМАЭ. К-1. Оп. 3. № 13. С. 113–113 об.].

Понимание В.Г. Богоразом взаимовлияний в культурах народов Сибири и Аляски было неординарным даже в 1930-е гг. Он считал, что большинство народов Сибири являются палеоазиатами или праазиатами и в разной степени сохранили древние черты, которые можно найти при изучении их культуры в сравнении с культурами народов Северной Америки. Так как речь шла об этнографии, то отсюда возникал вывод о том, что переселение народов из Сибири в Америку произошло относительно недавно [Богораз 1927: 41–42]. Представляется, что главным для В.Г. Богораза был не поиск параллелей в культурах народов Сибири и Аляски, а активизация этнографических исследований среди народов Сибири. В решении этой задачи В.Г. Богораз и его ученики добились наибольших успехов. К сожалению, в начале XX в. В.Г. Богораз зависел от установки своих американских работодателей на поиск параллелей в культурах народов Сибири и Аляски, а его ученики в 1930–1950-е гг. стали завесить от догм «единственно верного марксистско-ленинского учения».

Библиография

- Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
- Боас Ф. Задачи антропологического исследования // СЭ. 1933. № 3–4. С. 176–189.
- Богораз В.Г. Очерк материального быта оленных чукчей, составленный на основании коллекции Н.Л. Гондатти, находящейся в Этнографическом музее Академии наук (Приложение: фототаблицы предметов) // Сборник МАЭ. 1901. Т. 1. Вып. 2. С. 1–65.
- Богораз В.Г. Материалы для изучения языка азиатских эскимосов // Живая старина. 1909. Кн. 70–71. Вып. 2–3. С. 178–190.

Богораз В.Г. О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени // Известия АН. 1919. Т. 13. № 8–11. С. 489–495.

Богораз В.Г. XXI Конгресс американистов // Этнография. 1926. № 1–2. С. 125–131.

Богораз В.Г. Древние переселения народов в северной Евразии и Америке // Сборник МАЭ. 1927. Т. 6. С. 37–62.

Богораз В.Г. Международное совещание по плану устройства экспедиций в полярной зоне // Этнография. 1929. № 1. С. 103–107.

[*Богораз В.Г.*] Замечания к статье Франца Боаса // СЭ. 1933. № 3–4. С. 189–193.

Богораз В.Г. Юитский (азиатско-эскимосский) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. 3. Языки и письменность палеоазиатских народов (Труды Научно-исследовательской ассоциации народов Севера ЦИК СССР. Т. III) Л., 1934. С. 105–128.

Богораз В.Г. Чукчи. Часть I. Социальная организация. Л., 1934а.

Богораз В.Г. Социальный строй американских эскимосов // Вопросы истории доклассового общества: Сборник статей к пятидесятилетию книги Фр. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (ТИЭ. Т. 4.). Л., 1936. С. 195–256.

Богораз В.Г. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки // Советский фольклор. 1936а. № 4–5. С. 29–50.

Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. Л., 1939.

Богораз В.Г. Материалы по языку азиатских эскимосов / Под. ред. И.С. Вдовина. Л., 1949.

Богораз В.Г. Игры малых народностей Севера // Сборник МАЭ. 1949а. Т. 11. С. 237–254.

Богораз В.Г. Материальная культура чукчей / Отв. ред. И.С. Вдовин. М., 1991.

Гондатти Н.Л. Поездка из села Марково на р. Анадырь в бухту Провидения (Берингов пролив) // Записки Приамурского отделения ИРГО. Хабаровск, 1898. Т. IV. Вып. 1. С. 1–27.

Иванов С.В. Памяти В.Г. Богоразы // СЭ. 1946. № 3. С. 3–8.

Кан С. «Мой друг в тунике эмпиризма и скепсиса»: Владимир Богораз, Франц Боас и политический контекст советской этнологии в конце 1920-х — начале 1930-х гг. // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 191–230.

Крупник И., Михайлова Е. Пейзажи, лица и истории: фотографии Александра Форштейна (1927–1929) // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 188–219.

Купина Ю.А. Утраты или приобретения? (История коллекционных обменов МАЭ РАН с американскими музеями) // КПК. 2004. Вып. 10–11. С. 52–85.

Маторин Н.М. Современный этап и задачи советской этнографии // СЭ. 1931. № 1–2. С. 3–38.

Михайлова Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века. М., 2004. С. 95–136.

Отчет о деятельности АН СССР за 1928 г. Т. II. Отчет о научных командировках и экспедициях. Л., 1929.

[Шпринцин Н.Г.] Памяти В.Г. Богораза // СЭ. 1936. № 4–5. С. 223–225.

Bogoras W.G. The Eskimo of Siberia. The Jesup North Pacific Expedition (Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 8. Pt. III). New York, 1913.

Golomshtock E. Anthropological Activities in Soviet Russia // American anthropologist. New Series. 1933. Vol. 35. N 2. P. 301–327.

Krupnik I. Jesup Genealogy: Intellectual Partnership and Russian-American Cooperation in Arctic / North Pacific Anthropology. Part I. From Jesup Expedition to the Cold War, 1897-1948 // Arctic Anthropology. 1998. Vol. 35. N 2. P. 199–226.

Krupnik I. Jesup Bibliography Tracking the Published and Archival Legacy of the Jesup Expedition // Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897–1902 / Ed. I. Krupnik, W.W. Fitzhugh. Washington, D.C., 2001. P. 297–316.

Mathiassen T. Archeology collection from the Western Eskimos (Report Fifth Thule Expedition 1921–1924. Vol. X. N 1). Kóbenhavn, 1930.

НАШИ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ И ИХ НАСЛЕДИЕ

Г.К. Шульц

ОБРАБОТКА ШЕРСТИ У БЕЛУДЖЕЙ

В 1929 г. в Туркмении работал отряд Среднеазиатской этнологической экспедиции, в составе которого были Э.Г. Гафферберг, Г.Г. Гульбин, А.Н. Булгаков и Г.К. Шульц¹. Отряд занимался изучением культуры и быта этнических групп белуджей, джемшидов, хазарейцев и бербери, проживавших на территории Туркменской ССР. Э.Г. Гафферберг собирала материал по основным занятиям кочевых иранцев, Г.К. Шульц и А.Н. Булгаков заострили свое внимание на различных аспектах материальной культуры белуджей, а Г.Г. Гульбин посетил один из населенных пунктов Байрам-Алийского района, в котором проживали представители народа бербери (подробно см. [Прищепова: 2000]). В результате работы отряда в МАЭ РАН поступил целый ряд вещевых и иллюстративных коллекций, дополненных прекрасными содержательными описями, составленными участниками экспедиции. В сочетании с полевыми записями они до настоящего времени являются уникальными источниками для изучения культуры и быта кочевых иранцев.

¹ Э.Г. Гафферберг была научным сотрудником ИЭ АН СССР в период с 1934 г. по 1971 г., Г.Г. Гульбин являлся сотрудником вышеназванного учреждения с 1926 г. по 1929 г. Благодаря любезной помощи сотрудника отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН Я.В. Василькова, мы знаем, что А.П. Булгаков в 1920-х годах был преподавателем научной фотографии в Ленинградском Восточном институте им. А.С. Енукидзе. Имя же Г.К. Шульца до сегодняшнего дня остается окутанным тайной. Мы можем лишь предполагать, что его деятельность также была связана с фотографией. Весьма вероятно, что на протяжении небольшого отрезка времени он являлся сотрудником ИЭ АН СССР, так как значится регистратором коллекций № 3993 и 4060.

К сожалению, большая часть полученных материалов не была до конца обработана и опубликована самими собирателями. Судьбы некоторых участников упомянутой экспедиционной поездки сложились трагически. В 1930 г. Г.Г. Гульбин был арестован «по делу АН» и приговорен к пяти годам исправительно-трудовых лагерей. Вышел он из заключения в 1935 г. В 1939 г. Г.Г. Гульбин сумел получить работу в Институте востоковедения АН СССР, но в сентябре 1941 г. вновь был арестован и погиб на этапе в один из лагерей Сибири [Люди и судьбы 2003: 133]. Материалов о судьбе и дальнейшей деятельности А.Н. Булгакова и Г.К. Шульца не удалось выявить вовсе. В архиве МАЭ РАН и в Санкт-Петербургском филиале архива РАН не осталось никаких упоминаний об этих людях.

Полевые записи поездок к белуджам большей частью были обработаны Э.Г. Гафферберг и нашли свое отражение в ее монографии «Белуджи Туркменской ССР» [Гафферберг: 1969]. Однако в работе не упомянуты ремесла этнической группы, материалы о которых до сегодняшнего дня хранятся в архиве МАЭ РАН.

В данной публикации мы приводим часть полевых записей Г.К. Шульца (Архив МАЭ РАН, К–I, оп. 2, № 160–163), дающих нам представление о приемах обработки шерсти у белуджей. В тексте сохранена стилистика и орфография автора записей. В качестве иллюстраций использованы фотографии предметов, привезенных Г.К. Шульцем в МАЭ РАН в результате экспедиционной поездки, и фотографии, сделанные собирателем во время экспедиции. Подписи к фотографиям сделаны на основании коллекционных описей, составленных собирателем.

К сожалению, в начале приводимых полевых записей отсутствует название местности, в которой проводилось исследование², но можно предположить, что записи были сделаны в Байрам-Алийском и Мервском районах Туркменской ССР.

Предлагая к публикации полевые записи Г.К. Шульца, мы не только вводим в научный оборот не известные ранее материалы, но и приводим пример работы собирателя, каждый элемент которой органично дополняет другой.

М.А. Янес

Здесь впервые я убедился, что у белуджей есть кошемное производство и им знакомо также производство цветных орнаментированных кошем, однако последние по своему качеству уступают туркменским.

В Мервском, Байрам-Алийском и Иолатском районах я только слышал уверения белуджей, что они умеют производить кошмы, однако все видимые мною кошмы в их домах были туркменского происхождения, чего они и сами не скрывали, объясняя это дешевизной и прочностью туркменских кошем, с одной стороны, и недостатком шерсти в своем хозяйстве, с другой стороны.

² Название местности отсутствует, скорее всего, не по вине автора этих дневников, а по причине того, что записи велись в нескольких тетрадах, имевших сквозную нумерацию, и не все эти тетради сохранились.

Белуджи сваливают кошмы следующим образом: овечья, преимущественно белая шерсть (белуджские овцы белые, с небольшим черным пятнышком на конце морды, на концах ушей и на концах ног) осенней стрижки, невытая после стрижки, так как белуджи до стрижки моют овец, взбивается при помощи двух тонких палочек — *sipang* (шипанг) (рис. 1). Шерсть обычно взбивает одна женщина внутри гедана, расстилая шерсть на выделанной овечьей

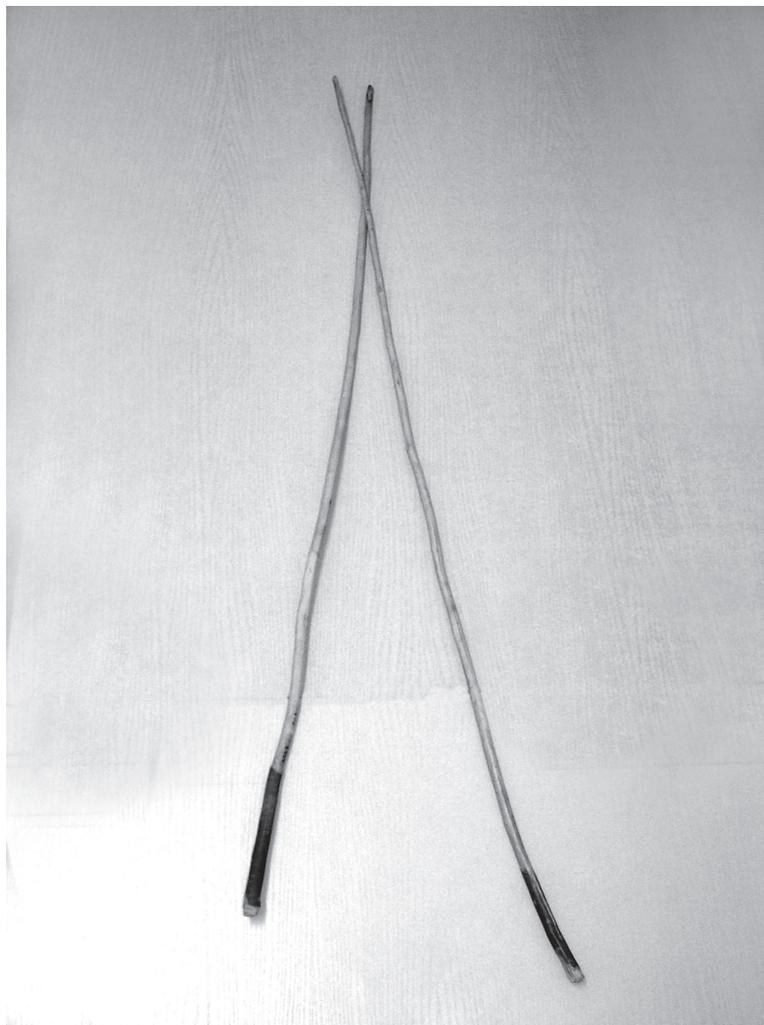


Рис. 1. Палочки для взбивания шерсти. Колл. № 3993-262, 263.
Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.

шкуре, обращенной шерстью вниз. Такая кожа носит название *tahta*, когда она употребляется при взбивании шерсти, и она же носит название *kutur*, когда она употребляется как сумка для хранения шерсти. Для этого к ней привязывают несколько сходящихся в центре веревок; когда подвешивают такую кожу (шерстью внутрь) за центр указанных веревок, то получается нечто вроде сумки. Такой катур обычно вешают на одном из крайних боковых подпорок гедана, и он служит для хранения шерсти, ниток, веретен и прочих женских инструментов; он же, как я уже сказал, применяется для взбивания шерсти.

В том случае, когда в доме нет *tahta*, шерсть взбивают просто на земле, но для того чтобы удобнее было бить, на землю насыпают небольшой слой в 1 см толщиной чистого мелкого песка.

Шерсть взбивают палочками до тех пор, пока она не станет пушистой. Во время взбивания ее несколько раз складывают, причем и это женщина делает при помощи палочек. Взбитую шерсть женщина складывает вдвое и складывает около себя. К вечеру или тогда, когда она взбила достаточное количество шерсти, женщина приступает к скручиванию шерсти в связки, называемые *dasting*. Это она делает при помощи другой женщины или девушки.

Вообще взбивание шерсти как занятие, не требующее особых знаний, возлагается обычно в тех семьях, где они есть, на девочек или девушек. На них же возлагается скручивание шерсти в *dasting*-и.

Для этого одна женщина берет небольшую тонкую палочку; на середине этой палочки делается петля из взбитой шерсти; затем женщина, держащая палочку, начинает вращать ее справа налево, а другая женщина, придерживая и подавая взбитую шерсть, помогает делать довольно толстые жгуты из шерсти. Жгуты эти скручиваются не туго. Полученный таким образом жгут (с одной кучки взбитой шерсти делают обычно один жгут) снимают с палочки и начинают складывать следующим образом: один конец жгута зажимают между пальцами ног, затем, на расстоянии приблизительно полметра, поворачивают жгут вокруг указательного пальца левой руки и тянут жгут опять к большому пальцу ноги. Повторяя это движение несколько раз, сворачивают жгут в круг; затем его снимают с пальцев (руки и ноги) и скручивают его движением рук, какие обычно делают при отжимании белья. Скрученная таким образом шерсть складывается в *kutur*-ы, или в мешки, или же просто складывается в углу гедана (рис. 2).

Уже в виде *dasting*-ов шерсть поступает в дальнейшую обработку. Она идет или на изготовление ниток при помощи веретен или же на изготовление кошем. Веретена у белуджей бывают двойные: с крестовиной или с кружком. Последние называют туркменскими, так как их белуджи заимствовали от туркмен и приобретают их на базарах. Веретена первого рода белуджи считают своими, белуджскими, изготавливаются они мастерами-белуджами (рис. 3).

При помощи веретен прядут нитки обычно женщины; мужчины же тоже нередко заполняющие свой досуг, в особенности старики, сучением ниток,



Рис. 2. Прядение на веретене с крестовиной. Перед женщиной лежит подготовленная к прядению и скрученная в жгут шерсть. Колл. № 4060-205. Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.



Рис. 3. Веретено с крестовиной. Колл. № 993-266. Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.

делают это при помощи веретена другого рода. Это или крестовина без вертикальной палочки, или просто камушек продолговатой формы; крестовины обычно сделаны из рога козла или барана.

Мужчина сучит нитки путем вращения этой крестовины или камня; готовая уже нитка наматывается в виде клубка на крестовину или камень. Мужчины изготавливают обычно более грубые нитки из козьей шерсти. Последние более прочные и выдерживают вес иногда довольно большого клубка. Такой способ сучения ниток дает возможность мужчине, в особенности пастуху, сучить нитки во время ходьбы за стадом или стоя (рис. 4), в то время как сучение ниток на веретене требует сидячего положения работающего.



Рис. 4. Мужчина за прядением шерсти. Колл. № 4060-326. Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.

Изготовленные нитки наматывают первоначально на ножку веретена, а когда их становится много, их перематывают в клубки; для этого женщина, сидя на земле, вставляет один конец веретена между большим и указательным пальцем одной ноги, а другой конец веретена между такими же пальцами другой ноги и начинает сматывать нитки в клубок. Веретено свободно вращается между пальцами ног. Нитки из козьей шерсти идут обычно на изготовление паласов для гедана, но, так как для основы требуются более крепкие толстые нитки, для приготовления ее прибегают к скручиванию двух ниток в одну. Это делают следующим образом: сперва сматывают на один большой клубок нитки одновременно с двух клубков, а затем уже приступают к скручиванию их; для этого связывают концы двух ниток, составляющих указанный большой клубок, и привязывают к ним какой-нибудь груз, чаще всего камень небольших размеров, и начинают быстро вращать его над своей головой, постепенно отпуская нитки; камень начинает описывать все больший и больший круг, а две нитки, привязанные к нему, скручиваются. Работающий, в зависимости от ловкости и силы, отпускает таким образом нитку метров на 5–6; затем прекращает движение и наматывает скрученную таким образом нить на камешек; для того чтобы она не разматывалась, он «застегивает» ее небольшой тонкой палочкой и продолжает вращать клубок над головой, постепенно отпуская нитку; таким образом весь клубок перематывается на другой, но нитки, составляющие его, уже крепко скручены между собой. Эту работу исполняют как мужчины, так и женщины. Мужчины исполняют ее обычно стоя и описывают над своей головой большой круг радиусом в 6–7 м. Женщины исполняют эту работу сидя. Для этого они выбирают около гедана ровную утрамбованную площадку, так как клубок у них катается по земле, в то время как у мужчин он крутится в воздухе. В остальном процесс такой же, как описанный выше. Нитки основы натягиваются на станок, причем концы ниток или связываются узлами, или, как это делают более искусные мастерицы, концы сплетают и скручивают. Для более быстрого ткачества поперечные нитки пускают тоже сразу вдвое; для этого вечером готовят для ткачества на следующий день небольшие определенной длины связки шерстяных ниток, сматываемых одновременно с двух клубков; для того чтобы связки были определенной длины, их сматывают с клубков определенное количество раз между большим пальцем и мизинцем растопыренной руки; нити берут не особенно длинные, чтобы легче было продевать их между основой, что делают женщины просто руками без всякого инструмента; ибо в ткацком белуджском станке челноков нет. Проложенные между верхним и нижним рядами основы нитки прибавляются к ранее проложенным ниткам при помощи железного набивного гребня *dur* (рис. 5); затем передвигают ремизки и проводят ту же операцию.

Для производства одной полосы паласа для гедана требуется 16 рабочих дней ткачихи при длине рабочего дня в 10–12 часов. Это время необходимо

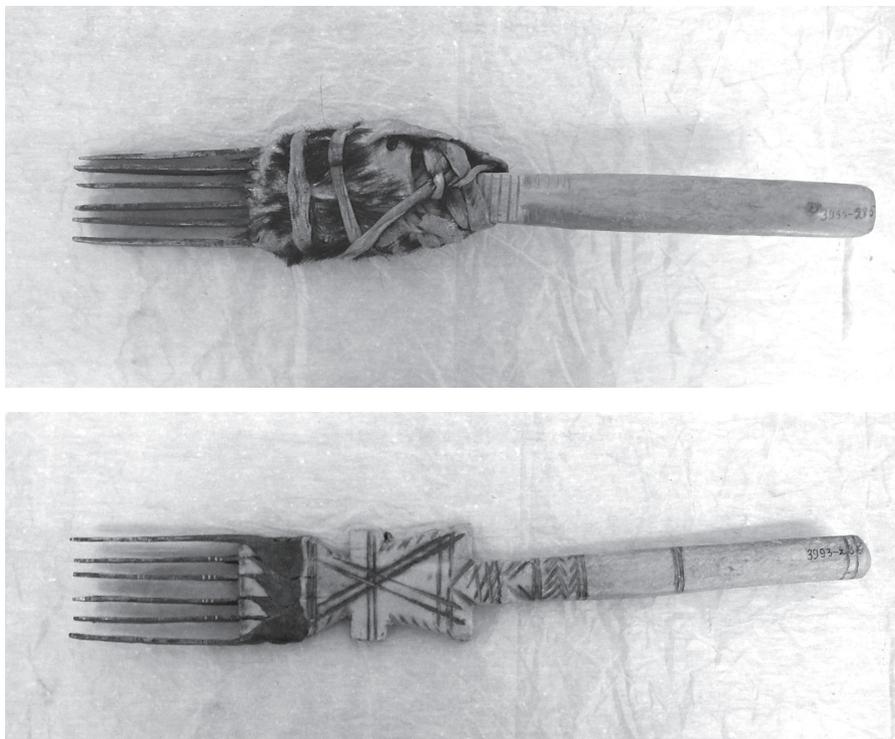


Рис. 5. Ткацкие гребни. А — колл. № 3993-285; Б — колл. № 3993-286.
Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.

только на ткань, сюда не входит время, потраченное на сучение ниток и на натяжку основы; учесть же время, нужное на изготовление нитей, чрезвычайно трудно, так как нитки женщины сучат в каждую свободную минуту, отрываясь от этой работы для исполнения всякой мелкой работы по хозяйству.

Нитки для производства паласов для геданов не подвергаются окраске; на изготовление их идет козья шерсть (козы у белуджей черные) и только в крайнем случае, за недостатком в хозяйстве козьей шерсти, пускают часть белой овечьей, но ее также не окрашивают; ее пускают в работу в небольшом количестве вперемешку с козьей, таким образом получается палас серо-черного цвета, однако он очень скоро делается совсем черным от оседающей на него копоти и дыма от костра.

Гедан редко даже у богатых людей изготавливается одновременно целиком. Обычно же изготавливается в год одна или две полосы, которые пришивают к гедану взамен изношенных полос. Замену эту обычно делают осенью к момен-



Рис. 6. Мужской халат «тапур». Колл. № 3840-1. От Д.Д. Букинича. Место сбора неизвестно. Вероятно, Байрам-Алийский район Туркменской ССР, 1929 г.

ту наступления дождей. Более новые крепкие полосы ставятся на верхние части. Слабые, старые и отчасти рваные — на боковые части (прим. Э.Г. Гафферберг «Не совсем верно. ...Передняя пат с орнаментом ткется специально»).

Производство кошем в селении Наурузабад развито довольно сильно; производятся преимущественно белые кошмы (тонкие) для изготовления из них верхней мужской одежды — *тапур* (рис. 6)³.

³ В фондах МАЭ РАН в колл. № 3993-17 хранится *тапур*, привезенный Г.К. Шульцем и А.П. Булгаковым, но, к сожалению, в настоящий момент он не доступен для фотографирования.

Кошмы производят женщины. Для этого берется взбитая и связанная в *dasting'* и белая овечья шерсть и раскладывается возможно ровнее на поверхности белой же готовой кошмы; последняя лежит не на земле, а на полосе паласа (обычно для этого снимают боковую стену гедана). Раскладывает шерсть одна или две женщины, отрывая небольшие пучки шерсти от *dasting'* и располагая их плотно друг к другу; в это время греется вода в большом медном или чугунном котле; когда один ряд шерсти разложен, шерсть слегка смачивают горячей водой путем обрызгивания; затем начинают класть второй ряд шерсти; если хотят сделать толстую кошму, и затем уже сильно смачивают ее горячей водой; если делают тонкую кошму, то ограничиваются одним рядом шерсти. Затем смоченную таким образом шерсть заворачивают в кошму, на которой ее разложили. Сверток этот завязывают (обматывая несколько раз) толстой шерстяной веревкой и начинают катать по полосе паласа, на которой лежала кошма. Катают кошму не так, как делают то туркмены, при помощи веревки, а катают руками; для этого возле свертка садятся несколько женщин (три-четыре) в зависимости от длины кошмы; засучивают рукава выше локтя и вместе катают сверток, действуя руками, как скалкой при катании белья. При этом стараются нажимать возможно сильнее. В этой работе женщинам иногда помогают мужчины, так как для этого требуется много физической силы. Прокатав таким образом кошму от $\frac{1}{2}$ до 1 часа, ее разматывают, и кошма почти готова.

Новую еще мокрую кошму складывают по длинной стороне на три части. Затем закладывают несколько с узких сторон; затем за края кошму берут двое мужчин и с силой начинают ударять ее о землю, покрытую паласом. Делают это для того, чтобы отжать из кошмы лишнюю воду и в то же время чтобы сделать ее плотнее. После получаса такого хлопанья кошма становится совершенно готовой, ее кладут на крышу гедана на солнечную сторону для того, чтобы она скорее высохла. Через день или два кошма высыхает и может идти в употребление как подстилка или как материя для изготовления халата.

Цветные орнаментированные кошмы белуджи изготовляют редко, но все же изготовляют. Так я наблюдал за изготовлением войлочного потника для лошади, украшенного цветным орнаментом. Делают цветные кошмы таким же способом, как и простые, с той лишь разницей, что сначала на кошму, служащую для катания, раскладывают длинные пучки цветной шерсти, составляя из них нужный узор, затем сверху кладут ряд белой шерсти, смачивают все горячей водой и катают так же, как и простые кошмы. Узор на кошме делали по старому образцу, в точности копируя его.

Я уже приводил несколько рецептов окраски шерсти при помощи растений. Теперь я наблюдал окраску шерсти в черный цвет (рис. 7). В качестве красящего в черный цвет вещества употребляют сухие листья фисташкового дерева (*balge-i pista*). Листья довольно долго (около часа) кипятят в котле. При



Рис. 7. Окраска шерсти. Колл. № 4060-298. Байрам-Алийский (?) район Туркменской ССР, 1929 г.

кипячении они выделяют черную краску и сами становятся черными. В еще горячую краску опускают белые шерстяные нитки, связанные в виде длинных пучков; затем котел с краской и нитками снимают с костра, покрывают крышкой из камышовых прутьев и оставляют в таком виде на целый день. На следующий день нитки вынимают из краски, не отжимают, а вешают над котлом на деревянном треножнике <...>, служащем и для сбивания масла, и для ткацкого станка; на нем нитки несколько просыхают, а краска с них стекает обратно в котел. Затем нитки высушивают, и они уже готовы.

Интересен обычай и много наблюдаемый при окраске шерсти. Во время окраски шерсти не должна присутствовать, а тем более смотреть посторонняя женщина, не живущая в этом гедане, хотя бы она и была даже близкой родственницей, иначе краска не будет прочной и вскоре полиняет. Девушка совсем посторонняя, даже не родственница, может не только смотреть на окраску, но и помогать в этой работе. Так, когда жены Асан-хана красили шерсть, то в это время пришла соседка, еще девушка, и помогала им в работе. Когда же на следующий день пришла родная сестра одной из жен Асан-хана и одна из хозяек должна была внести в гедан еще не просушенную окрашенную шерсть, так как пошел дождь, гостья, предупрежденная об этом, немедленно плотно закрыла

лицо покрывалом, а вносящая шерсть прошла мимо нее боком и шерсть старательно прикрыла.

Мужские верхние халаты *tapur'ы*, как я уже упоминал, шьют и кроют сами мужчины, и женщины в крае совсем участия не принимают. При изготовлении тапура участвует обычно несколько мужчин — соседей, помогающих и советующих при кройке его. Большая тонкая белая кошма расстилается на *kont-e* около гедана; затем загибается верхний край на 1–1 ½ четверти и отрезается поло-са на рукава, так что они остаются соединенными с остальной частью кошмы. Затем края кошмы складываются и сшиваются так, что получается глухой мешок с торчащими вбок рукавами; затем посередине между рукавами делается вырез для шеи, разрезают кошму вдоль; выворачивают ее и подшивают борта и полы, а также сшивают рукава; всю эту работу производят большой иглой для сшивания мешков <...> при помощи толстых шерстяных нитей. Такие халаты носят здесь все мужчины и мальчики. Помимо этого, у более зажиточных имеются и халаты из шерстяной ткани так называемые *barok*.

Ткань эту ткут белуджские женщины подобно паласам для гедана, только из более тонких ниток, из козьей, а отчасти и овечьей шерсти черного цвета. На основу идут простые одинарные, а не двойные, как на гедан, нитки; точно так же и на поперечные нитки идет более тонкая пряжа. Из ткани, которая тоже носит название *барок* шьют не только халаты, но и безрукавки *vaskat*. Шьют их не мужчины, а женщины. Покрой такого халата ничем не отличается от таких же халатов афганцев, джемшидов и шерстяных чекменей туркмен, с тем лишь, что они лишены имеющихся на туркменских чекменях вышивок. Последние, то есть чекмены, у белуджей Науруз-абада то же встречаются нередко, но зато здесь нельзя встретить всевозможных покровов верхней одежды как военного, так и гражданского европейского происхождения, какие существуют у белуджей других районов Туркменистана.

Библиография

Гафферберг Э.Г. Белуджи Туркменской ССР. Л.: Наука, 1969.

Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Изд. подготовили Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.

Прищепова В.А. Коллекции заговорили. СПб.: МАЭ РАН, 2000.

Глоссарий

Барок (barok) — мужской халат из шерстяной ткани.

Барок (barok) — название шерстяной ткани.

Балг-и ниста (balge-i pista) — сухие листья фисташкового дерева, используемые для крашения шерсти.

Васкат (vaskat) — мужская безрукавка.

Гедан — кочевое разборное жилище, шатер из деревянных жердей и шерстяной ткани.

Дастинг (dasting) — жгут из взбитой шерсти.

Дуп (dup) — железный гребень для прибивания уточной нити в процессе ткачества.

Катур (katur) — сумка из выделанной овечьей шкуры для хранения шерсти.

Конт (kont) — белуджский палас в темных коричневых тонах.

Пат — тканая полоса для гедана.

Тарур (manur) — мужской войлочный халат.

Тахта (tahta) — выделанная овечья шкура для взбивания шерсти.

Чекмень — верхняя одежда туникообразного покроя из шерстяной ткани, род халата. Был широко распространен в Туркмении.

Шипанг (sipang) — палочки для взбивания шерсти.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

| | |
|---------|---|
| АМАЭ | — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург |
| АМЕИ | — Американский музей естественной истории, Нью-Йорк |
| АН | — Академия наук |
| ГИИИ | — Государственный институт истории искусств, Ленинград |
| ДАССР | — Дагестанская Автономная Советская Социалистическая республика |
| ЕУСПб | — Европейский университет, Санкт-Петербург. |
| ИГАИМК | — Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л. |
| ИЛИ РАН | — Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург |
| ИТОИАЭ | — Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Симферополь |
| ИЭ | — Институт этнографии АН СССР |
| ИЭА РАН | — Институт этнологии и антропологии РАН, Москва. |
| КПК | — Курьер Петровской Кунсткамеры |
| МАОЭ | — Музей американской археологии и этнологии им. Дж. Пибоди, Кембридж |
| МАЭ РАН | — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург |
| МИА | — Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л. |
| МИР | — Музей истории религии и атеизма, Ленинград |
| МКАЭН | — Международный конгресс антропологических и этнографических наук |
| НМД | — Национальный музей Дании, Копенгаген |
| НМЕИ | — Национальный музей естественной истории при Смитсоновском институте, Вашингтон |
| РА | — Российская археология |
| РАН | — Российская академия наук |
| СА | — Советская археология |
| СНК | — Совет Народных Комиссаров |
| СЭ | — Советская этнография |
| ТИЭ | — Труды Института этнографии АН СССР |
| УАПЦ МП | — Украинская Автокефальная Православная Церковь Московского Патриархата |
| УМПУ | — Университетский музей археологии и антропологии Пенсильванского университета, Филадельфия |
| ЦИК | — Центральный Исполнительный Комитет |

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора 3

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: РОССИЯ

- Л.С. Лаврентьева.* Традиции продолжаютя (по материалам архангельской фотоэкспедиции МАЭ РАН 2009 г.) 6
- Н.Е. Мазалова.* «Знающие» в Выборгском районе Ленинградской области 18
- Н.В. Ермолова.* Заметки о жизни оленеводов эвенкийского поселка Суринды (из полевых наблюдений 2009 г.) 28
- Д.В. Арзютов.* Религиозное движение алтайцев (Ак-Янц) Предварительные итоги полевого исследования 47

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЗАРУБЕЖЬЕ

- А.А. Новик.* Самосознание албанцев Украины: к вопросу этнонима (полевые материалы 1998–2009 гг.) 57
- Д.С. Ермолин.* Христианская символика и общебалканские мотивы каменных надгробных крестов приазовских албанцев. Предварительные замечания. 77
- Ю.Ю. Шевченко.* О времени возможного возникновения пещерного храма на Ай-Тодоре (Чилтер-Коба) в Крыму (Полевые исследования 2009 г.) 94
- Е.Л. Капустина, Ю.Ю. Карпов.* Кварельские аварцы в XX в. 118
- Р.Р. Рахимов.* Путь к вершине спасения (Или немного почти детективной этнографии) 138
- Н.Г. Голант.* Балканские элементы в мифологических представлениях жителей юго-западной Румынии (по материалам экспедиции в коммуну Половрадзь, жудец Горж, область Олтения) 153
- И.Ю. Котин.* Поездка в Канаду. Изучение индийцев Нью Брунсвика 160

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- В.А. Кисель.* Поиски в Туве петроглифов этнографического времени 167

МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Ю.В. Иванова-Бучатская. Исследование земледельцев города Бамберг (2009 г.) (К методике полевой работы в городе и вопросу о новых аспектах изучения) 176

ИСТОРИЯ ЭКСПЕДИЦИЙ

С.А. Корсун. В.Г. Богораз как американист 193

НАШИ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ И ИХ НАСЛЕДИЕ

Г.К. Шульц. Обработка шерсти у белуджей. 205

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ. 218

Научное издание

Материалы полевых исследований МАЭ РАН

Выпуск 10

Редактор М.А. Ильина
Корректор К.С. Оверина
Компьютерный макет Н.И. Пашковской

Подписано к печати 8.07.2010. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Уч.-изд. л. 13. Усл. печ. л. 13.
Тираж 200 экз. Заказ № 1590.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург. Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004. Санкт-Петербург. В.О. Средний пр., 24