

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕВЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
МАЭ РАН

Выпуск 14



Санкт-Петербург
2014

УДК 303.425.5
ББК 63.5
М34

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Рецензенты: *А.Г. Новожилов, Н.В. Ушаков*

Ответственный редактор *Е.Г. Федорова*

М34 **Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 14 /**
Отв. ред. Е.Г. Федорова. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 268 с.

ISBN 978-5-88431-264-7

Сборник содержит статьи, подготовленные сотрудниками МАЭ РАН (в двух случаях — в соавторстве с коллегами из других учреждений) по результатам этнографических и археологических экспедиций последних лет, а также по истории экспедиций.

Для этнографов, археологов, историков, краеведов.

УДК 303.425.5
ББК 63.5

ISBN 978-5-88431-264-7



9 785884 1312203

© МАЭ РАН, 2014

ОТ РЕДАКТОРА

Этот сборник посвящен памяти известного специалиста по культуре таджиков Рахмата Рахимовича Рахимова, после тяжелой болезни ушедшего из жизни 17 мая 2013 г.

Рахмат Рахимов родился 9 декабря 1938 г. в кишлаке Мазари Шариф Пенджикентского района Ленинабадской области Таджикской ССР в семье крестьян. В 1959 г. он поступил на отделение иранской филологии восточного факультета Ленинградского государственного университета, которое закончил в 1965 г. Свою трудовую деятельность Р. Рахимов начал еще до университета, в 1957 г., в должности корректора редакции газеты «Коммунист Пенджикента», где проработал до 1959 г.

Получив диплом, Рахмат устроился лаборантом в Институт языка и литературы АН Таджикской ССР и уже в 1966 г. уехал в Афганистан в качестве переводчика, поскольку свободно владел персидским языком. Эта командировка продолжалась до марта 1969 г. Вторая командировка Рахмата в Афганистан состоялась в 1977–1979 гг., когда он уже занимал должность старшего научнотехнического сотрудника в секторе Средней Азии, Казахстана и Кавказа Ленинградской части Института этнографии АН СССР (ныне — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН), куда поступил в октябре 1971 г. после того, как проработал 2,5 года ответственным редактором Таджикского телеграфного агентства (г. Душанбе).

В 1977 г., приехав из Афганистана в очередной отпуск, Р. Рахимов защитил кандидатскую диссертацию на тему «Традиционные мужские объединения и некоторые вопросы общественного быта таджиков (конец XIX — начало XX в.)». В 1999 г. — защита докторской диссертации «Традиционное мировоззрение таджиков: Проблемы образов и символов в культуре».

Научные исследования Р. Рахимова всегда высоко оценивались специалистами. Здесь хотелось бы сказать о его статьях, основанных на материалах полевых исследований, которые он проводил в течение многих лет. Ездил Рахмат в свой родной Таджикистан, а также в другие республики Средней Азии. Его статьи об этих поездках были напечатаны в нескольких сборниках, содержащих материалы полевых исследований, начиная с первого [Рахимов 1992]. С восьмого выпуска сборника «Материалы полевых исследований» Рахмат публикует статьи, посвященные пути, путешествию, дороге к культовым объектам исследуемых им территорий и людям, которые встречались ему или сопровождали его во время этих странствий [Рахимов 2008, 2009, 2010, 2011].

Может быть, с точки зрения читателя, заинтересованного в получении чисто этнографической информации, именно ее в этих статьях было маловато. Хотя она везде присутствует. Статьи Рахмата — это заметки путешественника, относящегося к категории тех людей, которые видят не только то, что их инте-

решует в силу профессиональной деятельности (то есть проводят сбор материала), но и окружающий мир во всем его многообразии. Далекое не каждому это дано. Благодаря подобным статьям наших предшественников мы сейчас можем не только реконструировать культурные явления, но и представить, какой же была жизнь в прошлые времена. Этот, если можно так выразиться, фон, на котором бытовали и бытуют этнографические реалии, необходим для любого исследователя. К сожалению, он слабо присутствует в современных публикациях узких специалистов.

Что еще привлекает в статьях Рахмата, посвященных дороге?.. Они написаны языком поэта. Видимо, для Рахмата такой язык был органичным. Это врожденное качество, вряд ли ему можно научиться. Когда читаешь описания пыльной дороги, скал, кустов и деревьев, перед глазами сразу возникает живая картина: каждый камешек, каждая ветка, ощущается даже хруст этой ветки.

Часто ли в изданиях, относящихся к области нашей науки, речь идет о людях — о коллегах, вместе с которыми мы ездим в экспедиции, о наших информантах? Пожалуй, нет. За исключением тех случаев, когда издание посвящено либо юбилею, либо памяти ученого, ушедшего из жизни¹. Получается, что мы практически ничего не знаем о коллегах — наших современниках. Мы оцениваем их по результатам, но имеем слабое представление о том, как они проводят свои исследования, в каких условиях работают в поле. За пределами публикаций, как правило, если они не посвящены сугубо конкретной теме, требующей «присутствия» человека, остаются и наши информанты. В лучшем случае их фамилии перечислены в списке тех, кому автор объявляет благодарность.

В статьях Рахмата люди, встреченные им по пути, будь то просто попутчики или коллеги, выходят на первый план. И остаются в памяти...

Е.Г. Федорова

Библиография

Рахимов Р.Р. К вопросу о «таджикоязычных» узбеках Бухары // *Материалы полевых этнографических исследований*. 1988–1989 гг. СПб.: МАЭ РАН, 1992. С. 6–17.

Рахимов Р.Р. Путь в пещерное погребение // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН*. СПб.: МАЭ РАН, 2008. Вып. 8. С. 96–112.

Рахимов Р.Р. Пути к святыне в теснине гор // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН*. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Вып. 9. С. 140–159.

Рахимов Р.Р. Путь к вершине спасения (Или немного почти детективной этнографии) // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН*. СПб.: МАЭ РАН, 2010. Вып. 10. С. 138–152.

Рахимов Р.Р. Один день полевой работы (Страницы из дневника поездки 2010 г. в Центральную Азию) // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН*. СПб.: МАЭ РАН, 2011. Вып. 11. С. 76–96.

¹ Можно думать, что положение изменится в связи с возросшим интересом к такому направлению исследований, как антропология научной жизни.

IN MEMORIAM

Н.С. Терлецкий

ПОЧИТАЕМЫЕ ГОРНЫЕ ВЕРШИНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (отрывки из полевого дневника 2008 г.)

Предложенный вниманию текст — дань памяти и уважения Рахмату Рахимовичу Рахимову (1938–2013), учителю и наставнику, познакомившему меня с полевой этнографической работой. Долгие годы он являлся начальником Центральноазиатской этнографической экспедиции МАЭ РАН и своим неизменным энтузиазмом, увлеченностью и энергией в экспедиционной работе вызывал восхищение и преклонение окружающих. РР всегда говорил о важности полевых исследований, подчеркивая, что, только совмещая «кабинетную» науку с живыми наблюдениями и впечатлениями, можно быть настоящим этнографом. Однажды в частной беседе я спросил его:

— Рахмат Рахимович, а был ли за время вашей работы в Музее хотя бы один год, в который вы не выезжали летом в экспедицию в Центральную Азию?

На мгновение задумавшись, он ответил:

— Да, был один случай, — затем после небольшой паузы добавил: — в тот год я выезжал в Центральную Азию зимой.

Представленный ниже текст является описанием первых дней моей первой этнографической экспедиции в Центральную Азию в 2008 г. Наш отряд состоял из четырех человек. РР выехал в Таджикистан еще в конце весны и по плану должен был встретить остальных участников по приезду в Самарканд.

Остальными участниками экспедиции были: автор этих строк, его коллега по работе в отделе Центральной Азии МАЭ К.С. Васильцов и примкнувший к отряду сотрудник Восточного факультета СПбГУ А.К. Алексеев. Нас связывали дружеские отношения еще со времени совместного обучения в университете. События, отраженные в данной статье, перекликаются с опубликованными материалами полевых исследований, проведенных РР в 2007 г. в том же регионе [Рахимов 2010: 138–152], и хронологически являются их продолжением.

Темой публикаций РР в последних выпусках «Материалов полевых исследований МАЭ РАН» [Рахимов 2008а: 96–112; 2008б: 144–172; 2009: 140–159; 2010: 138–152; 2011: 76–95] были, согласно его определению, «рассказы о дорожных людях». «Под “дорожными людьми” подразумеваются люди, которые либо встречаются полевому на его пути, чаще — к дальним объектам исследования, либо оказываются его случайными спутниками. Это понятие включает также людей, объединенных общим интересом, например участников научной экспедиции» [Рахимов 2011: 76]. Данная статья — попытка продолжить начатую РР тематику, а также сохранить присущий его работам стиль повествования, совмещающий элементы путевых заметок и научного исследования, делавший их чтение столь увлекательным. Отдавая себе отчет в том, что подражание всегда хуже оригинала, я руководствовался назиданием Н. Макиавелли: «Человеку разумному надлежит избирать пути, проложенные величайшими людьми, и подражать наидостойнейшим, чтобы если не сравниться с ними в доблести, то хотя бы исполниться ее духа» [Макиавелли 1990: 15].

* * *

Преодолев практически пятичасовой перелет из Санкт-Петербурга, глубокой ночью 15 июля мы прибыли в аэропорт Самарканда. Энергичными действиями и определенной бесцеремонностью летевших с нами представителей местного населения мы довольно быстро были оттеснены на периферию некоего подобия очереди, образовавшейся для прохождения паспортного и таможенного контролей, а также прочих бюрократических формальностей, и лишь спустя внушительный промежуток времени все же смогли покинуть здание аэровокзала. Впрочем, спокойно вдохнуть теплый воздух ночного Самарканда и насладиться тишиной спящего города нам едва ли удалось, поскольку мгновенно мы были окружены плотной толпой таксистов и приравнивающих себя к оным частных извозчиков, наперебой предлагающих свои услуги, а скорее, настойчиво требующих воспользоваться таковыми. Не обращая ни малейшего внимания на наши решительные отказы от их навязчивого сервиса, водители пытались чуть ли не силой вырвать у нас из рук багаж и запихнуть его в свои машины, при этом заверяя нас в минимальной стоимости предполагаемого проезда, а также в счастливой возможности использовать в качестве оплаты любую имеющуюся у нас валюту. Стараясь не вступать с таксистами в дискус-

сии, мы двинулись в путь к центру города, сопровождаемые целой кавалькадой водителей, все еще не потерявших надежду заработать. Наиболее настойчивые из них следовали за нами едва ли не километр. Оставленные наконец в покое, мы с лучами восходящего солнца проделали недолгий путь к Регистану — главной площади старого города, в непосредственной близости от которой располагалась и выбранная нами небольшая гостиница, представляющая собой переоборудованный под нужды постояльцев большой частный дом. Едва успев устроиться в номере, мы услышали снаружи знакомый голос, спрашивающий хозяина нашего временного пристанища, в какой комнате остановились гости из Санкт-Петербурга. В обладателе этого голоса мы без труда узнали РР, которого имели счастье приветствовать уже спустя несколько мгновений.

Выехав в тот день рано утром из поселка Гусар в Пенджикентском районе Таджикистана, РР быстро оставил позади 80 км пути до Самарканда, самым сложным этапом которого стал узбекский контрольно-пропускной пограничный пункт, где, по его словам, он подвергся дотошному опросу со стороны представителей погранслужбы о целях своего визита в Узбекистан, включавшему, в частности, вопрос, зачем он взял с собой фотоаппарат, и т.п. Оглядываясь по прошествии шести лет назад, с сожалением можно отметить, что проблемы, имевшие место на данном участке таджикско-узбекской границы, с каждым годом лишь усугублялись. Если в тот год граждане Таджикистана, хотя и с определенными сложностями, все же могли пересекать здесь государственные рубежи Узбекистана, то через год они оказались для них закрыты. Спустя еще некоторое время под запрет пересечения границы в данном месте попали и граждане иностранных государств, а КПП «Джартепа» был упразднен. Таким образом, жители района верхнего течения реки Зеравшан, исторически всегда тяготевшие к Самарканду, ныне оказались от него полностью отрезанными. Закрытая государственная граница, с узбекской стороны которой в настоящее время возведена настоящая стена, стала трагедией для множества людей в обоих государствах, утративших возможность контактов с близкими и родственниками.

РР прибыл в Самарканд налегке. Все взятые им с собой вещи с легкостью уместились в одну небольшую сумку, хотя мы и предполагали провести в Узбекистане около недели. Вероятно, заметив наши несколько недоуменные взгляды, он сказал, что настоящий этнограф всегда должен путешествовать с минимумом вещей, дабы не терять мобильности, иметь возможность с легкостью и безболезненно изменить в случае необходимости свой маршрут. При этом он обратил наше внимание на одну деталь своего походного гардероба, а именно — на жилет-безрукавку со множеством карманов, популярную среди фотографов и путешественников. Присмотревшись, мы обнаружили, что ее карманы с трудом вмещают свое содержимое — оказалось, что они плотно набиты пачками узбекских денег, предусмотрительно обмененных РР по рыноч-

ному курсу накануне на базаре Пенджикента. Дело в том, что вследствие скачка инфляции еще в 1990-е годы местные денежные знаки стремительно обесценились, однако при этом самой крупной купюрой осталась банкнота в 1000 сумов, на которую мало что можно приобрести. Поэтому в результате даже незначительной по стоимости валютно-обменной операции человек становится обладателем внушительного количества наличных денежных средств, обращение и расчет по которым требуют времени и известной сноровки, демонстрируемой местным населением.

Посвятив день знакомству с основными достопримечательностями Самарканда, многочисленными историческими памятниками культуры и религии, собравшись вечером в гостинице, мы обсудили планы на ближайшие дни.

Главной целью нашего пребывания в Узбекистане должно было стать посещение почитаемого мусульманского места паломничества и поклонения (*мазар*), называемого Хазрат Султан или Хазрат Шо (Шах) (букв. «Святейший государь»). Данный объект находится в труднодоступной горной местности, на границе между Таджикистаном и Узбекистаном, и представляет собой, по рассказам побывавших там паломников, могилу некоего праведного человека, расположенную на вершине горы высотой более 4 км.

Предание (*ruvayiat*) связывает происхождение данного сакрального объекта с историческими событиями, имевшими место в далеком от Центральной Азии Междуречье Тигра и Евфрата в VII в. Они касаются обстоятельств трагической гибели третьего шиитский имама, внука пророка Мухаммада, сына Али ибн Абу Талиба — Хусейна. Согласно легенде, после мученической смерти в битве при Кербеле (10 октября 680 г. / 10 мухаррама 61 г. хиджры) против превосходивших сил, посланных халифом Йазидом, Хусейн был обезглавлен, и его голова была отправлена в Дамаск ко двору правителя. Убийцы целую неделю глумились и забавлялись, пиная голову потомка пророка, подобно мячу, однако она была настолько прочной, что оставалась целой. На ночь к голове приставлялась стража, дабы сторонники имама не могли ее выкрасть. По прошествии нескольких дней очередь охранять голову дошла до некоего благочестивого человека по имени Ходжа Дауд. Не в силах вынести надругательства над останками внука пророка, Ходжа Дауд решился на отчаянный поступок: убив собственного сына, также носившего имя Хусейн, он отрезал ему голову и подменил ею голову имама. Сдавая утром свой пост, он отдал злодеям голову своего сына, а на их вопрос: «Что это?» ответил: «Голова Хусейна», избежав, таким образом, лжи. После этого с группой преданных ему людей и головой имама он поспешил покинуть город. Когда изуверы принялись вновь пинать голову, она, не обладая чудесными свойствами, сразу раскололась, и подмена была обнаружена. За Ходжа Даудом была организована погоня, которая настигла его близ горы, находящейся в настоящее время на границе Таджикистана

и Узбекистана. Чудесный конь праведника, встав на камень у ее подножия, подпрыгнул и вознес хозяина на вершину. Сподвижники Ходжи Дауда во главе с воином по имени Мукбил остались охранять перевал, ведущий к горе, что позволило ненадолго задержать нападавших. Однако силы были неравными, отряд пал, а нападающие, окружив гору, начали подниматься наверх. Ходжа Дауд вознес молитвы к Всевышнему, в ответ на которые гора расступилась и открылся вход в пещеру, в которой и скрылся праведник, захватив с собой голову Хусейна. Преследователи так и не смогли отыскать этой пещеры и были вынуждены возвратиться ни с чем. Такова в кратком изложении суть ривайата [АМАЭ. Терлецкий 2008: 18].

По прошествии времени гора как место упокоения Ходжи Дауда, носившего титул Хазрат Султан, стала почитаться как мазар и получила аналогичное название. В настоящее время зафиксировано несколько вариантов названия мазара: наиболее распространенным из них является Хазрат Султан, жители ближайших селений упоминают также название Ходж Дод, являющееся сокращенной формой от имени Ходжа (Худжа) Доуд (Дауд). Мазар представляет собой целый комплекс почитаемых объектов, происхождение которых нашло отражение в приведенной выше легенде. Основным из них является собственно предполагаемая могила Хазрат Султана (Ходжи Дауда), расположенная на самой вершине горы, а вернее на пике, находящемся на западной оконечности одноименного хребта. Очевидцы описывают эту могилу (по состоянию на середину 80-х годов XX в.) как сложное сооружение из камней, кольев, кувшинов, табличек с арабографическими надписями. [URL: <http://www.strannik.de/travel/sultan.htm>]. Сбоку от могилы располагается ровная каменная площадка, называемая *тахтгох* (букв. «тронное место»), на поверхности которой имеется несколько углублений, почитаемых как отпечатки рук и лба Хазрат Султана, оставленных им при исполнении земных поклонов (*саджда*) во время молитвы [Рахимов 2010: 148]. Здесь паломники отправляют свои молитвы. Чуть ниже находится еще один объект, у которого люди читают молитвы, — могила некоего старика, который был председателем колхоза, но каждый год совершал паломничество (*зийарат*) на Хазрат Султан. За свое благочестие он удостоился права быть погребенным рядом со святым, подкрепленного собственным завещанием: быть похороненным там, где его настигнет смерть. Обретение смерти во время совершения паломничества, находясь рядом с сакральным объектом, считается особым знаком судьбы, которым отмечаются достойные и добродетельные люди, получающие заступничество святого в загробном мире. Перед подъемом на вершину горы расположен странноприимный дом (*ханака*), где паломники имеют возможность передохнуть и укрыться в случае непогоды, а также оставить вьючный транспорт перед финальной фазой восхождения, которая выполняется пешком. Здесь же находится помещение для ритуального очищения (*тахоратхона*).

Следующий объект — пещера, в которой, согласно преданию, спасся от преследователей Ходжа Дауд. По всей видимости, данная пещера (*гор*) находится с северо-восточной стороны вершины, на отвесной стене, совершенно недоступной для посещения. Согласно легенде, одному благочестивому праведнику все же удалось пробраться туда. В пещеру он спустился на своем молитвенном коврике (*джай-намаз, намазлык*), на котором истово молился на вершине. За это он был прозван Хаджаджи Паранда (букв. «Хаджадж Крылатый»). Чудотворец спустился с горы с дарами пещеры: тремя яблоками, тремя гранатами (по другой версии — тремя грушами) и тремя гроздьями винограда. Он рассказывал окружающим об увиденных в пещере райских садах и прозрачных родниках. В центре пещеры располагается огромное дерево. Четыре его ветви обращены к четырем сторонам света, а на одной из них висит голова убиенного имама Хусейна [Там же: 149]. Согласно одному из вариантов ривайата, с висящей головы каждый год стекает одна капля крови в большую чашу, стоящую внизу. Когда чаша наполнится, это будет означать конец этого мира и начало Божьего Суда [URL: <http://www.strannik.de/travel/sultan.htm>].

У подножия горы, на перевале Мухбель (Мукбил), маркирующем водораздел долин Магиан-дарь с востока и Аксу с запада, располагается небольшой мазар, называемый Мукбил Шо (Мукбил Шах). Согласно преданию, здесь находится могила предводителя воинов, преданных Ходже Дауду, оберегавших подступы к горе от посланного Йазидом отряда. По другой версии, Мукбил был брадобреем Хазрат Султана. К востоку от этого объекта расположено еще одно почитаемое место, являющееся составной частью сакрального комплекса Хазрат Султан. Оно носит название Мазори Шахидон («место поклонения павшим за веру») и представляет собой нагромождение каменных глыб необычной формы, поверхность которых под воздействием времени и сил природы стала отшлифованной. Форма некоторых камней напоминает антропоморфные фигуры, ассоциируемые преданием с воинами, павшими, как и Мукбил, при обороне горной вершины. В центре этой груды камней, обнесенной стеной, водружен длинный шест (*туз*), который венчают рога горного барана. Как и в случае с мазаром Мукбил Шо, верующие, следуя по пути к основной святыне Хазрата Султана, останавливаются здесь для прочтения молитвы, а также совершают ритуальные круговые обходы (*таваф*). Паломники поклоняются еще одному камню, расположенному с узбекского склона перевала, у самого подножия горы. Он представляет собой каменную глыбу с отпечатком, согласно легенде, оставленным конем Ходжи Дауда перед тем, как тот со своим хозяином запрыгнул на вершину.

Частью сакрального комплекса Хазрат Султан является и соседняя с ним горная вершина. Она располагается в 7 км к юго-востоку от пика Хазрат Султан и превосходит последний по высоте, возвышаясь на 4358,9 м над уровнем моря (по другим данным, ее высота достигает 4600 м). На фоне соседних гор

она выделяется необычной формой своей вершины, представляющей практически правильный куб. Зафиксировано несколько названий этой вершины: Оилани Пок (букв. «пречистые жены»; вариант — Айолони Пок), Момоёни Пок («пречистые госпожи»), Биби Улмас («бессмертная госпожа»). Впрочем, несмотря на расхождения, все они связаны с приведенной выше легендой о Ходжа Дауде. Данная гора считается местом, где нашли убежище от преследователей жены Хазрат Султана и его спутников; по другой версии, жена Хазрат Султана. Более подробный рассказ об этом объекте представлен в следующей части предложенной вниманию читателя заметки.

Несмотря на то что ривайат связывает рассматриваемый нами объект с персонажами мусульманской агиографии и историческими событиями периода ислама, почитаемый комплекс Хазрат Султана демонстрирует явные следы природных культов, стадиально относящихся к эпохам, предшествующим установлению религии пророка Мухаммада в регионе Центральной Азии. Обезличенные названия большинства объектов (Хазрат Султан — «святейший государь», Оилани Пок — «пречистые жены», Биби Улмас — «бессмертная госпожа», Шохидон — «павшие за веру», Мукбил — «счастливцев») также поддерживают данное предположение. Бытующие среди местного населения предания связывают название одного из наиболее крупных из расположенных в относительной близости селений — Магиён (Магиан), то есть место обитания магов, — с соляными культурами, якобы отправляемыми ими на вершине Хазрат Султан. Вероятность подобного, впрочем, не лишена оснований, если учитывать особое природное явление, которое можно наблюдать на горе до сих пор. Рассказ информантов об этом феномене красочно передает РР.

«Если встать лицом к каменному склепу, <...> то перед глазами открывается неопишемая 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 вершинами. Возникает ощущение, что это не тот диск, который скрывался за вершиной, а другой. Затем он скрывается за второй вершиной и на этот раз, также вопреки ожиданию, 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» [Рахимов 2010: 139].

Учитывая все вышеизложенное, вполне понятен интерес, который вызвал у участников экспедиции данный объект. В предыдущий полевой сезон (летом 2007 г.) РР уже предпринимал попытку взобраться на Хазрат Султан, но обстоятельства не позволили тогда совершить восхождение.

Полные надежд и решимости, ранним утром 16 июля мы принялись за реализацию намеченных планов. В поисках автомобильного транспорта для путешествия мы столкнулись с типичной проблемой, когда истовое желание местных водителей помочь и готовность предоставить свои услуги, в первую очередь обусловленные, конечно, стремлением заработать, совмещались с отсутствием или весьма смутными представлениями о месторасположении конечного пункта нашей поездки и маршруте к нему. Собравшиеся таксисты высказывали крайне противоречивые, а зачастую и вовсе фантастические мнения о продолжительности предстоящего пути и качестве дороги. В итоге, выбрав, как нам показалось, наиболее достойного представителя транспортной гильдии, мы выехали в сторону города Шахрисабз, что лежит в 80 км к югу от Самарканда, в надежде услышать там более надежную информацию о пути к мазару. Довольно быстро мы перевалили через отроги горного хребта, отделяющего речные долины Зеравшана и Кашкадарьи, и добрались до города. Расспросив местных жителей, мы выяснили, что наш дальнейший путь должен лежать на восток, через поселения Хисарак, Сарчашма и Гилан (около 80 км), а далее более 30 км пешком вверх в горы. Впрочем, сама возможность доехать до обозначенных населенных пунктов ставилась под сомнение из-за состояния разбитой грунтовой дороги. Тем не менее мы решили попытаться счастья и двинулись дальше. Спустя несколько километров наш путь перегородил шлагбаум блокпоста с несколькими вооруженными представителями не то Министерства внутренних дел, не то Комитета безопасности. Проезд далее был возможен только при наличии специального разрешения. Все наши просьбы и увещания, заверения в сугубо мирной научной цели нашего визита на Хазрат Султан были пресечены решительным отказом. Осознав полную безнадежность дальнейших разговоров с охраной, мы повернули обратно в Шахрисабз для встречи с представителями властей и получения требуемого пропуска. Характер последовавших мытарств по «коридорам власти» наглядно описывает в своем полевом дневнике РР.

«Из-за невозможности преодолеть не только нежелание, но и откровенное противодействие местных официальных властей эту поездку осуществить не удалось. На наши вопросы “Почему?” во властных структурах (буквально всех уровней, включая местное отделение КГБ) отвечали коротко: “Нельзя”. При этом первые лица властей вовсе не “проявлялись”. Подчиненные чиновники, как сговорившиеся, твердили одно и то же: “Начальника нет... Замести-

теля тоже нет...” После этого мы отправлялись в следующее ведомство, а меня не покидало убеждение, что “отсутствовавший” начальник смотрит в окно и, глядя на то, как мы уходим, испытывает чувство удовлетворения и гордости за свое величие. В одном случае благодаря настойчивости А.К. Алексеева удалось “вытащить” на проходную гражданского начальника (*хакима*). Но его “интеллигентность” сочетала черты поведения современного хама и средневекового феодального хана» [АМАЭ. Рахимов 2008: 45].

Сложно определить истинную причину административных препятствий, преградивших путь экспедиции к намеченной цели. Возможно, она объясняется запретом на посещение приграничной зоны, возможно, закрытой территорией Гиссарского заповедника, близ которого шел маршрут к святыне Хазрат Султан. Водители и другие местные жители выдвинули предположение, что запрет обусловлен существованием (или, по другой версии, строительством) на полпути к интересовавшему нас мазару некоего пансионата, каким-то образом связанного с дочерью президента Узбекистана Гульнаррой Каримовой, а наличие шлагбаума и лиц в милицейских погонах, проверяющих паспорта и разрешения на проезд, обусловлено, вероятно, нежеланием того, чтобы правительственный объект увидели иностранцы. По другой версии, чрезмерная «бдительность» властных структур была вызвана недавним чрезвычайным происшествием, имевшем место в пригороде Бухары Кагане, где в ночь с 9 на 10 июля прогремели взрывы на складе боеприпасов, повлекшие большие жертвы и разрушения. Как бы то ни было, поняв безнадежность наших попыток получить разрешение, утомленные и раздосадованные, мы решили двинуться в обратный путь и, не доезжая до Самарканда, выехать в Таджикистан.

Ко всем прочим неудачам того дня наш водитель решил извлечь выгоду из сложившейся ситуации и потребовал значительного увеличения причитающейся ему суммы оплаты. Мотивируя свои притязания потраченным в ожидании результатов наших переговоров с властями временем, он все ожесточеннее высказывал свое недовольство и повышал тон и градус разговора.

— Вы должны заплатить мне полностью обещанную сумму и плюс к этому деньги за дорогу от Шахрисабза до границы.

— Уважаемый, — отвечал ему сидящий на переднем сидении РР, — по уговору вы должны были довести нас до конца дороги, ведущей к Хазрат Султану, именно в ней заключалась вся сложность маршрута. Мы же не проехали по ней и нескольких километров, так что и уговора вы не выполнили. Мы заплатим вам стандартную стоимость оплаты дороги от Самарканда до Шахрисабза и обратно до границы, и при этом вам еще следовало бы высказать нам слова благодарности, поскольку у вас оказались пассажиры в оба конца пути.

— В таком случае я не повезу вас дальше, пока вы не заплатите, — кричал водитель, полагая, видимо, что подобная угроза может возыметь действие.

— А мы никуда не торопимся, — спокойно произнес в ответ РР.

К этому моменту мы отъехали от Шахрисабза порядка 3 км и находились в центре городка Китаб. Водитель остановил машину, и мы выгрузили наши вещи. По решительному выражению лица РР мы поняли, что в данном споре восточной дипломатии никаких уступок с его стороны не предвидится. Понял это и водитель и, несомненно, уже пожалел о своих действиях. Поторговавшись еще некоторое время, все более и более сбрасывая цену, он в итоге получил деньги за дорогу до Шахрисабза, дополненные суммой, компенсирующей его ожидание, и, раздосадованный, отправился восвояси.

Осмотревшись вокруг, мы обнаружили, что находимся рядом с пятничной мечетью. Решительным шагом РР направился внутрь с целью расспросить настоятеля об интересующем нас мазаре и решить неожиданно возникшую транспортную проблему. Мулла поведал немногочисленную известную ему информацию о сакральном объекте и, в свою очередь, поинтересовался, кто мы и откуда. Узнав, что мы из Ленинграда (название Санкт-Петербург до сих пор нечасто слышится в разговорах жителей Центральной Азии, особенно старшего поколения, в любом случае оно не производит на собеседников, в большинстве своем искренне испытывающих ностальгию по временам Советского Союза, столь благостного впечатления, как имя «города Ленина») и прибыли с научной целью, он решил оказать нам знаки внимания, распорядившись найти необходимый транспорт. Вскоре машина была готова, и мы, с благодарностью воспользовавшись радушием служителя культа, вскоре уже были на границе. Прохождение пограничных формальностей и дорога по территории Таджикистана выветрили из нас неприятный осадок от неудач первой половины того дня. К вечеру мы были уже в поселке Гусар в гостеприимном доме РР, который с того момента стал для нас «штабом» экспедиции. За вечерней трапезой с приготовленными племянницами РР угощениями недавние неурядицы казались нам уже делами давно минувшей поры, и было принято решение: не откладывая в долгий ящик попытаться вновь взобраться на высокогорный мазар Хазрат Султан, на этот раз со стороны Таджикистана.

Посвятив следующий день осмотру достопримечательностей, расположенных близ поселка Гусар, ранним утром 18 июля мы выехали в горы. Первым пунктом нашего маршрута стал уже упоминавшийся поселок Магиён, до которого была проложена более или менее сносная дорога. Не рассчитывая, согласно первоначальному плану, надолго задерживаться здесь, мы вскоре были вынуждены несколько скорректировать нашу программу, поскольку в полной мере испытали на себе традиции восточного гостеприимства. Житель Магиёна Джобиркул, давний знакомый РР, каким-то образом оказался осведомлен о нашем прибытии и настоял на том, чтобы мы зашли к нему в гости. Нас отвели в помещение, расположенное отдельно от жилых и хозяйственных комнат дома, имеющее отдельный вход и предназначенное, как пояснил нам хозяин, исключительно для приема гостей, которым, согласно традициям

не следует вторгаться во внутренний мир обитателей. По количеству выставляемых на *дастархан* закусок стало понятно, что визит вежливости (как мы изначально полагали) займет довольно продолжительное время. За трапезой мы еще раз обсудили предстоящий маршрут. Оказалось, что дальше дороги, доступной для проезда легковых автомобилей, нет. Наш путь лежал вверх по течению Магиан-Дарьи (в данном месте русло реки называется Оби-борик или Субаши) порядка 15 км до селения Рогич, затем, продвинувшись вверх по течению еще 3 км, предстояло повернуть на запад и подняться по ущелью Гур-Дара к перевалу Мукбил. Впрочем за *дастарханом* эти планы казались нам легко осуществимыми. Практически ни разу в жизни не имея до того опыта путешествий по горам, я не мог предположить, насколько тяжелым выдастся даже первый этап маршрута.

Когда, наконец, нам было позволено покинуть гостеприимный дом Джобиркула, выяснилось, что один из его соседей как раз в тот день проводит какие-то ремонтные работы в своем доме. Для транспортировки строительного камня из стихийно возникшей каменоломни он нанял грузовой «Зил-130». Поскольку каменоломня располагалась по пути нашего маршрута, нам был любезно предложено воспользоваться порожним попутным транспортом. Уговорив РР занять место в кабине машины рядом с водителем, остальные участники экспедиции расположились в металлическом кузове — и двинулись в путь (рис. 1). Езда в подобного рода транспортных средствах даже по хорошей трассе оставляет мало приятных воспоминаний, что же говорить о ситуации, когда одолеваемое машиной пространство дорогой можно было назвать весьма условно. Вцепившись в борта кузова, дабы не вылететь из него, подпрыгивая на ухабах, мы передвигались со скоростью, едва ли превосходящей неторопливую прогулку пешехода. Когда же машина кренилась набок, преодолевая места обвалов, и проезжала по подобиям мостов, представляющих собой перекинутые над бурным потоком горной реки бревна, невольно в голову закрадывалась мысль об ошибочности нашей затеи воспользоваться данным транспортом. Впрочем, эмоции, вызываемые этой поездкой, были хотя и сильными, но, к счастью, недолгими, поскольку место добычи камня располагалось едва ли в 1,5–2 км от Магиёна. Испытав прилив уверенности от ощущения твердой земли под ногами, мы направились вверх по узкому и глубокому ущелью Оби-борик, наслаждаясь красотой окружающей природы.

Приблизительно через четыре часа мы достигли *кишлака* Рогич. Он представляет собой несколько островков построек, сгруппированных в немногочисленных пригодных для строительства местах на крутых склонах ущелья, высоко над рекой (рис. 2). Электричество в поселке отсутствует, а на протяжении долгого зимнего периода, когда дорогу засыпает снегом, он оказывается практически изолированным от внешнего мира. Когда мы вошли в селение, оно показалось абсолютно безжизненным; не было видно ни людей, ни живот-



Рис. 1. Участники экспедиции перед отъездом из селения Магиён. Слева, за открытой дверью автомобиля, — Р.Р. Рахимов; в кузове стоят К.С. Васильцов, А.К. Алексеев, Н.С. Терлецкий. Фото автора. 2008 г.



Рис. 2. Вид части селения Рогич. Фото автора. 2008 г.



Рис. 3. Кузов грузовой машины, служащий магазином.
Селение Рогич. Фото автора. 2008 г.

ных. Когда мы расположились на отдых на помосте (*кам*) в самом центре Рогича, РР обратил наше внимание на стоящий рядом крытый кузов, отделенный от грузовой машины (рис. 3). Одному Богу известно, каким образом он оказался здесь, на обрывистом склоне заброшенного в горах кишлака.

— Как вы полагаете, какой цели он здесь служит?

Мы терялись в догадках.

— Это местный супермаркет, — пояснил РР, наблюдавший годом ранее картину, как хозяин данного вагончика продавал здесь товар, приобретенный им до этого в Магиён и привезенный в Рогич на осле.

Через некоторое время из соседнего дома к нам вышла женщина, которая несла чай и лепешки для нас. Из разговора с ней выяснилось, что все мужское население поселка было занято работами по расчистке арыков, доставляющих воду в поселок. Поскольку Рогич расположен на высоко обрывистом берегу, водозабор из протекающей в нескольких десятках метрах внизу реки невозможен. Жители вынуждены проводить воду из расположенных в нескольких километрах от селения источников через систему искусственных водоотводных каналов, в буквальном смысле вырубленных в крутых каменных склонах гор. Поддержание их нормального функционирования требует значительных усилий; на тяжелые работы по расчистке от частых обвалов горной породы и вос-

становлению арыков после размывов мобилизуется все трудоспособное мужское население. Вскоре нас окружила группа любопытствующих мальчишек, среди которых оказался и знакомый РР по путешествию прошлого года Абдуразак. Он вновь вызвался выступить проводником и провести нас к Хазрат Султану. РР с большой симпатией отзывался о личных и «профессиональных» качествах юноши, и мы с готовностью приняли его предложение. Спустя короткий промежуток времени наш проводник раздобыл для перевозки имевшихся у нас вещей двух осликов и, навьючив их поклажей, объявил о готовности двинуться в путь. Было очевидно, что дойти до вершины за этот день мы ни при каких обстоятельствах не успеем, поэтому главным приоритетом нашей программы на остаток дня стала попытка добраться засветло до летовки (*аул*), располагающейся на перевале Мукбил. Абдуразак сказал, что там мы встретим его отца Махмадула. Состав нашего каравана дополнила пара мальчишек, примкнувших к нам «на добровольных началах», которым якобы необходимо было по каким-то делам попасть на летовку. Впрочем, было очевидно, что это лишь повод, которым они воспользовались, дабы удовлетворить свое любопытство и посмотреть на незнакомых им людей.

Наш путь вверх по Оби-борик продолжился. По дороге мы миновали несколько построек, служащих местами для содержания скота при перегонах, а также для отдыха пастухов. Особенно необычен был облик шалашей (*канна*), возведенных из сухих стволов и веток можжевельника (рис. 4). Каркас конструкции образуют несколько крупных стволов, связанных вместе наверху, пространство между ними заполнено на первый взгляд хаотично набросанными более мелкими ветвями. Однако подобная примитивная конструкция на деле оказывается весьма надежной. По рассказам местных жителей, ветви стен шалаша уложены таким образом, что полностью задерживают дождь, капли которого стекают по ним, не попадая вовнутрь. Не меньший интерес и схожее первоначальное недоверие к надежности вызвало устройство моста через Оби-борик, который нам необходимо было пересечь перед подъемом на перевал (рис. 5). По сути, он представляет собой две кучи можжевельных веток, набросанных с обоих берегов таким образом, что верхние слои нависают над водой. Для того чтобы конструкция не упала в воду, в качестве противовесов используются камни. Соединяются указанные груды веток уложенными рядом несколькими можжевельными стволами. Сейчас, по прошествии нескольких экспедиционных сезонов, проведенных во многих отдаленных уголках Таджикистана, где порой встречались куда более зыбкие переправы, этот мост кажется мне едва ли не образцом прочности, однако в тот день ощущения были совсем иными.

После переправы на другой берег нас ждало самое сложное испытание в тот день — подъем вдоль ручья вверх к перевалу по ущелью с говорящим названием Гур-Дара (букв. Долина Смерти). Отрезок пути длиной не более чем



Рис. 4. Каппа. На переднем плане Р.Р. Рахимов и проводник Абдулразак.
Фото автора. 2008 г.



Рис. 5. Мост через Оби-борик. Фото автора. 2008 г.

3 км мы преодолевали практически 3,5 часа. Непривычные условия горной местности, отсутствие акклиматизации и накопившаяся за день усталость заставляли нас то и дело совершать остановки (рис. 6). Во время одного из привалов было решено организовать трапезу, поскольку чувство сытости, подаренное утренним застольем, от продолжительной пешей прогулки давно улетучилась. Местом для «пикника» была выбрана одна из стоящих близ тропинки пустыющих каппа, которая внутри оказалась вполне вместительной и капитальной постройкой. Абдураззак вместе со своими товарищами быстро разжег костер, на котором и был приготовлен нехитрый обед, состоящий из лапши, чая и лепешек. Сколь ни заманчивым было желание задержаться на отдыхе в шалаше чуть подольше, необходимо было без промедления двигаться вперед, дабы ночь не застала нас в пути. После отдыха, вопреки ожиданиям, силы, казалось, совсем покинули нас. Следует напомнить, что шли мы (если в отношении нашего перемещения можно употребить подобный термин) налегке, весь груз везли два ослика. При этом чем дальше мы поднимались, тем круче становилась дорога и тем чаще приходилось делать передышки. Под личным местоимением первого лица множественного числа здесь я имею в виду новичков экспедиционных исследований — себя, КВ и АА. Абдураззак с двумя другими юными жителями Рогича, по всей видимости, вовсе не ощущал ни малейшего напряжения от преодолеваемой дороги. Я почти уверен,



Рис. 6. Проводники слушают Р.Р. Рахимова во время одного из привалов.
Фото автора. 2008 г.

что если бы они двигались самостоятельно в привычном для них темпе, то весь подъем едва ли занял у них 30–40 минут. Погоня ослов, они ушли далеко вперед, видимо, не в силах вынести вида и темпа нашей «ходьбы». Также вперед ушел и РР, который использовал выработанную им годами путешествий методику — идти медленно, соблюдая постоянный ритм и темп, и не делать остановок. Вот что он сам говорил по этому поводу: «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» [Рахимов 2010: 146]. Необходимо отметить, что в тот год, несколькими месяцами ранее, РР отметил свое семидесятилетие. Впрочем, в итоге мы все же одолели казавшийся бесконечным подъем и вышли на открытое пространство. Уже смеркалось, на фоне неба четко вырисовывались прямоугольная вершина Оилани Пок слева и гребень хребта Хазрат Султан справа. На темном склоне соседней горы были различимы огни от костров пастухов, и слышался лай собак, охраняющих стада, а прямо перед нами виднелась



Рис. 7. Общий вид летовки. Фото А.К. Алексеева. 2008 г.

группа невысоких построек (рис. 7), которые и были конечным пунктом нашего сегодняшнего путешествия. Вид близкой цели прибавил нам сил, и спустя короткое время мы уже подошли к дому, рядом с которым нас ждал Абураззак.

Назвать домом постройку, в которую мы вошли, можно было с большой долей условности. Как и соседние сооружения, она представляла собой небольшое прямоугольное строение, каркас которого был возведен из вертикально установленных грубо обработанных бревен и крупных ветвей. Пространство между ними было заложено камнями и глиной. Плоская крыша состояла из нескольких слоев ветвей, сверху обмазанных глиной. Пол хижины был земляной. Сложенные в центре единственного имеющегося внутри помещения камни огораживали место очага. Дым от костра выходил в небольшой проем в стене, служащий окном, и в открытую дверь. Когда мы зашли внутрь хижины, то обнаружили там значительное число людей. По-видимому, узнав о нашем прибытии, все взрослые обитатели летовки поспешили взглянуть на незнакомцев, крайне редко появляющихся в этих краях. Среди присутствующих выделялся невысокий хмурый бородатый человек в голубой чалме, значительность и некоторая надменность которого выдавали в нем хозяина. Это был отец Абдурразака Махмадкул. Он пригласил нас присесть за дастархан. Расположившись рядом с костром на положенных прямо на землю матрасах (*курпачах*), мы рассказали о своих планах. Местные жители стали убеждать нас, что посещение Хазрат Султана абсолютно невозможно из-за минных

полей, которые разбиты с узбекской стороны на протяжении всего перевала Мукбил. Один из присутствующих продемонстрировал свою искаленную ногу — его правая нога практически полностью отсутствовала. Оказалось, что он потерял ее, подорвавшись на mine, когда пас скот вблизи границы. Практически каждый год страдают люди: кто-то погибает, кто-то навсегда остается калекой, что в условиях жизни в Таджикистане (пенсия по инвалидности, как нам сообщили, составляет в переводе на российские деньги менее 35 руб.) позволяет им рассчитывать лишь на помощь своих родных. Количество же погибшего скота вовсе не поддается счету. Кроме того, по рассказам наших собеседников, неоднократно имели место случаи угона скота со стороны узбекских пограничников.

— А возможно ли посещение соседней почитаемой горы Оилани Пок? — спросил у нашего хозяина РР.

— Да, это возможно. Я сам готов быть вашим проводником.

— А сколько занимает путь от летовки до вершины?

— Три часа.

Сопровождавшие нас из Рогича мальчишки также стали уверять, что путь вверх занимает три часа. Впрочем, на вопросы о том, был ли там кто-нибудь лично, ни они, ни Махмадкул дать прямого ответа не смогли. В надежде, что, возможно, с Оилани Пок наблюдается то же удивительное оптическое явление, связанное с восходом солнца, что и с соседнего Хазрат Султана, мы договорились с Махмадкулом выдвинуться в путь пораньше, дабы с рассветом оказать-ся на вершине. Решено было выйти в два часа ночи.

Как уже упоминалось, вершина Оилани Пок выделяется своим необычным внешним видом. Являя собой полную противоположность соседнему остроконечному пику Хазрат Султан, ее верхняя часть как будто срезана и, по крайней мере снизу, кажется совершенно плоской. Нами было выдвинуто предположение, что именно облик этих горных вершин определил их, если можно так выразиться, гендерную спецификацию — остроконечный пик, символизирующий мужское начало, стал ассоциироваться с маскулинным мазаром (могилой Хазрат Султана), а плоская поверхность Оилани Пок, соответственно, — с женским началом и феминным мазаром (могилой жены Ходжи Дауда). Описаний облика мазара на Оилани Пок в источниках не обнаружено; местные жители также не смогли предоставить конкретных сведений по данному вопросу. Имеются данные, согласно которым источники воды, питающие расположенное ближе к вершине горы озеро и стекающую в Гур-Дару стремнину, почитаются как священные. Схожая картина наблюдается и на Хазрат Султане. Северный склон этого хребта покрыт ледником, носящим имя русского путешественника и зоолога Н.А. Северцова. Ручей, берущий свое начало из этого ледника, также считается священным, а вода из него — целебной. Целебными свойствами обладают, по представлениям местных жителей, и растения, встре-

чающиеся на почитаемых горах. При этом полезные качества имеются не только у лекарственных, но и у вполне обычных трав и растений.

Учитывая ранний подъем, мы поскорее расположились на ночлег тут же, в хижине, в спальных мешках рядом с костром. Комфортным наш отдых можно назвать с трудом. Расположение спальных мест, учитывая небольшие размеры помещения, было таковым, что наши ноги практически оказывались в костре, жар от которого поначалу с трудом можно было переносить. При этом остальные части тела испытывали не менее ощутимый холод, просачивавшийся внутрь хижины. В дополнение к этому дым и угарный газ от открытого костра переполняли комнату, затрудняя нормальное дыхание. Видимо, желая провести ночь хотя и при более низкой температуре, но в более благоприятной атмосфере, АА взял свой спальный мешок и начал устраиваться на ночлег снаружи. Махмадул на это что-то быстро произнес РР.

— Антон, наш хозяин беспокоится за вас. Он опасается, что ночью вы можете стать объектом нападения собак, которые бродят поблизости, — передал его слова РР.

Буквально через мгновение АА был внутри; мы уже слышали в тот вечер грозный лай местных овчарок, и, судя по нему, встреча с ними вряд ли предвещала что-то хорошее. Неудобное ложе и волнение, инициированное мыслями о предстоящем пути, не давали уснуть. Впрочем, отведенное на отдых время было недолгим. В намеченный накануне час, взяв с собой лишь фотоаппараты, мы вышли в ночную темноту.

Небо было затянуто облаками, и в слабом свете электрического фонарика мы с трудом различали путь, по которому идем. Вопреки ожиданиям мы не двинулись сразу вверх на гору, а начали обходить ее. Время, как и наши силы, быстро уходило, а мы все еще были далеки от намеченной цели. Постепенно небо на востоке стало светлеть — приближался рассвет.

— Сколько нам приблизительно еще идти? — спросили мы нашего проводника.

— Три часа, — последовал уверенный ответ.

— Но ведь мы уже прошли почти три часа...

— Да, но впереди еще три часа пути.

— А сколько километров до вершины?

— Три километра.

За время экспедиций по Центральной Азии мы неоднократно сталкивались со специфическим представлением местных жителей о времени и расстоянии. Очень часто на наши прямые вопросы о дистанции до того или иного объекта нам назывались цифры, не имеющие отношения к действительности. Причем отклоняться от истинных они могут как в большую, так и меньшую сторону. Сообщаемые нам цифры скорее являются некими условными показателями степени удаленности места, до которого надо дойти, и сложности пути.

При этом критерии, которыми руководствуются информанты, определяя подобные градации, в большинстве случаев у каждого свои. Ритм жизни накладывает существенный отпечаток на восприятие времени. Следует также учитывать, что скорость передвижения местных жителей по горам значительно отличается от той, что в большинстве своем демонстрируют гости этих мест. Нельзя сбрасывать со счетов и наблюдаемое порой желание угодить гостю, когда информант намеренно занижает время и протяженность пути, дабы реальные цифры не отпугнули посетителя. В нашем случае, по всей видимости, цифра «3», постоянно повторяемая Махмадкулум, обозначала в его понимании некую среднюю величину — не слишком далеко и не слишком близко.

Уже совсем рассвело, а мы все продолжали свой путь. Мы обходили Оилани Пок с востока, поднимаясь по ее отрогам вверх вдоль течения ручья, стекающего в Гур-Дару. АА начал все более отставать. Махмадкул счел, что экипировка АА, в первую очередь его массивные горные ботинки, мешает поддерживать более высокий темп ходьбы.

— Такая обувь совсем не годится для гор, она слишком тяжелая, — сказал он, — для этой цели лучше всего подходит та, что надета сейчас на мне.

Мы обратили взгляд на ноги нашего проводника. На них были старые, едва ли еще не советского производства, резиновые калоши, обутые прямо на босу ногу. К этому моменту мы добрались до места, где хотя и непрерывный, но достаточно пологий подъем заканчивался, а дальнейший путь шел по крутому склону, угол наклона которого составлял порядка 45 градусов. Чтобы не задерживать наше движение, АА решил остаться внизу и ожидать здесь нашего возвращения. Махмадкул сказал, что в таком случае он разведет для него костер, огонь которого не только даст тепло, но и будет отпугивать хищников. На первый взгляд казалось весьма маловероятным, чтобы на такой высоте, где уже не растут деревья, а ландшафт представляет собой лишь нагромождения камней с редкими поросшими травой участками, вообще могут существовать животные, тем более крупные хищники. Проводник заверил, что в данном районе встречается много медведей, которые порой нападают на домашний скот. Будто в подтверждение его слов мы увидели невдалеке останки коровы, которая, возможно, стала добычей диких зверей. Поскольку древесная растительность вокруг отсутствовала, Махмадкул, продемонстрировав удивительную сноровку, развел костер из сухого коровьего навоза (*кизjak*), в изобилии покрывавшего окрестности. Оставив АА коротать время за поддержанием огня, мы начали подниматься вверх по склону.

Склон, по которому мы карабкались, представлял собой сплошной обвал из обломков мраморной породы самых разнообразных цветовых оттенков. Впрочем, в тот момент меньше всего мы были склонны обращать внимание на красоты, окружавшие нас. Каждый шаг давался с огромным трудом. Ноги, не имея прочной опоры на осыпающемся косогоре, соскальзывали вниз, увле-



Рис. 8. Привал во время подъема на Оилани Пок.
Р.Р. Рахимов и проводник Махмадкул. Фото автора. 2008 г.

кая за собой груды щебня и более крупных камней, ничем не удерживаемых на поверхности горы. Подъем затрудняла мало приспособленная для данных условий обувь: абсолютно не представляя сложностей маршрута, и я, и КВ совершали восхождение в сандалиях, которые не защищали ступней от ударов осыпающихся камней. То и дело останавливаясь, дабы перевести дыхание (рис. 8), мы наконец достигли относительно ровного участка. Перед нами открылся удивительный по красоте вид: в окружении зелени высокогорных лугов в горной котловине лежало озеро. Высившиеся со всех сторон горы были покрыты ледниками, некоторые из них спускались к самой воде. Окружающую нас тишину первозданной природы изредка нарушал свист сурков, издавая оповещающих своих сородичей о вторжении незнакомцев на их угодья. Мы пошли к берегу. Температура воды в озере составляла несколько градусов выше нуля, горный воздух был немного теплее. Взглянув наверх, мы обнаружили, что от гребня горы, путь по которому привел бы нас затем к вершине Оилани Пок, нас отделяют еще несколько сотен метров. Преодолеть это расстояние предстояло по еще более крутому откосу (чем тот, что мы только что прошли), также представлявшему собой сплошную каменную осыпь.

— Я чувствую, что не смогу одолеть этот путь, — глядя на гору, произнес РР. — Соизмеряя силы, решайте сами, чувствуете ли вы себя в состоянии двинуться дальше, — обратился он к нам.

Еще раз оценив взглядом возвышающийся перед нами склон, мы осознали, что едва ли сможем в сложившейся обстановке, учитывая усталость, неопытность и отсутствие экипировки, одолеть дистанцию. К тому же спуск с горы порой таит большую опасность и сложность, чем подъем. Было принято решение возвращаться на летовку.

Путь обратно по знакомой дороге, как показалось, занял значительно меньше времени. Махмадкул настоял на том, чтобы мы остались у него на обед. Как только правила приличия и нормы местного этикета позволили, мы встали из-за дастархана и, попрощавшись с хозяином, отправились в сторону Рогича. Абдурразак и мальчики, прибывшие с нами накануне, сопровождали нас. Когда мы уже миновали большую часть спуска по ущелью Гур-Дары, неожиданно пошел дождь. Никогда ранее не сталкиваясь с дождем в горной местности, я был поражен, насколько холодным он может быть. На контрасте с теплом только что светившего жаркого солнца холодные капли пронизывали до костей. Решив переждать непогоду, мы поспешили укрыться под деревом, к тому же тропинка, по которой мы шли, быстро покрылась водой, и двигаться вниз по ее скользкой поверхности было тяжело и опасно. Однако дождь не ослабевал. РР оставил, к слову сказать, малоэффективное убежище и двинулся далее. Нам не оставалось ничего, кроме как последовать его примеру. Вскоре мы уже добрались до Рогича. Здесь мальчики, управлявшие ослами, покинули нас, и мы рассчитались за аренду вьючного транспорта. Мы предполагали, что теперь воспользуемся приглашениями местных жителей зайти в гости на чай, дабы обсохнуть и отогреться, однако, вопреки ожиданиям, РР не стал останавливаться и продолжил путь к Магиёну. Дождь все продолжался, порой доносились раскаты грома. Промокшие до нитки, мы постепенно сокращали расстояние, отделявшее нас от цивилизации. За эти 15 км РР практически не произнес ни слова; он шел, погрузившись глубоко в себя, его лицо не выражало особых эмоций, однако было очевидно, что он был сильно расстроен постигшей нас неудачей. Наш небольшой отряд растянулся на несколько десятков метров, спускаясь вниз по течению Оби-борик, мы изредка перебрасывались между собой парой фраз. Общее настроение передалось и на Абдурразака, который вызвался сопровождать нас до самого Магиёна: его разговорчивость и любознательность как будто улетучились, и он, как и все, шел молча, погруженный в свои мысли. Дождь закончился на подходах к поселку. Уже начинало смеркаться, когда мы вошли в селение. РР решительно был настроен не оставаться здесь на ночлег и во что бы то ни стало уехать сегодня на «базу». Вскоре нашелся транспорт. Мы попрощались с Абдурразакем и погрузились в машину. Уже в темноте мы добрались до Гусара.

Так завершилось мое первое знакомство с горами Центральной Азии. Несмотря на то что задуманные планы не были реализованы до конца, проведенное время не было потрачено впустую. Был собран интересный материал

по разнообразной тематике, в том числе и относительно культа объектов природы, к которым, несомненно, относились и две так и не покоренные нами вершины. Спустя некоторое время мне попала небольшая заметка, относящаяся к концу 80-х годов XX в., в которой упоминалось об Оилани Пок. В ней говорилось, что раньше на гору вела тропинка, по которой поднимались паломники. Однако в результате землетрясения произошел обвал, который разрушил этот единственный путь вверх. С тех пор вершина недоступна без специального альпинистского снаряжения. Легенда гласит, что однажды туда поднимался пастух со стадом баранов. Проходя небольшое расстояние, он приносил в жертву очередного барана и двигался далее. Так, постепенно, он смог взобраться на почитаемую вершину, к тому моменту ни одного животного у него уже не осталось... [URL: <http://www.strannik.de/travel/sultan.html>].

Оглядываясь назад, я понимаю, что в той экспедиции без надлежащего опыта и оборудования у нас едва ли был шанс совершить восхождение на Оилани Пок, по крайней мере без риска для здоровья или жизни. И понимаю ту настойчивость, с которой РР предпринимал попытки взобраться на эту и соседнюю вершину, стремясь использовать каждую имеющуюся возможность. Понятно его разочарование от постигшей неудачи. Можно только представить, каких усилий воли стоило решиться после двух нереализованных попыток вновь отправиться в тяжелый путь, который мы, будучи в два с лишним раза моложе, одолели с огромным трудом.

И после нашего совместного похода РР не оставлял намерения подняться на Оилани Пок и Хазрат Султан. К слову, последний еще неоднократно безмолвно напоминал нам о своем присутствии и наших незавершенных начинаниях: горная вершина в хорошую погоду видна из долины Зеравшана (в весенний и осенний сезоны ее можно наблюдать даже из окрестностей Самарканда). Летом 2012 г. мы еще раз могли лицезреть заснеженный хребет Хазрат Султана, на своей западной оконечности переходящий в заостренный пик, на котором и располагается почитаемая могила. Наш экспедиционный отряд совершал поездку на мазар Санги Джумман, который находится на одноименном хребте, расположенном к северо-западу от селения Фараб (более подробно об этом мазаре см.: [Рахимов 2013: 124–131]). Поднявшись к объекту, представлявшему собой раскачивающуюся каменную глыбу, мы оказались напротив Хазрат Султана, хотя и на значительно меньшей высоте (рис. 9). Смотря на его вершину, РР заговорил с информантами о возможности подняться туда. Однако за прошедшие четыре года ситуация не изменилась. Все подходы к священной горе по-прежнему оставались заминированными. Это был последний сезон, когда РР посетил Центральную Азию. Менее чем через год его не стало.

«Мы добираемся до вершин чаще всего по обломкам наших заветных замыслов, обнаруживая, что успех нам принесли именно наши неудачи» [Олкотт



Рис. 9. Вид хребта Хазрат Султан с мазара Санги Джуммон. Пик Хазрат Султан, на котором расположен мазар, самый высокий в гряде, — второй от правого края фотографии. Фото автора. 2012 г.

2010: 379]. Хочется надеяться, что данные слова окажутся справедливыми в отношении грядущих планов о покорении вершин Оилани Пок и Хазрат Султан — заветной цели, которую зажег в наших душах Рахмат Рахимович, но которую нам придется осуществлять уже без него.

Источники

Рахимов Р.Р. Полевой дневник экспедиции 2008 г. // АМАЭ. К-І. Оп. 2. № 1866.

Терлецкий Н.С. Полевой дневник экспедиции 2008 г. // АМАЭ. К-І. Оп. 1. № 1872.

Библиография

Макиавелли Н. Государь. М., 1990.

Олкотт А.Б. Лучшие афоризмы великих людей. Формула успеха. М., 2010.

Рахимов Р.Р. Путь в пещерное погребение // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2008а. Вып. 8. С. 96–112.

Рахимов Р.Р. Таджики: За что камни и пещеры они почитают? // Иран-намэ. Научно-востоковедческий журнал. Алматы, 2008б. № 3 (7). С. 144–172.

Рахимов Р.Р. Пути к святыне в теснине гор // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2009. Вып. 9. С. 140–159.

Рахимов Р.Р. Путь к вершине спасения (или немного почти детективной этнографии) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2010. Вып. 10. С. 138–152.

Рахимов Р.Р. Один день полевой работы (Страницы из дневника поездки 2010 г. в Центральную Азию) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2011. Вып. 11. С. 76–95.

Рахимов Р.Р. За строкою А.П. Федченко: заметки по алидским культовым местам в суннитском окружении Центральной Азии // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб., 2013. С. 124–131.

URL: <http://www.strannik.de/travel/sultan.html>

К.С. Васильцов

ПО ДОРОГАМ УЗБЕКИСТАНА: ИЗ ПУТЕВЫХ ЗАМЕТОК 2012 г.

В СЕРДЦЕ ДРЕВНЕЙ БАКТРИИ

После месяца полевых работ в Таджикистане мы, несколько скорректировав наши первоначальные планы, отправились в Узбекистан, где намеревались посетить основные историко-культурные центры республики — Термез, Самарканд, Бухару, Хиву, Гиждуван. Еще накануне отъезда из Душанбе было заметно, что Рахмат испытывает некоторое волнение и тревогу, с которыми у него всегда сопряжены поездки в Узбекистан. К переходу границы мы подготовились заранее — отправили все приобретенные в Таджикистане книги (а их набралось немало; среди них, кстати, была и известная работа академика Р. Масова «История топорного разделения», носящая откровенно антиузбекский характер), чтобы не возникло лишних вопросов у узбекских таможенников и пограничников, которые обыкновенно проявляют особое усердие при досмотре печатной продукции, особенно ввозимой из соседнего государства. Таджикскую границу мы пересекли в районе Регара. Пока стояли в очереди на узбекском таможенном пункте Сари Осийё, Рахмат вспомнил случай, произошедший несколько дней назад в Душанбе, когда мы из любопытства заглянули в одну небольшую лавку, торгующую антиквариатом. Внимание Рахмата привлек медный кувшин (*куза*) довольно изящной работы. Рахмат поинтересовался у продавца: *Ин куза аз куджо? — Аз Тоджикистон. — Ва аз Тоджикистон аз куджо? — Аз Самарканд! («Этот кувшин откуда? — Из Таджикистана. — А из Таджикистана откуда? — Из Самарканда!»)*. В беседах с таджиками часто приходится слышать, что «мы никогда не смиримся с потерей наших таджикских городов — Самарканда и Бухары», но, как всегда в таких случаях, Рахмат, для которого эта тема особенно близка, ибо он сам себя называет самаркандским, качает головой: что теперь можно поделывать...

К счастью, опасения наши оказались напрасными, и все обошлось без приключений. Разве что при прохождении паспортного контроля офицер пограничной службы, разглядывая паспорт Рахмата, с удивлением спросил: «Вы что — узбек?» — «Нет, я таджик». — «Хм, странно. А имя-то узбекское!»

После прохождения таможенного досмотра и паспортного контроля взяли по договоренности такси и отправились в Термез — в самое сердце легендарной страны Бактрии, давшей миру великолепные памятники культуры и религии. Машина — местного производства, «Нексия», выпускается по

южнокорейской лицензии. Тут бросается в глаза одна особенность: в РУз, в отличие от РТ, на иномарках ездит только элита, остальное население — на легковушках местного производства. Из-за рубежа провозить нельзя. Поэтому покупай только свое. Вот и ездят узбекистанцы на «Нексиях». Конечно, для дальней дороги она очень неудобная. Но другой нет. У нас впереди (до Термеза) более 450 км пути. Пообедали в городе Карши. В Термез приехали, когда уже было темно. В гостинице «Улугбек» мест не оказалось. Зато в соседней, «Шарк», словно ждали нас. Хотелось есть, но поиски заведения общественного питания потребовали достаточно долгого времени и увели нас, проголодавшихся, достаточно далеко от гостиницы. Не в пример Худжанду, где подобные заведения встречаются, как говорится, на каждом шагу, Термез оказался на них бедноват. Здесь нужно сначала хорошо поесть, чтобы потом отправиться на поиски кафе или ресторана. Создалось такое впечатление, что в этом городе едят в основном дома.

Следующий день было решено посвятить знакомству с городом. Сначала мы посетили книжный магазин, где Рахмат приобрел прекрасно изданную книгу «Термез», оказавшуюся замечательным источником по объектам, которые нам удалось посетить. Изобилие фактического материала, приведенного в «Термезе», освобождает нас от детализации информации, касающейся планировки шедевров архитектуры, конструктивных и декоративных приемов и вообще всего архитектурного облика памятников, которые посетила экспедиция.

После книжного магазина мы отправились в Музей археологии. Он превзошел все наши ожидания. Музей, созданный в 2005 г., располагает 80 тыс. единицами хранения, из которых 60 тыс. представляют собой объекты, извлеченные из культурных слоев, остальная часть отражает этнографические реалии. Экспозиция музея построена таким образом, что безмолвные археологические памятники, извлеченные из напластований культурных слоев, предстают перед взорами посетителя как подлинные документы истории, свидетельствующие о непрерывной смене времен, о следующей одна за другой длительной череде индоиранской (арийской), иранской, эллинистической, индубуддийской, мусульманской и тюркской цивилизаций, сопровождавшейся сменой образов, символов, религиозной ориентации населения в центре Евразии, в частности в треугольнике между Сурхандарьей и Амударьей [Ртвеладзе 2001: 9].

Историю Термеза невозможно понять, если не учитывать его расположение на берегу Амударьи — величайшей водной артерии Центральной Азии, берущей начало у ледников Памира и несущей свои воды в Аральское море. Стоит посмотреть на всемирно известный памятник культовой архитектуры Тахти Сангин, раскопанный археологами на Вахше — одном из притоков Амударьи (юг РТ), на городище Старый Термез, забравшись на стену цитадели, откуда открывается вид на полноводную Амударью, или вспомнить легендар-



Рис. 1. Усыпальница Хакима ат-Термези. Фото автора. 2012 г.

ный Хорезм (Средняя Амударья), как отмечает Э. Ртвеладзе, освященный великой благодатью Пророка Зороастризма [Там же]. Здесь становятся очевидными роль и значимость этой реки в истории цивилизации Центральной Азии. В этом отношении Амударья вполне сопоставима с Нилом, сыгравшим столь значительную роль в становлении и развитии Древнего Египта.

У цитадели средневекового Термеза находится усыпальница Хакима ат-Термези (ум. 255 г.х. / 869) (рис. 1). Известный богослов, автор многочисленных трудов мистико-философского характера, Ат-Термези считается духовным покровителем Термеза. В настоящем виде мемориальный ансамбль включает мавзолей, мечеть и странноприимный дом (*ханака*). Комплекс замечательным образом сочетает свое традиционное назначение — служить местом паломничества и поклонения могиле святого — и выполнение рекреационной функции, являясь местом досуга и времяпрепровождения посетителей. Этому во многом способствуют его расположение внутри цитадели, архитектурный облик зданий, элементы их декора, а также прекрасная зеленая зона, представляющая собой довольно большой парк.

После ат-Термези удалось познакомиться с тремя памятниками архитектуры средневекового Термеза: Кырк-Кыз, Кокилдор и Султан Са‘адат.

Кырк-Кыз, который стал вторым, после ат-Термези, объектом посещения участников экспедиции, представляет собой руины некогда величественного



Рис. 2. Кырк-кыз. Фото автора. 2012 г.

сырцового сооружения (рис. 2). Название *Кырк-Кыз*, очевидно, является калькой с восточноиранского (таджикского) *Чилдухтарон* («Сорок праведных девушек»). Объект находится в 3 км от городища Старый Термез. Установлено, что Кырк-Кыз сооружен в XIV–XV вв. До сих пор исследователи гадают, каково в действительности было функциональное предназначение памятника. Одни ученые склонны предполагать, что комплекс представлял собой дворец, караван-сарай или монастырь, другие трактуют его как ханака, третьи называют его загородной усадьбой [Термез 2001: 44]. Фольклорная традиция связывает его с некой царицей Гулоим, которая со своими сорока подругами отбивала набег кочевников (ср. традиционные представления о преследовании праведных девушек кафирами).

Водитель такси, этнический туркмен, который вез нас к этому объекту, сказал, что Кырк-Кыз связан с женским медресе (как известно, медресе на Востоке имели монастырский характер), в который всякий раз принималась группа из сорока девушек. На них и напали кочевники. На наш вопрос, откуда это ему известно, он ответил, что слышал об этом от разных стариков. Говоря о множестве камер в квадратном в плане (ок. 54 м в стороне) сырцовом сооружении, он сказал, что они служили кельями (*худжра*) учащихся медресе. Со слов таксиста можно предположить, что Гулоим была основателем медресе (монастыря) Кырк-Кыз. В одной из камер мы увидели небольшой кустарник,

увешанный разноцветными лоскутками материй. Как известно, на Востоке это широко распространенная практика. Она характеризует специфику женского паломничества (*зийарат*).

После Кырк-Кыза участники экспедиции отправились в мемориальный комплекс *Кокильдор-ата* (или просто *Кокильдор*). Этот памятник XVI в. исследователями трактуется как ханака-мавзолей. Весьма вероятно, что Кокильдор-ата — не историческая личность, а персонифицированное название святого места, где издревле проводился ритуал пострижения чуба/хохолка на голове ребенка. Как известно, в оседлой среде Центральной Азии существовал обычай, когда некоторые родители давали обет отращивать чуб у ребенка до определенного возраста (часто — до годовалого), а затем ритуально состригать его дома (в этом случае приглашался авторитетный в области мусульманской общины человек, который и выполнял эту процедуру) или на мазаре, опять же при участии знатока обрядовой практики. Церемония сопровождалась жертвенным угощением и подношением подарков исполнителю ритуала. Все это обозначалось словом *назр*. Вероятно, название данного мазара связано с ныне уходящим обычаем *кокулгирон* (пострижение чуба на голове ребенка).

Последним объектом мусульманской культовой архитектуры на нашем пути стал ансамбль Султан Са'адат, формировавшийся на протяжении X–XVII вв. у могил термезских *сайид*'ов (потомки пророка Мухаммада). Он представляет собой ряд культовых сооружений — мавзолеи (их три), мечеть и ханака, располагающихся по периметру двора. Сайиды, потомки пророка Мухаммада, играли большую роль в общественно-политической жизни Термеза.

На этом участники экспедиции завершили знакомство с памятниками гражданской (Кырк-Кыз) и культовой архитектуры мусульманского Средневековья, а также буддизма (Файзтепа) в Термезе. Если абстрагироваться от ансамбля ат-Термези, который посещают многочисленные паломники или люди, проводящие свой досуг, то остальные объекты, которые нам удалось посетить, кажутся брошенными. Не видно, чтобы при них были смотрители или служители культа. Также не видно, чтобы к ним шли паломники. Двери к мавзолеям настежь открыты. Все это говорит о том, что для содержания смотрителей или служителей культа отмеченные мемориально-культовые ансамбли не располагают необходимыми ресурсами.

Знакомство с некоторыми шедеврами мусульманского культового зодчества в Термезе убеждает в справедливости существующей точки зрения, что — по многим индивидуальным чертам своего облика — в ряду древних и средневековых архитектурных памятников Центральной Азии им принадлежит особое место. Следует, по всей видимости, признать справедливым и мнение, согласно которому памятники Термеза с точки зрения архитектуры были близки иранской (хорасанской) традиции, чему способствовали географическая близость и историческая общность этого историко-культурного региона с термезским оазисом.



Рис. 3. Буддийский монастырь Файазтепа. Фото автора. 2012 г.

Монастырь Файазтепа (рис. 3) свидетельствует о значительной роли, которую сыграл буддизм в формировании идеологии населения Центральной Азии, в частности Термеза как одного из самых крупных центров буддизма в регионе. Мавзолей Файазтепа отличается от уникального, по мнению специалистов, буддийского памятника в Каратепе (городище Старый Термез), вошедшего в науку как буддийский культовый центр. Каратепинские сооружения являются пещерными. По мнению исследователей, монастырь на холме Файазтепа был возведен в середине — второй половине I в. до н.э. Размеры прямоугольника — 117×34 м. Структура трехчастная: храмовая часть (с центральным двором), монастырская (с востока) и хозяйственная (с запада) части. Согласно источникам, «с южной стороны за пределами монастырских стен, напротив храмовой части, располагалась ступа», позднее застроенная футляром [Мкртычев 2001: 56].

В этот день мы также планировали посещение Свято-Никольской церкви, оставшейся со времен присоединения Центральной Азии к России. Но было уже поздно. Когда мы подошли к церкви, то обнаружили ее двери закрытыми. Встал вопрос о вечерней трапезе. Решено было продолжить движение в надежде на то, что судьба приведет нас куда-нибудь, где можно поесть на сон грядущий. После долгих хождений по городу было решено взять такси — расчет оказался верным: проехав буквально пять минут, водитель остановился напротив ресторана...

ПО ПУТИ В БУХАРУ: МУЗЕЙ В ДУПЛЕ ПЛАТАНА

На следующий день рано утром мы выехали в Бухару, которая славится как «сила ислама и религии» (*Бухоро қуввати ислому дин аст*). Водитель был тот же, что вез нас от границы в Термез. Рассказывая о нашем пути до конечной цели, он сказал, что мы будем проезжать город Карши; среди прочих мест он назвал селение Сайроб на р. Шерабад (Сурхандарьинская область). Рахмат попросил водителя ненадолго остановиться в этом селении. Дело в том, что в одном из дореволюционных источников (кажется, у Д.Н. Логофета) ему попало упоминание о могучем платановом дереве, росшем в этом селении. Дупло платана до установления советской власти использовалось местными жителями как школьное (*мактаб*) помещение, а после служило сельсоветом (*джама'ат*). Рахмат использовал эти сведения в одной из своих публикаций, ссылаясь, впрочем, на анонимные источники. Теперь же у нас появилась возможность увидеть этот объект своими глазами. После двух часов пути наша машина остановилась в тени громадного платана у небольшого базара, расположенного на краю проезжей части дороги. Водитель сказал: «Вот он, ожидаемый Вами Сайроб!» Оказалось, что в действительности здесь не один платан, а два и они гигантские. По рассказам местных жителей, диаметр ствола одного из них — 19 м, второго — 21 м; установлено, что возраст второго — около 950 лет. Двери в дуплах деревьев двустворчатые. На одной двери висел замок. Дупло в стволе другого платана было открыто. Там теперь располагается небольшой музей. Как выяснилось позже, во втором чинаре также находится музей, однако человек, который заведует ими, к нашему сожалению, куда-то уехал. Рядом с первым платаном висит большой щит, на котором на русском и английском языках кратко приводятся сведения об этих платанах. Говорится, например, о том, что некогда они служили штабом группы советских войск.

Сайроб — таджикоязычное селение. Его достопримечательностью наряду с описанными чинарами является большой родник, в котором плавают рыбы (*маринки*). Местные жители рассказали нам, что родник целебный. Люди с плохим зрением, подойдя к роднику, подолгу смотрят на плавающих рыб. Такая несложная процедура якобы удаляет желтизну глаз, отчего зрение улучшается. Трудно сказать, насколько это достоверно, однако продавщицы на рынке сказали, что благодаря роднику в Сайробе нет людей, у которых бы были проблемы со зрением. Отсутствие, по рассказам собеседников, среди местных жителей заболеваний печени также связывается с эффектом маринки в прозрачных родниковых водах Сайроба. Родник почитаем. Он именуется восточноиранским (таджикским) словом *Сайроб* («Любование водой») — отсюда и название самого селения. Не исключена вероятность, что Сайроб происходит также от выражения *Сари об* («головная вода/родник»).

После Сайроба мы двинулись дальше и спустя некоторое время оказались на границе между Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областями Узбеки-

стана. Как выяснилось, здесь работает КПП, к которому в тот день выстроилась длинная очередь машин. Люди в форме производили паспортный контроль и досматривали багаж. После досмотра багажа вещи пропускались через турникет. Все эти процедуры занимают довольно много времени. Правда, при досмотре вещей нам — россиянам — была сделана скидка. Зато сколько времени мы простояли в очереди в жаркий июльский день! Забегая вперед, отмечу, что на границах с Кашкардарьинской и Бухарской областями менее строгие контроль и досмотр вещей путешественников.

В ГОРОД «СИЛЫ ИСЛАМА И РЕЛИГИИ»

Завершив все требуемые формальные процедуры, мы выехали в Карши, где вкусили местных блюд, и двинулись дальше. Затемно приехали в Бухару и устроились по рекомендации Рахмата в частной гостинице прямо у Лаби Хауз, в историческом центре города. Между прочим, в Бухаре, во всяком случае в ее историческом центре, приезжему также не просто найти место, где можно поесть, выручает шумное кафе «Лаби Хауз».

Рахмат дважды, в 1986 и 2005 гг., бывал в Бухаре, но для нас, остальных участников экспедиции, это был первый визит в город «силы ислама и религии». Рахмат, возложив на себя обязанности гида, провел нас по главным достопримечательностям *Бухорои Шариф* (Благородной Бухары).

Первой из них стал мемориально-культурный комплекс шейха Бахауддина Накшбанда. По словам Рахмата, по сравнению с 2005 г., посещение паломниками архитектурно-мемориального комплекса шейха стало более массовым, однако во многом утратило свое ритуальное значение, приняв скорее характер приятного времяпрепровождения. *Таваф* — совершение паломниками обходов вокруг могилы шейха запрещен. Паломники, в большей степени женщины, придают большое значение прохождению под ответвлением высохшего и упавшего на землю тутовника, опускаясь на корточки.

Изменения Рахмат обнаружил и на кладбище Чор Бакр («Четыре святителя») — здесь «упразднили» светильники (*чарогдон*) и тщательно стерли следы копоти от горения свечей. Очевидно, что возжигание поминальных свечей как наследие доисламских верований на Чор Бакре считается несовместимым с духом и принципами собственно исламской религиозной обрядности.

Конечно, в дни пребывания в Бухаре достаточное внимание было уделено знакомству с другими историко-культурными памятниками — как культовыми (Чишмай Айуб, Мавзолей Исмаила Самани, мавзолей хазрата Ходжатбарора, который считается духовным наставником имама ал-Бухари, святыня которого находится в Самаркандской области), так и гражданскими (медресе, знаменитые бухарские крытые торговые ряды (*токи*), цитадель Арк).

Из этих объектов особый интерес представляет мавзолей хазрата Ходжатбарора. Мазар перестроен практически заново. Теперь могила святого нахо-

дится под просторным айваном на высоких поддерживающих столбах. Захоронение — прямоугольной формы, на платформе. Оно напоминает могилу шейха Бахауддина. С большим сожалением Рахмат обнаружил, что при реконструкции был снесен увиденный им в 2005 г. чарогдон оригинальной конструкции, который возвышался над поверхностью довольно широкой вымощенной площадки. Сооружение, по его словам, являлось своего рода поминальным домом огня, наследием доисламских времен. Это еще один пример радикализации отношения современного мусульманского духовенства в Центральной Азии к доисламским образам и символам.

Здесь Рахмат обратил наше внимание еще на одно обстоятельство. Дело в том, что в Узбекистане уже давно при назначении священнослужителей предпочтение отдают лицам так называемой титульной нации. Так обстоит дело даже в таких преимущественно таджикоязычных городах, как Самарканд, Бухара и др. В контексте *хазрати* Ходжатбарор нам пояснили, что когда-то этот мазар ассоциировался с именем праведной женщины — Биби Зудмурод, затем был переименован мужским именем — *хазрати* Зудмурод. Его новое название в наше время — *хазрати Ходжатбарор* (святой, способствующий быстрому достижению цели).

Однако, при описанном отношении к чарогдону, колодец, находящийся на некотором удалении от мазара и являющийся частью этого комплекса, сохраняется. В Бухаре также не исчезло почтительное отношение к тутовнику, как уже говорилось, при святыне шейха Бахауддина Накшбанда. Трудно представить, чтобы почтительное отношение к этому дереву было предписано исламом. К слову сказать, в самом центре «силы ислама и религии», вокруг знаменитого бассейна (Лаби Хауз), растет несколько тутовников. Они уже давно высохли, а один практически лежит на поверхности воды. Однако никому не приходит в голову мысль срубить отжившие свой век тутовники.

В связи с этими деревьями Рахмат вспомнил одну историю, услышанную им от местных жителей: до 1986 г. на вершине одного из них было гнездо аиста (*лаклак*), в котором тот из года в год откладывал яйца и высиживал своих птенцов. Потом он исчез и с тех пор более не появлялся. Люди переживали по этому поводу и расценили этот факт как плохое предзнаменование. В конце концов по прошествии нескольких лет было решено создать птице памятник и установить его на стволе, где аист прежде вил свое гнездо. Он стоит там по сей день...

ХИВА: НЕСКОЛЬКО ЧАСОВ ПОГРУЖЕНИЯ В ПРЕКРАСНОЕ

Дорога между Бухарским и Хорезмским оазисами протяженностью более 400 км через однообразное царство песков пустыни Кизилкум в знойный июльский день не доставляет радости. Сейчас она перестраивается. Строят немцы — гладь бетонного покрытия без единого шва. Строят южнокорейские дорожники, правда, у них дело застопорилось: оказалось, что вместо

предусмотренного проектом цемента марки 700 они использовали марку 400, якобы присвоив, таким образом, много денег. Из-за этого узбекские власти остановили работы на объекте и подали на них в суд.

Для нашей экспедиции поездка в Хиву была первой и кратковременной — на одну ночь. Главной целью было знакомство с городской цитаделью. Руководство Музея при цитадели распорядилось об экскурсии для нас в пределах так называемой *Ичан-калы* (внутренняя крепость). Среди множества чрезвычайно интересных вещей, о которых нам удалось узнать из рассказа экскурсовода, внимание привлек мавзолей богатыря (*пахлавон*) Махмуда, замечательный памятник культовой архитектуры XIII–XIV вв. По рассказам, пахлавон был ремесленником, писал стихи и сочинения философско-мистического характера. Считается, что он принадлежал к братству (*тарикат*) накшбандия. Мавзолей представляет собой нарядное купольное сооружение. При усыпальнице имеется *корихона* — помещения для незрячих чтецов Корана, выучивших текст Священного Писания наизусть. В относительно просторном дворе, слева от дорожки, ведущей внутрь усыпальницы, расположен колодец. Паломники (либо до посещения усыпальницы, либо после) подходят к колодцу, ведром черпают из него воду и пьют ее, иные, кроме того, умывают лицо, считая это благодатью. При этом движения паломников напоминают ритуал. Вокруг цилиндра колодца растут кустики, символизирующие деревья, выросшие благодаря живительной влаге.

В крепости обращает на себя внимание и пятничная мечеть (*джума мас-джит*) — памятник архитектуры X в., перестроенный в конце XVIII в. Культурное здание привлекает внимание тем, что его свод поддерживают 213 колонн из карагача и тутовника (рис. 4).

Из впечатлений от поездки в Хиву заслуживает упоминания женский мазар *биби Мушкилкушод* на территории Эликкаланского района Хорезмской области. Миф о праведной Мушкилкушод (у таджиков это имя произносится без конечного согласного -д) повествует то же самое, что и миф, бытующий в среде ираноязычного населения Центральной Азии. Согласно ему биби Мушкилкушо(д) — тетушка шейха Бахауддина Накшбанда. День ритуального посещения — среда. Цели посещения — рождение детей, исцеление от болезней, семейное счастье и благополучие. Об этом говорят и некоторые жертвенные вещи, например денежные купюры или вышитые мягкие вещи, которые имеют форму сердца. По рассказу священнослужителя (эту обязанность выполняет мужчина), ритуал поклонения праведной совершается путем трехкратного обхода вокруг ее могилы. Раньше мазар представлял собой просто камень продолговатой формы. В 1993 г. камень был засыпан, а над ним возведено сооружение, имитирующее могилу.

К сожалению, информация о поездке в Хиву оказалась не слишком богатой. Впрочем, за несколько часов экскурсии по городу едва ли мы могли рассчитывать на большее...



Рис. 4. Пятничная мечеть. Хива. Ичан-кала. Фото автора. 2012 г.

САМАРКАНД — КРАСАВЕЦ НА ЛИКЕ ЗЕМЛИ

На языке местного — таджикского — населения это звучит так: *Самарканд сайкали руи Замин аст*. Можно себе представить, каким этот город был когда-то! Данная поговорка является первой строкой уже приведенной выше поговорки о Бухаре. Эти строки образуют двустишие, которое звучит так:

*Самарканд сайкали руи Замин аст,
Бухоро куввати ислому дин аст.*

Первым объектом, который мы посетили по приезду в Самарканд, стал *Зийоратгохи ходжа Абду Брун*. Этот культовый объект состоит из однокамерного купольного здания мечети с помещением для затворников (*чиллахона*), могилы Абди Бируна, минарета, а также камня (со сквозным отверстием) для укрепления *туга*. Святыню дополняет *хауз*. На территории зийоратгоха растут платан (его возраст достигает 733 лет), два тутовника, сада (карагач), абрикосовое дерево. Могила святого построена в 1159 г. по приказу сельджукидского султана Санджара. Могила имеет прямоугольную форму, ее размеры — 6×8 м. У южной стены айвана-навеса, ближе к могиле святого, имеется небольшая ниша для поминальных свечей. Существует предписание, по которому после чтения молитвы паломник совершает *тавоф* — трех, пяти- или семикратный обход вокруг могилы. *Тугоя* — камень со сквозным отверстием в центре —

был привезен на верблюде и установлен некой праведной женщиной из Нура-ты. За это благое дело было разрешено после смерти ее тело похоронить на территории святыни рядом с сакральным камнем. Если целью ритуального посещения зийоратгоха является исцеление ребенка от болезни, то в отверстие наливают воду, которая, стекая по его стенкам, собирается в сосуде, установленном с противоположной стороны камня. Эту воду приносят домой, купают в ней больного ребенка. К этой практике прибегают женщины. Как видно, ходжа Абди Берун сочетает в себе элементы как «языческого» (доисламского), так и мусульманского места паломничества и поклонения, то есть является мужским и женским мазаром одновременно.

Предание об эпониме зийоратгоха гласит, что ходжа Абди Бирун — отец святого Абди Бируна (о нем — далее). Абди Бирун — проповедник ислама из Аравии. Он приехал в Самарканд в VIII в. вместе с Куссамом ибн Аббасом, с именем которого связан комплекс *Шохи Зинда* (об этом — ниже), и Мухаммадом Саидом ибн Усманом — арабским полководцем. В Самарканде ходжа Абди Бирун правил должность судьи. После его смерти ему наследовал сын — ходжа Абду Дарун. Странно, что из трех слов, из которых состоят титул (ходжа), имя (Абду/Абди) и определения (*бирун* и *дарун*), арабским является лишь ‘абд. («слуга/ раб»), остальные два — восточноиранские (таджикские). Слова *бирун* (со значениями «вне, вовне») и *дарун* (соответственно «внутри, внутрь») как определения к именам святых настоятель святыни ходжи Абди Бируна объяснил следующим образом: Абди Бирун был козикалоном вне городской стены старого Самарканда, поэтому он прославился как ходжа-слуга (служащий) за пределами, в то время как его сын (ходжа Абду Дарун) был козикалоном внутри городской стены (отсюда и значение выражение *абди бирун* в смысле «ходжа-слуга — в пределах стены»). Настоятель зийоратгоха подчеркивал, что в вопросе о святом Абди Бируне он придерживается традиционных книжных версий. Что касается устных преданий, то все они так или иначе связаны с созревшими плодами абрикосового дерева. Святой Абди Бирун-де посылал (вовне) часть плодов к дастархану царских особ, а ходжа Абду Дарун отказывался это делать, оставляя плоды себе, своим домочадцам, родственникам и слугам. В данном контексте более вероятным представляется толкование слов *бирун* и *дарун* в иносказательном смысле, близком к понятиям *шариат* и *тарикат* в суфийской терминологии. Получается, что Абди Бирун следовал по пути шариата, то есть его внутреннее око было обращено вовне, на социум, а у Абду Даруна, наоборот, оно было обращено внутрь, то есть в поисках Бога он был замкнут на самого себя. Отсюда можно строить предположение, что в вопросе о познании Бога отец и сын придерживались противоположных взглядов.

Особый интерес в Самарканде вызывает знаменитый комплекс Ахрара Ходжи. Комплекс знаменитого суфия состоит из медресе Нодира Девонбеги (памятник архитектуры XVII в.), мечети с чиллахоной и ханака в прекрасном

парке с преобладающими платановыми деревьями. Порталы мечети и ханаки обращены к бассейну с прозрачной водой. Источник этой воды — видимо, замурованный ныне колодец. Вокруг водоема растут громадные платаны. Могила святого и его родственников находится на некотором удалении от мечети. У захоронения в тени деревьев установлены скамейки. Они служат местом для чтения молитвы. Нарядные культовые здания, обращенные к бассейну, и парк, в котором платаны выделяются своим величием, придают территории ансамбля вид ритуального места, а также служат местом для совершения прогулок и отдыха. На это указывает и многочисленность посетителей. Создается такое впечатление, что некоторые элементы ритуалов паломничества уже основательно забыты. Это было видно по тому, что довольно большая группа паломников прочитала молитву у могилы суфия, но таваф вокруг нее совершила в половину круга при наличии свободного прохода вокруг захоронения.

Следующим пунктом в нашей программе было посещение архитектурно-мемориального комплекса Шохи Зинда, знаменитого, кроме всего прочего, своими колодцами.

По рассказам паломников и священнослужителей, это очень древний колодец (*чох/кудук*). Он был отремонтирован в 1812 г. Кудук, на половину диаметра цилиндра выходящий из стены, расположен в небольшом дворике, состоящем из девяти помещений медресе. Во дворе растут три дерева — тутовое и два местного сорта грушевых, называемых *мурут*. По сообщению научного сотрудника ансамбля Шохи Зинда Хамрокула Айубова (1958 г.р.), при Шохи Зинде были еще два колодца. Один — под чиллахона при зийаратгохе — центральном объекте, представляющем собой могилу Куссама б. Аббаса, якобы убитого огнепоклонниками (*отаунпараст*). Этот колодец ныне замурован. Третий чох находился за пределами мавзолея шейха Дейлами, он тоже не сохранился. В дневное время свет в чиллахону попадал через отверстие в куполе усыпальницы. По нему медитирующий высчитывал время молитвы.

В этот же день после Шохи Зинда мы отправились в находящуюся сравнительно недалеко усыпальницу святого Данийара (библ. Даниил). Нам уже приходилось бывать здесь в прежние наши поездки, теперь же было интересно посмотреть, какие изменения произошли в облике святыни после нашего последнего посещения. Они бросаются в глаза сразу. Во-первых, значительно возросло число паломников (наверное, поэтому зийарат стал платным). Во-вторых, на вход в соседствующую с гробницей пещеру, которая служила чиллахонией, установили двери и повесили замок. В-третьих, была заделана ниша, служившая чарогдоном. Он был устроен в стене мавзолея, в его северо-восточном углу с внешней стороны (судя по копоту в небольшом углублении в естественной стене, слева от входа в названную пещеру, оно заменяет прежний чарогдон). В-четвертых, не видно, чтобы к веткам миндаля привязывались лоскутки материй; само дерево значительно выросло. Одно из его ответвлений

высохло и легло на землю. Как и на комплексе шейха Бахауддина в Бухаре, паломники, в основном женщины, совершают проход под этим ответвлением, в том месте, где это возможно, опускаясь на корточки. Сохранилась традиция почитания родниковой воды, существует особый ритуал ее питья, многие берут ее в бутылках домой.

Собственно зийарат, то есть ритуальный характер посещения мазара, ощущается, когда паломники находятся внутри мавзолея. Здесь мулла читает молитву, после чего паломники совершают таваф вокруг 18-метровой могилы святого. Что касается прохождения под высохшим и упавшим на землю ответвлением сакрального миндаля, то оно носит скорее развлекательный характер. Прогулка по территории дополняет досуг посетителей.

В Самарканде исчезновение чарогдонов при культовых зданиях, как в Бухаре, носит повсеместный характер¹, главным образом из-за их интерпретации мусульманским духовенством как наследия религиозно-мировоззренческих представлений доисламских иранцев. Замуровываются также колодцы. В одном случае они закрываются полностью (в некоторых местах колодезная вода используется для полива, например в Кашкадарьинской области), вода забирается на поверхность и подается в раковины, установленные в ряд (шейх Бахауддин Накшбанд в Бухаре), что позволяет паломникам использовать святую воду для ритуального мытья лица и питья. С санитарно-гигиенической точки зрения это, наверное, правильно. Но когда колодец закрывается навсегда, то кажется, что это противоречит духу господствующей религии. Ислам почитает воду как источник очищения. Примером тому могут служить святой источник в Мекке, культ родников и водоемов в странах мусульманского мира. С колодцами связано много легенд и преданий. Интересна, например, легенда о колодце под зийаратгохом при Шохи Зинде: считается, что там, в глубине колодца, пребывают вечно живые пророки — Хизр, Илийос и эпоним самого Шохи Зинды — Куссам б. Аббас. Если этот колодец действительно закрыт, как нам рассказали, то этот акт имеет своей целью ограничение не только символов доисламских верований, но и представлений, отраженных в мусульманской мифологии.

Не до конца взвешена также радикализация отношения современного мусульманского духовенства в Самарканде к дереву. Очевидно, что практика почитания деревьев ведет свое происхождение от целого комплекса древних доисламских верований. Но такое отношение вошло в кровь и плоть исламской

¹ По нашим наблюдениям, специально сконструированный чарогдон продолжает существовать на айване у могилы святого Абди Бируна. Как отмечалось выше, этот мазар охраняет некоторые другие объекты доисламских культов. Ср., к примеру, камень для укрепления туга. Наверное, это связано с тем, что *ходжа Абди Бирун* находится в сельской части Самарканда.

обрядности. В исламе наряду с негативным образом — дерево *заккум* — существует и его положительный образ.

Когда в любой сфере жизни, в частности в области религиозной политики, нет последовательности, что наблюдается в Узбекистане, таджики говорят: *Як бом уду хаво* («Две погоды/климата на крыше одного и того же дома»). В религиозной жизни Узбекистана сложилась именно такая ситуация.

Отношение к чарогдонам, равно как и почитание колодцев и деревьев, — принципиально важный вопрос. Дело в том, что сооружения для поминальных огней или устройства ниш для поминальных свечей, как и почитание родников и деревьев, характеризуют специфику женского паломничества и поклонения святым объектам, в то время как ритуальное посещение могил и мавзолеев святых и праведников ислама отражает особенность в основном мужской религиозности. Такая особенность паломнической практики народов Центральной Азии придает мусульманским культовым местам некую двойственность, которая находит свое выражение в том, что в большинстве случаев мазары сочетают в себе самостоятельные элементы как мужского, так и женского объектов культа. Приведет ли ограничение объектов доисламских культов при мазарах мусульманских святых к сокращению посещаемости их женщинами, потеряют ли святые места в результате принимаемых мер ритуальную составляющую в пользу усиления выполнения ими рекреационной функции — покажет время.

Библиография

- Мкртычев Т.* Буддизм в Термезе // 2500 лет Термезу. Ташкент, 2001.
Ртвеладзе Э. Термез и его значение в истории Средней Азии // Термез. Ташкент, 2001.
Термез. Ташкент, 2001.

В.А. Прищепова

РАХМАТ РАХИМОВ — СОБИРАТЕЛЬ КОЛЛЕКЦИЙ ПО ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И АФГАНИСТАНА

В МАЭ хранятся четыре вещевые коллекции по этнографии народов Средней Азии и Афганистана, собранные Рахматом Рахимовым (колл. № 6710 — 14 предметов, № 6824 — 42 предмета, № 6935 — 269 предметов, № 7181 — 7 предметов).

Рахмат поступил на работу в МАЭ (в те годы еще Ленинградскую часть Института этнографии АН СССР) в 1971 г., с 1972 г. начались его многочисленные экспедиции в Среднюю Азию с целью изучения этнографии таджиков. Уже в следующем, 1973, году Р. Рахимов выезжал вместе с сотрудницей Людмилой Николаевной Суряковой в составе Таджикского отряда Среднеазиатской этнографической экспедиции в Файзабадский, Ленинский, Регирский, Пенджикентский и Айнинский районы Таджикской ССР. Р. Рахимов и Л.Н. Сурякова передали в музей коллекцию предметов (колл. № 6710), в состав которой вошел ряд среднеазиатских сельскохозяйственных орудий (наконечники сошника, мотыги, кирки, клейма, служившие кузнецам для выбивания орнамента на металле). Кроме орудий труда, в эту же коллекцию вошли отдельные предметы утвари — орнаментированный керамический сосуд, орнаментированный медный чайник для заварки и деревянная ложка.

Включение в состав коллекции в основном сельхозорудий не было случайным. В 1970-е годы Рахмат принимал участие в коллективной работе сектора Средней Азии и Казахстана по составлению среднеазиатского этнографического атласа, которая проходила под руководством выдающего ученого-этнографа и историка Татьяны Александровны Жданко. В начале 1970-х годов главным направлением научной деятельности заведующей единого (московского и ленинградского) сектора Средней Азии, Кавказа и Казахстана Т.А. Жданко стала организация исследований и разработки программ для сбора материалов в рамках большого проекта по созданию «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана». В рамках этой программы Р. Рахимов должен был подготовить карту распространения традиционных сельскохозяйственных орудий у таджиков. Поэтому во время экспедиции 1973 г. при формировании коллекций он сосредоточил основное внимание на сборе земледельческих орудий.

В эти же годы особое место в сфере научных интересов Рахмата занимало изучение проблем традиционных половозрастных союзов у таджиков. Это

была тема его кандидатской диссертации. Однако ему на время пришлось прервать свои исследования из-за отъезда в заграничную командировку в Афганистан. До работы в музее, с 1966 по 1969 г., он уже работал в этой стране. С 1975 по 1979 г. Р. Рахимов состоял переводчиком Всесоюзного объединения «Техноэкспорт» Министерства здравоохранения СССР в Афганистане. Здесь он собрал обширный материал по различным вопросам этнографии афганцев. В дальнейшем это позволило Рахмату опубликовать ряд статей, посвященных некоторым аспектам этнокультурных явлений афганского общества.

В 1979 г. Рахимов привез в дар музею коллекцию предметов быта афганцев (пуштунов) и нуристанцев (кафиров), собранных им в Афганистане (колл. № 6824). Среди них были, например, ковровая орнаментированная сума, шелковые с серебряным шитьем наволочки, образцы узорной хлопчатобумажной ткани, пуштунская тюбетейка, полотнище для чалмы, деревянные сандалии, кожаные сапоги, набор деревянной посуды, долговые деревянные палочки пекаря (заменившие письменные записи), покрытые несколькими рядами насечек, сельскохозяйственные орудия труда, кожаный бурдюк для воды, нуристанский лук с двойной тетивой, глиняная маслобойка и другие предметы.

Во время одного из отпусков в процессе длительной заграничной командировки Рахмат защитил кандидатскую диссертацию, а вернувшись окончательно, продолжил исследования в области традиционных социальных отношений у таджиков и возобновил поездки в Среднюю Азию с целью сбора полевых материалов и вещевых коллекций для музея.

По заданию музея Р. Рахимов несколько раз, в 1986–1987 и в 1990-е годы, отправлялся в Среднюю Азию, чтобы закупать коллекции по материальной и духовной культуре городского населения Самарканда, Пенджикента, Ходжента, Бухары, Ура-Тюбе, а также узбеков и киргизов (колл. № 6935).

Эта обширная коллекция включает различные элементы национальной одежды, украшения таджиков, изделия из керамики, меди, декоративную вышивку и войлоки.

В МАЭ вещевые сборы по городскому таджико-узбекоязычному населению Средней Азии, так называемому оседлому населению, составляют почти половину фонда нынешнего отдела Центральной Азии, и они пополнялись начиная с XIX в. В советские годы после образования Узбекской ССР и Таджикской ССР коллекции не сразу стали регистрировать отдельно по народам. Р. Рахимов, собирая предметы преимущественно в Самарканде и Пенджикенте среди таджикского населения, тем не менее умышленно обозначил свою коллекцию в графе «народ» как «городское население Средней Азии». Он понимал, что особенно в таких городах, как Бухара и Самарканд, традиционная культура узбеков и таджиков часто переплеталась и ее трудно было расчленивать.

Рахмат формировал вещевую коллекцию по городскому населению Средней Азии, пытаясь дополнить тематические лакуны фондов отдела. Например,

в музее отсутствовали комплекты свадебных костюмов. Одновременно со сбором предметов национальной культуры таджиков, в частности одежды невесты, интерьера помещения для молодоженов, у Р. Рахимова возникает научный интерес к гендерной тематике, что проявилось в его публикациях, касающихся происхождения паранджи, свадебной обрядности. По всей видимости, поэтому, как коллекционер, он включил в состав своих сборов комплекты костюмов новобрачных, а также убранство их комнаты: вышитые покрывала (*болинпуш* и *руичо*) для подушек и постели, настенные покрывала, орнаментированные разными видами швов — тамбурным и гладью (*зардевол*), занавеску (*сюзане*) из Самарканда.

Свадебная одежда, которую привез Рахмат во второй половине 1980-х годов, была традиционной по форме (праздничная обувь *ичиги*, золотошвейные штаны невесты, платье из парчи, головные уборы — диадема, платок, тубетейка, накидка, а также косоплетки, камзол, набор современных ювелирных украшений), но уже модернизированной, выполненной с использованием современных синтетических тканей и бижутерии.

Как собиратель вещевых коллекций для музея, Рахмат обращал внимание не только на научную ценность предметов, но и на возможность дальнейшего использования данных артефактов в экспозиционной работе. С этой целью он старался собрать максимальное количество комплектов, относящихся к свадебной обрядности. При регистрации своей коллекции Рахмат, увлекшись, порой отходил от формального описания предмета (название, размеры, материал, место приобретения). Например, он привез ведро с крышкой, орнаментированное чеканным растительным орнаментом. Эта вещь декоративна сама по себе. Но только ему, собирателю, было понятно, чем еще может быть примечателен данный экспонат: «Подобные ведра применялись, в частности, — добавляет в описи Р. Рахимов, — для подачи стороной невесты пищи к первому совместному завтраку (после первой брачной ночи) молодоженов. Крышка служила одновременно чашей, из которой ели. Тот, кто с ведром (и пищей) вошел к молодоженам, обычно мать молодухи, улучив момент, заносил ведро в помещение, отведенное для молодоженов так, чтобы они его не видели. Молодожены же, зная обычай, в этот момент просто скрывались в другом помещении. Мать молодухи, оставляя ведро под “чимлик” (свадебной занавески. — В.П.), совала руку под подушку спального ложа молодоженов и забирала оставленные от жениха деньги и спешно возвращалась домой» [МАЭ. Опись колл. № 6935: 54].

Другой пример. Вроде бы неприметная деревянная ложка русской работы, лакированная, фабричного производства, орнаментированная разноцветным растительным орнаментом. По сведениям Р. Рахимова, во второй половине 1980-х годов в Самарканде подобные ложки подвешивались «с помощью шнура свадебной занавеси (“чимлик”) за черенок с боку чимлика черпаком

вниз. Смысл обычая: чтобы будущая супружеская пара не испытывала недостатка, например в пропитании» [МАЭ. Опись колл. № 6935: 56].

В числе разносторонних научных интересов Р. Рахимова были и вопросы, связанные с религиозной практикой оседлого населения Средней Азии, раскрывавшие своеобразие местного ислама. Так, когда он увидел глубокую медную чашу *тоси чилкалит*, он не мог не приобрести ее. Чаша имеет отогнутые края, полую выпуклость в доньшке и украшена кораническими молитвами, выполненными арабской вязью. В перевернутом виде чаша напоминает усеченный конус. Рахмат обратил на нее внимание и сообщил в описи, что «подобные чаши применялись в ритуальных целях. Например, если женщина была бесплодной или вообще ее преследовали неудачи, что считалось следствием воздействия на нее “дурного глаза” и злых сил, она шла либо в баню, либо у себя дома сорок раз поливала себе на голову и тело воду, черпая ее этой чашей, при этом всякий раз, прежде чем обливаться водой, она произносила молитву, почему чаша и называется “тоси чилкалит”, то есть “чаша с сорока ключами”, для открытия заболеваний или отстранения нечистей. В этом смысле выражение “тоси чилкалит” можно перевести на русский язык как “чаша от сорока болезней”. Ключи (“калид”) обычно прикреплялись в сквозное отверстие усеченного купола в донце чаши» [МАЭ. Опись колл. № 6935: 55]. Прежде в собраниях МАЭ такой чаши не было, ее описание и обряда, в котором использовали емкость, встречалось лишь в литературных источниках.

В эту же коллекцию входят разнообразные современные изделия из глины — лепные статуэтки (фигурки Ходжи Насреддина, музыкантов, животных, мифических существ), блюда, подсвечники, свистульки, декоративные кувшины, чаши, пепельницы).

На протяжении всей своей научной деятельности Рахмат периодически обращался к изучению проблем этнопедагогики. Это проявилось в его статьях о традиционном начальном школьном обучении детей у народов Средней Азии конца XIX — начала XX в., о воспитании детей в таджикской семье [Рахимов 1991, 1998] Плановая, систематическая работа по изучению своеобразия детского быта и отличий его от быта взрослого в отечественной этнографической науке началась лишь в советские годы, с 1927 г., когда при Русском географическом обществе была учреждена Комиссия по детскому фольклору, быту и языку. Но среднеазиатская тематика в ее работе не была затронута. Только в 1990-е годы Р. Рахимов сделал предметом специального изучения детскую таджикскую обрядность и связанную с ней семантику восточной колыбели.

Научное ориентирование на вопросы этнопедагогики можно проследить и по коллекциям Рахмата. Еще в состав своей первой коллекции 1973 г. он включил деревянную игрушку — колыбель (*гахворача*), выполненную в Пенджикенте, в состав афганской коллекции — детский хлопчатобумажный нагрудник с геометрическим орнаментом.

В 1986 г. Р. Рахимов привез, а затем передал в дар музею небольшую коллекцию. У Джумаева Муллоафзала, жителя его родного кишлака Мазари Шариф Пенджикентского района, он приобрел традиционный мужской матерчатый, вышитый шелком пояс (*камарбанд/миенбанд*) фабричного производства. Остальные предметы коллекции — детские халатики, образцы детского рукоделия и игрушку-колыбельку, которые обычно делали девочки, — он собрал в кишлаке Магиан Ленинабадского района Таджикистана.

Вещевые сборы Рахмата Рахимова, несомненно, обогатили фонды музея, особенно комплектами предметов, связанных со свадебной обрядностью таджиков. Однако вызывает сожаление и удивление тот факт, почему такой наблюдательный исследователь, как Рахмат, на протяжении нескольких десятилетий выезжавший в экспедиции в Среднюю Азию, активно фотографировавший во время полевой работы (в некоторых случаях использовавший свои снимки в качестве иллюстраций к публикациям), не передал в МАЭ ни одной фотоколлекции. Теперь, когда его нет с нами, кадры, выполненные в разные годы, запечатлевшие моменты его работы, эпизоды из современной жизни и фрагменты уходящего традиционного уклада, останутся невостребованными. Без аннотации собирателя снимки теряют значение как этнографический источник.

Источники

МАЭ РАН. Описание коллекции № 6935.

Библиография

Рахимов Р.Р. Воспитание детей в таджикской семье // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991.

Рахимов Р.Р. Дети: путь просветления (К проблеме традиционной этнопедagogики таджиков) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: РОССИЯ

Е.А. Мельникова

ВОСПОМИНАНИЯ ОБ «ИСХОДЕ» И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ФИННОВ-ИНГЕРМАНЛАНДЦЕВ В ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКОЙ КАРЕЛИИ¹

Широкомасштабные миграционные процессы XX в., обусловленные депортацией отдельных народов в 1930-е годы, Второй мировой войной и связанными с ней эвакуацией и реэвакуацией населения, урбанизацией и повышением уровня мобильности в конце XX — начале XXI в. — все это явления, которые обычно рассматриваются как непосредственные причины размывания этнической культуры (стирания этнических признаков в одежде, языке, поведении, обычаях и т.д.). Но, как ни парадоксально, эти же процессы зачастую оказываются факторами укрепления этнической идентичности. В тех случаях, когда «исход» (переселение) был непосредственно связан с национальной принадлежностью переселенцев, именно он становится главным якорем, удерживающим этническую идентификацию людей, несмотря на утрату языка и даже связей с представителями той же этнической общности. История «исхода» становится «обосновывающим воспоминанием» — единственным, но достаточным для самоидентификации этническим маркером.

Понятие «модус обосновывающего воспоминания» было предложено Яном Ассманом, который наряду с «модусом биографических воспоминаний»

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ в рамках индивидуального проекта научных исследований № 13-01-00038 («“Быть местным”: символы локальности в эпоху позднего социализма и постсоциализма (случай бывшей финской Карелии)»).

рассматривал его как один из способов функционирования коллективной памяти. Оба модуса воспоминаний, согласно концепции Ассмана, располагаются по двум сторонам от так называемой дрейфующей лакуны — подвижного отрезка времени, о котором люди обычно не могут ничего вспомнить. В отличие от этого «темного» прошлого, самое недавнее и самое далекое прошлое оставляют заметные следы в коллективной памяти. Обосновывающее воспоминание всегда связано с истоком и происхождением, в то время как модус биографического воспоминания — с непосредственным опытом и его контекстом — «recent past» [Ассман 1992: 54]. Обращаясь к истории древних цивилизаций, Ассман пришел к выводу о том, что «обосновывающее воспоминание всегда скорее учреждается, чем возникает само собой (а также искусственно дополняется, поскольку закреплено в устойчивых формах), а с биографическим воспоминанием дело обстоит наоборот» [Там же].

В идеальной картине, предложенной Ассманом, обосновывающее воспоминание — это то прошлое, которое описано в учебниках и литературе, запечатлено в памятниках и ритуалах. Оно *обосновывает* происхождение общности — национальной, этнической или какой-то другой, о котором сами представители этой общности не могут помнить. Однако в далекой от идеала картине реального мира биографическое воспоминание может становиться обосновывающим, а «происхождение» может быть помещено не в далекое, недоступное живому воспоминанию прошлое, а в обозримое, недавнее время.

Воспоминания такого рода нередко оказываются единственными *обоснованиями* этничности человека, позволяя ему идентифицировать себя в этнических терминах, опираясь на историю этнической общности. Именно такую роль выполняют воспоминания об «исходе» для представителей тех народов, чье переселение было обусловлено национальной политикой.

В силу политических процессов середины XX в. многие представители коренных народов оказались за пределами компактного проживания собственной этнической группы, став частью переселенческих сообществ, состоящих из выходцев из разных регионов СССР. Этнические различия в переселенческой среде размывались, языком общения становился русский, а общая политика советизации второй половины XX в. делала этническую идентичность символическим маркером, не имеющим никаких зримых выражений. Следствием этих явлений стал тот факт, что большинство людей, проживающих в переселенческих районах, не может определить себя в этнических терминах, не зная ответа на вопрос о том, кто они.

Несмотря на это, мы сталкиваемся с ситуацией, когда в ряде случаев этническая идентичность оказывается для переселенцев устойчивой и определенной категорией. Именно об этой ситуации и пойдет речь.

Последние несколько лет я работаю на территории бывшей финской Карелии — приграничного региона, многократно переходившего за последние

пять веков от одного государства к другому. В результате войн 1939–1940 и 1941–1944 гг. эта территория отошла от Финляндии к Советскому Союзу, вследствие чего все население Приладожья было эвакуировано в Финляндию, а в так называемые «новые районы» переехали тысячи семей, завербованных в различных областях РСФСР, Украинской, Белорусской, Карело-Финской ССР, а также Мордовской, Чувашской АССР. Карельское Приладожье стало типичным, хотя далеко не единственным примером переселенческого сообщества, где на протяжении последних 60 лет сосуществуют люди, связанные в прошлом с совершенно различными традициями и культурами. Согласно данным Е.П. Смирновой, в межвоенный период в Северное Приладожье были перевезены 5322 хозяйств из Белорусской ССР, 1075 — из Чувашской АССР, 1960 — из Татарской АССР, 5690 — из Калининской, Смоленской, Кировской, Орловской, Горьковской, Вологодской, Тульской областей РСФСР [Смирнова 2006: 255]. Глобальные переселения коснулись не только Приладожья, но и всей Карелии: к 1959 г. белорусы составляли 11 % населения республики, украинцы — около 3 % [Бирин 2000: 109]².

Среди послевоенных переселенцев в приграничные районы был и небольшой процент финнов. Примерно 2,6 % населения Северного Приладожья в 1940–1950-х годах составляли финны [Изотов 2005: 204].

Переселение финнов в Карелию было в значительной степени обусловлено политическими соображениями. Советско-финская военная кампания 1939–1940 гг. была представлена в официальной печати как борьба за национальное воссоединение братских народов, видимым результатом которой должно было стать преобразование в 1940 г. Карельской АССР в Карело-Финскую ССР [Веригин 2005: 179]. При этом в 1939 г. в Карелии проживало 296 529 (63 %) русских, 21 112 (4,5 %) украинцев и лишь 8 322 финна (1,77 %) и 108 571 карел (23,1 %) [Там же: 180]. Привлечение в Карелию финнов обосновывалось необходимостью увеличения доли финского населения в республике, где они теперь были одной из титульных наций.

Первый секретарь ЦК КП(б) КФССР Геннадий Куприянов, добившийся разрешения переселять в Карелию ингерманландских финнов, депортированных из Ленинградской области, был в 1950 г. снят со своей должности и арестован по обвинению в причастности к «Ленинградскому делу». Поскольку МВД КФССР отрицательно относилось к «засорению пограничной республики неблагонадежным населением», в конце 1940-х — начале 1950-х годов большинство ингерманландцев были выселены из приграничных территорий [Изотов 2005: 204; Суни 1998: 80–81].

² В последующие годы размах миграции не уменьшился. В период с 1959 по 1989 г. доля русских, белорусов и украинцев в Карелии увеличилась с 78 до 85 % [Бирин 2000: 109].

Финны, приехавшее и оставшиеся в Приладожье в 1940-х годах, как правило, не были знакомы друг с другом до переезда. Среди них были ингерманландские финны, а также финны-эмигранты из Финляндии и Северной Америки, приехавшие в Карелию по политическим и экономическим причинам [Суни 1998; Изотов 2005]. Естественно, что никаких мер по поддержанию финской идентичности во второй половине XX в. не предпринималось, и только в конце 1990-х годов «финскость» оказалась снова востребована. После «открытия границ» в 1993 г., когда был принят Федеральный закон № 4730-І, сокращавший ширину приграничной полосы до 5 км, Приладожская Карелия стала местом многочисленных паломничеств бывших жителей этих мест. Так называемые «местные финны», еще помнившие язык, нередко становились переводчиками и экскурсоводами для туристов из Финляндии.

В конце 1980-х годов в Приладожье были предприняты попытки организовать финские землячества. Однако на территории четырех переселенческих районов — Сортавальского, Питкярантского, Лахденпохского и Суоярвского — такое землячество существовало только в Сортавале, но и оно прекратило существование после смерти в 1983 г. его лидера Тойво Хаккарайнена. Роль финского землячества отчасти выполняет сегодня финская лютеранская церковь в Сортавале, объединившая людей, отождествляющих себя с финнами. Тем не менее церковная община не позиционирует себя в качестве финского землячества. Ее деятельность ограничивается проведением религиозных служб, лишь небольшая часть которых проходит на финском языке. Службы посещают не только финны. Кроме того, финны, не посещающие церковь, никак не поддерживают связи с общиной.

Говорить о существовании финской этнической группы в Приладожье невозможно. Мы не наблюдаем здесь ни групповых связей, ни групповых стереотипов, ни коллективной идентичности. Ситуация, описанная Роджером Брубейкером как «этничность без групп» [Брубейкер 2012], в полной мере характеризует ту картину, которая обнаруживается сегодня в переселенческих районах. Но отсутствие группы — и это тоже вполне соответствует выводам Брубейкера — не означает того, что этничность не актуальна. В отличие от многих других переселенцев Приладожской Карелии, не готовых обозначить себя в этнических категориях³, финны — причем финны разного происхождения — всегда указывают на свою этническую принадлежность.

³ Характерный пример — жаркий спор, разгоревшийся во время одного из интервью между жителями д. Туокслахти. Хотя я не задавала вопроса ни о национальности, ни об этничности, эта тема возникла сама собой в разговоре между соседями и вызвала бурное обсуждение. «Я — русская, русская!» — восклицала Татьяна. «Какие мы русские. Здесь все перемешаны и не знают корней», — отвечал ее сосед [АМАЭ. Мельникова 2012: л. 23].

Специфика функционирования финской идентичности особенно заметна в сравнении с карельской идентичностью. Сейчас в Приладожье проживает небольшой процент карелов, переехавших сюда, так же как и другие мигранты, в послевоенные годы. Так же как у финнов, их карельское происхождение, как правило, обозначено в фамилии. Так же как у финнов, у карелов нет землячества. В то же время карельская идентичность имела некоторую поддержку со стороны государства в 1960–1980-е годы, когда появились учебники по истории Карелии. В 1990-е годы региональный компонент становится обязательным в местных школах, поэтому все дети читали на уроках литературы «Калевалу» и рисовали на художественных занятиях героев карельского эпоса. Все это, казалось, должно было сделать карельскую идентичность более устойчивой. Однако на практике даже те, кто отождествляет себя с карелами, делает это крайне неохотно⁴. Дети переселенцев, родившиеся уже в Приладожье, как правило, не считают себя карелами. Тем более удивительным выглядит тот факт, что финское происхождение остается устойчивым элементом самоидентификации финнов-переселенцев.

Во время экспедиций 2012–2013 гг. мне удалось записать несколько интервью с финнами разного происхождения, проживающими сегодня в Приладожской Карелии. Характерной чертой всех воспоминаний стал рассказ о длительном пути, в результате которого сам рассказчик или его родители оказались в Карелии. Но в отличие от других переселенцев, в воспоминаниях которых переселение также занимает одно из центральных мест, в рассказах финнов «исход» оказывается частью не только личной или семейной, но и в значительной степени этнической истории. Длительный, тяжелый и вынужденный путь описывается ими не только как путь семьи, но и как путь «народа». Воспоминания такого типа я называю обосновывающими. В отсутствие каких-либо этнических маркеров эти воспоминания служат для рассказчиков главными обоснованиями собственной финскости, позволяя реконструировать этническую общность если не в настоящем, то в прошедшем времени.

Ниже приведен фрагмент интервью, записанного в 2013 г. в г. Сортавале (интервью 1). Рассказчица — женщина 1926 г.р., уроженка Гатчинского района

⁴ Ср.: «Я вот себя не считаю карелом, хотя у меня бабушка — чистокровная карелка, ливвик из Ленинградской области, практически на границе... ну, это Карелия, но... Лодейное Поле, там вот, в этом районе, Михайловское село. Их осталось очень мало. Они вымирают. Пять тысяч всего осталось. Где-то еще, может быть, в мире они и существуют, там, в Тверской губернии, которые перебежали в XVII в. туда от шведов, туда. Не знаю. Но их очень мало осталось вот этих карелов. А... карелом себя могут называть только те, кто знает карельский язык и культуру карельскую и старается как-то... поддерживать вот эту культуру и жить по этим принципам» [АМАЭ. Мельникова 2012: л. 18].

Ленинградской области — одного из традиционных районов проживания финнов-ингерманландцев. Она описывает долгий путь своей семьи, оказавшейся в конце концов в Карелии. Родившись в д. Куйдузи, она вместе с семьей была увезена во время войны через Эстонию в Финляндию, затем оказалась в Ярославской области, потом — в одном из карельских леспромхозов, еще позже — в Сегеже и Сортавале. Последние несколько лет она живет в Финляндии, приезжая в Сортавалу только летом, когда и было записано интервью. В ее воспоминаниях места жизни нередко путаются. Рассказ о своей жизни, который, как и многие люди старшего поколения, она начинает с войны, прерывается воспоминаниями о жизни в родной деревне и рассказами о прошлом ее родителей.

Но лейтмотивом этого рассказа становится путь, проделанный ее «народом». Слово «народ» несколько раз повторяется в интервью, а закономерным финалом рассказа оказывается возвращение «народа» на «родину». Возвращение, когда «разрешоно стало», потому что были все-таки «справедливые люди», состоялось в рассказе, но не в жизни. Сама рассказчица уже не вернулась на родину, оставшись жить в Карелии, а совсем недавно переселившись в Финляндию.

В заключение я привожу небольшой фрагмент интервью (интервью 2) с женщиной, родившейся уже после войны в одном из поселков Суоярвского района. Ее родители — тоже ингерманландские финны из Ленинградской области. Сама рассказчица сейчас живет и работает в Сортавале. Ее рассказ — уже не воспоминание, а повествование о судьбе ее семьи, которая описывается как судьба народа. Несмотря на то что рассказчица, по ее собственным словам, плохо знает финский язык, а ее дети не знают его вовсе, дочь рассказчицы, то есть внучка тех финнов, которые переселились в Карелию в послевоенные годы, назвала себя во время переписи 2012 г. финкой.

Интервью 1

Исследователь: А скажите еще, откуда Вы родом сами?

Информант: Ленинградская область, Гатчинский район, Скворецкий сельсовет, как раньше было, и деревня Куйдузи — вот я там родилась. Куйдузи — это не так далеко там от станции Пудость, потом... Куйдузи деревня, там, Вы, может, не знаете эту деревню. Деревня Куйдузи. От Скворец недалеко. Километров пять. Ну вот. Там я родилась.

Исс.: А сюда как попали?

Инф.: Ой. Как я сюда попала. Эта история с войной... Я же всю войну видела! Под немцами были... больше двух лет были! Прямо армия вот тут. Приезжают на фронт, раненых везут, уезжают, других перевозят, а мы... нас дома... из домов-то выгнали — мы жили в хлевé!

Исс.: Это там, в Куйдузи?

Инф.: Да. В хлевé. Где раньше овцы были... а потом был еще другой хлев, где поросенок был, а в третьем хлевé — корова. И вот партизаны у нас отобрали... по всей деревне отобрали коровы и всю скотину: и телята, и овцы, и все-все-все погнажи. И нас оставили немцам, вот таких голод... голодовать. Ничего они нам не оставили. И мне пришлось... И через месяц появились вот эти... бомбежка — немцы уже к нам. Ну, вот оне... тут вот воевали... боролись все за этот... за Питер да за Москву, дак, воевали, а тут все у них как бы пере... пере... как... переездной пункт был — подальше от города. Вот они сюда только и... подставляли это вот... технику военную и... бомбили. Ну, наша деревня осталась цела. Там только немцы сожгли один дом — это моей тети дом. А потом... Да, бомбили там.... Вот ближние деревни, и сколько деревень — там не стало. Там было Ноузияйзи деревня, Ноузияйзи⁵, потом... как же это... [Волдилола]⁶ деревня, Ивайзи⁷ деревня⁸. Когда вот мы после войны туда приехали посмотреть... этих трех деревень не было. А как-то наша деревня осталась [нрзб.]. Ну были тоже... такие тоже порчины у нас, тоже пришлось эти верхние слои... бревна менять. Там, видимо, снаряд попал прямо поверху. Так вот отремонтировали там по-первости. А потом пере... решили переехать в деревню Пётрово — это уже ближе к городу, на центральную дорогу. Переехали туда, потому что... там (в Куйдузи. — *Е.М.*) ни дороги, ничего. Далекая деревня такая, что там дороги плохие, и никак пешком — куда пойдешь, когда в Пудости электричка только. Вот в город надо — продукты покупать... А в деревнях ничего не продавали так. Это уже после войны я рассказываю. Ну вот, дак. Поехали они в Пётрово... жить... наши. А я уже замужем была. Я пятьдесят лет прожила в Сегеже, в Карелии, в Российской Карелии. От Петрозаводска еще километров четыреста дальше. И я уже... мы как вот попали туда... Как мы попали... Нас не пустили н... на родину. Нас, когда вот... в войну... мы были увезёны немцами в Финляндию. Отправили нас, собрали всю деревню, весь народ, и грузовыми машинами — пятьдесят килограмм на человека там брать можно было с собой... И немцы нас погрузили на эти грузовые машины, увезли в Красно Село, там нас перегрузили на эти... товарные вагоны, все... А знаете, какое это было, что не знали куда нас везут и отправляют немцы! А к кому мы приедем и куда по... попадем. Нам же не объясняют. Вот. Дали нам, вот, ночное время: вечером объявили, чтобы в семь утра быть готовы. Вот. И так нас увезли в... в телячьих этих вагонах, как называется... и увезли нас в Финляндию. По морю, там... это, как называется... Финский залив или как там? Рядом-то с Ленинградом начинается?!

⁵ Nousiaisi (*фин.*).

⁶ Вероятно, имеется в виду дер. Воудила/Воудылово (*фин.* Voutila).

⁷ Juvaisi (*фин.*).

⁸ Перечисленные деревни входили в Скворицкую волость, а затем Скворицкий сельсовет Гатчинского района Ленинградской области.

Исс.: Финский залив.

Инф.: Вот. И нас военным пароходом всех отправили в Финляндию. Там тоже: куда мы приедем? Мы же не понимаем, что за Финляндия. Пока я жила, вот, в детстве... Мне было четырнадцать лет уже, когда вот нас увозили из дома. Так что я там! В деревне, далекой деревне жила, дак ничего... четыре класса кончила только там, больше ж ничего не успела там. Ну вот потом приехали мы вот этот в лагерь. В один лагерь — это Клога⁹ была, такой лагерь, который уже считается... ой, как же его называли-то... ну эти самые-то вредные, которые людей держали... Вот у меня память плохая. Я другое помню хорошо, а другое забываю. Вот, Клога такой. Мы документы получали когда, вот, с Финляндии... Нам же надо было здесь оформить пенсию, когда уже отработали. И надо требовать было за то время в Финляндии документы — у нас все отобрали там. В лагерь отправили и документы забрали. И в архиве они, видимо, лежали, а нам ничего. Когда приехали за нами, потребовали, что нас нужно забрать к себе. Это же народ! <...> Ага. Потом вот оттуда, так вот мы жили в глубокой деревне, а что... языка, у нас... Вы знаете, наверно, об этом, что у нас называется Ингерманландия — ингеры, и церкви Ингрии были, ингерманландские — это лютеранские церкви. Я вот примерно и здесь в лютеранскую церковь хожу, когда могу. Ну вот и... Ой. Вот надо же.

Исс.: Про язык расскажите, Вы начали про язык.

Инф.: Ну вот он... это, язык-то у нас свой там, вроде бы финский. Вот у меня два брата кончили в этом... где же была школа тогда... где-то деревня такая <...> нашей деревне, это на половине, там была школа — средняя школа, а первоклассники ходили близко — где я ходила. И вот они кончили обои, два брата кончили финский язык. Ну, финский учили.

Исс.: Финский учили.

Инф.: Это же все было по-фински. Газеты, журналы, церкви. Но пасторы большинство были из Финляндии. Тогда разрешено было все.

Исс.: Это до войны?

Инф.: Да, до войны. Все было разрешено. В Финляндии... общение было с Финляндией хорошее, что люди работали и жили даже там. И работали в церквях. Ну вот потом после войны это все и возобновили. Начали они приезжать туда опять. А нас-то домой не пустили.

Исс.: Подождите. А Вы заканчивали школу на финском?

Инф.: Да.

Исс.: Тоже на финском?

⁹ Имеется в виду концентрационный («трудовой») лагерь Клоога, организованный нацистами на территории оккупированной Эстонии, недалеко от поселка Клоога, расположенного в 38 км к западу от Таллина.

Инф.: Только знаете, как я уже начала... Это было уже перестройка тогда. Я первый класс пошла в школу пе... по-фински учили, вот эти учителя. Муж с женой, значит. Он был заведующий школой, считалось. Она — учительница. Все четыре класса они вдвоем учили.

Исс.: Это?.. Это?..

Инф.: Это в Куйдузи. Рядом школа была — Лайдузи¹⁰ деревня. Ну вот четыре класса кончила... Первый класс был по-фински, а второй класс пришла — всё. Сталин переменял всё на свете — всё по-русски, чтоб ничего не было, никаких финских языков. Уничтожили все, сократили журналы — братья-то учились семь классов. А раньше же семь классов — это же уже высшее образование. Не то, что институт... Вот как теперь одиннадцать классов. Вот. А... И журналы шли, газеты шли — всё по-фински было. А потом всё это п... прекратили, и учи... Школам всем послали русские учителя. Ну как это можно было! Сделать финских де... детей сразу русский... если мы ни бэ, ни мэ не понимаем.

Исс.: А вы ничего не говорили по-русски? Ни дома, нигде?

Инф.: Нет. Вот кто старше люди, они в Питер ездили, вот за продуктами... Вот примерно у меня отец в старое время, когда холостой был, он рассказывал, я, г<ово>рит, работал в Ленинграде извозчиком — вот, это в такое время, когда мой отец был еще холостой. Вот. Так ездили за продуктами, а в деревне... держали скотину. Вот мама, примерно, собирала молочные продукты, возила тоже в Питер. Отвезут там по домам — они уже... знали они адреса. А кто так на рынке продавал сметану, творог, молоко... но молоко... это сметану большинство, молоко — меньше, потому что это ж тяжело тащить — из деревни пешком идти, и идти туда до этого, до Сквориц. Ну там можно было уже на машине или каким образом. В колхозе давали раньше лошадь, чтобы отвезти. Ну они же работали в колхозе. Отвезут туда, вот, до станции, дадут лошади, он уезжает. А потом обратно попадай как хочешь. Кто сможет приехать забрать, там, кому дадут лошадь — вот, привезут их обратно в деревню с продуктами. А в деревне ничего не продавали. Помню, только там где школа была — какой-то лар... вроде... старый дом был, там какой-то ларек [нрзб.]. Никаких, больше ничего. Ну, может, какие крупы были — вот такой только магазинчик. А что там купишь. Все возили из Питера. <...>

Исс.: А что Вы там в Финляндии делали, когда Вас туда вывезли?

Инф.: Нет, нет, это нас везли через Эстонию везли <...> Но это я еще не рассказала, это... не в Эстонии. Мы в Эстонии не останавливались, только... <...> Мы приехали... переехали... приехали, значит, в Эстонию, и у нас там остановили поезд, и погнажи, как вот этих телят, в церковь пустой, и мы все

¹⁰ Laitisi (фин.).

там ночевали. А чего там надо было останавливать? Мы даже выходили на улицу, потом опять туда зашли — не огорожено ничего. И ночью вот на своих тряпках. Что у нас было там, какая-то одежда при себе. Вот так спали всю ночь. Там уже помирали и кричали больные. Это ж война — кто уже... и раненые там, видимо, были, и все. А потом утром опять скомандовали... всех идти в вагоны, и поехали дальше. Ну вот потом нас увезли... тот... на берег... эта... на берег. И ждали мы там... Уж тогда нам сказали, что нас повезут в Финляндию — ждите парохода. И повезли на берег. Уже там мы ждем, ждем — нету, нету парохода за нами. А говорят, что вот у нас уже... с Ингерманландии оттуда вывозили уже полные эти пароходы, народу же много в Ленинградской-то области... весь область — до самой финской границы все финны эти ингерманландцы жили. Как нас называют, но такой ведь нет... это как сказать... <...> национальности. Так что вот слово не найду! Память такая. Национальность-то нет. Ну финны были. Всю жизнь — родители и мы — финны в паспортах.

Исс.: Везде просто стояло «финн»?

Инф.: А теперь нет. Теперь нет, теперь фамилия и имя, а уже национальность не пишут нам в паспорта. Это уже давно. Когда на русский все перевели, боль сделали... Это Сталин хотел всех сделать русскими, так вот не... не получилось. <Смеется>. Ну вот. А потом в лагерь привезли. И оттуда приезжали уже эти хозяйева, с Финляндии. Там же ведь и самостоятельно, и хозяйева были. Земли у них, и леса, и все такое. Ну, приехали, и нас выбрал один хозяин. Мама, папа, брат Толя и я. А Иван был на Ленинградском фронте. Взятый был восемнадцатилетним. Последний вот перед немцами какой-то месяц остался, забрали всех молодых ребят в деревне. Никого не осталось. Только вот пожилые люди. И эти среднего возраста мужчины все были взяты в армию. Это только вот дети да старики, считай. И там потом нас вот взял хозяин. Взял к себе. Ну что. Работали там. И сено... сено сушили, и... что мы... [нрзб.] с весны началась посадка, там всяких овощей, свеклу садили эти... рассада такая. Помню, как у меня спина болела. А хозяйка пришла — она же носила нам кофе на этот... туда, чтобы не ходили домой, принесет, и с бутербродом принесет нам и говорит: «Ну как ты?» А я говорю: «Так спина болит!» — я это... я могла так вот что-то объяснять. «Так болит спина, не могу согнуться». Она говорит: «Знаешь, что, ты вот встанешь, ноги пошире так вот ставь... так... таким образом. Не будет так спина болеть» <Смеется>. Учила, теперь их уже нет. А мы с еёными родственниками до сих пор общаемся.

Исс.: Да вы что!

Инф.: Да. И брат с ихним сыном переписывался. <...>. Ну вот. Они дружили с хозяиным сыном. А брат у меня был в детстве однорукый <...>.

Исс.: А вот скажите, Вы в Финляндии работали. А потом куда поехали? Домой? После войны.

Инф.: Если бы нас пустили б домой... Люди приезжали смотреть на свои места. А им там же ж сказали, такое дали: двадцать четыре часа, чтоб вас тут не было.

Исс.: Это кому?

Инф.: Это считают уже, что мы как бы враги. Почему мы у немцев были в Финляндию отправлены. В Финляндии же с... с... с Россией сперва же были плохие отношения. А потом... они с немцами заодно были. Вы знаете ведь об этом? <...> Поэтому нас не пускали домой нико... никого. Мы жили... Я вот пятьдесят лет прожила в этом... в Сегеже поэтому, что нас ввозили... А вот надо это рассказать. Когда вот объявили Финляндии, что российский народ должны ехать обратно домой. Но я... ясное дело, Ленинград... Ленинград кто обеспечивал? Ленинградская область всё вырастила, всё туда возили. Я даже в детстве мечтала, что... вот как девчата едут, весело поют, на машине, капуста нагрузят, я вырасту и тоже буду на машине ездить с песнями в Ленинград. А вот и не так и было. Не так получилось. А вот это... А потом... да, нам объявили, что надо ехать. А нам-то страшно. Есть там дома, нет домов? Куда везут нас? А мы ж не знали, что нас домой и не везут. Нас как партизанов... не партизан, вредителей народа. Нас везли мимо Ленинграда, поезд тут ведь не остановился. И... главное... и первый этот эпизод... перво-наперво было сказано, что... по людям уже слух шел. Там же много нас было, в каждом доме ну, хозяева-то разные там, общались где-то, тоже в церковь ходили... там же в войну-то церкви работали. Ну и вот... Так говорят... По людям уже слышно, что это... Кто сейчас не едет добровольно — это надо идти в район и записаться, что ты согласен ехать добровольно, если не согласен, значит, после увезут насильно. Мы думали, что это в войну положено, можно так, можно делать: народ... как немцы забрали — хочешь ты, не хочешь — везут, куда им надо. Вот. И записались. Родители поговорили... Как же, говорит... А хозяйва так уговаривали нас! Что не ездите, там бомбили, там, знаете, у вас и дома, наверно, там нету. А хозяйка-то знала, что... мама... Они с мамой очень дружны были. Они и веровали, вот. Язык они понимали. Мама по-фински... она же старше меня — ну я же еще ребенок была — она-то всю свою жизнь прожила в этом... в Ленинградской области, среди финнов-то. Она же финский язык хорошо... училась... она и Библию читала, она же всё это... могла читать, писать и всё. Вот. Дак, она говорила, что... А они-то радио слушают, а нам-то ничего неизвестно. Мы же ничего не слышим, [на самом деле] и дом был там, где мы жили. Она говорит: «Не ездите. Там у вас бомбили, что у вас, может, дома нету. Если вам не нравится у нас работать, так вы можете другое место найти, переехать. И...» А... а... Родители-то между собой говорят, что: «Как же мы не поедем? Сын-то, сын-то там! На фронте». Мы ж не знали, он живой, мертвый? Он же... если мы там останемся, как же... А он-то чего, куда? И вот мы поехали и... поехали. Из-за Ивана. Но так там многие остались. Тыщ во-

семьсот осталось [нрзб.] там, в Финляндии. Кто уехал в Швецию, рядом там. А которые и в Финляндии, они век свой прожили там. А мы вот поехали. По-ехали. Но, видимо [нрзб.], еще что думали, а может, еще и дом живой, так и... Родной дом там, ро... ээ... выросли и родились, как же не ехать-то. Хотелось все равно домой. А там все-таки у хозяина работать надо было. <...> Отец поехал в район и записался. Что поедет домой. И всё. Так приехал вот этот вербовщик военный, значит. И опять же нас скомандовали везти, значит... Что у нас там... Хозяин что-то дал. По-моему, муки дал сколько-то. Ну везли-то нас в... прямо зимой. Зимой. Что ничего же у нас нигде ничего не выросло. А куда нас везут... а не знали, что эти, которые нас оттуда... Приехали за нами, они же знали, что нас домой не возьмут или... не везут, а куда-то. Ведь не сказал никто! Пока в Ленинграде не остановился поезд. И главное, этот... товарные вагоны остановились — ой, Ленинград, Ленинград! Видим уже Ленинград, а поезд-то чего-то не останавливается, а перешел на другие пути. Поворот какой-то сделал. А люди-то — пожилые мужчины, женщины — в Ленинграде-то уже всю жизнь ездили, знают уже, где должен остановиться поезд, чтобы это, к нам-то в Гатчину ехать. А в Красное Село он уеха... уезжали в Красном Селе, а обратно ехали... Провезли и всё. Ой, женщины все плачут, мужчины расстраиваются. Все к этому, вот, который сопровождал нас — военный провождал — к нему обратились в этом вагоне. Ну вот. А он сказал: «Да. Вас везут, — говорит, — далеко, — говорит, — где войны не было. У вас там... в общем... где и есть дома, где и нет домов. Что вас на улице что ли выселят там? Что вас везут туда, где войны не было. Там дома есть, и помогут, и скотиной...» И как наговорили, что ты! И так и нас повезли дальше. Ну что делать! Мимо родной этой станции, куда люди привыкли эти ездить все время — всю свою жизнь ездили. Хоть не так часто, но... <...> И вот такое расстройство было. И привезли нас среди зимы. В декабре месяце. А что у нас одето. У нас же всё легкое было. Что там с Финляндии заработали — у меня было такое легкое пальтишко. Ну не то, что вот... как вот... как за нами приехали на лошадях, на санях — парень молодой — они все в тулупах! Тулупы вот до сих пор. А мы глаза вытарачили. А как же мы-то такие! Легко одетые. Ну что. Увезли в деревню. Такую деревню, где одни старики живут. И молодежь тоже была в армию взята. Взяли везде, во всех районах. Ну вот. Старики живут. Потом там в доме поселили нас... Ну, дед с бабкой жили в этой половине дома, а нас — в другую половину дома поселили. И вот мы там начали жить, начали работать. <...> Это... Ой, нас увезли... в Ярославскую область. За провинную, что мы были наказаны. Мы же узники. Я узник. Тоже. Малолетний узник. Ну вот. А мы же считались... вот... <...> Ага. Ну вот и там мы стали работать в колхозе. Опять же в колхозе. А то, что там в колхозе. Они же летом работали, им осень чего-то там дали, а нам же зимой никто ничего не даст. Вот что привезли с собой, хозяин дал нам сколько-то там крупы, гороху и... и муки. И какой-то

такой мешок был. Ну небольшой мешок — ну нам не стащить его. А вот такой... таки аккуратные мешки. Или какие-то бумажные были... В общем, эту муку мы съели за зиму. Кашу горо... варили. Всё кончилось. А весной — на одну траву. Весной мы голодали. Всё продали, что у нас еще было оставши. Вот у старшего брата было еще куплено ему, еще дома на восемнадцать лет у него уже была выходная одежда: костюм был, пальто зимнее было, сапоги были куплены — как в деревне, лакированные какие-то то ли сапоги носили еще в то время. Всё это продали на рынке. Вот. А потом я научилась цветы делать вот бумажные — вот такие, которые тянутся, вот бумага креповая или как называется. Там меня научила женщина делать цветочки. Мама на рынок ходила, продавала эти цветочки. Там что-нибудь, там несет. В Финляндии же работала, заработала там я, ну, что-то там, платье — два платья там купила. Да, вот эти платья! Как мне было жалко, что у меня уже носить-то нечего! Война же, два года под немцами были — я ребенком была, а там уже — восемнадцать лет! Одеть-то нечего. Да, вот эти в Финляндии два платья... Платье-костюм синее было такое и голубое платье было. Красивые такие платья. И их пришлось продать. В общем, не оба, а голубое оставила, чтоб одно хоть оставить. Вот это синее платье-костюм мама тоже продала. Плакала. Так жалко было платья этого. Всё продали, что могли. Ну вот прожили мы. Там уже и лето, лён дергала я там, и... Ну мама-то, уже она пенсионного возраста, так она уже не... дома. Семья же — нас четверо. Брат, я, и отец, и она. Мама дома, там. Стирать надо. Машинок же не было раньше. Стирка и варено же, всё такое, уборка. Ну вот. Мама дома была. А потом... оттуда... Мы там прожили... три с половиной года — в Ярославской области. Переехали мы... Голодовали мы в этой деревне! Весной всю траву, что только нашли, то и... <...> Мама варит суп, а мы придем с работы, придем, а... Хозяйка эта — старушка — дала маме немножко льняное семя. А у них там было заведёно так: лён они в ступе толкли. И дала эту ступу, дала эту толкушку. И мама набила там себе немного масла постного. И вот этим постным маслом она заправляла суп. А что это, постное масло? Оно, эти глазинки ползают поверху — жирное-то постное масло. Сядем обедать, ни в... рот не идет. Ну нет никакой охоты есть. Надо есть. Потому что работать надо. А мама отойдет — она при нас и не ела. Она плачет. Плачет, что мы есть не хотим. А особенно так молодые. Не вкусно. Вот так прожили. А потом... <...> Весной уже, когда нам приперло так, что уже есть нечего, да... Мужчина сказал: «Переезжайте в совхоз “Сера”. Есть такой совхоз. Не так далеко». Но я вот это уже не помню, сколько километров. Нам дали быка. Сперва папа, наверно, пешком ходил. Да, пешком ходил, узнавать, что возьмут ли там хоть пастухом, или кем-нибудь работать — тока, чтоб за деньги работать, получить хоть сколько-то, и покупать продукты. Так вот мой папа сходил туда. И он обращался к директору совхоза. <...> И мы собрались через недельку или как-то там собрали шмотки, что нам... остались у нас там и поехали.

Исс.: Это тоже в Ярославской области еще?

Инф.: Да. Это километров, может быть, десять на лошадь... быка дали! Не дали лошадь, быка! И надо было этим быком управлять. Ой. А потом увезли обратно этого быка туда, в совхоз отдали... в этот, в колхоз. И вот так мы остались жить в этом совхозе. А там уже было совсем по-другому. Там за месяц зарплату платили. Ну зарплата, конечно, тоже невелика — так после войны. <...> Потом с Ярославской области-то мы завербовались опять, что поехали в Ленинградскую область. Это пришло указание от Сталина. Это уже решали в Верхнем, там... решали, что народ-то... зачем... загнали туда. Все-таки кто-то справедливыми-то тоже были. Такой народ ведь работающий, все время работали в колхозах, если это возили всю продукцию туда, сдавали. Себе-то там какой-то ящикек — того-другого дадут и всё, на трудодни. А своим питались. На огороде. Еще надо было на огороде работать. Ну вот. И тогда приехали мы... потом, через половину года... Эти вербовщики приехали, и, значит, надо это... ехать. Разрешено поехать домой. Уже вышел такой указ. <...> Ну в общем работали. Там ведь... мытье всё, уборка. А потом — домой. Молодость было, дак и в клуб ходили там. Опять же вот эти... Ну там уже, правда, не Финляндия, а там — Россия. А... хе-хе... интересно... по-другому. У нас-то в деревне по-другому гуляли молодежь, а там — уже по-другому. Всё кадрили! Кадриль парни, девушки так дробят! И по шесть пар так в ряд. А нас-то тоже приглаша[ю]т, мы-то тоже красивые приехали — по восемнадцать лет. Так вот тоже приглаша[ю]т. А разговаривать-то не умеют! Ой, нет, уже я не туда полезла. Э... уже... но действительно разговаривали-то... это я уже перепутала. Действительно разговаривать-то толком по-русски не умела. Приехала с Финляндии... Не иду сперва... Девчонки зовут меня. Видят, что девчонка-то... такой возраст, так они... не... не страшная, так... красивая была молодая, как сказать, и зовут меня: «Пойдем с нами! Пойдем! Ты привыкнешь». Ну зовут, зовут — я никак не хочу идти, что я не... Я говорю: «Не. Не умею разговаривать». Ну немножко я уже там научилась, уж маленько-то. Они: «Научишься, научишься. Пойдем. Там весело. И потом посмотришь, тебе понравится». Ну первый раз пошла, мне так... Я ведь много говорю, Вам ведь надо, наверно, уже? <Смеется>

Исс.: Нет, нормально.

Инф.: Ну вот. Первый раз пошли, там уже игры такие, другие какие-то, и загадки решают так, парни с девками играют так. Потом... такая игра еще была какая-то... Прятали что-то. Если парень найдет — у кого вот это, что спрятано — булавка, там, чего такое по мелочи или заколка — значит, с этим парнем надо целоваться. Скамейка поставлена так. А я как увидела! Ну я же еще ни с кем не дружила! Такое время! Какое там... дружба или что. Я спряталась за другими, которые там были и не играли, — есть же и такие. Я туда сзади села <смеется>. Я говорю: «Не, нет!» А Аня была одна девушка, она всегда за меня. А так... у ней была старшая сестра, жила в Ленинграде, с Яро-

славской области, а Аня и Вася жили в деревне там. Видимо, они раньше когда-то переезжали с ними — тоже [за] какую-то провинку. Это ра... когда раскулачивали. У них были такие портреты! Я к ним зашла: такие портреты, такие шляпы, такие модные дамы! Думаю, откуда у них такое. Такого у нас в деревне не видела. А вот и после я скумекала, они были, видимо, богатые — там. И вот такое у них какое-то и поведение было... очень культурные были и... очень не... такие, как сказать, что... одно, что культурные... добрые! Добрые. И я к ним стала ходить. <...> Ну вот так вот привыкали, привыкали и научились по-русски разговаривать. Ну а это потом уже прожила там вот три с половиной года, и нас за... приехали за нами вербовать домой. Ну что. Домой ведь... домой ведь хочется. А брат-то ездил туда — дом стоит. Стоит. И живут с Белоруссии. Когда в Белоруссии там сгорели... деревни, деревни, с Белоруссии всех этих пострадающих перегнали в Ингерманландскую площадь — там никого не было, мы все были увезены. И вот так поселили народ туда. Другой народ. Ну, они белорусы, а мы финны считались. И вот они там жили. И потом. А он договорился там, что мы... нам разрешено уже приехать... значит... оформить свой дом, если он есть. И... нужно заплатить только налог и... можем приезжать, значит, в этот дом. Вот так, так мой брат договорился там с... кто там был как хозяин — председатель или кто там был. Ну вот. И договорился, сказал, что будем оформлять документы и переедем. Вот так и сделали. Сделали и заплатили налог и нам... У нас даже в паспортах была тридцать восьмая статья¹¹. Первый раз получила паспорт, и у всех... вот, детьми уехали из дому, везли нас по всему белому свету и... Детями уехали, приехали сюда на родину, нам статьи поставили — 38 статья. Мы уже народ-то неверный, раз статью поставили. А потом пришел, значит, уже... как же потом... А! Мы когда переехали потом, оттуда уже, из Ярославской области переехали... А там уже было сказано этим людям, что... дали другой дом, где... Не все же переехали туда. Вот. Уже в другой дом переселились. А нам освободили этот дом. А я-то уже замуж вышла.

Исс.: Там, в Ярославской?

Инф.: Да. Город Сегежа. Я уже там замуж вышла.

Исс.: Ой, подождите, как это Вы вышли замуж в Сегежу? Вы же жили в Ярославской области!

¹¹ Скорее всего, имеется в виду 58 ст. УК РСФСР 1922 г. «Организация в контрреволюционных целях вооруженных восстаний или вторжения на советскую территорию вооруженных отрядов или банд, а равно участие во всякой попытке в тех же целях захватить власть в центре и на местах или насильственно отторгнуть от РСФСР какую-либо часть ее территории или расторгнуть заключенные ею договоры», вступившая в силу в 1927 г. и служившая основанием для ареста и высылки большинства финнов-ингерманландцев.

Инф.: <...> Это... С Ярославской вот мы в Сегежу и переехали.

Исс.: А почему не домой?

Инф.: <Долгая пауза>. Еще, наверно, тогда не было разрешено, что мы с па... Вот! Я в Сегеже-то получила первый паспорт! Со статьей получила. <...>. Как же мы туда переехали? Точно. Вербовщик... вербовщик приехал в Ярославскую область и спрашивал людей, кто хочет ехать на родину. Нет, не на родину. Опять же... опять же нас обманывали. Вас везут в этот... в Карелию, там дома свободные, там и скотиной вам помогут и всё. И вот таким образом опять уговорили, мы записались поехать по вербовке. И при... привезли нас, вот, в Карелию, в эту, в Сегежу. <...>

Исс.: А там, в Сегеже, карелы были?

Инф.: Да. Карелы были.

Исс.: А Вы их понимаете?

Инф.: А мы жили... со своим народом, так и... не жили. Карелы, они в другом месте жили.

Исс.: А вас там прямо много было финнов?

Инф.: Да. Нас привезли, прямо поездом привезли, разгружали. А многие люди вышли в Петрозаводске самовольно. А мы не могли. Вот моя золовка тоже, в этом же поезде ехали тоже, так... Какие смелые мужчины были в семье, вот они, люди, выгружаются, остаются в Петрозаводске. А мы... Наши вещи были в самом заду, нам не достать было! А поезд-то стоит мало! Всё. Переполох. Придется ехать дальше, куда нас везут, вот туда в леспромхоз и увезли нас. А там одни старики, а никого молодых не было. Только вот привезли с этого, с Белорус... белоруссов — парни и девушки, и вот нас, семейных, туда вселили. Вот мы все там и жили. А... <Долгая пауза>

Исс.: А с мужем как познакомились?

Инф.: А потом в Сеге... Мы там жили в леспромхозе, и оттуда мы тоже выкарабкались кое-как. Со слезами ходили в этот район, в этом как его... как же... Мышкин, Мышкин город. Да, Мышкинский район¹². Вот. Ходили туда с подругой... Жили-то мы далеко от вокзала. Это, значит, где мы жили, оттуда до Дуброво было пятнадцать километров. А с Дуброво до Надвоиц¹³, где поезда ходят, еще пятнадцать километров. Это мы пешком шли тридцать километров, чтоб туда попасть на поезд. Босиком — туфли в руке. Баретки такие были, помню, носила их там. Ну вот. И пришли мы на эту... на вокзал — билетов нету. Это такую дорогу идти, и билетов нету! И не знаем ни одного человека знакомого. Потом ходили, ходили, думали, может, билет потом как-нибудь получим. Пить хочется! А лето — жара была. И мы... пить захотелось, гово-

¹² Здесь информант снова путает воспоминания о жизни в Ярославской области и Сегеже. Г. Мышкин и Мышкинский район — это Ярославская область.

¹³ Топонимы Дуброво и Надвоицы относятся к Сегежскому району.

рим: «Пойдем спросим у кого-нибудь». Дом такой же вот как... двухэтажный, деревянный, ну люди живут и живут. Зашли... Пойдем в первую попавшую квартиру, попросим воды попить. Зашли. И мы попали... Вы знаете, как это получается... вот как это... вот создано Богом что ли. Зашли в эту квартиру, попросили воды. Значит, там жила... отца уже в живых не... Нет, отец был живой. Это потом впоследствии оказались мой свекр, моя свекровка и мой муж и моего мужа сестра. Вот эти вот потом стали моими родными. Мы туда пришли, попросили воды. <...> Мы ушли, а эта... девочка была-то у них, она была на десять лет моложе меня, ну ей было лет десять, этой... вот она теперь золовка моя. А говорит, вы как ушли, а мать, моя мама, говорит... а она узнала... как она узнала, я не знаю... Она говорит: «Вот...» А! Ей спрашивали, как нас зовут. Как нас зовут. И, наверно, это что с какого года — нет, не знали, но вот что зовут Ида и Эльза — вот мы две были. А мы как вышли, она и говорит, эта мама: «Вот вспомняете, что эта Эльза будет моя невестка». На меня. А Хильда и говорит, эта золовка, девочка: «Как это ты? Как это... первый раз видели, пришли, нечаянно. Как это она будет твоя невестка? Она же еще молодая и... Парень же тоже еще молодой, еще жениться-то рано». — «А вот помянете», — говорит. Как ему... Вот надо, так вот получилось. Потом в Сегежу мы переехали с горем-то пополам. Со слезами ходили к начальству. Что нам тяжело там, что мы хотим учиться. Мы же молодые, нам надо учиться. Что мы должны там [нрзб.] работать, ямы копать, такая тяжелая работа. И вот мы это все ему. А он все отговаривает: нам нужны рабочие, у нас рабочей силы не хватает, жилья нету. Мы давай плакать обе. Плачем. Вот, не уедем, будем у вас тут сидеть и ночевать тут, если разрешения... у нас заявление было написано. От моего брата, его друга, меня и от Иды — четыре заявления привезли мы туда. Что вот это... Моего брата друг — он в леспромхоз просит. А мой брат — он однорукий, дак, значит, куда угодно, ну... просто, чтоб его уволили оттуда. И нам, значит, чтоб вот подписал эти заявления. И надо же так получилось. Потом... Да, он потом подписал эти заявления. Мы до чего... радость... Потом радовались — от радости даже в коридоре плачем! Что наконец-то мы оттуда выберемся. Это не... Лес, ничего. <...> Да. В Сегежу, в Сегежу, да, да. В Сегежу поехали. Потом мы... В Сегеже устроились на работу.<...> Потом... как-то мы шли... Отработали неделю. Идем домой. Там уже я познакомилась с Ольгой с одной — наша ингерманландка тоже. Ну мы все первое время, дак, говорили... То уже тут привыкли по-русски, кто по-фински — кто как. <...> Однажды идем с работы домой, кончили смену. Мужчины идут это гурьбой всё там, в проходную. Все идут. А мы, девчонки, идем сзади. Идем, меня раз кто-то за глаза схватил. Я думала, девчонка какая-нибудь. Думаю, может какая девчушка там, с той с работы. Вот так вот, за глаза. Я говорю, ну ладно, ладно! Я кручусь туда. Я говорю, ну отпусти, я ж все равно не угадаю. А он как отпустил — а это Рейно, мой муж будущий! <Смеется>. Нашел меня в этом лесопильном заводе. <...>

Исс.: А он тоже финн?

Инф.: Да. Тоже такие же. Как раз они с Красного Села садились на Ленинград на электричку, а мы с Гатчины. Или... или в Красном Селе. Ну там... местные, близко всё. Язык тот же самый и всё. Мы увиделись-то первый раз — в Надвоицах воды попросили. А он... Надо же было узнать, запомнить! <...>

Исс.: А Вы с мужем по-фински говорили?

Инф.: Сперва по-фински говорили, потом дети как подрастали, пошли в школу, по-русски... перешли все на русский язык [АМАЭ. Мельникова 2013: л. 9–21].

Интервью 2

Инф.: Ну вот представьте... Я вообще чистокровная финка.

Исс.: Да?

Инф.: Да. Я до шести лет не знала русского языка.

Исс.: Как это так? Вы какого года рождения?

Инф.: Шестьдесят [первого или пятого]

Исс.: И в те годы можно было... Но Вы же в Костомукше родились?

Инф.: Нет. Я родилась в Суоярвском районе, бывшая финская территория.

Исс.: Ага.

Инф.: У меня родители... так получилось, что... <...> Так получилось, что у меня мама с семьей были сначала отправлены в концлагерь, а потом отправлены в Финляндию как дармовая рабочая сила.

Исс.: Они были...

Инф.: А потом были обменены на финских военнопленных, и в принципе... начались депрессии против... репрессии против нашего народа. Отправляли в Новгородскую область и на Север, там, в Карелию... И в конце концов Карелия уже просто нас приняла, финнов. Мы вообще из-под Питера.

Исс.: Ингерманландские?

Инф.: Ингерманландцы, да. Погоняли, конечно, наш народ хорошо. И потом Карелия все-таки за нас заступилась. И вот образовались такие поселочки. Под Петрозаводском есть такой поселок [нрзб.] — очень много было финнов, наших финнов, которые... где-то нужно было приткнуться. И вот мы приехали в Суоярвский район [название поселка нрзб.]. [Папа] занимался лесом, там была всегда работа. Очень большой леспромхоз. И в сад мы не ходили: ни я, ни брат. Мы знали хорошо финский язык. А потом пришлось идти в школу. А русский язык, он очень сложный. И чтобы мы могли, вот, адаптироваться, учить... учиться нормально, родители прекратили разговаривать на финском, пытались говорить по-русски, чтобы вот... Ну и в конце концов, осваивая русский язык, мы стали забывать свой родной.

Исс.: Вы забыли финский?

Инф.: Ну я вот как умная собака. Я понимаю все, что финны говорят, а ответить мне очень тяжело. Нету языковой практики. Мама живет... все-таки часто с ней вижуся.

Исс.: А она сейчас живет где?

Инф.: В Суоярвском. Но это очень быстро утрачивается. <...>

Исс.: А здесь же тоже есть ингерманландские финны?

Инф.: Ну, я думаю, что немного.

Исс.: Вы тут ни с кем не общаетесь? Нет какого-нибудь землячества, может быть?

Инф.: Нет, наверно. Это, понимаете, всегда должен найтись лидер, который организует и объединит это все. У нас в Костомукше было такое. У нас была такая... община, у нее... церковь лютеранская, там ездили в Финляндию, у них был свой коллектив. У меня тогда дети были маленькие, я не могла просто в этом активного участия принимать. Тем более годы такие были — мы выживали. [нрзб.] <...>

Исс.: А Вы детей своих как-то финскому учите?

Инф.: Нет. Они у меня уже полукровки... Хотя вот у меня старший сын ездит периодически в Финляндию. Он вынужден учить финский [нрзб.].

Исс.: А они себя считают финнами, дети?

Инф.: Ну... трудно сказать. Перепись населения, вот, была. Пришли без меня как раз переписывать — я в Костомукше была на семинаре. У дочери спрашиваю. Фамилия, имя, дальше «национальность» — финка...

Исс.: А он (сын. — *Е.М.*) что написал?

Инф.: Ну он... русский.

Исс.: А Вы что пишете?

Инф.: А у меня никто не спрашивает. Сейчас даже в паспорте нет [АМАЭ. Мельникова 2012: л. 23].

Источники

АМАЭ. Мельникова Е.А. Отчет о проведении экспедиции в Питкярантский, Сортавальский, Суоярвский районы Карелии. 01.07–30.07.2013 // Архив МАЭ. [обрабатывается, номер не присвоен].

АМАЭ. Мельникова Е.А. Отчет о проведении экспедиции в Северное Приладожье. 2012 г. // Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 2106.

Библиография

Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М.М. Сокольской. М., 2004.

Бирин В.Н. Население Карелии в XX в. (формирование этнического состава) // Республика Карелия: 80 лет в составе Российской Федерации (становление

и развитие государственности): материалы Междунар. науч.-практ. конф. (6 июня 2000 г., Петрозаводск) / Сост. В.Н. Бирин. Петрозаводск, 2000. С. 106–116.

Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012.

Веригин С.Г. Заселение и освоение бывших финских территорий Приладожья после окончания Зимней войны // Сортавальский исторический сборник: материалы Междунар. науч.-просвет. краевед. конф. «370 лет Сортавале». Петрозаводск, 2005. Вып. 1. С. 177–189.

Изотов А.Б. Финны в послевоенной Сортавале // Сортавальский исторический сборник: Материалы междунар. науч.-просвет. краевед. конф. «370 лет Сортавале». Петрозаводск, 2005. Вып. 1. С. 202–210.

Смирнова Е.П. Заселение и освоение новых районов Карело-Финской ССР в 1940-е годы: Дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводск, 2006.

Суни Л. Ингерманландские финны // В семье единой: Национальная политика партии большевиков и ее осуществление на Северо-Западе России в 1920–1950-е годы / Под ред. Т. Вихавайнена, И. Такала. Петрозаводск, 1998. С. 66–82.

Д.В. Арзютов

НЕНЦЫ ТАМБЕЙСКОЙ ТУНДРЫ: ЗАМЕТКИ ИЗ ПОЛЕВОГО ДНЕВНИКА ОБ ОЛЕНЕВОДСТВЕ И СОБАКОВОДСТВЕ (2013 г.)¹

Настоящая публикация представляет собой заметки из полевого дневника, сделанные в ходе экспедиции автора в Ямало-Ненецкий автономный округ с 20 марта по 8 мая 2013 г. по маршруту: Санкт-Петербург — Салехард — пос. Сё-Яха — Тамбейская тундра — пос. Сё-Яха — Салехард — Санкт-Петербург. Основное внимание уделяется сведениям по оленеводству и собаководству у ненцев Тамбейской тундры (северная часть Ямальского полуострова).

ТЕРРИТОРИЯ И ИНФРАСТРУКТУРА

Северный Ямал — территория вдоль берега пролива Малыгина. Тундровики предпочитают разделять эту территорию на три большие зоны: Сё-Яхинскую, Сабеттинскую, Тамбейскую тундры. При более дробном делении указанные зоны дополняются Бованенской и Харасавэйской тундрами. В быту чаще используют разделение по рекам, что связано с маршрутами кочеваний.

Основными формами хозяйствования здесь выступают оленеводство, охота на дикого оленя, нерпу, моржа, а также рыболовство.

Административно территория Северного Ямала относится к Ямальскому району Ямало-Ненецкого автономного округа. Центр района располагается в пос. Яр-Сале. Тундры к северу от Сё-Яхи относятся к «сельскому поселению Сеяха», а также к так называемой межселенной территории. В действительности же это кочевые семьи, приписанные к д. Тамбей.

По данным учета сельского и кочевого населения (данные на 1.01.2011), в Сё-Яхе зарегистрировано 2044 человека, из которых 1599 — представители коренных малочисленных народов Севера (далее — КМНС): 1597 ненцев и 3 ханта, в Тамбее — соответственно 630 жителей, из них 1 русский и 629 ненцев. Таким образом, общая численность местного населения на севере Ямала составляет 2674 человека, из них 2229 (83 %) — представители КМНС. В это

¹ Полевые исследования осуществлены за счет проектов: Wenner Gren (International Collaborative Research Grant, “The Concept Of The ‘Ethnos’ In Post-Soviet Russia: The Ethnogenesis Of The Peoples Of The North”, PI — Prof. David G. Anderson, Co-PI — Dr. Dmitry V. Arzyutov) и European Research Council (Arctic Domus, Advanced Grant 295458, PI — Prof David G. Anderson).

число входят 252 семьи численностью 1380 человек, которые учтены официальной статистикой как кочевые (все кочевое население состоит из представителей КМНС). Уровень кочевания КМНС, по официальным данным, составляет 62 %, а средний размер кочевой семьи — 5,5 человека (против 3,1 у поселковых семей КМНС).

Фактически число кочующих оленеводов всегда больше официальных цифр, так как многие жители, проводящие большую часть года в тундре, имеют свои квартиры или дома в поселке и учитываются статистикой как оседлое население. Известна и обратная тенденция: на фактории Тамбей постоянно живет одна семья, остальные приписанные к этому населенному пункту семьи кочуют в тундре.

Транспортные связи между пос. Сё-Яха и «большой землей» осуществляются как минимум тремя способами:

1) вертолетное сообщение (авиакомпания «Ямал») дважды в неделю (среда и суббота). Стоимость — 7 600 руб. Маршрут: Салехард — Яр-Сале — Мыс Каменный — Сё-Яха;

2) occasionally по зимнику на снегоболотоходах (вездеходах), которые имеют специальное разрешение для движения по тундре (модификации «Вымпел», «Петрович», «Трэкол», «Странник»);

3) рейсы санавиации (рис. 1).



Рис. 1. Рейс санавиации в тундре. Фото автора. 2013 г.

Движение из пос. Сё-Яха до стойбищ в тундре осуществляется в основном на снегоходах (модификации «Буран», «Тайга», «Рысь», «Arctic Cat», «Yamaha», «Scandic»). Вместе с этим используется возможность добраться на рейсах санавиации, снегоболотоходах, которые движутся на фабрику, или с геологами/строителями, которые также едут в сторону Сабетты.

Само движение из Салехарда в сторону Тамбейской тундры — отдельный сюжет для антропологического анализа. В значительной мере передвижение из точки А в точку В — это движение по сети коллективных договоренностей, где родственные, хозяйственные и даже дружеские (в той мере, насколько это понятие может быть применимо к тундровым ненцам) связи играют решающую роль. Так, мое перемещение из пос. Сё-Яха в конкретный чум, куда мы направлялись с его хозяйкой, было связано не с особенностями ландшафта (то есть невозможностью двигаться относительно прямо), не с желанием как можно скорее добраться (скоростью), а именно с движением «по чумам», где понемногу собирались нужные сведения о том или ином месте, событии и т.п., — мы постепенно входили в тундровый мир из мира поселкового/городского.

На территории Северного Ямала есть несколько факторий:

- 1) у оз. Нейто (община «Илебц»);
- 2) Тамбей (Рыбкооп);
- 3) Яхады-Яха (община «Илебц» и рыбопромысловый участок «Нойтинские озера», находящийся в пользовании до 2028 г.);
- 4) Яро-то (фактория работает только летом во время сдачи пантов, община «Валама»).

На территории Северного Ямала действуют несколько общин и ООО:

- 1) Илебц — соседско-территориальная община;
- 2) Окотэтто — соседско-территориальная община;
- 3) Тусида — родовая община;
- 4) Хабей-Яха — родовая община;
- 5) ООО «Няровэй»;
- 6) Маретя — родовая община;
- 7) ООО «Валама»;
- 8) ООО СОХ «Ямал»;
- 9) МОП «Ямальское».

Северная часть полуострова Ямал занята бригадами МОП «Ямальское», а также общинами и семейными хозяйствами оленеводов. Все они проводят в тундре круглый год, не заходя южнее 700 с. ш. Маршруты их кочевий значительно короче, самые длинные из них не превышают 100 км в одну сторону. Все пастбища здесь официально закреплены за муниципальным оленеводческим предприятием (МОП) «Ямальское» (правопреемник бывшего совхоза «Ямальский»). Однако теперь на этой территории действует несколько хозяйственных форм, в которых осуществляется оленеводство. Кроме МОП «Ямаль-

ское», здесь выпасали своих оленей общины «Ярохой» (начала свою деятельность в 2007 г., к 2013 г. перестала существовать) и «Тусида», коммерческие предприятия ООО СОХ «Ямал», ООО «Валама», СПСК (сельскохозяйственный потребительский сбытовой кооператив) «Илебц», а также индивидуальные семейные оленеводческие хозяйства (оленоводы-частники).

Наиболее крупные общины зарегистрированы в пос. Сеяха: община «Илебц» (14,4 тыс. гол. оленей), «Валама», «Окотэтто», «Яптик», «Тусида», «Маретя», «Хабей-Яха» и др. В некоторых общинах имеются общественные стада оленей, однако большая часть животных содержится в небольших семейных стадах. Через общины местное население получает официальные разрешения на вылов рыбы. Кроме того, общины занимаются закупкой, транспортировкой и сбытом оленеводческо-промысловой продукции.

ОЛЕНЕВОДСТВО

Территория Ямала исторически считается районом крупностадного оленеводства.

На территории Северного Ямала (ориентировочно до широты фактории Тамбей) оленеводство сочетается с охотой на дикого оленя. Вместе с тем техника выпаса здесь отличается от более южных вариантов протяженностью кочеваний: территории Сё-Яхинской и Тамбейской тундр продолжают оставаться относительно слабонаселенными, что не создает преград для масштабов перекочетов.

Практически на всей территории Ямала можно заметить постоянное соотношение двух типов хозяйствования — оленеводства и рыболовства, что объясняется как экономическими причинами (оленоводы, потерявшие оленей, становятся рыбаками, но, накопив достаточное количество средств, вновь возвращаются к оленеводству), так и культурными особенностями, когда рыболовство играет вторую по значимости роль в хозяйстве ненцев.

Северный Ямал является территорией, совмещающей травяные и ягельные пастбища. Смена пастбищ связана с кочевками и выбором стратегии питания оленя. Однако, как говорят олениводы, травяные пастбища плохо влияют на собак, так как они начинают больше ориентироваться на ловлю леммингов и мышей-полевков, а это значит, что оленегонная собака, крайне важная в хозяйстве, может «перепрофилироваться» на охотничью.

Преимущественно направления маршрутов касланий² остаются теми же, что были и до официально установленных пастбищеоборотов в совхозах и колхозах. Вместе с тем система кочевания в северной части полуострова способствовала постоянному сохранению поголовья личных оленей, так как здесь

² *Каслать* — слово, употребляемое ненцами-олениводами на русском языке в значении «кочевать».

оленоводы каслают на относительно небольшом участке — в пределах десятков километров в диаметре. Правда, стада МОП «Ямальское» совершают перекочевки на большее расстояние в направлении: летом — к западному побережью полуострова, а зимой — вглубь тундры. Однако и эти перекочевки не выходят за пределы северной части полуострова.

Собственных оленей почти не забивают на еду — для этого, как правило, ездят на охоту на дикого оленя. Кроме того, важными составляющими рациона питания ненцев являются рыба (несмотря на сокращение ее поголовья в реках на севере Ямала за последние 5–6 лет) и продукты, купленные на фактории (Яро-то, Тамбей) и в магазине в пос. Сё-Яха. Однако зимой оленей нечасто используют и в транспортных целях, так как все передвижения по тундре, как от стойбища к стойбищу, так и на большие расстояния, совершаются, как говорят, на «буране», то есть на снегоходе (как правило, в каждом чуме на севере Ямала имеется снегоход, чаще всего «Yamaha»). Передвижения на небольшие расстояния, а также в случае, когда снегоход сломан, могут совершаться на оленьей упряжке (на севере запрягают зимой по 3–4 оленя, летом — по 4–6 оленей). Само кочевание зимой происходит с помощью как оленей, так и снегохода. Летом, наоборот, большинство передвижений совершается на оленях. Однако оленеводы могут продолжать ездить на снегоходе. Как правило, для летних передвижений используют в основном старые снегоходы, которые летом могут заправлять конденсатом или «плохим бензином». Но расстояния, которые летом можно преодолеть на снегоходе, как правило, небольшие, в силу того что постоянно нужно преодолевать речные артерии и т.п.

Наряду с использованием в качестве транспорта олени сдаются на мясо. Для этой цели оленеводы Северного Ямала с октября по конец декабря по очереди отгоняют оленей на юг к пос. Сё-Яха, где располагается забойный комплекс.

Важной частью бюджета оленеводов является сдача пантов и рогов. Ниже приведены данные по заготовке пантов за последние три года (схема 1).

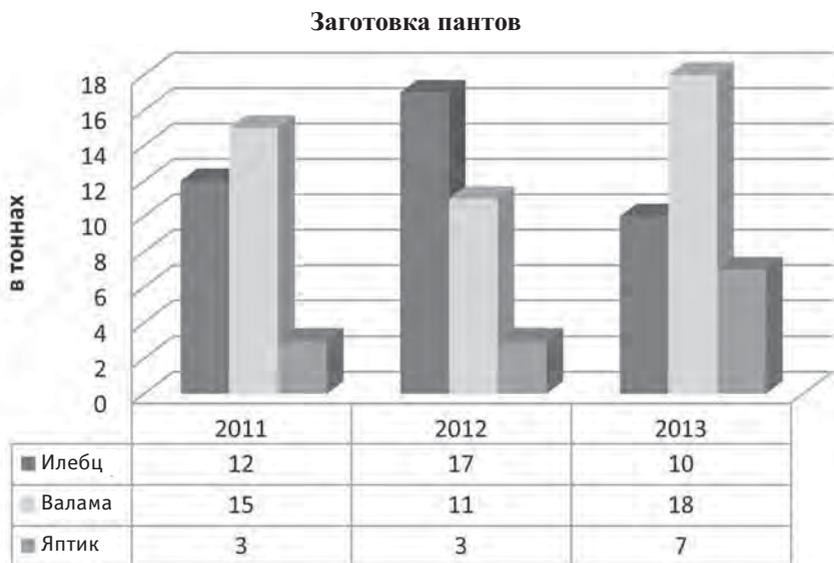
Сдача оленеводческой продукции осуществляется трижды в году:

- 1) апрель — сдача рогов;
- 2) конец июля — начало августа — сдача пантов;
- 3) середина октября — конец декабря — забой оленей («забойка»).

Сдача рогов и пантов производится, как правило, через общины, которые и устанавливают цены. Для этой цели глава общины или ООО договаривается, к какому чуму будут свозиться уже заготовленные рога. Затем он на снегоболотоходе приезжает к обозначенному чуму и забирает рога или панты и отвозит их до следующего узла в логистической цепочке поставок (рис. 2).

За рога обычно рассчитываются не деньгами, а бензином. Завоз бензина производится до фактории (чаще всего Тамбей), откуда оленеводы забирают его в бочках к чуму, выступающему перевалочной базой. В отношении пантов,

Схема 1



которые значительно дороже рогов, расчет ведется уже в денежном измерении. В этой связи можно отметить определенную темпоральность экономических отношений, когда в зависимости от сезона меняются эквиваленты обмена (деньги или бензин) (рис. 3).

Общинники забивают оленей в Сё-Яхе, в то время как частники могут забивать как в Сабетте, так и в Сё-Яхе. «Забойка» производится в соответствии с географическим расположением чума: первыми на «забойку» ведут оленей те, кто каслает недалеко от пос. Сё-Яха, где и располагается забойный комплекс; затем постепенно движутся те, кто каслает севернее; последними, как правило, отводят на «забойку» оленей те, кто кочует ближе к проливу Малыгина.

Для общин основной проблемой является то, что на забойном комплексе в Сё-Яхе установлены довольно низкие цены. Но он организован так, что, только сдавая оленину через него, то есть через компанию «Ямальские олени» (так как она официально проводит все документы для КМНС), община может получать льготы. Все остальные формы сдачи мяса могут принести больший доход, но лишат общину льгот. Стоимость килограмма живого мяса колеблется между 150–180 руб. в зависимости от качества оленины.

Оленьи шкуры довольно слабо включены в обмен и в целом в экономику региона. Оленеводы при заготовке шкур ориентируются исключительно на нужды собственного хозяйства (покрышки для чума, одежда, постель, разнообразные покрытия для нартов), но шкуры не попадают на широкий рынок, как это происходит, например, в оленеводческой экономике саамов Финляндии и Швеции.



Рис. 2. Подсчет веса оленьих рогов. Фото автора. 2013 г.



Рис. 3. Сани, загруженные бочками для бензина, изготовленными в 1970–1980-е годы, перед поездкой на фабрику. Фото автора. 2013 г.

ОХОТА НА ДИКОГО ОЛЕНЯ

Особой темой в оленеводческой экономике является охота на дикого оленя. Диких северных оленей на территории между Полярным Уралом и Енисеем довольно мало, их ареал не имеет здесь сплошного протяжения и представлен отдельными очагами. Наиболее известны из них надымско-пуровская популяция в лесотундре и две небольшие арктические популяции: на острове Белом и северном побережье Ямала и на самом севере Гыданского полуострова.

Дикие олени регулярно вторгаются на территории домашнего оленеводства: между двумя популяциями существует постоянный контакт, что сказывается на их генетических данных.

В ходе проведения полевого исследования удалось выяснить, что в 2000–2002 гг. наблюдалась миграция дикого лесного оленя (условно обозначаемого информантами как «черного» — по окрасу шкуры). Из полевого дневника 2013 г. (запись со слов информанта): «В 2000–2001–2002 гг. был сильный гололед и пало много домашних оленей. В это же время с Таймыра через Гыду пришло много лесных оленей, и они скрестились с местным диким оленем белого окраса. Скрещивались, скорее всего, на Ямале».

Ежегодно дикий олень пересекает пролив Малыгина и после 50–60 км к югу расходится в двух направлениях: к Байдарацкой (запад) и Обской (восток) губе.

Те оленеводы, которые кочуют ближе к пос. Сё-Яха, добывают дикого оленя в районе мыса Дровяной.

На севере Ямала одной из основных проблем для оленеводов является смешение домашнего оленя с диким. Дикий олень может «увести» домашних во время гона, когда стада «дикаря» мигрируют по территории Ямальского полуострова. В то же время если хозяин решил оставить такого оленя в стаде, ориентируясь на то, что он будет выступать на гонках, высока вероятность того, что такого оленя могут увести дикие.

Дикие олени являются основным источником питания в Тамбейской тундре, поэтому охота на них — обычное занятие ненца-оленевода. Как правило, добыча дикого оленя совершается в зимнее время на снегоходе (сейчас — «Yamaha»), что обеспечивает быстрое достижение цели и успех охотника. Дикий олень при беге может развивать скорость до 80 км/ч, поэтому догнать его можно с помощью снегохода: настигая оленя, бампером снегохода ударяют о его задние ноги, после чего олень резко теряет скорость и охотник без проблем может его застрелить.

Осуществляется также охота на дикого оленя и летом. Она, как правило, носит более традиционный характер.

Количество добытых на охоте оленей варьируется от 1 до 6–7 (иногда до 10). Если было забито много оленей, то туши разделяются и раздаются

родственникам/соседям, а также могут быть отвезены в поселок в качестве «гостинца».

Мясо дикого оленя иногда сдается, однако зачастую это невыгодно заготовителям мяса, так как туша добытого оленя имеет повреждения, которые не позволяют отнести его мясо к высокой категории.

СОБАКОВОДСТВО

Как правило, в каждом чуме есть от 3 до 5 собак. Ненцы-оленеводы говорят, что 5 собак — оптимальное количество для оленевода. При этом сами оленеводы условно делят собак на летних и зимних. Летние собаки должны быть более спокойными, поскольку олени по большей части стоят в круге, а собака просто должна их обегать. Зимние оленегонки, напротив, должны быть более активными и уметь догонять и обегать оленей (рис. 4).

Обычно хозяин подбирает оленегонок под себя, так как часто одному хозяину собака кажется непригодной, а другому идеально подходит. У каждого члена семьи также есть свои собаки, которых они берут на охоту или вместе с которыми «работают» с оленями.

Особенностью ненецкого собаководства является то, что собака живет вместе с хозяевами в чуме, делит с ними почти ту же еду, а также спит вместе с человеком. К собаке относятся очень уважительно: в частности, ее запрещено бить. Собак редко привязывают внутри чума к шестам (рис. 5). Считается, что если часто привязывать собаку, то она начнет плохо пахнуть и будет воровать еду.



Рис. 4. Ненецкие оленегонки. Фото автора. 2013 г.



Рис. 5. Собаки на постели в чуме. Фото автора. 2013 г.

В хозяйстве функции собаки весьма разнообразны. Она оленегонка — это ее основная функция, порой собака сопровождает человека на охоте, является утилизатором пищевых отходов в чуме и выступает источником тепла зимой, когда спит вместе с человеком. Помимо этого, на Ямале транспортное оленеводство может совмещаться с транспортным собаководством. В ходе полевых исследований были зафиксированы случаи, когда при сокращении поголовья оленей (эпизоотии и т.п.) встречались переходы к ездовому собаководству. С одной стороны, это была вынужденная мера, связанная с необходимостью перемещений (за льдом, дровами, продуктами на факторию и т.п.), с другой — это возможность в экстренной ситуации добраться до близкой точки. Как говорили мне оленеводы, только в некоторых чумах есть специальная собачья упряжь, большинство же для этой цели используют оленью, которая (за счет того, что она довольно свободна и легко изменяема) может быть пригодна и для собак. Таким образом, переключение хозяйственных практик происходит здесь достаточно часто.

На Ямале, не только на его севере, оленеводы сообщают о диких собаках³, которые живут в тундре и лесотундре. Происхождение этих собак население

³ Сообщения о диких собаках в литературе и СМИ встречаются крайне редко. Относительно Ямала, а именно Пуровского района см.: [Дикие собаки... 2006].

связывает с тем, что они когда-то были оставлены полярниками/геологами. Именно поэтому такие собаки на ненецком языке носят название *луца вэнеко* («русская собака») или *пидичи вэнеко* («собака экспедиции»⁴). Вместе с тем есть и другое объяснение появления диких собак в тундре. Отмечается, что многие собаки в поселке были брошены хозяевами. Они могли запрыгивать в машины, которые по зимнику везут товар до североямальских факторий. Оставшись в тундре, собаки терялись, а затем сбивались в стаи (в которых есть свои вожаки).

Оленеводы совершают облавы на таких диких собак и их отстрел. Система отстрела довольно простая: как правило, оленевод, возможно даже в одиночку, садится на «буран» и, двигаясь по собачьему следу, без труда настигает стаю, которую отстреливает. Сама охота на собак, как говорят, во много раз легче охоты на волка.

Шкуры отстреленных собак иногда используют для пошива подола женских *ягушек*⁵, а также в качестве подошвы на обувь.

Дикие собаки — угроза стаду. В районе Сабетты было много диких собак, которых завезли нефтяники. Известно, что 26 мая 2013 г. собаки задрали нескольких оленей: собаки спугнули стадо после отела, олени бросили телят, которых собаки и задрали. Весной в одном стойбище дикие собаки загрызли четырех оленей и одного теленка. Оленеводам удалось отстрелить только двух собак.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Оленеводство продолжает оставаться одной из важнейших отраслей экономики коренного населения региона. Северные территории Ямала являются уникальным местом, где оленеводство не только сохранилось, но и продолжает активно развиваться. Современному развитию способствует как экономическая поддержка (льготы, создание общин и т.п.), так и идеальные для оленеводства природно-климатические условия. Во многом именно с этим связан так называемый «ненецкий феномен» устойчивости культуры и оленеводства.

Однако промышленное освоение приносит свои изменения. В районе активных работ — возле Сабетты и Бованенково — оленеводы отмечают следующие недостатки.

1. Во время строительства порта в Сабетте была проложена огромная песчаная дорога: песок разлетается от карьеров и дороги на ягель и траву, которые употребляют олени, а из-за этого, как отмечают оленеводы, ухудшается пищеварение оленей.

⁴ Пидичи — собирательное название для геологов, полярников и т.д. Происходит от русского слова «экспедиция».

⁵ Ягушка — женская зимняя верхняя распашная одежда у ненцев.

2. Эта же песчаная дорога мешает продвижению на оленях и снегоходе в зимнее время, когда совершаются перекочевки или просто поездки из стойбища в поселок.

3. Важной проблемой для оленеводов является оставленный металлолом, часть которого они используют в своих нуждах, но его достаточно много на территории полуострова. В целом оленеводами поддерживается идея очистки Арктических островов от мусора. Кочевое население также предлагает заняться очисткой территории самого полуострова от оставленного после проведения изыскательных или буровых работ хлама.

Библиография

Дикие собаки растерзали девочку в Ямало-Ненецком автономном округе // Информационное агентство «Евро-азиатские новости». 2 мая 2006 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://eanews.ru/news/society/item127328/> (дата обращения: 26.12.2013).

О.Б. Степанова

**СЕЛЬКУПЫ СЕГОДНЯ:
ПО ИТОГАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ПУРОВСКИЙ РАЙОН
ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО
АВТОНОМНОГО ОКРУГА 2013 г.**

Экспедиционная поездка в Пуровский район Ямало-Ненецкого автономного округа осуществлялась в рамках долгосрочной целевой программы администрации ЯНАО под названием «Культура Ямала» (2011–2015 гг.) и включенного в нее проекта «Золотой фонд народной культуры Ямала», определившего вектором полевой работы сбор наиболее ценных образцов народного творчества и создание каталога объектов нематериального культурного наследия народов Ямала.

Как и предыдущая поездка, проведенная в рамках названного проекта в Красноселькупском районе ЯНАО в 2012 г., экспедиция 2013 г. была посвящена изучению традиционной культуры селькупов — одного из коренных малочисленных народов Ямало-Ненецкого автономного округа.

Экспедиция 2013 г. была подготовлена сотрудниками Окружного центра национальных культур (ОЦНК) г. Салехарда. В состав экспедиционной группы вошли три специалиста из разных учреждений: Н.В. Назарукова и А.С. Кулиш — специалисты ОЦНК и О.Б. Степанова, автор данной публикации, представлявшая отдел Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

По первоначальному плану местом работы экспедиции должны были стать административный центр Пуровского района — город Тарко-Сале и маленькое село Толька Пуровская, в которых, как нам было заранее известно, компактно проживает значительное селькупское население. Однако из-за сложной транспортной схемы — отсутствия рейсового вертолета и сезонного обмеления водных путей — нашей группе не удалось достичь Тольки. К сожалению, такие ситуации в экспедиционной работе происходят нередко и являются скорее нормой, чем исключением. В г. Тарко-Сале мы плодотворно поработали, но наши попытки заменить поездку в с. Толька выездом в любой другой населенный пункт, где живут селькупы, или в любое кочевое селькупское хозяйство снова постигла неудача: нас дезориентировали утверждением, что таковых в Пуровском районе нет.

Позже из двух источников нами были получены статистические сведения по численности селькупского населения в Пуровском районе, которые

указывали на обратное: селькупы компактно проживают и в других населенных пунктах Пуровского района. По данным, полученным в отделе государственной статистики в г. Тарко-Сале, на 01.01.2012 г. в сельских поселениях Пуровского района (то есть без г. Тарко-Сале) было селькупов: в селе Халясавэй — 92 человека, в деревне Харампур — 78 человек, в селе Толька — 78 человек, в поселке Пуровск — 2 человека. По сведениям, предоставленным Управлением по делам малочисленных народов Севера администрации МО «Пуровский район», на 01.01.2013 г. в Пуровском районе ЯНАО проживало 495 селькупов, из них 281 человек — в районном центре г. Тарко-Сале, 74 — в селе Толька, 98 — в селе Халясавэй, 34 — в деревне Харампур и 8 — в поселке Пуровск.

Но и в этих статистических сведениях нами были обнаружены несоответствия. Первое: мы проездом оказались в д. Харампур, в гостях у Риты Петровны Алагуловой (Куниной), с 1985 г. возглавляющей харампуровскую сельскую библиотеку, она в разговоре обмолвилась, что в Харампуре является единственной селькупкой. Где же тогда проживают 78 (34) харампуровских селькупа? В лесу, с припиской к Харампуру? Но почему-то, когда мы искали, в какие селькупские кочевые хозяйства можно съездить, никто из наших информантов нам про этих селькупов ничего не сказал. Второе: согласно данной статистике, за год численность селькупов в маленьком Харампуре (с населением чуть более 500 жителей) уменьшилась на 44 человека, что очень неправдоподобно и заставляет усомниться в точности полученной информации.

Когда с помощью таркосалинского Центра национальных культур, чьи специалисты хорошо знают всех селькупов Пуровского района, разрабатывался маршрут экспедиции, нам никто не сказал не только про харампуровских селькупов, но и про 90 с лишним селькупов с. Халясавэй. Сведения по численности селькупов Пуровского района были получены нами поздно, не сразу по приезду в район, поэтому переориентироваться и съездить в село Халясавэй, куда еженедельно летает рейсовый вертолет, нам уже не позволили сроки и смета экспедиции.

Вместо поездки в с. Толька Управление культуры администрации Пуровского района организовало нам выезд на стойбище Хадутей, где проживает семья Агичевых — лесных ненцев с селькупскими корнями. Посещение же селькупов Халясавэя и Тольки, а также поиск харампуровских селькупов нам пришлось отложить до лучших времен.

Если с исполнением маршрута экспедиции нас преследовали неудачи, то ее результаты оказались вполне удовлетворительными.

В Тарко-Сале нам удалось собрать значительную информацию по селу Толька. Многие из наших тарко-салинских информантов оказались родом из этого села, а во Временном приюте для коренных малочисленных народов

Севера¹ при МБУ «Комплексный центр социального обслуживания населения Пуровского района», куда нас поселили, мы познакомимся с нынешними жителями Тольки, ожидающими «пенсионного» вертолета для возвращения домой. Толькинские, как, впрочем, и все селькупы Пуровского района, относятся к группе тазовских селькупов, проживающих в основном в Красноселькупском районе ЯНАО.

Село Толька расположено в самых верховьях р. Толька, почти на границе Пуровского и Красноселькупского районов, в «углу», удаленном от всех дорог. Толька Пуровская — место исконного проживания селькупов, в отличие от других населенных пунктов Пуровского района, куда селькупы начали переселяться сравнительно недавно — с приходом советской власти и появлением поселков. Самая распространенная фамилия толькинских селькупов — Кунины. Некоторые из информантов считают, что эта фамилия хантыйского происхождения, поскольку с запада и юга соседи толькинцев — ханты, с которыми селькупы данной местности имели давние брачно-родственные связи. Здесь, в верховьях р. Тольки, жил когда-то самый известный на сегодня в селькупской среде человек — Ефим Кунин. В.Н. Скалон в статье «В тундре верхнего Таза», называя богачей и середняков-«эксплуататоров» (в конце 1920-х годов — кулаков) верховьев Таза, пишет: «Самый богатый человек в районе Ваха, Таза и Верхнего Пура — Ефим Кунин (Шатин, Шата, Сайгта) — с вершины р. Тольки — по официальным данным, имеет 800 оленей, но цифра эта сильно преуменьшена, он и сам не знает количества своих оленей; имеет много золота, значительный фонд пушнины и товаров, держит работников, устраивает свою ярмарку, все кругом ему должны, он не занимается выжиманием последних соков, пользуется большим влиянием и авторитетом, является родовым благодетелем» [Скалон 1930: 136–138]. В статье «Магнаты Севера» В.Н. Скалон указывает другую цифру оленей Ефима Кунина — пять тысяч, «а может быть, и больше, кто их считал» [Скалон 1929: 58–61].

Сегодняшние информанты часто упоминают о ненайденном зарытом кладе с богатствами Ефима Кунина или, наоборот, рассказывают истории о том, что, когда пришла советская власть, Кунин раздал всех своих оленей и все иму-

¹ Временный приют для коренных малочисленных народов Севера при МБУ «Комплексный центр социального обслуживания населения Пуровского района» действительно бесплатно помогает (предоставляет временный кров) всем жителям района, безотносительно национальности, оказавшимся в сложной жизненной ситуации. Приют представляет собой «отсек» из нескольких комнат (со всеми удобствами) и холла с креслами и телевизором в современном четырехэтажном здании Комплексного центра социального обслуживания (выполняет функции санаторного учреждения для пенсионеров, инвалидов, детей-инвалидов), который в городе называют «пансионатом».

шество своей многочисленной родне или же отпустил всех оленей в лес, чтобы ничего не досталось советской власти. К слову, когда мы в 2012 г. были в селе Толька Красноселькупского района, преподаватели школы-интерната познакомили нас с проектом «Знаменитые люди родного края», по которому вместе с детьми ведут поисковую работу. Главным историческим лицом в этом проекте оказался Ефим Кунин. Интересно также, что большинство наших информантов, точнее информанток с девичьей фамилией Кунина, рассказывая нам легенды о Ефиме Куnine, не знали, в родстве ли они с ним.

В сегодняшней Тольке числится 31 хозяйство и 101 житель. Почти все они считаются кочевыми и ведущими традиционный образ жизни, половина из них, со слов информантов, постоянно или временно проживает на лесных угодьях. Однако оленей в современной Тольке, как это ни странно звучит после упоминаний об оленьих богатствах Ефима Кунина, почти нет. Держит оленей всего одна семья. «В день оленевода одна семья на оленях кагається, а мы на них смотрим. Поселок вымирает. Почти все из-за водки умерли. Работы нет, только охота и рыбалка. Поселок очень бедный. Поддержки нет, пекарни нет, школы нет, когда-то была начальная, но давно закрыли. Рыбаки мало получают — по 50–60 тыс. руб. за путину. Глава общины обогащается, до нас ему дела нет. ФАП есть. Магазин есть, но пустой и дорогой очень. Покупают (обменивают) газолин (бензин низкого качества. — *О.С.*) и водку за рыбу, мясо и ягоды. Сахар по 1 кг в руки дают и дрожжи по одной пачке — чтобы бражку не ставили. Водку запрещено продавать, а ее продают из-под прилавка. Глава поселка только пенсионерами занимается, а больше ничего не делает. Участкового милиционера в поселке нет. Клуба нет. Построили “общежитие для холостяков”, где есть спортзал, и в этом году появилась библиотека. Есть новая двухэтажная администрация с гостиницей для приезжих. Дома новые строят, но без удобств — туалет на улице, отопление печное, дрова сами заготавливаем. Газа нет, дизель есть, но на лето отключают. Вертолет — один раз в месяц — “пенсионный”. Мы сами калданки (лодки. — *О.С.*) из жестянки делаем, зимой на старых буранах ездим. Есть в поселке два подержанных автомобиля. Зимой рядом с поселком зимник проходит до Ноябрьска. Старые бабки в Тольке поют, сказки знают. Молодежь язык знает. Дети из села в интернате в Тарко-Сале учатся. Леспромхоза в Тольке никогда не было. Тугунок идет с конца августа до конца сентября, раньше его было больше. Это царская белая рыба, маленькая, 10–15 см в длину, на него закупочная цена 300 руб. за килограмм. В этом году всего 300 кг добыли. Раньше мы рыбу по 100–200 кг в день в банки укладывали. В этом году обрабатывать тугунка приехали студентки, местных никого не взяли. Теперь экология плохая стала, климат изменился, поэтому мошки меньше стало, рыбы, грибов, ягод — всего меньше. Это из-за буровых» [ПМА 2013].

Вот такую, на первый взгляд мрачноватую, картину поселковой жизни нарисовала нам жительница Тольки Марина Алексеевна Кунина. Но если из ее

рассказа убрать субъективные оценки, все окажется не так уж и плохо. Проблема обеспечения коренного населения работой решается во всем округе путем учреждения национальных общин, которые являются сельскохозяйственными предприятиями и поддерживаются, а также финансируются окружными программами по сохранению традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера. В Тольке есть вполне жизнеспособная сельскохозяйственная община «Ича», с неплохой недавно созданной материальной базой — факторией Быстринка, оснащенной всем необходимым для приема продукции промыслов и отдыха рыбаков-охотников. Ощущение недофинансирования («недодавания» и разворовывания) у коренного населения будет присутствовать всегда, поскольку цель программ или общин — не обеспечить безработным коренным жителям полный пансион (что сказалось бы на них самым пагубным образом), а побудить их зарабатывать на жизнь тем, что они умеют делать, оказывая им при этом помощь и поддержку. Элемент плохой организации работы действующей в Тольке общины, несомненно, тоже присутствует, но вряд ли во всем виноват глава общины, ведь низкие закупочные цены на продукцию промыслов устанавливает не он — механизм формирования закупочных и рыночных цен в каждом регионе очень сложный, зависящий от множества факторов. Аналогичные жалобы мы выслушивали от селькупов Красноселькупской Тольки и фактории Кикки Акки во время экспедиции 2012 г. [ПМА // Ф. К-1. Оп. 2. № 2123]. Очевидно, что встраивание дотационных сельхозпредприятий в рыночную экономику происходит во всем округе по одной и той же (уникальной в масштабах страны) схеме, которую, как и любую новую модель/технику/машину, нужно обкатывать и совершенствовать, устраняя выходящие наружу недочеты. Не стоит забывать и о территориальных особенностях промысловых угодий — село Толька, к примеру, расположено вдали от автодорог, водные пути туда в августе–сентябре пересыхают, а это значит, что вывоз продукции промыслов происходит труднее и обходится много дороже, чем в других районах.

Положительные моменты в рассказе жительницы Тольки мне также видятся в том, что в селе обновляется жилой фонд (новое жилье предоставляется коренным жителям района бесплатно!), проводится любимый всеми праздник День оленевода, что в магазине все-таки запрещено продавать водку и, главное, что сохраняется язык и устная фольклорная традиция. Такие «медвежьи углы» для этнографа — подарок судьбы.

От другой информантки мы узнали, что в Тольке в 1970–1990-х годах на похоронах, как правило, присутствовал шаман. Шаман «борется с умершим и не дает ему увести с собой души близких живых родственников». В этом обряде участвуют также двое молодых мужчин, они держат и поднимают шамана, когда тот падает, теряя силы в тяжелой борьбе. У бывших и нынешних жителей села нами был записан ряд фольклорных текстов, в том числе не-

сколько бытовых и биографических рассказов. Конечно, попади мы в Тольку и ее окрестности, объем собранного материала был бы совсем другим, в нашей же ситуации — это только общие сведения.

Второй населенный пункт, намеченный нами для работы, — административный центр Пуровского района город Тарко-Сале — представляет собой полную противоположность Тольке. Автодороги, аэропорт, железная дорога (в близлежащем поселке Пурпе), учреждения образования, культуры, медучреждения, офисы нефтегазодобывающих компаний, магазины, рынок, гостиницы и пр. — в Тарко-Сале есть все, чему положено быть в городе — районном центре. Бросаются в глаза большое количество новых капитальных зданий (жилых домов и учреждений), построенных в самом современном архитектурном стиле, и строящиеся новые микрорайоны. Когда узнаешь, что в Пуровском районе добывается 45 % газа от всего объема добычи на Ямале, масштабы строительства уже не удивляют.

Численность населения в Тарко-Сале на 1 января 2013 г. составляла 20 тыс. человек, из них 1643 — представители коренных малочисленных народов Севера, в подавляющем большинстве это лесные ненцы. 280 селькупов, проживающие здесь, — вполне городские жители, выезжают в лес, как и все остальные горожане, на день-два — на рыбалку, за ягодами, иногда даже на охоту, но ни их образ жизни, ни их хозяйство традиционными не назовешь.

Нельзя сказать, что селькупы растворились или потерялись в общей массе населения Тарко-Сале. Они держат друг друга в поле зрения, помнят и ценят даже самое отдаленное родство, особо связаны с теми, с кем учились или вместе жили на «малой родине» и впоследствии встретились в Тарко-Сале, — как оказалось, все наши таркосалинские информанты являются довольно поздними переселенцами из сел с исконно селькупским населением. Когда мы интересовались у информантов, где работают селькупы, проживающие в Тарко-Сале, нам отвечали, что женщины — в сфере образования: педагогами (в том числе преподавателями родного языка), воспитателями в интернате, детских садах, в сфере культуры (в Центре национальных культур, Краеведческом музее, Детской школе искусств), в медицинской сфере и сфере обслуживания: работниками столовых, уборщицами и пр. Некоторые занимаются художественными промыслами. Мужчины работают преимущественно в сфере обслуживания: сторожами, дворниками, грузчиками, водителями, знакомый одного из наших информантов работает на буровой. И никто из информантов не вспомнил о знакомых селькупах, работающих на предприятиях агропромышленного комплекса, базирующихся в Тарко-Сале. Эти предприятия — ООО «Совхоз Верхне-Пуровский» и рыбоперерабатывающий завод ООО «Пур-рыба».

Согласно информации, взятой с официального сайта Администрации Пуровского района, 80 % работающих на восьми предприятиях агропромышленного комплекса района — представители коренных малочисленных народов

Севера [Развитие АПК...]. На уточняющий вопрос, работают ли таркосалинские селькупы на этих предприятиях, информанты с заминкой давали односложный утвердительный ответ, который можно понимать так: «Таких людей я не знаю, но, по логике вещей, они там должны быть». Думается, что если даже там и работают селькупы, то они не связаны с традиционными видами деятельности.

Основные виды деятельности ООО «Совхоз Верхне-Пуровский» — оленеводство, свиноводство и переработка мяса, дополнительные — звероводство, производство пушно-меховой и сувенирной продукции, рыбодобыча, сбор дикорастущих, растениеводство; вид деятельности рыбоперерабатывающего завода ООО «Пур-рыба» — переработка рыбы. Из интересующих нас **основных и традиционных** видов деятельности на сельхозпредприятиях г. Тарко-Сале присутствует только оленеводство.

Природные условия северной и центральной частей Пуровского района позволяют заниматься крупностадным оленеводством. Совхозное оленеводство в этих широтах Западной Сибири с 60-х годов прошлого века (когда было проведено укрупнение северных совхозов и они стали ощутимо поддерживаться государством) было крупностадным, то есть каждое стадо насчитывало не менее 1 тыс. голов [Степанова 2005]. В ООО «Совхоз Верхне-Пуровский» (совхоз учрежден 1 января 1945 г.) сегодня содержится около 8 тыс. голов оленей [Развитие АПК...]. Официальных данных о количестве стад этого сельхозпредприятия мне найти не удалось, но, со слов информантов и по логике вещей, это крупные стада. Сегодняшние селькупы окарауливать крупные стада не умеют — раньше умели, но традиция прервалась в 1990-е годы [Степанова 2013: 11]. Значит, пастухами в ООО «Совхоз Верхне-Пуровский» работают точно не селькупы, и селькупов-олeneводоов, выезжающих «вахтовым» методом в тундры, в Тарко-Сале нет.

Что касается рыбодобычи, то она в ООО «Совхоз Верхне-Пуровский» — не основной вид деятельности, поэтому рыбаков здесь, скорее всего, немного. И сколько среди них может быть селькупов?

У таркосалинских селькупов преобладают этнически смешанные семьи. Молодежь не знает селькупского языка. Старшее поколение знает язык, но при редком использовании — дома и на работе говорить по-селькупски не с кем — он забывается. Лучше обстоят дела со знанием родного языка у детей лесных селькупов, обучающихся в школе-интернате г. Тарко-Сале. И таких детей в нем немало, о чем нам сообщили педагоги интерната, преподаватели селькупского языка, с которыми мы беседовали в стенах школы. Пока дети живут и учатся в старом здании, но уже почти достроено новое современное здание интерната — в два раза больше старого. Нужно отметить, что за время наших поездок по району мы ни разу не зафиксировали негативного отношения коренных северян к обучению их детей в интернатах, с отрывом от семьи.

В Тарко-Сале есть два музея — Краеведческий музей и Музей селькупской культуры при Центре детского туризма и краеведения, которые имеют неплохие коллекции этнографических предметов (однако в обоих музеях система учета и атрибуции экспонатов, мягко сказать, оставляет желать лучшего). Музей и Центр национальных культур, в котором нас принимали, по своему назначению занимаются сохранением культурного наследия коренных народов Севера в исторической памяти, трансляцией облика уходящей традиционной культуры будущим поколениям, но они не сохраняют живую культуру, это не их функция. Живая традиционная культура может сохраняться лишь в родной среде — в лесу, тундре, на угодьях, в чумах и избушках, самими рыбаками, охотниками и оленеводами, а не в городе, где существует своя, подавляющая все остальные, городская культура. Таким образом, можно констатировать, что селькупы г. Тарко-Сале, навсегда оставившие традиционный образ жизни, оторвались от своих корней. Явление это не плохое и не хорошее, а естественное и закономерное и тоже достойное изучения. У таркосалинских селькупов мы записали бытовые и биографические рассказы, другие фольклорные тексты, обряды, сведения о детских играх.

Также в Тарко-Сале нами были осмотрены три старых кладбища и проведен опрос информантов по теме традиционного погребального обряда селькупов и лесных ненцев. На кладбищах были зафиксированы два десятка селькупских могил традиционного типа (с надмогильными домиками и крестами антропоморфной формы), а также несколько десятков традиционных захоронений лесных ненцев.

В ходе экспедиции нами был совершен двухдневный выезд на стойбище Хадутей. От Тарко-Сале мы два часа ехали на машине до фактории Карнат, осмотрев которую, также около двух часов на лодке добирались по рекам Айвасада и Хадутей до фактории Хадутей, что расположена рядом со стойбищем.

Семья лесных ненцев, проживающая на стойбище, носит селькупскую фамилию Агичевы. Глава семьи (ныне покойный), селькуп, вместе с родителями в юности переехал в заселенный лесными ненцами район, выучил ненецкий язык, женился на ненке. В его семье выросли пятеро детей, которые тоже вступили в брак с ненцами. Сегодня на стойбище проживает Лилия Кантлевна Агичева, 1959 г.р., с тремя сыновьями, двумя невестками и восемью внуками (в том числе внуками от двух дочерей, живущих со своими мужьями в поселках). Семья занимает два просторных чума. На стойбище поставлены еще третий и четвертый чумы, один из которых гостевой, а в другом устроен кочевой детский сад. О нем нужно сказать подробнее.

Хозяйка садика (с названием «Колокольчик») — Лилия Кантлевна, подопечные дети — ее внуки. Идея кочевого детсада родилась в Управлении культуры администрации Пуровского района, оно же его и финансирует. Садик оснащен всем необходимым, в нем есть печка-буржуйка, парты и стулья,

шкафчики для каждого ребенка с предметами гигиены, пособия для занятий, панельный телевизор с DVD-проигрывателем и детскими фильмами на дисках, на улице стоит детская пластиковая горка. Говорят, Лилию Кантлевну долго уговаривали «взять» садик, она, хранительница народных традиций, нянчилась со своими внуками без всякого садика. Специального образования у нее нет, обучает детей, как ей предложило Управление культуры, тому, что знает и умеет, — жизни в кочевых условиях. На занятиях рассказывает детям об окружающей природе, девочек учит шить.

В Лилии Кантлевне мне видится портрет, собирательный образ идеальной женщины-хозяйки из ненецкого (и селькупского) фольклора. Благодаря ей стойбище Хадутей считается в районе образцово-показательным, районная администрация любит возить сюда своих гостей. Лилия Кантлевна — энергичная, аккуратная, любящая порядок и самодисциплинированная — живет в лесу, в чуме, имеет большую семью, вырастила пятерых детей, нянчит внуков, готовит еду, шьет. Она большая мастерица по части шитья и учит шить невесток. Женщины и дети стойбища встретили нас в осенней национальной одежде (правда, одетой по случаю нашего приезда) из сукна и ровдуги. Позже нам показали всю национальную одежду, что есть в семье, она хранится в нарте, под открытым небом, хорошо укрытая от дождей и солнца. Парки, малицы, сокуи, жилетки, бокари, пимы, шапки, капюшоны — мужские, женские, детские, из сукна, ровдуги, меха оленя, лося, песца, лисицы. Вся одежда сшита вручную (никаких машинок!), богато орнаментирована национальными узорами по образцам традиционных выкроек и узоров, которые хранятся в специальных женских сумках. Сумки эти тоже из меха, орнаментированные. В 2010 г. Лилия Кантлевна была награждена знаком «Мастер декоративно-прикладного искусства и ремесел Ямало-Ненецкого автономного округа», а в 2011 г. стала лауреатом специальной премии губернатора ЯНАО «За успехи в создании, сохранении и пропаганде культурных ценностей коренных малочисленных народов Севера» в номинации «Изобразительное и декоративно-прикладное искусство».

Сегодня таких семей, где есть женщины-мастерицы, которые умеют выделывать шкуры и шить национальную одежду, осталось очень мало, да и олений мех, главный материал для нее, стоит дорого, и большинство не могут себе его позволить. Всю одежду, которую нам показали, мы сфотографировали, также нами были записаны названия всех орнаментов.

По местным представлениям, семья Агичевых — не бедная. Обеспечивают семью — рыбой, мясом, дровами и деньгами — трое взрослых сыновей Лилии Кантлевны. Рыбаки и охотники, они работают на специально оборудованной фактории Хадутей, что находится приблизительно в трех километрах от стойбища, на берегу реки. Фактория закреплена за ОАО «Сельскохозяйственная община Харампуровская», сюда сдается принятая у окрестного населения продукция промыслов.

Братья Агичевы сознательно предпочли лес поселку. Средний сын, Борис, нам говорил, что ему в поселке душно и он там не может спать.

То стойбище, что мы посетили, — летнее, через пару недель Агичевы откочуют на зимнее стойбище, расположенное неподалеку. Четыре их летних чума имеют двуслойное покрытие из брезента и тонкого утеплителя, напоминающего войлок (на один слой покрытия идет 90–120 м ткани). Для зимних чумов у семьи есть покрывки из оленьих шкур. В чумах стоят фабричные печки-буржуйки, есть электричество, подающееся от миниэлектростанции.

В пользовании семьи квадроцикл с прицепом, бураны, лодки, моторы, бензопилы. В избытке на стойбище имеются домашняя покупная утварь и постельные принадлежности. Нам, гостям в количестве 8 человек, на ночь были выданы новые теплые одеяла, некоторые получили подстилки из оленьих шкур. Угощали нас бульоном с вареной лосятиной, называя это блюдо шурпой.

Однако недостаток семьи в этих местах в первую очередь определяется наличием и количеством оленей. У Агичевых олени есть. Содержатся они на полувольном выпасе. Способ содержания оленей у Агичевых селькупский, что определяется наличием на стойбище оленьих сараев, которые летом защищают оленей от комаров (в них разводится дымокур). Для лесных ненцев такие сараи не характерны [Козьмин 2003: 28]. На стойбище присутствуют два крепких бревенчатых сарая (большого и меньшего размера, вероятно, старый и новый). Сарай имеет по два противоположных друг другу входа в торцевых стенках и двускатные крыши. У одного сарая крыша покрыта рубероидом. У другого бревна по скатам крыши уложены так редко, что предполагают покрытие их в сезон тем же рубероидом. Боковые стены агичевских сараев представляют собой бревенчатый каркас, что нетипично для селькупских построек такого типа — обычно их делают глухими из плотно пригнанных бревен. Однако возможно, что в летний сезон Агичевы затягивают этот каркас рубероидом, кусками старого брезента, берестой или мешками из-под сахара. Такое часто практикуется у селькупов, если сарай старый, разваливается и в стенках образуются бреши.

По размеру большого сарая можно приблизительно определить, сколько у Агичевых оленей — не больше сорока, среднестатистическое селькупское стадо. По первому снегу, недели через две, мужчины стойбища отправятся в лес собирать своих оленей (часто с приплодом от дикого оленя). Олени здесь используются главным образом как зимнее транспортное средство, из их шкур, как я уже упоминала, изготавливают традиционные постели, зимние покрывки чумов и шьют одежду. Оленей запрягают в нарты. Летом в хозяйственных нартах хранят продукты, в остальных — зимнюю одежду и зимние покрывки для чумов. В нашем присутствии старший из братьев Агичевых, Михаил, занялся изготовлением новой нарты.

Лилия Кантлевна Агичева — также хранительница устного фольклорно-го наследия своего народа. Сказки, которые мы записали у Лилии Кантлевны,

ненецкие. Но она знает и широко известные селькупские сказки — «Старик в заячьей парке», «Женщина-лягушка». Интересный факт: Лилия Кантлевна, с ее слов, православная, читает Библию и посещает церковь, когда приезжает в поселки. На наши вопросы о главных ненецких духах она ответила: «На небе Бог, он един, это христианский бог. Под землей? — Дьявол, сатана, как у христиан». На тему погребального обряда она деликатно отказалась разговаривать, сославшись на то, что уже вечер, что мы находимся в чуме и рядом дети.

В ходе экспедиции были также совершены кратковременные рабочие выезды в д. Харампур и г. Новый Уренгой, где были взяты интервью у информантов-селькупов. В Новом Уренгое наша группа посетила этнографическую экспозицию по культуре ненцев в Краеведческом музее.

Нельзя не сказать еще об одной «тематической экскурсии», которую мы совершали попутно с нашим передвижением по дорогам Пуровского района на машине: мы ехали «сквозь добычу нефти и газа». Район настолько густо покрыт буровыми площадками и связанными с ними коммуникациями, что мысли о будущем людей, на протяжении веков ведущих на этой земле традиционный образ жизни, не выходили из головы. Тема отношения коренных жителей к промышленному освоению района и ухудшению экологической ситуации присутствовала во всех наших беседах с информантами — по инициативе последних.

Вследствие того что в Пуровском районе проживают периферийные группы тазовских селькупов, которые неизбежно взаимодействуют с соседними ненцами и хантами, «чистого», «изолированного» этнографического изучения селькупов, которое было целью нашей экспедиции, нам провести не удалось. Что естественно. Вне плана мы смогли собрать этнографический материал по культуре сразу двух народов — селькупов и лесных ненцев, выделяя в них заимствованные элементы и определяя степень заимствования. Проводилось и сравнение фольклорного наследия этих народов, фиксация которого была заявлена главной целью нашей поездки.

Источники

Полевые материалы О.Б. Степановой: экспедиционная поездка 01.09.2012–14.09.2012 в Красноселькупский район Тюменской области // АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 2123. 35 л.

Степанова О.Б. Материалы экспедиции в Пуровский район Тюменской области Ямало-Ненецкого автономного округа, состоявшейся в сентябре 2013 г.

Библиография

Козьмин В.А. Оленеводческая культура народов Сибири. СПб., 2003.

Развитие АПК. Муниципальное образование Пуровский район. Официальный сайт: http://www.puradm.ru/catalog/ekonomika_rajona/agropromyshlennyj_kompleks/razvitie_apk

Скалон В.Н. Магнаты Севера // Охотник и рыбак Сибири. 1929. № 2. С. 56–62.

Скалон В.Н. В тундре Верхнего Таза (фактические данные к вопросу о классовом расслоении) // Советский Север. 1930. № 3. С. 9–139.

Степанова О.Б. Современное положение коренных малочисленных народов Севера в Красноселькупском районе ЯНАО // Сибирь на рубеже тысячелетий: традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов: Сб. ст. СПб., 2005. С. 30–66.

Степанова О.Б. Традиционное хозяйство северных селькупов: итоги реанимационных процессов первого десятилетия XXI в. (по материалам полевых исследований 2004–2012 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2013. Вып. 13. С. 6–23.

В.Н. Давыдов

ИССЛЕДОВАНИЕ ОТНОШЕНИЙ ЧЕЛОВЕКА И ОЛЕНЯ В ЮЖНОЙ ЯКУТИИ

В данной статье представлены материалы полевых исследований, проводившихся при поддержке проекта Arctic Domus (Грант Европейского научного совета ADG 295458) среди эвенков-оленьеводов Тянского наслега Олекминского района Республики Якутия в апреле–мае 2013 г. Целью поездки было изучение локальных стратегий взаимодействия человека и домашнего оленя, а также знаний местных жителей о диком и домашнем оленях. Особое внимание уделялось архитектуре доместикации — различным конструкциям, ограничивающим или структурирующим перемещение оленей. Полевые работы проводились в Южной Якутии среди оленеводов общин «Тяня» и «Токко», непосредственно на оленеводческих стоянках.

В данный момент в Олекминском районе численно преобладают стада общины «Тяня», зарегистрированной в селе Тяня, являющейся одной из первых родовых общин в Якутии [Белянская 2013: 169]. Однако сами стада сборные, так как в них также содержатся частные олени и животные, принадлежащие общине «Токко». В каждом общинном стаде имеется своя ушная метка для оленя — надрез на ухе. Метки различаются по форме, кроме того, важно, на каком ухе и с какой стороны они сделаны. Личным оленям обычно к уху привязывают кусочек цветной ленточки, у каждого собственника свой цвет и способ привязывания: «У кого красная, у кого зеленая, кто слева, кто справа, кто бантиком завязывает, кто из кожи — по-разному сплетают».

Следует заметить, что из года в год меняются как количество стад, так и места их расположения, а соответственно, и состав оленеводческих бригад. Например, летом 2012 г. в Тянском наслеге было три бригады, в 2013 г. появилась еще одна. Кроме того, при перегоне часть оленей из одного стада могут передать в другое. Во время экспедиции мне удалось посетить три стада из четырех: два из них — примерно по 400 голов (на р. Урюс-Миеле и в месте Муркугу-Билуре) и одно — около 100 голов (на р. Олоннокон). Я также побывал в одном временном сборном стаде (51 олень), состоявшем из оленей, взятых из трех перечисленных стад. Поскольку весной в национальных эвенкийских селах в рамках празднования Дня оленевода обычно проводятся соревнования — гонки на оленьих упряжках, а 2013 г. праздник проходил в селе Тяня, то для этого из стад специально отобрали 50 рабочих оленькастратов и одного молодого бычка, перегнали их в Тяню, загрузив в нарты мясо диких оленей. Информанты называли это стадо «рабочим», поскольку

оно состояло из обученных верховых и грузовых оленей, которых называют «кочевыми». После праздника оленеводы в начале апреля съездили в Олекминск для оформления документов, а данное стадо держали в нескольких километрах от Тяни, в долине реки Дыгдынча. Для соревнований специально отобрали самых сильных и хорошо обученных оленей. Также специально для соревнований изготавливают легкие нарты. После соревнований «рабочее стадо» с «кочевыми» оленями перевозило продукты, его перегнали к основным стадам. Вместе с ним я добирался от Тяни до базы оленеводов на берегу реки Усу, где оленей разделили на три части и распределили по основным стадам. Четвертое стадо, в котором мне не удалось побывать, весной 2013 г. располагалось неподалеку от бывшего геологического поселка Торго.

Оленеводы считают, что оптимальный размер стада в данной местности составляет 500 голов: поскольку долины, где пасутся олени, не очень широкие, большее их количество может привести к вытаптыванию ягеля.

Между эвенками Южной Якутии и Забайкалья существуют тесные родственные и дружеские связи. Некоторые оленеводы, работающие в общине «Тяня», родились в Каларском районе, в селе Чапо-Олого. И наоборот, часть оленеводов из общины «Геван», работающих в Каларском районе Забайкальского края, приехали из Тяни. Языком повседневного общения в селе Тяня служит якутский. В то же время оленеводы могут использовать в повседневной речи эвенкийскую и русскую лексику. В ряде случаев информанты испытывали затруднения в определении якутских и эвенкийских терминов.

В Тянском наслеге в оленеводческих бригадах обычно работают пять–шесть человек. Важная особенность организации работы бригад заключается в том, что оленеводы устроены официально (по трудовой книжке) и получают за свою работу зарплату. Следует заметить, что в соседних регионах — Северной Бурятии и Северном Забайкалье — оленеводы зарплату не получают. Еще одна важная особенность, отличающая оленеводство Тянского наслега, — то, что в сфере оленеводства задействованы как мужчины, так и женщины, причем как пожилые, так и молодежь (рис. 1). Глава администрации села Тяня (а также глава общины с одноименным названием) Арсентий Прокопьевич Николаев подчеркнул значимость семейного кочевания для сохранения оленеводства: «Все хорошо, если семьями кочуют. Если мужики одни — то еда под дождем мокнет!» Несколько женщин из Тяни работают чумработницами. Это в основном матери и жены оленеводов. По словам местных жителей, люди, кочующие по тянской тайге, являются «потомственными» оленеводами. Причем они стараются жениться именно на дочерях «потомственных» оленеводов, так как в лесу очень важно уметь готовить пищу и шить. Например, информант Владислав Габышев сообщил: «Здесь жен не берут, если женщина не шьет и не варит, нам закаленных надо, поэтому потомственных берут. А в коровник [в деревне] всех берут. В тайге же надо работать, нельзя лениться».



Рис. 1. Тяньские оленеводы. Стоянка на реке Урюс-Миеле.
Фото автора. Апрель 2013 г.

В качестве жилища летом и зимой оленеводы используют палатки (рис. 2). Часто печки-буржуйки и покрытия для палаток оленеводы изготавливают самостоятельно. Поддон палаток обычно устилают еловыми или лиственничными ветками, которые меняют примерно раз в неделю. Местные жители называют данную процедуру «мытьё полов». Печки устанавливают на сырые бревна. Палатки и печки различаются по размеру. Зимние покрытия для палаток обычно шиты из более плотной материи, зимой используются печки более крупных размеров, иногда чугунные. Бригадир общины «Тяня» Григорий Афанасьевич Курбалтунов специально шьет невысокие палатки, так как их легче отапливать (рис. 3). На стоянках оленеводы используют одну-две палатки, в каждой из них могут ночевать до восьми человек. Палатку также используют в качестве бани для мытья и помещения для разогрева снегохода. Остов палатки обычно не разбирают, его оставляют и могут использовать при возвращении в это же место. В поездку обычно берут небольшие палатки и легкие мобильные печки. В зависимости от сезона палатку с печкой либо укладывают на грузовые нарты, либо навьючивают на оленей. В качестве столика в палатке на стоянке на реке Олонкон использовался небольшой лист фанеры, положенный на поленья. Поскольку в палатке место ограничено, большую часть вещей и продукты обычно хранят на деревянном помосте (эвенк. *дэлькэн*) либо на грузовых нартах, накрытая брезентом. В некоторых местах строят также свайные амбары (якут. *сайба*).



Рис. 2. Палатка на стоянке оленеводов на реке Олоннокон.
Фото автора. Апрель 2013 г.



Рис. 3. Г.А. Курбалтунов в сшитой им палатке. Стоянка оленеводов на реке Олоннокон. Фото автора. Апрель 2013 г.

По словам местных жителей, в советское время оленеводы летом также использовали мобильный конический чум (якут. *урага*): «Летом жили в урага, а зимой в палатке жили. Хотя и холодно было — никто не болел. Дети босиком по снегу бегали. Раньше люди не болели так, как сейчас, здоровее были». Информанты считают, что в палатках жить более гигиенично, чем в охотничьих избушках, поскольку они проветриваются и обеспечен постоянный доступ свежего воздуха. Семья пенсионеров-олeneводoв, постоянно живущих в месте, называемом Пост, в летнее время использует коническое жилище (рис. 4), построенное рядом с домом, хотя при этом информанты считают палатку более удобной, чем урага. Во дворе у них также стоял остов палатки, где они зимой разогревали снегоход. По воспоминаниям информанта, работавшего в 1980-е годы в оленеводческой бригаде в селе Тяня, в стаде постоянно находились три человека, а количество оленей, за которыми они смотрели, доходило до 1400 голов. Как заметил информант, раньше олени в Тяне были крупные, в настоящее время — более мелкие. Также в то время у него была собака, которая помогала сгонять и собирать оленей, а сейчас в местных стадах таких собак нет.

В Южной Якутии оленеводы активно пользуются солнечными батареями, которые заряжают аккумулятор, что позволяет смотреть фильмы на портативных DVD-проигрывателях и ноутбуках. В двух бригадах также использова-



Рис. 4. Остов чума неподалеку от дома. Пост, Тянский наслег.
Фото автора. Апрель 2013 г.

лись бензиновые электрогенераторы. Фильмы на дисках и флеш-накопителях превратились в элемент обмена с вахтовыми рабочими золотодобывающего поселка Таборное. Оленеводы периодически ездят к «золотарям» для того, чтобы выменять продукты и фильмы. В Таборном оленеводы используют сотовую связь для звонков родственникам в село. Кроме того, ежедневно оленеводы в 18.00 выходят на связь с селом по рации, обмениваются новостями, договариваются о привозе продуктов.

Работа в оленеводческих бригадах предполагает постоянные перемещения. По словам оленеводов, если стадо долго держать на одном месте, то олени могут заболеть, истощается корм: «Где долго стоишь — местность уже плохая, трава только остается». Оленей в течение года держат в четырех основных местах — весенняя, летняя, осенняя и зимняя стоянки. Имеются также промежуточные стоянки. Расстояние между летними и зимними пастбищами может достигать 120 км. Весенние стоянки эвенки называют *нянгнякит* (эвенк.). Причем весной во время отела желательно держать оленей на южных склонах, поскольку там снег тает быстрее. Летом оленеводы делают стоянки в местах неподалеку от реки или ручья. Зимой они могут подниматься в горы, где олени едят снег. Там оленеводы растапливают снег на костре и таким образом не зависят от наличия рек и озер. Согласно информантам, зимой 2012–2013 гг. они держали оленей в верховьях реки Чароуда, неподалеку от озера Хантан-Кюэль.

При перекочевках, а также при перемещении между селом и оленеводческими стоянками используются как олени, так и технические средства передвижения. В летнее время до базы оленеводов на реке Усу из села можно добраться на моторной лодке, зимой — на снегоходе. Несколько лет назад в этом месте была построена избушка. Сейчас это место используется как база, где оленеводы хранят топливо и продукты, которые развозятся по трем стадам. До вскрытия рек продукты периодически завозят на вездеходе. В редких случаях оленеводы ходят на дальние расстояния пешком. Весной стадо на некоторое время оказывается отрезанным от села из-за весенних паводков («большая вода»).

Оленей также используют как транспорт на охоте. Информант из Тяни сказал: «Олень — наше богатство. Если бы не было оленей — померли бы давно. Олень — это охота и промысел зимой». Информанты признают, что во многие места можно попасть только на олене: «Олень — это наш вездеход». Местные жители считают оленей универсальным транспортом: «Олени в любую погоду пойдут. Они выносливые. Они не тонут никогда. Реку человек переплывает, а олени — за ним. Если течение, нужно тянуть веревку. Живучие они же. По болоту ходят, переправляются, плывут».

Поздней весной и в летний период как мужчины, так и женщины ездят верхом на оленях, навьючивают на них грузы. Однако местные жители стараются не перегружать оленей. Здесь важно умение правильно сидеть в седле, иначе животное может повредить спину. Для поездок на оленях в зимнее время местные жители используют три вида трехкопьеальных нарт — мужские (эвенк. *увчарук*, *турко*) (рис. 5), женские (эвенк. *кошема*) и грузовые (эвенк. *доро-*



Рис. 5. Мужская нарта. Дорога из села Тяня к базе на реке Усу.
Фото автора. Апрель 2013 г.



Рис. 6. Отдых во время привала на грузовой нарте. Дорога из села Тяня к базе на реке Усу. Фото автора. Апрель 2013 г.

уння) (рис. 6). Нарты используются с момента выпадения снега до начала мая. Грузовые нарты также привязывают к снегоходу. Одежда и спальные принадлежности обычно перевозят в больших сумках (эвенк. *чампули*), сшитых из меха. Одежду и продукты — в больших берестяных сумках, обшитых шкурой (эвенк. *инмак*) (рис. 7), туалетные принадлежности — в маленьких сумочках (эвенк. *муручун*).

В каждую нарту запрягают по два оленя. Нартенную дорогу обычно прокладывают по буранному и вездеходному следам. При передвижении по лесным дорогам, где прошел вездеход, полозья нарт обычно идут по колею под наклоном, и нарты часто переворачиваются. Более удобно ездить на оленях по буранному следу.

Весной 2013 г. обратная дорога к стадам из Тяни заняла 5 дней. На 18 нартах (6 мужских, 1 женские и 11 грузовых нарт) ехали 6 человек (не считая меня), везли продукты и вещи. Следует заметить, что о продолжительности пути среди местных жителей говорить не принято. На все мои вопросы о предполагаемой продолжительности путешествия информанты отвечали: «Как дорога покажет!» По их словам, дорога на оленях из основных стад в Тяню в марте заняла 10 дней. Информанты подчеркнули: «Мы любим кочевать, не сидим на месте. Дорога из Тяни к стадам — это прогулка для нас!» Во время перемещения к основным стадам было составлено пять караванов (нартовых выюков). Самое важное в караване — поставить каждого оленя на свое место. Необходимо следить за положением оленя в упряжке, иначе более сильное и упрямое животное может тянуть более слабых в сторону и переворачивать



Рис. 7. Сумка *инмак* на нарте. Дорога из села Тяня к базе на реке Усу.
Фото автора. Апрель 2013 г.

нарты. В то же время важно периодически менять в упряжке правых и левых оленей, чтобы животные меньше уставали.

В весеннее время оленеводы предпочитают перемещаться либо рано утром, либо поздно вечером и ночью, так как снег замерзает, олени и нарты не проваливаются по дороге, а животные бегут быстрее, чем днем. По словам информантов, по холоду они бегут быстрее. Особенно быстро олени перемещаются зимой в мороз, когда температура достигает 40–50 °С. Скорость передвижения заметно падает, если температура выше нуля и тает снег. В таких случаях приходится время от времени делать привалы, чтобы дать оленям отдохнуть.

Дорога из Тяни к местам выпаса проходит по холмистой местности. При спуске с холмов часто ломаются копылья и перекладыны нарты. В случае поломок оленеводы ремонтируют их прямо на месте (рис. 8). Нарты также чинят на остановках, разогревая деревянные шесты на печке или костре для изготовления и ремонта ободов нарты (эвенк. *камурган*). Обод нарты изготавливают из тальника или березы. Сама нарта делается из березы. Полозья подбиваются пластиком для лучшего скольжения.

При передвижении может порваться упряжь. Обычно на последних оленей в упряжке вешают колокольчик или ботало. Если их не слышно, нужно останавливаться, искать оленей и снова их привязывать.



Рис. 8. Ремонт нарты. Дорога из села Тяня к базе на реке Усу.
Фото автора. Апрель 2013 г.

Во время перемещений приходится делать остановки на ночлег. На месте остановки оленеводы сначала разводят оленей (загоняют в кораль, называемый *городьбой*, или привязывают к деревьям), изготавливают и вешают на некоторых из них небольшие обрубки бревен с вырезом посередине, называемые *ченгаи* (эвенк. *чаангай*), и отпускают кормиться. После этого ставят палатку и разжигают печь. Ченгаи сокращают амплитуду движения оленя, мешают его перемещению (рис. 9). На оленей с «сильно диким» характером обычно вешают большие ченгаи, на более спокойных животных — поменьше. Причем ченгаи привязывают не всем, а только части оленей, в основном тем, которые имеют «дикий» характер, которые плохо ловятся и любят далеко уходить. *Ченгаи* с одного места на другое не перевозят, изготавливают их прямо на месте либо находят старые, если делают остановку в местах старых стоянок. В самих стадах на основных стоянках *ченгаи* используют только перед поездками на базу и в другое стадо.

Иногда оленеводы по пути в Тяню или в стада ночуют на кордоне Чаруода, в бывшем геологическом поселке Торго или охотничьих избушках, построенных за последние несколько лет. По представлениям тянских оленеводов, у каждого места есть хозяин, с ним необходимо поддерживать хорошие отношения. Местные эвенки называют хозяина *Барылах*, якуты — *Баянай*. Перед



Рис. 9. Оленеводы привязывают к шее оленя веревку с *ченгаи*.
Стоянка оленеводов на реке Олоннокон. Фото автора. Апрель 2013 г.

обедом или ужином обязательно «кормят» хозяина места — кладут в печку или костер хлеб с маслом и мясо. Хозяина угощают продуктами, а не спиртным: «Водку брызгают — это буряты. У нас нет такого, водку с собой не берем».

Большое внимание оленеводы уделяют обучению оленей. Важно, чтобы животные привыкали возвращаться к месту стоянки и не боялись человека. Некоторые оленеводы из села Чапо-Олого говорили, что для того, чтобы олени были смиренные, их нужно привязывать с самого раннего возраста. В. Габышев из Тяни сказал, что он привязывает телят начиная с лета, когда они подрастают и у них появляются панты. Телят привязывают и для того, чтобы можно было подоить маток. Иногда для доения важенок строят специальную маленькую узкую городьбу. Оленевод Степан Иванович Нектегаев также считает, что если оленят не привязывать, то они становятся дикими, а «чем раньше их учишь, тем быстрее они привыкают к людям».

По словам информантов, так же, как с оленем, нужно обходиться и с лошадью: «Если с малъства не приучать, то [жеребенок] дичиться будет через некоторое время. Олени, которых в первый год не привязывали, потом трудно поддаются обучению. Телят привязывают к специальным бревнам (эвенк. *голюбка*), городьбе, а также к деревьям. Они должны привыкать к упряжке». Важенок начинают привязывать с конца июня для доения. В этот период телят привязывают днем, а на ночь отпускают. Доением важенок занимаются в основном женщины.

Голобок, кроме того, используется и для транспортировки оленей с «диким» характером, чтобы они шли на расстоянии друг от друга. Спокойных оленей можно привязывать к нарте сзади. Олени также привыкают к местности, поэтому, если они долго находятся на одной территории и теряются весной, оленеводы знают места, куда они могут вернуться в начале лета. Например, тьянские оленеводы могут выбирать для отела новые места, однако, по их словам, олени часто возвращаются на старое место отела. Поэтому оленеводы обычно ищут там потерявшихся важенок.

По словам оленеводов, олени никогда не идут на клички, в отличие от собак и лошадей. В то же время они могут приходить на голос, если оленевод созывает их. Клички, как говорят информанты из Тяни, дают для того, чтобы запомнить оленей и передавать информацию об определенных животных другим людям, «чтобы не перепутать оленей». По словам информанта, имя дается «для памяти — знаешь, кого ловить». Практически все личные олени имеют клички, и если олень теряется, то другим оленеводам называют имя животного, чтобы узнать, где его могли видеть. Однако большинство оленей в стадах кличек не имеют. Довольно часто оленю дают имя конкретного человека. Как в Южной Якутии, так и в Северном Забайкалье олень часто получает имя бывшего владельца. Например, олень Косточан получил кличку, когда Константин Алексеев из Тяни оставил его на время у брата своей жены, работающего бригадиром в общине «Геван» в Чапо-Олого. Таким же образом Г.А. Курбалтунов назвал важенку Славка по имени старого хозяина Вячеслава Павлова (с которым он поменялся оленями), а олень из стада Спиридона Николаевича Габышева из села Чапо-Олого получил кличку по имени бывшего хозяина — Спиридон.

Клички могут отражать характер животного, например оленя с «диким» характером назвали Бэюн. По словам информантов, клички обычно даются заметным оленям, отличающимся от других по внешним признакам. Темного оленя с белыми ногами, напоминавшими носки, назвали Носкылан. Оленеводы довольно креативно подходят к придумыванию кличек. Так, один из кастрированных быков в стаде имел кличку DVD, так как на него при перекочевках выючили коробку с фильмами на DVD-дисках. В основном клички имеют рабочие олени, которые уже знают узду. Информант утверждал, что он узнает оленей по внешним признакам: «У оленей не морды, а лица. Мы их по лицам узнаем». Эвенки Северного Байкала также используют слово «лицо» [Давыдов 2013: 36].

В повседневной практике оленеводы выделяют большое количество типов оленей в зависимости от репродуктивной функции, возраста, цвета шерсти, функции в перевозке людей и грузов, роли в стаде. В Южной Якутии оленеводы используют следующие основные наименования оленей (список был составлен с помощью Г.А. Курбалтунова).

1) В зависимости от происхождения и репродуктивной функции:

орон (эвенк.) — домашний олень;

сокжой, бэюн (эвенк.) — дикий олень;

бэюнчукан (эвенк.) — смесь орона с сокжоем (олень, рожденный от домашней важеньки и дикого быка);

гильгэ (эвенк.) — рабочий кастрированный олень. Таких оленей запрягают в нарты, используют как верховых начиная с трех лет;

аттапча (эвенк.) — кастрированный олень, рожденный от дикого быка и домашней важеньки;

нара (эвенк.) — недокастрированный олень;

бангай (як.) — яловая матка;

суру (эвенк.) — бык-производитель;

нями (эвенк.) — матка.

2) В зависимости от пола и возраста:

эннакан (эвенк.) — только что родившийся теленок;

тугут, тугученок (якут.) — новорожденный теленок;

чоноку (эвенк.) — бычок 1–1,5 года;

сачари (эвенк.) — матка чуть больше года;

иктэнэ (эвенк.) — двухгодовалый бычок;

негаркана (эвенк.) — трехлетний бычок;

муту (эвенк.) — четырехлетний взрослый бык;

кадар (эвенк.) — взрослый бык пяти лет и старше;

энни (эвенк.) — телвившаяся матка;

саргдача (эвенк.) — старая важенька.

3) В зависимости от масти:

багдарин (эвенк.) — белый олень (считается священным);

бугды (эвенк.) — олень с белой головой;

томус (эвенк.) — олень с белым носом (если есть пятна);

сингарин (эвенк.) — рыжий олень;

кырдыла (якут.) — олень, у которого есть белые пятна под глазами;

кырырба (якут.) — олень пепельного цвета;

кугас (якут.) — рыжий олень;

кубкугас (якут.) — ярко-рыжий олень;

алак (эвенк.) — пестрый олень;

боронг (эвенк.) — белый с грязноватой шерстью, олень «грязного цвета»;

сакса — черный олень с беловатой, седой полосой вдоль тела.

4) В зависимости от функции в перевозке людей и грузов и роли в стаде:

уучаг (эвенк.) — верховой олень;

баретчик, беречет (эвенк.) — передовой олень, который ведет караван, привязывается впереди упряжки с правой стороны;

оёгоз (эвенк.) — олень, которого привязывают впереди упряжки, но который идет несколько позади баретчика с левой стороны упряжки;

дагантук (эвенк.) — олень, которого привязывают сзади ездовой нарты;

тормоз (рус.) — олень, которого привязывают к грузовой нарте сзади. На спусках он придерживает нарту, чтобы она не перевернулась;

запас (рус.) — олени, которых привязывают сзади нарты в качестве запасных;

боталохэт (от рус. *ботало*) — важенка с боталом.

Многие из данных терминов используются также оленеводами Каларского района Забайкальского края, так как некоторые из них приехали в Чапо-Олого из Тяни. Таким образом, стадо для оленеводов — это не безликая масса, а набор «личностей нечеловеческой природы» («other than human persons») [Hallowell 1960], каждая из которых отличается своим характером, внешним видом и ролью в стаде.

Г.А. Курбалтунов уверен, что на поведение оленя может влиять цвет его шерсти. Например, по его наблюдениям, белые олени, когда их пригревает весеннее солнце, ходят сонные, а пестрые и черные олени всегда более подвижны. Серые олени, по словам информанта, хуже поддавались обучению. Характер оленя также может зависеть от оленевода, который его обучал: «От человека зависит — у кого какая рука. У меня спокойные [олени], как корова, становятся. У некоторых вроде шустрые; у меня как корова становятся. У меня спокойные олени. От человека зависит». Он считает, что характер оленя зависит от того, как его обучают — спокойно ходят с ним или постоянно гоняют. По словам оленевода В. Габышева, «если с оленем ласково, то и он ласков». Он считает, что не следует проявлять насилие по отношению к животным: «Я олень никогда не ударю. Она же животная — не умеет говорить. Олень — она же животная». В. Габышев считает, что в оленях есть как плохое, так и хорошее начала: «Плохое — это сорви голова бывает. Животное есть животное. Они по-другому живут, не по-человечески».

Г.А. Курбалтунов начинает обучать оленей с двух лет. Обучение он начинает весной, так как в это время олень слабее: «Осенью двухлетнего не удержу, сильные они». В трехлетнем возрасте, по его наблюдениям, обучать гораздо сложнее. Для того чтобы олень становился более спокойным, Григорий Афанасьевич поздней осенью привязывает трехлетнего оленя к дереву, чтобы тот простоял на морозе всю ночь. Он делает так до тех пор, пока олень не станет «водиться». Есть такие олени, которые «неделями не водятся». В таком случае их нужно держать на привязи три дня. Весной Григорий Афанасьевич так привязывать оленей не рекомендует, так как олень становится слабым и ему требуется корм. После того как олень начинает слушаться человека, его привязывают к саям: «Стараюсь зимой, чтобы нарты таскал, сани привязываю. Если сильно тянется, к передовику запрягаешь. Он человека как бы боится, потом

первый бежит». После такого обучения поздней весной Григорий Афанасьевич начинает привязывать оленю вьюк. Постепенно олень становится «грузовым». Потом, на следующую зиму, Григорий Афанасьевич начинает обучать его на передовика. Затем, когда олень достигает четырехлетнего возраста, его можно обучать на верхового, садиться в седло. Верхового оленя нужно обучать в возрасте четырех-пяти лет (рис. 10). Если наездник крупного телосложения, то лучше начинать ездить на нем верхом, когда ему будет пять лет, а сам Григорий старается объезжать четырехлетних оленей: «Я могу сесть на четырехлетнего — я легкий». Таким образом, обучение оленя продолжается два года, причем во второй год оно должно быть более интенсивным, чем в первый. Важенки запрягают в сани только зимой, начиная с двух лет, однако стараются их без надобности в работе не использовать [Туголуков 1962: 74]. В качестве верховых местные жители используют быков и кастрированных оленей. Обучать стараются тех оленей, которые не отстают от других. Отстающих в дороге оленей обычно привязывают сзади к грузовой нарте в качестве тормоза. Также сзади привязывают запасных оленей. Ими заменяют передовиков, когда те устают тянуть нарты. Самое важное для оленевода — выбрать оленей для первой и второй нарт, для того чтобы обеспечить хорошую езду.



Рис. 10. Обучение верхового оленя. Стоянка оленеводов в месте Муркугу-Билире. Фото автора. Апрель 2013 г.

Поскольку передовой олень (*баретчик*) идет впереди, он должен быть хорошо обучен и быстр, а также хорошо ходить по наледи. От него зависит скорость перемещения. Передовыми ставят самых крупных, сильных и выносливых оленей. В Тяне раньше передовых оленей привязывали параллельно друг другу так, чтобы левый и правый олени шли ровно. Однако, по словам С.И. Нектегаева, в последнее время заимствовали схему амурских эвенков, где правый олень, баретчик, бежит несколько впереди левого, оёгоза. По словам информантов, такое расположение оленей впереди упряжки характерно для соседних амурских эвенков.

Доместикация оленя происходит в контексте постоянного контроля и отслеживания человеком движений животных. Для оленеводов очень важно отслеживать направление, в котором ушло стадо. Если направление упущено, то можно проходить в поисках оленей несколько дней. По моим наблюдениям, у тьянских оленеводов весной в среднем поход за оленями занимал 1–3 часа. Они прекрасно ориентировались в следах на снегу, подмечая свежие. Однако летом и весной, когда тает снег, определить направление движения оленей становится сложнее. Отслеживать направление движения оленей позволяет колокольчик или ботало на шее вожаков — наиболее спокойных и смирных оленей, которые не уходят далеко. Эти вожаки служат посредниками между человеком и остальными животными в стаде. Сейчас на оленей вешают заводские или самодельные, из металлических кружек, колокольчики. Обычно для этого используют старые дырявые кружки, при этом язычок изготавливают из ручки. В разных стадах мне встречался олень по имени Кружка — так называли оленей, которым вешали колокольчик, сделанный из металлической кружки. Иногда оленеводы мастерят колокольчики из рога. Колокольчики вешают только на нескольких оленей в стаде, так как, если колокольчиков будет много, животные могут расхотиться в разные стороны.

Для контроля движения животных в определенные сезоны оленеводы используют городьбу. В Южной Якутии и Северном Забайкалье оленеводы весной и осенью держат стада в круговой городьбе площадью несколько квадратных километров. Тьянские оленеводы занимаются ремонтом городьбы и строительством новой с конца апреля по конец мая во время отела, а также осенью во время гона оленей. На строительство круговой городьбы в среднем уходит полмесяца. Для этого в места отела специально приглашают временных работников из Тяни.

Практика строительства подобной круговой городьбы была введена в регионе в советское время. Григорий Афанасьевич Курбалтунов подчеркнул: «Городьбу делаем, чтобы не потерять оленей. Весной разбредаются, бродягами становятся. Сейчас сильных заморозков нет [в апреле]. А в мае заморозки. И наст. А по насту следов не видно, куда олени ушли». В снегу олени проваливаются и поэтому далеко не уходят. Но весной по насту они могут перемещаться на большие расстояния.

После того как оленей загоняют в городьбу, оленеводы могут заниматься строительством дополнительных ее отсеков. Через некоторое время обычно ломают стенку одного из них, таким образом расширяя общую площадь огороженного участка. В конце августа — начале сентября оленей загоняют в круговую городьбу на время гона. Там их держат до конца октября, до тех пор пока снег не станет глубоким. Хотя в течение нескольких лет оленеводы могут использовать одну и ту же городьбу, постоянно добавляя жерди вверху и занимаясь починкой разрушенных участков, они стараются долго не держать оленей в одном месте. Весной 2013 г. в стаде, которое находилось в месте Муркугу-Билире, строили новую городьбу, а в стаде, находившемся на реке Олоннокон, реконструировали прошлогоднюю. Таким образом, строительством и реконструкцией городьбы оленеводы Тянского наслега занимаются ежегодно.

При строительстве городьбы важно учитывать, что оленям нужна вода. Если есть снег, то они едят его, могут пить воду из луж. Например, весеннюю городьбу на берегу реки Олоннокон, где много снега весной, в период гона использовать нельзя, так как осенью огороженная территория будет сухой, поскольку там нет ручьев. Поздней весной и в начале лета оленеводы держат животных рядом с открытыми, чистыми местами и наледями в долинах рек (эвенк. *аян*). Например, Г.А. Курбалтунов весной держит стадо на берегу реки Олоннокон, потом, поздней весной и в начале лета, переходит к находящимся неподалеку аянам. Затем, летом с начала июля, когда появляется мошка и нужно делать дымокуры, Григорий Афанасьевич уходит в местность Пуннунна. Поскольку во время гона оленям требуется много воды, в это время он держит оленей в богатом ягелем сосновом лесу. Осенью 2012 г. во время гона он держал оленей в большой, в два раза крупнее по площади, чем та, что он использовал весной, однокамерной городьбе на берегу реки Эвонокит. Если осенняя городьба будет маленькая, быки могут травмировать друг друга, сражаясь за важенок.

Чтобы уменьшить количество травм, оленеводы в августе оленям отпиливают рога. В этот период важно отслеживать диких оленей, которые попадают в городьбу. Обычно их отстреливают, причем мясо диких быков, добытых в этот период, многие в пищу не употребляют из-за специфического запаха.

После того как весной оленей загоняют в подобную круговую городьбу, оленеводы ежедневно делают обход, чинят разрушенные участки городьбы, местами делают ее выше, следят, не выбежали ли олени за пределы городьбы и есть ли поблизости следы хищников. По словам оленеводов, во время отела круговая городьба позволяет лучше обеспечить защиту стада от волков и медведей. Весной оленеводы тщательно отслеживают перемещения медведей, примечают их следы, обращают внимание на деревья, за кору которых цепляется шерсть медведя. Г.А. Курбалтунов обратил мое внимание на дерево, где была вырезана личина и на котором остался кусочек шерсти только что проснувшегося медведя: «Вот, видишь, об это дерево недавно медведь терся!»



Рис. 11. Г.А. Курбалтунов у дерева с личиной. Дорога от стоянки на реке Оллонок к вахтовому поселку Таборное. Фото автора. Май 2013 г.

Показывает, что это его территория» (рис. 11). По словам жителей Тяни, личины на деревьях иногда вырезают охотники перед тем, как пойти на медведя. Местные жители назвали несколько мест, где они видели такие личины. По словам информантки из Тяни Надежды Федоровны Николаевой, это делается для того, чтобы переложить вину за убийство медведя на вырезанное изображение. Если добывают медведя, охотники говорят: «Это не я убил, это он убил!»

Петли на медведя сейчас практически не ставят, что связано с дефицитом стальных тросов. К медведю местные жители относятся с уважением. По словам оленевода из Тяни, медведи напоминают людей: «Как люди они же. Дедушкой медведя называем. Он — хозяин тайги. Про него ничего плохого не говорят. Умный он. Амикан его зовут. Это наш символ. Все уважают его». В то же время считается, что про медведя нельзя много говорить. Если эвенкийский охотник добывает медведя, то обычно говорит, чтобы тот не сердился, так как «убили его русские».

В 2013 г. оленеводы обратили внимание на увеличение количества волков рядом с Тяней. Однако, по их словам, «волки лошадей дергают, оленей пока не беспокоят». В Тяне я слышал несколько историй о том, как волки зарезали несколько лошадей. В то же время охотники относятся к волкам с уважением и стараются не убивать их без необходимости. Считается, что, если убить волка, другие волки могут в отместку перегрызть стадо [Туголуков 1962: 76]. По словам

учителя тьянской школы Владимира Прокопьевича Николаева, местные эвенки никогда на волка не охотились: «Мой дед сказал отцу — никогда не охотьтесь на волка, яд не бросайте — у эвенков такой закон». Информант рассказал о предании, согласно которому род Николаевых происходит от собак, поэтому волк и собака являются почитаемыми животными. Его брат, А.П. Николаев, считает, что волка можно приручить, поскольку он «ластится к человеку»; он рассказывал, что сам скрестил волка с собакой для улучшения породных качеств щенков.

Осенью во время гона стадо необходимо оберегать от диких оленей: «Дикие — это страшные. Они сразу бьют этих. Мы нашим [оленьям] острое отпиливаем [рога]». Дикие олени могут уводить важенок во время гона. Дикая олень отличается от домашнего «высокой шеей», удлиненной мордой, длинными ногами. Также оленеводы способны отличить дикого оленя по тому, как он бежит: «Дикая путается, когда бежит. Все время к краю ходит. Осторожный он. Настораживается». Некоторые информанты утверждали, что мясо дикого оленя отличается по вкусу от мяса домашнего оленя. Александр Григорьевич Харитонов, которого я опрашивал на реке Усу, утверждает, что «у дикого зверя крови много. Вот ружьем его когда убиваешь. У домашнего не так». Олененок, рожденный от домашней матки и дикого быка (*бэюнчукан*), по словам оленеводов, может пойти как в отца, так и мать. Если будет похож на отца, то может уйти из стада. Чтобы этого не происходило, бэюнчуканов обычно кастрируют. Если будет похож на мать, то ничем от домашнего оленя не будет отличаться и будет иметь спокойный характер. Спокойных бэюнчуканов используют как в упряжке, так и под выюк.

Следует заметить, что слово «дикая» может использоваться информантами в разных контекстах. Домашний олень, по словам тьянского оленевода Владислава Габышева, — «дикое, вольное животное, где хочет, там и ходит, не как корова», олени «везде ходят». Согласно информанту, это олени направляют движения людей — за ними нужно постоянно ходить и приводить к месту стоянки: «Где олень, туда и ты идешь». В то же время, по представлениям оленеводов, общее направление движения выбирает человек. Например, другой информант-оленевод в апреле 2013 г. сообщил: «Не мы за оленем ходим, а олень — за нами. Если бы мы за оленем шли, они бы в горы уже ушли». Оленеводы подчеркивают, что олень, несмотря на то что считается домашним животным, не поддается дрессировке. Информанты ссылались на то, что олени не выступают в цирке, как другие животные. За оленьями необходимо постоянно следить и запоминать направление их движений: «Нам трудно с ними приходится. Они не слушаются, за всем надо следить. Потом у оленеводов психика портится».

На местах стоянок можно также увидеть небольшие загоны для оленей (эвенк. *курэ*), где их прикармливают солью, привязывают к деревьям, пересчитывают, сортируют. Подобные загоны также называют городьбой, они могут состоять из нескольких отсеков. Например, загон на базе на реке Усу имеет две камеры: «Это делается специально. Если не всех оленей находим — загоняем

всех туда, а потом ищем и приводим оленей в открытый загон. Это делается для того, чтобы было удобнее искать оленей. Знаешь, какой потерялся». По словам информанта, такая разделительная городьба делается для того, чтобы подманивать «диковатых» оленей. В один из отсеков загоняют всех оленей «для подманивания». Потерявшиеся олени должны увидеть своих сородичей в загоне и подойти поближе. Также подобная городьба применяется для разделения стада на две части, когда оленеводы разводят оленей по разным стадам.

Иногда олени сами возвращаются в курэ, чтобы поесть соли, однако часто оленеводам приходится ходить за ними за несколько километров и приводить в загон. Часто загнать оленей в такую городьбу достаточно сложно. Олени могут легко пронестись мимо загона и убежать в другую сторону. Поэтому поход за оленями и загон их в пределы городьбы требуют скоординированных действий нескольких человек. Как правило, кто-то остается на стоянке и, как только слышит крики других оленеводов, начинает громко призывать оленей: «Мо-о-от, мо-о-от!», чтобы животные шли к городьбе. Оленеводы подмечают оленей, которые особенно нуждаются в соли, — эти олени обычно приводят стадо к стоянке: «Два-три оленя есть, которые слишком много соли хотят. Вот они и приходят, если близко». Как в Южной Якутии, так и в Северном Забайкалье оленеводы используют специальную небольшую сумочку с солью (эвенк. *турукэрук*) [Поворознюк 2011: 45], к стенкам которой пришиты олени копытца (эвенк. *чимче* — копытца, которые, по словам информанта, проваливаясь в снег, немного тормозят движение оленя), а также зубы теленка или патроны, которые звенят как погремушки (рис. 12). По словам оленеводов, олени знают



Рис. 12. Турукэрук — сумочка для соли. Фото автора. Апрель 2013 г.

этот звук и приходят к человеку, чтобы поест соли. Однако оленеводы жаловались, что олени «стали современными» — иногда не хотят приходить на звук турукэрука, а предпочитают есть соль из целлофанового пакета. По словам оленеводов, некоторые олени подходят к человеку, если слышат шуршание пакета.

В советское время распространилась практика подкармливания оленей комбикормом. Сейчас оленеводы комбикорм не используют, но местные оленеводы помнят, как они насыпали его в котелок и начинали по нему стучать, подзывая оленей: «Если бы был комбикорм, они вообще никуда бы не уходили, постоянно крутились бы [вокруг одного места]. Сейчас не завозят. Дорогой он. Сейчас только соль. Как Советский Союз развалился — ничего не завозят больше. В Советском Союзе комбикормом кормили». Поскольку считается, что олени привыкают к определенным звукам, некоторые оленеводы, чтобы подзвать их, специально трясут коробок спичек.

Так как олени любят солёное, они охотно едят солёную рыбу. Есть олени, которые привыкают получать еду из рук человека и могут подходить к нартам и рыться в вещах: «Раньше был олень, бык-кастрат рабочий. Он все бомбил — рис, крупу, муку. Все время бомбил. Из-за этого дэлыкэн делаем. А то начинает бомбить» (рис. 13).



Рис. 13. Олени любят рыться в вещах. Стоянка на реке Урюс-Мисле.
Фото автора. Апрель 2013 г.

В любое время года для контроля за движением оленей местные жители могут устраивать прямо на дороге специальное пугало. Например, я был свидетелем того, как буранный след был перекрыт большим черным куском материи, который шевелился на ветру (рис. 14). Поскольку олени часто бегают по буранному следу, так как на нем более плотный снег и они не проваливаются, то оленеводы перекрыли его таким простым способом. По словам оленеводов, олени боятся темных предметов, думают, что это хищник, и не бегут в данном направлении. Действительно, когда мы ехали к стоянке на снегоходе, следы шли по дороге и развернулись назад к месту, откуда был виден кусок черной материи. Похожую стратегию ограничения движения оленей применяют оленеводы Забайкальского края. Вместо материи иногда подвешивают брезент или шкуру.

Таким образом, с помощью постоянных усилий оленеводов, включающих обучение и использование построек, животные привыкают быть рядом с человеком. Одомашнивание — это всегда процесс, а не полученный в далеком прошлом результат, поэтому можно говорить о степени одомашнивания. Одни олени в стаде являются более «дикими» по сравнению с другими. Таким образом, одомашнивание следует рассматривать как процесс, который продолжается в настоящее время [Давыдов 2013] и происходит в контексте совместного перемещения людей и животных по ландшафту.



Рис. 14. Пугало для оленей. Дорога от базы на реке Усу к стоянке на реке Юрюс-Миеле. Фото автора. Апрель 2013 г.

Библиография

Белянская М.Х. Олекминские эвенки: статистическое, историко-культурное исследование // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. 2013. Т. 10, № 2. С. 165–170.

Давыдов В.Н. Борьба с хищниками и повседневные практики современных оленеводов: отношения человека и животных на Северном Байкале (по результатам полевых исследований 2007–2012 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Под ред. Е.Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2013. Вып. 13. С. 23–42.

Поворознюк О.А. Забайкальские эвенки: социально-экономические и культурные трансформации в XX–XXI вв. М., 2011.

Туголуков В.А. Витимо-олекминские эвенки: очерки истории // Сибирский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. М., 1962. Т. 78. С. 67–97.

Hallowell A.I. Ojibwa ontology, behavior and world view // Readings in indigenous religions. N.Y., 1960. P. 18–49.

В.Н. Тамба, В.А. Кисель

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ ТУВИНЦЕВ

В 2012 г. руководитель Тувинской археолого-этнографической экспедиции МАЭ РАН В.А. Кисель получил в дар от В.Н. Тамба 11 бумажных листов с текстами тувинских сказок, исторических новелл и быличек. В.Н. Тамба, тувинский археолог-полевик, знаток истории Тувы, сделал эти записи на основании рассказов отца — Н.В. Тамба.

Николай Васильевич Тамба (1926–2001) родился в п. Зубовка Каа-Хемского района Тувинской Народной Республики (ныне — п. Бурен-Хем Каа-Хемского кожууна Республики Тыва) и происходил из рода *пожен-соян*. Николай Васильевич обладал богатым жизненным опытом и широким кругозором. В детстве он самостоятельно научился читать и писать, а в 14 лет начал трудовую деятельность, причем сразу занял довольно высокую должность — продавец в сельском магазине. Затем Н.В. Тамба много ездил по Туве, работал фотографом, строителем, столяром, экономистом, несколько лет провел в заключении. Остается только сожалеть, что этот интересный человек не оставил мемуаров и из его воспоминаний до нас дошло лишь несколько страниц.

Публикация рассказов Н.В. Тамба позволит пополнить собрание тувинского фольклора и даже откорректировать трактовку некоторых исторических событий.

Стилистика и пунктуация оригинала сохранены. В.А. Киселем сделаны только незначительные дополнения в текстах (в квадратные скобки заключены пропущенные слова, в косые скобки — правки и пояснения), а также составлены примечания.

МОГЕ /МӨГЕ/ КАЛГЫЫРАК¹

Жил-был в давние времена один человек, обитал в чуме, был одинок, но, кажется, был вполне доволен своей жизнью, тем более что она была столь богата разными эпизодами, всяческими приключениями, которые выпадают

¹ Несколько лет назад записи рассказов о Мөге Калгыыраке В.Н. Тамба передал журналистке И. Черкасовой-Тонгак. После ее литературной обработки сказания вошли в газетную статью, посвященную редкой фотографии, сделанной Н.В. Тамба. На фотографии представлена неофициальная встреча С.К. Тока, многолетнего руководителя Тувы в советское время, с секретарем Монгольской народно-революционной партии Баян-Ульгийского аймака [Черкасова-Тонгак 2004].

не каждому в жизни и о чем рассказывали [люди], передавая из юрты в юрту, коротая вечернее время после полных забот трудового дня кочевого быта.

В каком именно кожууне /районе/ жил данный персонаж, уроженец какой местности, какого рода-племени, сказать трудно, да и не важно, главное то, что выпало на его долю, хранится в памяти народной, в пересказах, и я расскажу так, как слышал от отца. За полную достоверность не могу ручаться, так как прошло много времени.

Мөге К[алгыырак]², по преданиям, был человек могучий, большой физической силы, о чем свидетельствует один не совсем хороший случай, когда он в целях пропитания украл быка и погнал его к себе в чум (*чадыр*), надев на копыта старые *идик* (обувь), чтобы не оставлять следов на снегу, и вот, когда на пути оказался заледенелый склон горы, и бык, скользя, не смог подняться, он взвалил его на себя и донес на плечах до своего пристанища³.

Хозяин быка, узнав о пропаже, пошел по следам быка и был весьма удивлен, когда следы животного и вора-кайгала перешли в следы трех человек, идущих гуськом, а потом и вовсе одного, но глубоко ступающего. После небольшого раздумья, выкурив трубочку-*данза*, [он] пришел к выводу, что на такое хитроумство способен только один человек, живущий поблизости, а именно, Мөге Калгыырак, и тот был пойман с поличным. В итоге за все свои проделки, за то, что был не в ладах с законом, его судили и в целях определения наказания отправляли в Улясутай (Монголия) с караванами под конвоем, но до пункта назначения он никогда не доходил, всегда был освобожден в пути.

Итак. Шыянам /*шыяан-ам* чаще переводится «так вот»/...

Случай 1. ПОЕДИНОК

На юго-востоке Тувы находится горно-таежный хребет с богатыми пастбищами, с холодной чистой водой, тайгой, богатой зверем и дичью, Хаан-Когей или Когей-Сыны. Там, по преданию, жили и кочевали тувинцы из рода Соян, но впоследствии в силу политических и иных причин лишились родовых мест, и иногда их зовут «*чурту чок Сояннар*» — «Сояны без родины».

² Имя Мөге Калгыырак, скорее всего, является прозвищем. С тувинского языка оно переводится как «Плетущийся силач».

³ Сказание о похищении быка близко по сюжету одному из преданий о Мөге-Куваанды в самозаписи А.Ч. Дыртык-оола. Согласно преданию, бедняк Мөге-Куваанды, проживавший в междуречье Элегеса и Межегея в Тандинском кожууне, зимой украл у соседей корову и перенес ее на плечах через замерзший Енисей. Преследователям удалось восстановить картину похищения по борозде на торосе, оставленной задними копытами коровы [Мифы... 2010: 183].

Хребет являлся пограничным между Тувой и Монголией и был удобным для проживания и содержания скота территориями, что способствовало кочевому образу жизни народов с обеих сторон, было объектом спора из-за обладания данным местом, и доходило до кровопролития.

И тогда тувинские и монгольские нойоны, собравшись вместе, после долгих споров пришли к единому мнению: решать все мирно, а для этого раз в несколько лет выставлять борцов, и чей борец победит, значит, той стороне и владеть этим местом до следующего поединка по истечении срока.

И именно в этот день разрешения спора прибыл караван с Мого Калгыраком под стражей по пути в Монголию для приведения приговора над ним, по старому выражению, «снять голову с воротником, а кисти рук с рукавами».

В силу каких-то обстоятельств с тувинской стороны не было борца, и местные нойоны были в затруднении, так как монголы на этот раз выставили чересчур могучего зверовидного борца и были несказанно рады, узнав, что в составе каравана находится человек, способный противостоять этому монголу.

Перед Калгыраком поставили выбор: победа — значит, свобода, ну а если поражение, то голова с плеч. Делать нечего, на кон поставлена жизнь, и он согласился.

И вот настало время поединка, под хвалебные крики секундантов вышел борец-монгол, и действительно, не то чтобы с ним бороться, а смотреть [на него] было страшно, до чего он был огромен, что в высоту, что в ширину, и начал исполнять ритуальный танец орла.

Мого Калгырак, оценив на взгляд мощь монгола, сразу обратил внимание на раздутые голенища *идиков* (обуви) и понял, что тот обложил ноги плитками чая, по древнему обычаю, «ломать ноги», то есть приемами подсечки выводить из строя противника, нанося увечья до перелома костей ног.

Он также понял, что монгол настроен на жесткую борьбу, нечестную, без компромиссов, и надежды на мирный исход нет, и разъярился, но все-таки решил дать шанс противнику, не доводя борьбу до членовредительства, и, когда они схватились, прошептал ему на ухо, мол, сдавайся, не доводи до греха, а то сломаю. В ответ на это монгол провел подсекающий удар ногой в надежде покончить с противником разом, но Мого К[алгырак], извернувшись, жжал в своих богатырских объятьях монгола, провел скручивающий ногу противника прием, бросил, сломав бедренную кость, со словами: «Я же предлагал похорошему решить дело, по-мирному».

Радости тувинских правителей не было предела, и на радостях в придачу к свободе решили наградить борца по древнему обычаю и, предложив ему сесть на колени, начали обкладывать по кругу товаром, подарками вверх выше плеч, следуя народной поговорке — «Выше плеч имуществом, сверх головы товаром».

И в итоге благодетельствованный, вознагражденный и свободный Мөге Калгыырак поехал обратно, в свой аал /селение/ навстречу новым похождениям.

Случай 2. СПАСЕНИЕ НОЙОНА /КНЯЗЯ/

В очередной раз за свои проделки Мөге был пойман, и опять же в составе каравана двинулся в сторону Улясутая (Монголия). Путь дальний, неторопливый, со скоростью идущего барана — дорожной еды путников.

Во время стоянок, ночевок осужденного Мөге, накормив, привязывали арканом из сыромятной кожи к дереву в пределах Тувы, а в степях Монголии — к кустам караганника.

И вот после одной из ночевок караван начал собираться в путь, вьючились лошади и верблюды, увязывался весь скарб (ведь нойоны ездили с комфортом): обычная суета и толчая караванная.

Главный из нойонов, отдав приказ двигаться, вставил ногу в стремя, вскинул тело на седло, и в этот момент случилось несчастье: конь, неизвестно чего испугавшись, взвился на дыбы и понес нойона с застрявшей ступней в стремени, все вокруг оцепенели, гибель седока была неизбежна.

Молниеносно среагировал на это происшествие Мөге Калгыырак, рванувшись во всю свою богатырскую мощь, вырвал куст караганника и, разорвав аркан, опутывающий руки, бросился на помощь нойону⁴. В несколько мгновений догнав коня, железной хваткой схватив за узду, усмирил коня и освободил застрявшего в стремени правителя.

И тогда нойон, успокоившись, придя в себя, гневно взглянув в сторону своей свиты, сказал борцу: «Никто, даже те, кто по долгу службы [должны], мои телохранители, не пришел на помощь. Я уже попрощался с белым светом. Если бы не ты, улетела бы моя душа в подземное царство Эрлик-Хаана, благодарю тебя, даю тебе коня, припасов на дорогу, новый халат и все, что к нему прилагается, ступай с миром домой».

Вот так благодаря своей силе, реакции он второй раз избежал встречи с палачом на далекой монгольской чужбине.

⁴ Эпизод с вырванным караганником и разорванным арканом находит параллель в описании приключений Мөге-Эникея в самозаписи С.Ч. Самбуу. Бедняк Мөге-Эникей жил на р. Хемчик, когда настало время пахоты, он обратился к богатому чиновнику с просьбой одолжить вола. Но чиновник отказал. Тогда Мөге-Эникей таким своеобразным способом продемонстрировал свою силу, в результате чего добился желаемого [Мифы... 2010: 187]. По всей видимости, в устном творчестве тувинцев вырванный караганник и разорванный аркан являлись устойчивой формулой, указывающей на невероятные физические данные персонажа.

Случай 3. СЛОНЕНОК⁵

Ну а этот эпизод совсем короткий, и связан он с рождением слоненка в Пекинском зоопарке. В честь такого радостного события (оказывается, слоны редко рождаются в неволе) была объявлена амнистия, во все пределы империи отправлены гонцы с радостным известием, на каждом уртеле /ямская станция/ зачитывали указ, и с одним из тех вестников встретился караван с Калгыыраком, и снова ему предстояла дорога домой, в родные края.

Вот такие слышал я рассказы от своего отца, а он — от деда. Что жил такой человек — это точно, а его приключения в народной молве собраны, может, все это было с разными людьми, кто знает... давно было, я думаю, что слышал [только] часть рассказов об этом герое, но это уже другие истории будут из других пересказов.

/БАЙ-БУЖУЛУК/

...Жил-был в Салчакском кожууне (Каа-Хемский район) в Бурен-Хеме один богатый человек. Бай-Бужулук его звали. Владел несметными табунами лошадей, которые вольно паслись на долине Бурен-Хема, [по] Хатгыгбаю и Баядаю. И столько у него было табунов, что счету он не знал. И люди пользовались ими с разрешения хозяина: ловили и ездили на них, доили кобылиц и делали пенистый напиток — кумыс.

Был этот бай казахского рода, как они [казахи] туда попали, черт их знает, во всяком случае, так люди говорят.

Время от времени он хотел узнать, какое его состояние, сколь много у него лошадей, и для этих целей применял своеобразный способ счета. Он отдавал приказ своим табунщикам сгонять табуны в определенный день в долину Каа-Хема. Есть там, в районе села Бурен-Хем (Зубовка), место шириной 250–300 м между скалами Кускуннуга (Обитель Ворона) и обрывистым яром реки Каа-Хем. И когда эти табуны, сбившись в огромную массу, с громовым топотом копыт проносились через это естественное сужение и вытесняли в реку часть табуна, то это считалось хорошим признаком, значит, все нормально, все хорошо, хвала и благодарение небесам, приплод был хороший, количество голов соответствует [желаемому]. Ну а если табуны проскакивали прижим, не сбросив часть коней в реку, то это был плохой знак, значит, был падеж, волки попиروвали, вороны растащили кости, значит, табуны поредели.

⁵ Рассказ «Слоненок» в расширенном варианте информанта О.И. Мунзука под названием «Спасение от смертной казни» вошел в книгу М.Б. Кенин-Лопсана «Мифы тувинских шаманов». Там главным персонажем является Монгуш Узун-Белек, проживавший в устье Шеми в Дзун-Хемчикском кожууне [Кенин-Лопсан 2002: 173–174].

К чему этот сказ? В один из таких подсчетов табуна Бай-Бужулук неосторожно выехал на путь лавины коней, верный и резвый конь под ним мог его еще спасти, но попал копытом в сусличью нору, сбился с галопа, и они были растоптаны обезумевшей массой лошадей. И потом люди вырыли большую яму на месте их гибели, с соблюдением всех обрядов положили тело, похоронив вместе с ним десять каурых лошадей. Наземное сооружение (курган) сложили [на]половину из скальных обломков, а вторую половину — из речных валунов.

Все это происходило, по рассказу отца, в конце XIX в.

/ДАРГАН-ХАА/

...В верховьях реки Малая Копту есть местность, называемая Дарган-Хаа, тайга, труднопроходимые дебри, в общем, глушь. По преданию, там во время противостояния халха и ойрат-монголов скрывался сотник со своими воинами. В отряде [он] держал жесточайшую дисциплину, был ханом и богом для своих воинов, распоряжался их жизнью и смертью. Для обеспечения собственной безопасности держал [все] оружие в своей палатке, а для добывания пищи на охоте позволял стрелять дичь только с помощью стрел с деревянным наконечником. Требовал, чтобы каждый день добывали для него глухаря для приготовления из него колбасы. Воины выбились из сил в поисках птицы, так как в окрестной тайге вся она была выбита.

Воины тосковали по родным кочевьям, степям, ведь им — жителям пустынных равнин — была чужда тайга, [они] робели в горах, им так хотелось домой, в свои бескрайние просторы родины, тем более от случайных охотников они узнали, что война уже кончилась, им никто не угрожает. Но начальник Дарган-Хаа и слышать не хотел о возвращении, жестоко расправлялся с теми, кто заводил такие разговоры, видно, много грехов было у него на душе, много пролил невинной крови и чувствовал, что не будет ему прощения там, в далекой Монголии.

От безысходности и тоски в отряде созрел заговор, воины решились на убийство своего командира, невзирая на то, что по «Ясе» Чингис-Хаана за это деяние им всем грозила смертная казнь, но лучше смерть на родине, чем такая постылая жизнь на чужбине. Бросили жребий. Привести в исполнение замысел выпало самому молодому воину. Воин пришел в смятение, задрожали [его] руки от своей [такой] участи, но жребий есть жребий, надо выполнять. И тут вперед выступил один из ветеранов, весь в сабельных рубцах, седой и сказал: «Жизнь моя клонится к закату, во многих [я] был боях, довольно крови вражеской пролил, так что смертью больше или меньше для меня не имеет значения, мне бы только добраться до родной юрты, увидеть лица жены и детей, они большие уже стали, да и жена постарела, ожидая меня из походов. Узнаю ли я их? Весь грех и тяжесть поступка беру на себя, и отвечать по закону буду

один. А ты молодой, у тебя вся жизнь впереди, душа твоя должна быть светла, и не нужно, чтобы тебя всю жизнь мучила совесть, беру твой жребий себе». Воины стояли молча, но в их глазах читалось одобрение и благодарность старому воину.

Сотник тем временем, после сытного обеда, возлежал на еловом лапнике под кедром и, распоясавшись, обнажив грудь, дремал, греясь в лучах солнца. Воин натянул свой тугой изогнутый лук, усиленный пластинами из рогов хангайского архара, прицелился и пустил стрелу с деревянным наконечником (то-мар), которая с глухим стуком вонзилась в Дарган-Хаа прямо в печень. Сотник вскинулся, посмотрел на воинов понимающим взглядом, поняв их в последние мгновенья своей жизни, и умер.

Воины выкопали могилу под тем же кедром, с почестями положили [Дарган-Хаа] в его последнее пристанище, снабдив всем необходимым в поустороннем мире, и напутствовали словами: «Не знаем, куда отправится душа твоя, — то ли ввысь, в царство Курбусту-Хаана, то ли в подземные чертоги Эрлик-Хаана, прости нас, и пусть будет твоя дорога легка». Сделали затес на кедре и написали «Дарган-Хаа» и отправились в свой далекий путь, на юг, в родные кочевья, в неизвестность, но с радостью от предстоящей встречи с родиной.

Отец рассказывал мне, что в молодости на охоте с отцом (моим дедом) он ему показал этот кедр. Дерево было большое, широкое в обхвате, и затес затес весь смолой, но можно было различить вязь старомонгольского письма.

ПОБЕДА ПЛЕМЕН ТУВЫ НАД МОНГОЛАМИ/

...По преданиям, во время начала могущества Монгольской империи во главе с Чингис-Хааном он для покорения народов Саяно-Алтая отправил своего старшего сына Джучи-Хаана в Туву, чтобы привести под свою руку местные лесные племена. Один из монгольских отрядов направился через верховья реки Каа-Хем, по всей видимости, двигаясь через Тере-Холь, современный Кунгуртут, вниз по долине реки Улуг-Шивей, далее через Кызыг-Хем, притоки Каа-Хема. Узнав о продвижении отряда захватчиков, воины местных племен /енисейские кыргызы?/ решили устроить засаду в каньоне реки. Выбрав участок тропы, где всадники могли двигаться [только] след в след, по одному, гуськом, сделали карниз из деревьев, связав арканами, и навалили камней из осыпей.

И вот показался монгольский отряд, растянувшийся длинной вереницей всадников, и когда головной дозор поравнялся с намеченным местом, [кыргызы?] по условному сигналу разом перерезали арканы, удерживающие камни. В тот миг рукотворная лавина смела вражеских воинов с тропы в пучину Каа-Хема, и только один всадник на белом коне перескакал по волнам Каа-Хема на

противоположный берег и ускакал назад, давая названия приметным местам: Бельбей, Сизим, Эржей⁶.

Как говорил отец, до сих пор сохранилась та осыпь и выемка в ней, откуда брали камень для направляемой лавины.

О ВЕРХОВНОМ КАМБЫ-ЛАМА САЛЧАКСКОГО КОЖУУНА ДАРГАН-ХУВУЛГАНЕ /ДАРГАН-ХУУЛГААН/⁷

В Кызыле у парка городского /Парк культуры и отдыха им. Н.Ф. Гастелло/, там, где сейчас стоит новое здание буддийского храма, раньше находилась ставка Верховного Камбы-Лама Салчаков Дарган-Хувулгана (Перерожденца). Воистину свято место пусто не бывает. В то время Салчакский кожуун располагался на большей территории, чем ныне Каа-Хемский. Помимо современных границ, он включал Тере-Холь (Кунгуртуг), правобережье Улуг-Хема (Енисея) вплоть до Баян-Кола, часть Оюннарского (Гандинского) кожууна. А хурее /хүрээ — «монастырь»/ Салчаков находился в местечке Эртине-Булак («Сокровенный родник»), где-то между селом Шамбалыгом (его некоторые связывают с загадочной страной Шамбала) и селом Ильинкой.

По рассказам отца, Дарган-Хувулган совершал разные чудеса, как то: ловил грудью пули, выпущенные в него из ружья, обладал даром предвидения будущего, о чем красноречиво свидетельствует тот факт, что, когда самовозгорались выходы каменного угля в окрестностях Кызыла, в Доге-Баары /Доге-Баары/, он собирал народ и заставлял тушить возгорания, при этом объясняя народу, что этот уголь — топливо людей будущего и потому его надо беречь для потомков.

К сожалению, я не могу больше ничего прибавить к написанному, что-то забыл, юный был, мало обращал внимания. Пишу то, что осталось в памяти.

⁶ Не исключено, что сказание перекликается с тувинской легендой «Улуг-Дун» («Великая ночь»), хотя в той рассказывается о противостоянии тувинцев китайским захватчикам. По крайней мере, в литературном переложении легенды, сделанном И.Г. Сафьяновым, встречаются сходные мотивы: «...береговые утесы с шумом рухнули в холодные волны коварной реки... С глухим рокотом падали камни... образуя непроходимые каменные осыпи...» [Сафьянов 2012а: 39].

⁷ Титул Камбы-лама в дореволюционной Туве носили только настоятели Верхнечаданского хүрээ в Даа кожууне. Поэтому рассказ не имеет отношения к тувинскому буддистскому первосвященнику. Вероятно, Дарган-Хуулгаан входил в специфическую группу — «бурхан боо» или «бурхан хам» («Будда-шаман»), представители которой совмещали функции ламы и шамана [Монгуш 1992: 63]. На это указывает его имя, в переводе обозначающее «Кузнец-Перерожденец». Как известно, в Туве кузнецы наряду с шаманами и ламами считались обладателями тайных, сакральных знаний.

О СНЕЖНЫХ ЛЮДЯХ⁸

Отец мне, а ему дед рассказывали об этих загадочных существах, редко встречающихся охотникам во время пушного промысла. Был эпизод встречи охотником двух детенышей, играющих на берегу то ли Улуг-О, то ли Сыынака, на альпийских лугах в высокогорье между Тоджей и Каа-хемским районом. По поверью человек, встретивший эти существа, долго после этого не жил, тяжело заболел и умер.

Также рассказывают, что ночью они приходят к местам ночевки людей около костра и, увидев, что они спят по кругу, уходят искать дерево, согнутое кольцом, с целью придавить их. А пока ходят в поисках подходящего дерева, наступает рассвет, люди уходят, а снежный человек остается ни с чем. Поэтому, как говорят старики, нельзя ложиться в один ряд во время ночевки, он может всех придавить одной лесинкой.

Как говорил отец, по-тувински они называются Кижиг-Бурус /кижи-бүрүс/ или Тайга-Бадахшаны. [Отец] обращал мое внимание на созвучие с Горно-Бадахшанской АО в составе Таджикской ССР.

Также говорят, что в озере Маны-Холь, что в Тоджинской котловине, обитает в глубинах некий зверь, чудовище, похожее на змею с лошадиной головой и гривой. Многие охотники лишались своих верных собак, которые неосторожно приближались к озеру в надежде напиться. Всплеск, удар, короткий визг пса — и только круги по воде. Об этом свидетельствует и название озера Маны-Холь, что в переводе означает... /маңгыс? «Озеро чудовища»/.

БЕЛОЦАРСКИЙ БОЙ. ВЗГЛЯД С МОНГОЛЬСКОЙ СТОРОНЫ⁹

Мой дед был известным в свое время человеком. В составе караванов в качестве телохранителя Салчак-нойона, великолепно владея монгольским

⁸ Среди тувинцев бытуют многочисленные сказания о кижиг-бүрүс («человек-обезьяна», «потаенное существо», «снежный человек»), которые порой наделяются признаками нечистой силы [Кенин-Лопсан 2002: 26–29]. Местом обитания кижиг-бүрүс обычно называются таежные районы Тоджинского и Тере-Хольского кожуунов. В диссертационной работе К.-М.А. Симчита «Лексика шаманизма в тувинском языке» они отнесены к мифологическим существам низшей категории [Симчит 2010].

⁹ Описание боя за г. Белоцарск, произошедшего в августе 1919 г., позволяет иначе взглянуть на самое крупное сражение в Туве за годы Гражданской войны. Командир отряда красных партизан, участник боя А.Д. Кравченко не упоминает ни о какой резне, устроенной монголами (мемуары А.Д. Кравченко частично опубликованы в трехтомной «Истории Тувы») [История... 2007: 105]. А один из основателей Тувинской Народной Республики И.Г. Сафьянов описал эти события менее трагично: «...монголы приехали поздравлять красных героев с блестящей победой, а в это время их солдаты вытаскивали из реки Улуг-Хема трупы погибших во время переправы казаков и их лошадей, снимали оружие, одежду и седла, разоружали убежавших во время сражения вниз по реке белобандитов» [Сафьянов 2012б: 142].

языком, трижды побывал в Пекине (отвозили дань) и много раз в Урге, Улясу-тае и Кобдо. Во время Гражданской войны он был главой сумона (сельская администрация), и люди уважительно звали его Суму-Даргазы (председатель).

И в то время, когда белоказаки под командованием есаула Бологова наступали на Белоцарск (Кызыл), занятый партизанами Щетинкина-Кравченко, из-за хребтов Танну-Уула /Танну-Ола/ прибыл монгольский отряд под предводительством Хатон-Батора Максаржапа /Максаржав/. Тогда белые и красные гадали, к какой же стороне он примкнет. Монголы же предпочли нейтралитет. Так как в то время Салчакский кожуун номинально входил в Монголию и вел промонгольскую политику, так же как и Тоджинский кожуун, то Хатон-Батор пригласил представителей местных властей в свою ставку, которая располагалась в местности Боом, ниже [по течению Енисея] Белоцарска. Одним из них был мой дед.

И вот дед, оседлав коня, отправился в путь и в районе напротив Ондума (горный массив в междуречье) встретил большое количество вооруженных людей с красными полосками на шапках. Остановил коня, узнать новости, кто такие и куда направляются. По обычаю в то время разговор не обходился без перекура, обмена трубками. Дед достал свою кизилковую трубку с богатой серебряной инкрустацией (она ему обошлась в целую стельную корову) и начал набивать ее *дунзе* — китайским табаком — в ожидании знакомства и приятного разговора. Тут к деду подъехал один из партизан, взял его трубку, внимательно осмотрел ее и сунул за пазуху, немного помедлив, вытащил из кармана пачку табака и вложил ее в руки деду. Вот так состоялось знакомство и первая встреча деда с красными партизанами. Не в его пользу. Что поделаешь, протестовать не будешь, а то пристрелят. Дальше дед продолжил свой путь без приключений, прибыл в ставку монгольского военачальника и доложил.

Как я писал выше, монголы держали нейтралитет, надеялись, когда белые и красные ослабнут в бою, всех их перебить. Бой начался, и монголы начали [стали] наблюдать за его исходом с вершины Боома. В отряде находился шаман, он начал свое камлание, чтобы узнать у духов, на чьей стороне будет победа. И вот, в изнеможении упав на землю, шаман приподнялся и, выпив пиалу кумыса, глубокомысленно изрек: «Как красная заря поднимется на востоке, побеждая ночную мглу, так и красные победят». Хотя к этому времени и без всяких духов было ясно, что побеждают красные. Вскоре дед заметил оживление в стане монголов, многие заспешили вниз к Улуг-Хему и дороге, ведущей из Белоцарска в западные кожууны, появилось оружие, разная рухлядь, одежда, которой монголы начали обмениваться и торговать между собой. Заинтригованный дед пошел в том направлении узнать, что же там такое происходит. И увидел убегающих по дороге и уплывающих вниз по реке казаков, которые, увидев монгольских цириков, обрадованно поднимали руки, радуясь, что избежали красной пули. Но они тут же получали свою смерть, их прикалывали

штыками и снимали всю одежду. Деду стало страшно при виде этой резни, и он поспешил уйти оттуда.

Монголам, как известно из истории, пришлось поприветствовать победителей и уйти восвояси, так как их надежды не оправдались, красные, понеся в бою незначительные потери, остались грозным противником. Монголы побоялись иметь с ними дело. Деда, как и всех остальных представителей, отравили по домам, и он до самой смерти рассказывал об этом событии.

Эта неизвестная страница о Белоцарском бое — своеобразный взгляд со стороны не участвовавшего в этом сражении наблюдателя.

ПЕРЕВАЛ КАЛДАК-ХАМАР ПОСЛЕ ПОКУШЕНИЯ НА АМБЫН-НОЙОНА АГБААН-ДЕМЧИ

Все то, о чем буду писать, происходило в вечер после покушения на перевале Калдак-Хамар на амбын-нойона Агбаан-Демчи, проводившего пророссийскую политику в Танну-Туве. В этот вечер дед по делам службы направлялся в Самагалтай в ставку Верховного правителя Тувы. Как я писал ранее, он (дед) был председателем сумона Суму-Даргазы. Ехал он с другом — даргой /начальник/ другого сумона. Уже стемнело, и они решили заночевать, и по случайности это было недалеко от места засады.

Дед с приятелем уже знали о случившемся по степному телеграфу «Узун-Кулак», и так как они были отличными охотниками и следопытами, решили обследовать место происшествия. Они полностью воссоздали картину преступления: нашли место стрелка, где стояла лошадь, как ехали амбын-нойон и его охрана, состоявшая из русских казаков. По мелким деталям, обнаруженным на месте, по сгусткам крови, по тряпкам, которыми пытались, видимо, остановить кровь, по осколкам дерева от луки седла они пришли к выводу: стрелок сделал один выстрел и сразу же скрылся, а пуля, попав в переднюю луку седла, ранила амбын-нойона в область паха и, разбив заднюю луку, улетела. Нойон был тяжело ранен, и охрана пыталась всячески остановить кровотечение. Они (дед с другом) еще пошутили меж собой: вот, мол, затычки, которыми нойон затыкал раны. И по следам было видно, что всадники повезли нойона назад, в Самагалтай, сделав носилки на две лошади.

Пока они обследовали место, внезапно их окружили появившиеся всадники и с криками: «Вот они, убийцы!» связали и повезли в ставку амбын-нойона. По пути их били и требовали, чтобы они назвали главарей заговора. По приезде в ставку они [всадники] с радостью сообщили амбын-нойону, что стрелявшие в него задержаны. Но нойон, увидев и опросив их, приказал отпустить их со словами: «Вы не тех поймали, это просто служивые люди и едут по государственным делам, отпустите их, они тут ни при чем». Так благодаря нойону дед с другом избавились от встречи с палачом и девятью пытками, которым должны были их подвергнуть с целью получить признание.

И все так и оказалось, был один выстрел, нойон был ранен в пах. Кровотечение не удавалось остановить, ламы из хурее были бессильны, сразу же были отправлены гонцы в Усинск за русским врачом, но и он ничем не смог помочь, нойон умер от большой потери крови¹⁰.

Это был единственный случай в Танну-Туве покушения на Верховного правителя.

Вот так рассказывал дед об этом случае отцу, а отец — мне.

Хочется надеяться, что публикация этих рассказов не только привлечет внимание собирателей и исследователей фольклора тувинцев, но и будет полезна этнографам, историкам и всем интересующимся прошлым Тувы.

Библиография

- История Тувы: в 3 т. Новосибирск, 2007. Т. П.
Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. Кызыл, 2002.
Мифы, легенды, предания тувинцев. Новосибирск, 2010.
Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: Историко-этнографическое исследование. Кызыл, 1992.
Сафьянов И.Г. Тува в прошлом: в 2 т. М., 2012а. Т. 1.
Сафьянов И.Г. Тува в прошлом: в 2 т. М., 2012б. Т. 2.
Симчит К.-М.А. Лексика шаманизма в тувинском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.tuva.asia/lib/books_tuva/1396-simchit.html
Черкасова-Тонгак И. Встреча без галстуков // Ежегод. газета «Центр Азии». 2014. 5 апр. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://centerasia.dem.ru/news>

¹⁰ До сих пор не установлено, кем в июле 1916 г. было организовано убийство ставленника Российской империи Агбана-Демчи. Слишком многим политическим группировкам его смерть была выгодна. Проводя курс на сближение Тувы с царской Россией, Агбан-Демчи мешал смещенному русским руководством амбын-нойону Комбу-Доржу, промонгольски настроенному тувинскому чиновничеству, беднейшему населению, проникнутому идеями революции. В «Истории Тувы» утверждается, что покушение было подготовлено по указанию Комбу-Доржу [История... 2007: 36]. Однако, опираясь на свидетельство И.Г. Сафьянова, можно предположить, что в этом сыграла роль иная сила. В его недавно опубликованной рукописи сказано: «Группа тувинских революционеров во главе с Ойдупом и Шокар-Мунгэ убила ставленника комиссара Григорьева, его личного друга, управляющего Ойнарским хошуном (округом) Агвана-Демичи, которого он готовил на пост верховного правителя Танну-Тувы. Это был вызов Григорьеву» [Сафьянов 2012б: 97].

С.В. Березницкий

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ ТУМНИНСКИХ ОРОЧЕЙ В ИЮЛЕ 2006 г.

Материалы для статьи были собраны в этнографической экспедиции в Ванинском районе Хабаровского края в июле 2006 г.: зафиксированы документы текущих архивов местных администраций и учреждений, у информантов записаны сведения о современной жизни орочей, верования, ритуалы, приемы рыбной ловли.

Тумнинская группа орочей традиционно проживает в нижнем течении реки Тумнин, впадающей в Татарский пролив, в населенных пунктах Уська-Орочская, Датта (рис. 1), Ванино [История и культура орочей 2001: 5]. Всего орочей в современной России насчитывается менее тысячи человек, в том числе в Ванинском районе около 200 человек. Более точное число установить чрезвычайно сложно в связи с мощными ассимилятивными процессами, размытостью понятий «этническое самосознание», «родной язык», «этнически чистая семья».

В 2006 г. в районе расселения тумнинских орочей осуществляли хозяйственную деятельность четыре национальные общины КМНС: «НКХ» (Нацио-



Рис. 1. Поселок Датта. Фото автора. Июль 2006 г.

нальное комплексное хозяйство) с 1990 г.; «Север» с 1999 г.; «Мапа» с 2000 и «Ороч» с 2003 г. Орочи составляли минимальный процент от числа работников этих общин. Кооперативы в основном занимались морским рыболовством, ловили горбушу, навагу, корюшку и камбалу (рис. 2). Красная нормовая рыба распределялась в 2006 г. по спискам для КМНС по 25 кг на каждого члена семьи.

В 2000-х годах орочи уже не занимались морским зверобойным промыслом и производством сувениров. В небольшом количестве они собирали морскую капусту на берегу после шторма. Для личного потребления заготавливали бруснику.

По мнению главного охотоведа Ванинского района С.А. Завадского, возродить охотничий промысел орочей невозможно по ряду объективных и субъективных причин. Прежде всего это отсутствие необходимого охотничьего снаряжения: охотничьих избушек, оружия, автомобилей, снегоходов, лодок и лодочных моторов. Раньше зимовье для охотников строилось за счет государства, была организована доставка промысловиков в тайгу. Зимой с вертолетов сбрасывали для лосей подкормку: сено и капусту. Теперь этой системы нет. Из четырех ороческих охотников только у одного есть карабин, у остальных — лишь гладкоствольные ружья. Охотничьи участки небольшие по площади



Рис. 2. Рыболовные суда ороческой артели. Фото автора. Июль 2006 г.

(5–7 тыс. га), но продуктивные (есть соболь и копытные). Однако находятся участки очень далеко от поселений. Орочские охотники добираются на них с помощью русских друзей. В общине «НКХ» орочам выдают сезонные лицензии: 35 на лося, 15 на изюбря, 300 на соболя. Кроме того, выделяют 10 бесплатных лицензий на лося — для питания семей.

Для того чтобы заниматься охотничьим промыслом, нужно много денег. Например, в 2006 г. один патрон для карабина стоил 20 руб. Цены же на пушнину низкие, например шкурку соболя принимали всего за 500 руб. А на аукционе ее продавали за 170 долларов (курс доллара в 2006 г. составлял примерно 30 руб. — С.Б.). То есть стоимость пушнины увеличивалась почти в 10 раз. Мясо диких животных принимали по 30 руб. за кг. Например, за лося в среднем можно было получить всего 2 тыс. руб.

Отсутствие оружия, хороших профессиональных навыков приводило к тому, что осенью охотник не мог заготовить себе для еды достаточного количества мяса, поэтому некоторое время питался рыбой и затем вынужден был вернуться домой без добычи. Зная обо всех этих проблемах, орочская молодежь не стремилась в тайгу. Общий вывод Завадского неутешительный: «...тайга сегодня для ороча — не кормилица».

Конечно же, многое зависит от организации. Так, с 1990 по 2000 г. неплохо работала община «НКХ» под руководством Алексея Николаевича Еминки. Г.Н. Уланка из с. Уська-Орочская с помощью Ассоциации КМНС также содействовала выделению орочам нерестового участка в виде территории традиционного природопользования площадью около 700 тыс. га. Орочским охотникам выдали 10 карабинов. Люди занимались охотой, сбором дикоросов: брусники и папоротника. Бруснику сразу же скупали перекупщики по цене 40 руб. за 1 кг. А.Н. Еменка добился, чтобы орочам выделили 60 лицензий на нерпу. Однако нерпичьи шкуры реализовать не удалось, так как отсутствуют технологии и станки для их обработки. Пытались заняться шитьем унтов из лосиной ровдуги. Но свои охотники отказывались возить шкуры (весом около 100 кг) из тайги, так как это экономически невыгодно.

При А.Н. Еминке не рубили лес на реке Хуту. Но в 2000 г. он умер, и теперь на Хуту лес вырубает более десятка лесозаготовительных фирм. Хотя орочам от вырубки и продажи леса денег не достается. Уже много лет они не могут выбрать директора общины из своей среды.

Из беседы с директором общины «НКХ» Дмитрием Владимировичем Ваулиным выяснилось, что он принял предприятие после А. Еменки в 2000 г. с огромным долгом — более 2 млн руб. Для того чтобы вернуть этот долг и попытаться сделать работу общины доходной, пришлось взять кредиты у лесозаготовительной фирмы «Аркаим». А так как расплатиться по кредитам было нечем, то пришлось часть территории общины отдать под рубку леса этой и другим фирмам. На июль 2006 г. в хозяйстве числилось 30 человек, из них —

24 ороча, все мужчины. Постоянной промысловой бригады не было, в основном люди работали по временным договорам. Были две деревянные ульмагды (лодки. — С.Б.), которые сделал русский мастер.

Средний план на сезон для охотника составлял 8 соболей, 10 норок и 10 белок. На лося орочи не охотятся, так как у них нет нарезного оружия. Чтобы владеть им, нужно, в соответствии с законом, хранить оружие в стальном сейфе, квартира должна быть оборудована железной дверью и сигнализацией. Поэтому милиция не дает разрешения на приобретение карабинов. Мясо диких животных община продавала орочам по 80 руб. за 1 кг. Средняя сезонная зарплата ороча в общине — 5–10 тыс. руб. В соответствии с уставом «НКХ» заготавливало древесину на дрова и привозило их орочам бесплатно.

Орочи могли ловить рыбу всего на нескольких промысловых участках, например в бухтах Батарейная, Чапчаны, Сизиман в Татарском проливе. В Сизимане община занималась реконструкцией зданий бывшей воинской части под производственные корпуса, где орочи планировали создать завод по переработке рыбы и леса. Но до Сизимана 200 км по морю, а по берегу — около 400. На переезд требуется большое количество дорогостоящего горючего и других расходных материалов. В целом, у общины «НКХ» выявились хорошие перспективы для развития.

Рыба является основой современной пищевой модели орочей. Даттинская орочка Л.В. Пунадинка во время приготовления обеда для семьи рассказала о некоторых рецептах традиционной и современной кухни (рис. 3). Так, фарш для пельменей из красной рыбы (кеты, горбуши) орочи раньше нарезали ножом. Теперь мясо прокручивают через мясорубку, с добавлением куриных яиц для клейкости фарша. Прежде для этой цели добавляли молоки красной рыбы. Еще с добавлением молок делают очень вкусное блюдо из рыбьей печени. Для быстрой засолки икры использовали деревянную палочку с развилкой, с помощью которой снимали верхнюю пленку с ястыка.

Технологию современной орочской рыбной ловли удалось зафиксировать на базе частного предприятия «Ильин», которым руководит русский предприниматель Анатолий Петрович Ильин. Лагерь (жилой вагончик и палатка, сарай, бочки для засолки рыбы) находится недалеко от даттинского маяка, в районе села Малая Дюанка (рис. 4).

В морской бухте был установлен ставной невод длиной 300 м, прикрепленный к дзоту, сохранившемуся с военной поры. В ковше невода плавала пойманная горбуша. Рыбаки на лодке подъезжали к ловушке, сачками вычерпывали рыбу в лодку и везли на берег (рис. 5–6). За один раз могут взять примерно 200 штук. Несмотря на присутствие людей, вокруг невода плавало много нерп, которые старались любыми способами «своровать» рыбу.

Коллектив артели состоял из русских и орочских рыбаков. Орочские из Датты: Акунка Александр Николаевич, Акунка Тамара Ивановна (повар),



Рис. 3. Датгинская орочка Л.В. Пунадинка готовит рыбные пельмени.
Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 4. Лагерь ЧП «Ильин». Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 5. Рыбная ловля в ЧП «Ильин». Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 6. Ловля горбуши в ЧП «Ильин». Фото автора. Июль 2006 г.

Акунка Игорь Викторович, еще один ороч — из с. Кенада. А.Н. Ильин принимал на работу только непьющих людей независимо от их этнической принадлежности. В этом коллективе тот, кто работал и не злоупотреблял алкоголем, зарабатывал достаточно средств для достойной жизни.

Директор общины НОПК «Север» — А.В. Гришина, рассказала о том, что община была организована в п. Датга в 2002 г. В составе общины 11 человек, из них — 8 орочей. В основном они занимаются прибрежным ловом красной рыбы, которую затем везут в Ванино для заморозки и последующей продажи. Планировалось строительство своего холодильника, коптильного и консервного цехов. Но, как и у других общин, имелись большие проблемы с получением лимитов, нехваткой кадров, так как многие орочи находились в социальной апатии и не хотели работать.

Деятнадцать ороческих женщин работали рыбообработчицами в рыболовецкой артели «50 лет Октября» в п. Датга. Заработанная плата (когда есть рыба) в среднем не превышала 20 тыс. руб. Суда добывают рыбу в Охотском, Беринговом и Японском морях. Всего в артели было занято 350 человек. Директор колхоза Давид Яковлевич Фукс тогда выделил две главные проблемы, мешающие нормальной работе. Лимиты на вылов рыбы выдавались только

в Москве и без учета времени реального прихода нерестовой рыбы на промысловые участки. Часто разрешение на вылов рыбаки получали уже после нерестового прохода рыбы. Кроме того, львиную долю лимита забирал «Амурвод» (на воспроизводство) и ТИПРО (на научные цели). Вторая проблема была связана с бюрократизмом проверяющих органов: нередко на рыболовном судне собирались полтора десятка проверяющих. На их «обслуживание» уходили недели. Из-за этих чиновников рыбаки также пропускали сроки лова.

Немного облегчала жизнь орочей деятельность районной и сельских ассоциаций КМНС. В функции ассоциаций входили защита прав и интересов народов Севера, выдача бесплатных лицензий на добычу лося и новогодних подарков, организация праздников и другие мероприятия.

Наиболее массовый праздник орочей — День рыбака. Другие современные праздники орочей: «Тропой предков», «Бубен дружбы», праздники, посвященные юбилеям национальных сел, краевые фестивали КМНС Хабаровского края. На праздниках проводятся спортивные состязания, выступления артистов ансамбля «Сэнкэ», исполняющего ороческие танцы, песни на ороческом языке, например «Плач ороча». Однако, по словам заместителя директора Ванинского дома культуры Натальи Юрьевны Чекан, орочи неохотно участвуют в концертах, фестивалях. Тяжело найти молодых орочей, согласных заниматься музыкальным фольклором своего народа.

Директор СДК с. Уська-Ороческая Марина Юрьевна Солдатова рассказала о том, что в селе есть танцевальная группа «Мечта». Современный состав ансамбля был представлен несколькими ороческими девочками (рис. 7).

В этой сфере следует отметить самоотверженную деятельность Л.Е. Варшавской, сотрудницы Дома культуры (рис. 8). Несмотря на то что Варшавская русская, она полюбила ороческую культуру и старалась поддерживать хотя бы ее остатки. Варшавская руководила ансамблем «Сэнкэ», в котором танцевали ороческие девочки: Бабак Настя, Акунка Настя, Дуван Люба и один мальчик — Акунка Илья из детского дома п. Октябрьский.

Л.Е. Варшавская помогла найти автомобильный и водный транспорт для поездки к устью реки Тумнин, чтобы мы смогли увидеть современный ритуал угощения орочами своих священных скал-предков (рис. 9). Этот ритуал соблюдается многими поколениями тумнинских орочей [Лопатин 1925: 25; Березницкий 1999: 70–72]. Сначала даттинский ороч Алексей Кимович Пунадинка привел нас к скале Мапача (Дедушка), которая внешне напоминает голову человека: без труда можно разглядеть глаз, нос и рот (рис. 10). По дороге мы зашли на рыболовецкий участок артели, где взяли горбушу для угощения скалы. Л.Е. Варшавская установила у подножия скалы принесенные из музея ороческие, ульчские и нанайские сэвэны — деревянные фигурки духов. Алексей Пунадинка переделался в «шаманский» костюм, который изготовила сама Варшавская в соответствии с собственным пониманием ороческой культуры



Рис. 7. Орочский танцевальный ансамбль «Мечта». Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 8. Л.Е. Варшавская среди экспонатов своего музея. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 9. Участники ритуала: С.В. Березницкий, А.К. Пунадинка, Л.Е. Варшавская, С.Н. Варшавский. Фото А.С. Грозина. Июль 2006 г.



Рис. 10. Священная скала орочей Мапача. Фото автора. Июль 2006 г.

(рис. 11). Алексей угостил скалу кровью и мясом горбуши, приговаривая: «Вот тебе, Дедушка, угощение, дай нам счастье и удачу!» (рис. 12). Затем он окропил скалу водкой из нанайского латунного сосуда, насыпал немного риса, соли, положил у «рта» Дедушки прикуренные папиросы и сигареты. Затем Алексей исполнил импровизированный «шаманский» танец вокруг скалы, ударяя колотушкой в красочно расписанный круглый бубен, привезенный Варшавской из Якутии, где с ним выступали местные артисты фольклорных ансамблей.



Рис. 11. Тумнинский ороч А.К. Пунадинка в «шаманском» костюме, изготовленном Л.Е. Варшавской. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 12. А.К. Пунадинка угощает священную скалу Мапача кровью горбуши. Фото автора. Июль 2006 г.

В процессе угощения скал Мамача (рис. 13) и Собака Мамача (рис. 14) нас сопровождал ороч Юрий Янович Копинка. Интересное предание о скале Собака Мамача записал у орочей Александр Святославович Грозин — местный краевед, знаток окрестностей, видеооператор-любитель (рис. 15): «О том, как появились тумнинские орочи, поведала мне (то есть А.С. Грозину. — С.Б.) старая орочка, жившая в поселке Кенада. Ее рассказ — это красивая легенда, прошедшая через многие поколения орочей. Она жива благодаря тому, что передавалась только тем, кто был способен сохранить ее, как очаг с огнем, для продолжения жизни рода орочей. Давно это было. И никто не знает, откуда они пришли и кем они были раньше. Звали их орочи дед и бабка (Мапача и Мамача). Приглядели они себе место для проживания на левом берегу в устье реки Тумнин. Река была полна рыбой, а леса богаты пушным зверем и всякой живностью. Климат хоть и суров в этих местах, но жить можно, а когда над морем всходило солнце, им казалось, что живут они на самом краю Земли. Лучшего места они не встречали. Скоро у них появились дети, а у их детей родились другие дети. Род их стал разрастаться и прочно укрепляться. Жили они в достатке и добре. Мужчины охотились, женщины хранили очаг, готовили еду, глядели за детьми, занимались шитьем и рукодельем. Дед с бабушкой стояли во главе рода, были мудры и справедливы. Прошло много лет. Состарились они. Почувствовала как-то бабка, что тянет ее к себе матушка-земля. Сказала тогда бабка деду: “Покидают меня силы мои. Видно, пришло мое время уходить на покой”. Попрощалась она с дедом и со всем своим родом, села в ульмагду (лодка. — С.Б.) и уплыла на правый берег Тумнина. Сокрылась она на другом берегу, но не пропала, а превратилась в каменную скалу, хранящую дух орочей. Никто не мог увидеть ее ни с моря, ни с суши. Остался дед один. Охранял он скалу от врагов со своей верной собакой. Никому не показывал он дороги к Мамаче. Знал он великую тайну своего рода, которая гласила так: “Будет сохранен род орочей до тех пор, пока будет сохранена скала Мамача”. Прошло еще много лет, утекло много воды. Дряхлым стал старик, ноги его стали тяжелы и неподвижны, позвал он тогда к себе верную собаку и сказал ей: “Каменею я, теперь только на тебя одна надежда. Плыви на правый берег реки и охраняй Мамачу от врагов как можно дольше, чтобы не пропал род орочей до времени”. Сказал дед это своей собаке и превратился в величавую скалу Мапача. Стала собака думать, как ей сохранить Мамачу от врагов, и придумала. Переплыла она на правый берег реки и на подходе к скале Мамача превратилась в скалу и по форме стала напоминать лик бабки. Решила так собака: “Если буду похожа на бабушку, то враги подумают, что это Мамача, и станут разрушать меня, а бабка останется цела и сохранится род тумнинских орочей”. Так сберегла собака не только скалу Мамача, но и род тумнинских орочей. А в устье реки Тумнин, как и много лет назад, стоят три скалы. На левой стороне стоит величавая скала Мапача (дед), а на правой стороне стоят скала-собака и скала



Рис. 13. Священная скала орочей Мамача. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 14. Священная скала орочей Собака Мамача. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 15. Краевед А.С. Грозин в орочском костюме из рыбьей кожи.
Фото А.А. Грозина. 2006 г.

Мамача (бабка). Почитают их орочи и каждый год приносят им свои приношения. Придут с рыбалки — рыбу принесут. Придут с леса — ягоды и грибы принесут. А когда трудно приходится кому-нибудь, приходят к скалам и просят совета у Мапачи или Мамачи. Вот такая существует легенда о трех скалах, стоящих в устье реки Тумнин. В наше время около Мапачи часто собираются люди, чтобы послушать рассказы об орочах, посмотреть их обряды, чтобы прикоснуться к истории и культуре этого удивительного народа». Суть предания такова: скалы Мапача (Дедушка) и Мамача (Бабушка) когда-то были людьми, прародителями всех орочей. Когда Бабушка состарилась, она превратилась в одинокий утес в бухте по правому берегу Тумнина. Дедушка послал свою собаку охранять покой Мамачи, а вместе с ней и весь орочский род. Собака окаменела и внешним видом напоминает голову Бабушки. Дедушка превратился в скалу Мапача на противоположном берегу залива.

Когда наша группа пришла к скалам на правом берегу Тумнина, то Ю.Я. Копинка угостил скалу Собака Мамача рыбой и водкой. Подобный ритуал был им совершен и при угощении скалы Мамача, расположенной немного дальше по этому берегу (рис. 16). Он обращался к скалам на русском языке.



Рис. 16. Ю.Я. Копинка угощает кровью и мясом горбуши священную скалу Мамача. Фото автора. Июль 2006 г.

Использование русского языка в ритуалах угощения священных скал связано с тем, что в настоящее время ороцкий язык в школах не преподается, потому что дети и молодежь не желают его изучать, так как не видят в этом никакой перспективы.

Бывшая учительница орочка Н.Н. Бисянка считает, что главной причиной, из-за которой орочи забыли свой язык, стало обучение в школах-интернатах. С некоторой долей юмора Наталья Ноевна поведала свою версию того, почему учителя запрещали ороцким детишкам в 1930-х годах разговаривать на своем языке: «...ведь русские учительницы ороцкого языка не знали, потому они запрещали нам даже шептаться на родном языке, считая, что мы скрываем какие-то секреты...»

Одна из главных проблем Ванинского района в сфере образования заключается в капитальном ремонте деревянной школы в с. Уська-Ороцкая, построенной более 50 лет назад (рис. 17). Но денег на капитальный ремонт нет.

В школе имеется этнографический музей (рис. 18), который в 1960-е годы создал учитель Н.П. Сидоров. В музее хранится более двух тысяч экспонатов по материальной и духовной культуре, истории орочей. Заведующая музеем Ирина Ивановна Шеварева-Еминка недавно вернулась из Хабаровска, где училась на курсах декоративно-прикладного искусства делать традиционные ороцкие вещи из бересты (например, конические шляпы), плести посуду из тальника,



Рис. 17. Здание школы в с. Уська-Орочская. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 18. Школьный музей с. Уська-Орочская. Фото автора. Июль 2006 г.

циновки из камыша (рис. 19). Ирина Ивановна мечтает создать в селе кружок и учить детей традиционным промыслам, плетению, работать с берестой.

Л.Е. Варшавская в результате многолетней подвижнической деятельности собрала небольшой краеведческий музей, находящийся в пгт Ванино (рис. 20). В нем представлены различные предметы материальной и духовной



Рис. 19. Орочки И.И. Еменка (зав. школьным этнографическим музеем) (слева) и Н.Ф. Абрамова (директор школы-интерната с. Уська-Орочская) (справа). Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 20. Пгт Ванино. Фото автора. Июль 2006 г.

культуры орочей, нанайцев, удэгейцев и других народов Севера. Огромное количество экспонатов изготовлено ее собственными руками на основе соединения мотивов традиционного искусства орочей, нанайцев, славян и других этносов. Например, костюм ороцкого охотника (рис. 21), ритуальное нижнее белье ороцкой невесты (рис. 22), шаманский головной убор (рис. 23). Варшав-



Рис. 21. Костюм из рыбьей кожи ороцкого охотника. Мастер — Л.Е. Варшавская. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 22. Ритуальное нижнее белье ороцкой невесты. Мастер — Л.Е. Варшавская. Фото автора. Июль 2006 г.



Рис. 23. Шаманский головной убор. Мастер — Л.Е. Варшавская. Фото автора. Июль 2006 г.

ская постоянно участвует в краевых фестивалях (с показом своих костюмов, изготовленных в этническом стиле коренных народов Дальнего Востока). Она надеется, что ее старания не пропадут даром и вызовут интерес у современной ороческой молодежи.

Современные тумнинские орочи практически утратили охотничий промысел, но занимаются рыбной ловлей. Полных «чистых» в этническом отношении семей не осталось, есть много одиночек и детей-сирот. В целом, говоря о будущем орочей, следует привести рассуждения орочки Л.А. Гынжу, других ороческих информантов, удэгейки М.В. Ёминка, которые убеждены в том, что многие современные орочи уже ничем не отличаются от русских, удэгейцев или молдаван. Сегодня отсутствует прежняя поддержка орочей со стороны государства, следовательно, нельзя поддаваться отчаянию и пессимизму, нужно надеяться только на себя, хорошо работать и растить детей.

Список информантов

1. Бисянка Наталья Ноевна, орочка, 1929 г.р. Родилась в стойбище Хондо. Работала учительницей русского языка и литературы. В настоящее время пенсионерка, проживает в п. Заветы Ильича.

2. Гынжу Лариса Анатольевна, орочка, 1962 г.р. Родилась в с. Уська-Ороцкая. В настоящее время живет там же и работает бухгалтером в администрации.

3. Гришина Анна Васильевна, орочка, 1976 г.р. Родилась в п. Датта. В настоящее время живет там же и возглавляет общину НОПК «Север» (национальная община производственный кооператив «Север»).

4. Ёминка Мария Васильевна, удэгейка, 1933 г.р. Родилась в с. Кун (Снежный). Работала рыбообработчицей в п. Датта. В настоящее время пенсионерка, проживает там же.

5. Пунадинка Лидия Владимировна, орочка, 1948 г.р. Родилась в с. Уська-Ороцкая. Работала библиотекарем. В настоящее время пенсионерка, проживает в п. Датта.

6. Галина Николаевна Уланка, эвенкийка, 1931 г.р. Много лет возглавляла отделение районной Ассоциации КМНС в с. Уська-Ороцкая. В настоящее время пенсионерка, проживает там же.

Библиография

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

История и культура орочей: историко-этнографические очерки. СПб., 2001.

Лопатин И.А. Орочи — сородичи маньчжур // ОИАК. Историко-этнографическая секция. Харбин, 1925. Вып. 6.

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЗАРУБЕЖЬЕ

Л.Ф. Попова, И.В. Стасевич

ПО СЛЕДАМ ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ, ОТКРЫВАЯ НОВЫЕ ПУТИ (Результаты экспедиций петербургских этнографов в Киргизию 2011–2012 гг.)

Памяти наших учителей

В 2011 г. после достаточно длительного перерыва были возобновлены научные исследования российских этнографов в Киргизии. Начинать полевые изыскания на территории, которая несколько десятилетий по ряду объективных причин не входила в зону внимания отечественных и зарубежных этнографов, достаточно трудно. За это время на всем пространстве Центральноазиатского региона произошли масштабные социально-политические изменения, которые повлекли за собой интенсивную динамику этнокультурных процессов. В российской тюркологии образовалась значительная лакуна, касающаяся содержания трансформаций в области бытовой и обрядовой культуры основного населения Кыргызстана. Материалы экспедиций петербургских этнографов в некоторой степени восполнили этот пробел. Безусловно, ряд выводов и констатаций имеют предварительный характер в связи со сложностью и неоднозначностью оценок культурных реалий современного киргизского общества.

В основу маршрута нашей первой поездки, в 2011 г., легли материалы экспедиций двух известных этнографов прошлых лет: С.М. Дудина (экспедиция 1902 г. в Алайскую долину) и Ф.А. Фиельструпа (экспедиции 1924 и 1925 гг. в северные районы Киргизии, в современные Иссык-Кульскую

и Нарынскую области [Фиельструп 1926]). С.М. Дудин и Ф.А. Фиельструп оставили достаточно подробные описания своих маршрутов и полученных полевых материалов, а также замечательные фотоколлекции, что позволило на сравнительном уровне оценить и проанализировать состояние ряда интересующих нас традиций.

В 2012 г. экспедиционные работы были продолжены в Южной Киргизии: в Ошской и Баткенской областях. Основной задачей полевой работы двух сезонов явилась научная рекогносцировка, проводимая с тем, чтобы составить общее представление об этнокультурных процессах, протекающих в современной Киргизии, выявить и зафиксировать специфику бытования и адаптации форм традиционной культуры, продолжающих функционировать в настоящее время.

Одним из аспектов полевых исследований стало изучение современного состояния домашнего хозяйства и хозяйственных стратегий киргизского населения в условиях рыночной экономики, переход к которой на постсоветском пространстве явился стержнем социально-культурных трансформаций на рубеже XX–XXI вв. Основным субъектом рыночных отношений и хозяйственной единицей в сельской местности теперь является семья, которая имеет земельные наделы, арендованные у государства на длительный срок. С распадом совхозной системы каждый глава семьи стал хозяином ресурсов жизнеобеспечения, находящихся в известном соотношении с макроэкономической системой страны, что потребовало от него минимума экономических, агрономических, ветеринарных, синоптических знаний. В аульных сельских обществах имеются хозяйственные специалисты разного профиля, но их функции, за исключением ветеринаров, сводятся преимущественно к консультативным и контрольным действиям.

Основу экономики сельского населения Киргизии составляют земледелие и скотоводство, находящиеся в разных соотношениях (в рамках как индивидуального хозяйства, так и регионального), что обусловлено рядом факторов: природными условиями, наследием советского периода, традиционными установками.

Распределение совхозных земель произошло в первой половине 1990-х годов, когда каждый член семьи получил надел, размер которого определяется местными условиями. Надел состоит из участков разного назначения: поливные земли, богарные, сенокосы, сады, огороды. Размеры участков также нормированы. Пастбищные земли находятся, в целом, в общественном пользовании, но определенные урочища могут быть закреплены за отдельной семьей. За пользование землей взимается государственный налог, размер которого невелик, учитывая наличие высокогорного коэффициента понижения налогов. Население не ощущает острого дефицита земли, напротив, в Алайской долине, например, имеется ее избыток, который не может быть освоен в силу нехватки

рабочих рук и желающих работать на земле. В целом семьи сочетают натуральное и товарное хозяйство, поставляя на рынок в зависимости от специализации района мясо, пшеницу, картофель, плодово-ягодные культуры, сено. Семьи близких родственников могут образовывать кооперативное хозяйство с определенной семейной специализацией и своей системой взаиморасчетов.

Ведущей отраслью сельского хозяйства в Киргизии является отгонно-кочевое скотоводство, но это занятие в крупных масштабах остается рискованным вследствие трудных условий зимнего выпаса и постоянной угрозы утраты поголовья. Так, в Алайской долине зима 2011–2012 гг. выдалась настолько снежной, что скот потерял возможность тебеневать. Страховочные запасы кормов были заготовлены в обычных объемах, поэтому для спасения скота срочно понадобились дополнительные закупки сена. Ажиотажный спрос немедленно стимулировал рост цен на сено — стоимость брикета, а это всего лишь суточный рацион одной лошади, достигла 600–800 сомов (около 500 руб.). Нанять людей для расчистки подходов к зимовкам было практически невозможно. Высокие риски при данной модели скотоводства делают эту отрасль малопривлекательной для молодежи, что стимулирует ее отток из страны в статусе трудовых мигрантов. По мнению значительной части молодых людей, работы в селе нет. Однако так или иначе население в районах с подходящими природными условиями имеет в семейном хозяйстве как минимум 40–50 баранов и несколько голов крупного рогатого скота, а отары в 1000 голов не считаются редкостью. Помимо баранов, в состав стада входят лошади, яки и козы. Лошадь по-прежнему широко используется в качестве верхового транспорта, большое значение в рационе имеет кумыс, а конина по-прежнему считается наиболее престижным видом мяса. Яководство имеет товарное значение — заготавливают мясо, которое высоко ценится. Понятно, что большое количество скота находится на круглогодичном выпасе. Зимовки представляют собой комплекс из стационарной жилой постройки, кошары с несколькими отсеками, сеновала и других хозяйственных сооружений. Уход за скотом и выпас осуществляют либо члены семьи, либо наемные работники. Летовки имеют сходное устройство (за исключением сеновала). Электроэнергия на зимовках, расположенных вблизи поселков, поступает от централизованной сети, а на летовках используются солнечные батареи китайского производства. Перегоны скота осуществляются как по скотопрогонным тропам, так и по автомобильным трассам.

Скот по традиции рассматривается не только как источник дохода, но и как показатель престижа семьи. Многие ритуальные выплаты частично по-прежнему осуществляются скотом — это *калын*, *енчи*, *коромдык*. Разведение скота тесно увязано с пищевым рационом и традициями в этой сфере материальной культуры. В ментальности сельских киргизов прочно удерживаются идентичность «я — кочевник», любовь к природе, движению, сакрализация домашнего скота.

Источником сырья для женских домашних промыслов по обработке шерсти, которые до настоящего времени остаются важной составляющей семейной экономики, является овцеводство. Особенно широкий ассортимент различной текстильной продукции из шерсти характерен для Южной Киргизии — это ворсовые ковры (*кйлем*), паласы (*таар* и *араби*), войлочные изделия, суконные халаты (*чекмен*), веревки, полосы для крепления юрты и др. Эта продукция в современном жилище киргизов составляет часть необходимого интрьерера, но также поступает на рынок. В целом это укрепляет экономический, а соответственно, и семейный статус многих киргизских женщин.

Раму коврового ткацкого станка обычно сваривают из больших металлических брусьев соответственно самому большому размеру ковра (обычно это 5×4 м), при изготовлении изделий меньшего размера занимают соответственно часть станины. Для основы в настоящее время используют хлопчатобумажные нитки производства коврового комбината в Худжанде (нитки можно купить на ковровом базаре в Исфане, на базаре в Кызыл-Кыя и в других крупных торговых пунктах). Шерсть для ворса прядут и сучат сами мастерицы, используя для этого станок домашнего изготовления. Красители применяют в основном химические (анилиновые), но знают также и натуральные (растительные). Для уплотнения нитей утка используют специальный гребень (*токмок*) из твердых пород дерева (урюк, тутовник), имеющий зубцы из толстой алюминиевой проволоки, согнутой в петлю. Вырезают деревянные гребни местные мастера. Выравнивают нити ворса специальным ножом.

Орнаментика ковров разнообразна — от традиционных геометрических мотивов (преимущественно ромбических) до цветочных и сюжетных, которые вошли в обиход под влиянием модных запросов современного рынка.

Паласы таар сшивают из шерстяных полос, которые ткут на узконовойном станке (*ормок*) преимущественно в технике *терме* (рис. 1). Узконовойный станок удобен в эксплуатации, его можно устанавливать не только на улице, но и дома в том случае, если изделие не слишком длинное. В Ляйлякском районе Баткенской области производят паласы араби разного размера в технике килимного ткачества без зазора. Эта традиция была воспринята местными киргизами, по всей видимости, от соседнего таджикского населения, но этот вопрос еще требует уточнения. Для араби типичен орнамент в виде ступенчатых ромбов.

На севере Киргизии место ворсовых ковров занимают войлоки *ширдак*, изготавливаемые в мозаичной технике (рис. 2). Войлочное производство на юге ведут в основном в технике вкатанного узора — *ала кийиз*. В настоящее время в связи с упадком производства узорных и гладких циновок из чия (камыша) войлоки катают на брезенте. В Ляйлякском районе сохраняется ручное производство шерстяного сукна, которое идет на пошив зимних мужских халатов чекмен. Технология изготовления сукна чрезвычайно архаична: его ткут



Рис. 1. Узконовойный станок *ормок*. Киргизия, п. Сары-Таш, Алайская долина. Фото И.В. Стасевич. 2011 г.



Рис. 2. Мастерницы по изготовлению *ширдаков*. Киргизия, п. Томчи, Иссык-Кульская область. Фото О.В. Ганичевой. 2011 г.

на вертикальном станке, а затем готовую ткань поливают кипятком и мнут ногами, уваливая в сукно. В Алайской долине зафиксировано ручное изготовление шерстяной ткани из верблюжьей шерсти также по старинной технологии, когда при тканье используют нити право- и левосторонней крутки, что в готовой ткани создает фактуру «елочки».

Возвращаясь к основным видам сельскохозяйственных занятий, отметим, что в зависимости от природных условий киргизское население культивирует на богарных землях злаковые культуры, главным образом озимую пшеницу твердых сортов и в меньшей степени — яровую; небольшими площадями высевают ячмень. Урожай этих культур в первую очередь реализуется в крестьянских хозяйствах, в меньших объемах поступает на рынок. Если хозяйства имеют скотоводческую направленность, то зерновые выращиваются как кормовая культура наряду с кормовыми травами (люцерна, эспарцет) и кукурузой (в Ферганской долине). Эти растения находятся в системе севооборота.

Удобрения применяются довольно широко, прежде всего химические (импортная селитра). Среди полевых вредителей наибольшую опасность представляет саранча.

Размеры земельных наделов позволяют использовать технику (тракторы, комбайны), арендуемую по фиксированным тарифам. Границами этих участков являются борозды; иногда возникают конфликты относительно этих границ, которые разбирает агроном сельской управы.

Обмолот зерна происходит в хозяйстве вручную, а помол может осуществляться на водяной мельнице, которая наследственно находится в собственности отдельной семьи. Работа такой мельницы была зафиксирована в пос. Дарот-Коргон Чон-Алайского района Ошской области. В хозяйствах имеются электрические мельницы китайского производства, но, по мнению опрошенных, качество механического помола несравнимо лучше.

Поливная пашня в Ферганской долине используется для выращивания кормовых трав, кукурузы, а также картофеля, который является важнейшей культурой в современном сельском хозяйстве Киргизии и производство которого очень рентабельно. У населения в разных районах уже сложились постоянные связи со скупщиками сельскохозяйственной продукции, которыми могут быть и граждане других государств.

Рыночная экономика во многом меняет традиционную ментальность населения, влияет на социальную сферу жизни, трансформирует систему ценностей. Такое занятие, как торговля, у киргизов не входило в разряд престижных и уважаемых, однако в настоящее время отношение к нему изменилось. По мнению информантов, деньги стали играть основную роль в определении социального статуса человека, и способы их получения не так уж и важны. Однако от богатых людей по традиции ожидают благотворительности, помощи, щедрости и справедливости.

Система кредитования получила на селе большое развитие, банк (и не один) стал частью инфраструктуры районного центра. Легкость займов порождает проблему больших задолженностей семей, что периодически выливается в ситуацию повышенной социальной напряженности. Например, во время вышеупомянутой угрозы массового падежа скота (*джута*) зимой 2011–2012 гг., когда для спасения скота потребовались большие денежные затраты, население пос. Дароот-Коргон требовало снижения процентных ставок по кредитам, и в некоторых случаях удалось добиться соглашений с банками.

Системность хозяйственно-культурной модели обусловила бытование у киргизов традиционного сборно-разборного жилища (юрты) в качестве сезонного, используемого на летовках (рис. 3). Особенно это характерно для культуры киргизов скотоводческих районов, например Алайского и Чон-Алайского. Изготовлением деревянного остова юрт занимаются местные мастера-деревообработчики, а текстильных элементов внутреннего интерьера и войлочных покрывал — женщины, как правило, из семьи самих мастеров. Некоторые владельцы имеют еще дедовские юрты, датируемые 1930-ми го-



Рис. 3. Юрта в долине реки Сусамыр. Киргизия, Сусамырская долина.
Фото И.В. Стасевич. 2012 г.

дами. Любопытно, что киргизы-ичкилики сохраняют особенное членение внутреннего пространства юрты, когда женская половина находится слева от входа, а мужская — справа. Характерной деталью оформления купольных войлочных покрышек в указанных районах являются прямоугольные накладки *төтөгдө* с аппликативным архаичным узором и кисточками из шерсти яка по углам.

Юрта используется не только в быту, но и в обрядовой сфере. В Алайской долине зафиксирована практика возведения юрты для жениха в обряде *кыз узатуу* (букв. «проводы девушки»), а также использования юрты в качестве помещения для умершего. В тех районах, где юрта имеет менее интенсивное бытование, сельчане арендуют ее у владельцев в случае необходимости. Обычной практикой в Киргизии является использование юрты в качестве пункта общественного питания, а в селе — и как чайханы для общественных посиделок, прежде всего мужских.

Образ юрты как одного из ярких символов этнического самосознания киргизов широко востребован в архитектурных сооружениях, в том числе в оформлении памятников и скульптур.

Стационарное жилище киргизов в настоящее время демонстрирует как традиционные способы его возведения, так и технологические новшества («евростандарта»). В Южной Киргизии особенно заметно, что киргизы для стационарных построек заимствовали опыт соседнего таджикского и узбекского населения, продолжая придерживаться традиционных технологий как экономичных и экологически оправданных. Основной строительный материал в южных районах страны — это глина, из которой делают пахсовую кладку, сырцовый кирпич или округлые кирпичики (*гуаля*) для заполнения деревянного каркаса. При возведении домов используют *ашар* — старинный метод соседской взаимопомощи. В том случае, если в ходе строительства хотя бы частично необходимо разрушить отцовский дом, сын должен испросить разрешения аксакалов и получить от них благословение (*бата*). Современные технические новшества влияют на планировку, конструктивные элементы и отделку жилища. Так, все большую популярность приобретают стеклопакеты, металлопластиковые двери, декоративная плитка.

Принципы интерьера стационарного жилища традиционно соотнесены с интерьером юрты. В комнате всегда фиксируется почетное место с соответствующим оформлением. Для убранства дома характерны минимализм и активное использование зоны пола для отдыха и сна, а также трапезы. Диваны и кресла имеют место скорее как престижные элементы интерьера. В качестве напольных покрытий используются паласы, ворсовые ковры и войлоки домашнего изготовления. Повсеместно в Киргизии бытует старинный вид постелочных изделий из бараньих шкур (*пустек*), сшитых в виде длинных ковриков, иногда с опушкой из козьей шерсти.



Рис. 4. Тушкийзы, жук. Киргизия, п. Чолпон-Ата, Иссык-Кульская область.
Фото С.В. Бельского. 2012 г.

Стены украшают ворсовые ковры, или вышитые занавесы (*көшөгө, тушкийзы*), являющиеся семейной гордостью или даже домашней святыней (рис. 4). На настенный ковер часто вешают вещи с высоким семиотическим статусом — футляр с Кораном, плетть как оберег, шкуры волка или других пушных зверей, иногда музыкальный инструмент *комуз*.

Важным элементом интерьера являются сложенные в стопки спально-постилочные принадлежности (*жук*), которые также изготавливаются женщинами вручную и обязательно входят в состав приданого, — это прежде всего небольшие матрасы (*көрпө*), одеяла и длинные подушки (*джаздык*) с одним декорированным торцом. В оформлении этих изделий используется вышивка и лоскутная техника, которые для киргизской культуры являются очень значимым визуальным символом. Заготовки для вышивки подушек с нанесенным солью контуром узора можно приобрести и на базаре. В Ляйлякском районе в основании жука находится сундук и сверток из шерстяного тканого полотнища (*богджома*) с домашним текстилем. Этот способ хранения издавна заимствован киргизами у таджиков и узбеков.

Столовая посуда хранится в шкафах-сервантах, которые наряду с низкими столиками практически исчерпывают ассортимент домашней мебели. Низкий столик для гостей обязательно имеется даже в том случае, если семья перешла к использованию высокого стола со стульями.

Пищевой рацион киргизов в настоящее время сохраняет большой пласт традиционных установок как утилитарного, так и символического характера. Отмечается сезонность питания, что связано с большим удельным весом в рационе пищи животного происхождения. Весной, в период интенсивного доея домашнего скота, активно изготавливают и запасают впрок молочные продукты — кумыс, творог разных сортов, сливки, масло, сыр (*курут*), который сушат на специальных помостах. Изготовление молочных продуктов по традиционной технологии обусловило использование архаичных форм утвари — бурдюков (*мэс*) из снятой чулком шкуры барана, деревянных маслобоек с крестообразной мутовкой, желудков и кишок животных для хранения масла.

Мясная пища является наиболее престижной и обязательно фигурирует в ритуальной сфере, опосредуя этикетные социальные отношения. В связи с этим для праздников или приема гостей обязательно забивают барана, части туши которого имеют адресное назначение (рис. 5). В богатых скотом районах, например в Алайской долине, мясо барана варят, чтобы раздать его куски в конце трапезы, в других районах юга баранину используют для приготовления плова как главного праздничного блюда. На севере Киргизии главным блюдом, которое осмысляется в качестве национального символа всем населением страны, считается *бешбармак*. Бульон из баранины обязательно является составной частью меню торжественного дня. В будни на основе бульона варят



Рис. 5. Разделка мяса. Киргизия, п. Чак, Алайская долина.
Фото С.В. Бельского. 2012 г.

различные супы. На праздниках в южных районах подают такие жидкие блюда, как *чучвора* (с пельменями) и *мастава* (с заправкой из риса и овощей), в чем сказывается таджикское влияние.

Конина считается самым большим деликатесом, однако ввиду дороговизны это мясо и продукты из него (колбасы, жир, кишки) могут позволить себе немногие даже по особым случаям. Части туши коня также имеют высокий семиотический статус. Крупный рогатый скот забивают и для праздников, и для повседневного потребления, но престижность такого мяса невысока.

Из субпродуктов готовят, например, такое парадное блюдо, как *куйрук-боор* — вареную печень с кусочками курдючного жира, которое подают, как и вареное мясо, ближе к концу трапезы. Также праздничной пищей является *олово* — заполненные молоком вареные легкие барана, нарезаемые в готовом виде тонкими кусками.

Мясо в виде фарша используется как начинка для пельменей, мантов, пирожков (*самса*).

Мучная пища для киргизов давно стала привычной и необходимой, получив особую смысловую нагрузку. На праздничном столе в южных районах хлеб обязательно присутствует в большом количестве и разнообразии — это сдобные лепешки (*патыр*), слоеные жареные лепешки (*кантама*), жареные формованные кусочки теста (*баурсок*). Все виды хлеба пекутся в домашних условиях в глиняных печах или в котле, жареные мучные изделия опускаются в кипящее масло. В северных районах зафиксировано использование электрических хлебных печек.

Трапеза начинается с того, что хозяин дома или старший за столом разламывает лепешку, раскладывая ее в центре стола или раздавая присутствующим. На праздниках и обрядовых мероприятиях хлеба много по той причине, что лепешки входят в состав продуктовой доли с праздничного стола, которую участники ритуала уносят домой (*кешик*) (рис. 6). Если за столом не съеден кусок мяса, печени/жира или *олово*, то их следует положить на лепешку и засунуть в мешочек только вместе с ней. Хлеб все же остается на столе в большом количестве, но, по словам информантов, его кусочки не отдают даже собакам, а бережно используют в качестве сухарей или разного рода добавок.

Самостоятельное значение в питании киргизов имеет *талкан* — размолотая в муку сваренная, высушенная и обжаренная пшеница. Талкан в качестве лакомства смешивают с маслом и сахаром, получая своего рода халву.

Растительная пища в рационе киргизов занимает самое видное место. Так, лук, чеснок и морковь выращивают для того, чтобы затем использовать в плове и суповых заправках; блюда из картофеля у семей с низким достатком являются практически основными; из огурцов, помидоров, болгарского перца делают свежий салат — неперенный компонент праздничного чайного стола.



Рис. 6. Сбор *кешика* на обряде Бешик-той. Киргизия, п. Дароот-Коргон, Алайская долина. Фото И.В. Стасевич. 2012 г.

Свежие фрукты употребляют по желанию, а сухие обязательно имеются среди домашних запасов для подачи к чаю. В некоторых районах с развитым садоводством сухофрукты делают в домашних условиях. Садовые культуры, прежде всего виноград, яблоки, малина, хурма, гранат, инжир, абрикосы, персики, груши, имеют большое товарное значение. В горах население собирает ревень, дикую смородину, облепиху и другие ягоды, лекарственные травы.

В традиционном представлении киргизов продукты питания, в первую очередь мясо и хлеб, имеют, кроме утилитарного значения, высокий семантический статус и активно используются в процессах обрядового дарообмена.

Сфера использования национального костюма в настоящее время у киргизов несколько расширилась — отдельные его элементы все активнее бытуют в качестве не только праздничной, но и повседневной одежды. У информантов есть мнение, что национальный костюм постепенно входит в женскую моду.

Наиболее ярким элементом национального костюма у киргизов является белый войлочный *каптак*, который носят большинство мужчин всех возрастов, хотя это и не является обязательной нормой. *Каптак* имеет особенности кроя и декора, обусловленные возрастом и статусом мужчины. Этот вид головного убора изготавливается и вышивается мастерицами разных артельных мастерских вручную.

В этих мастерских шьют и такие виды женской одежды, как безрукавки (*кемсаль*) и длиннополые халаты (*бешпент*). По традиции, восходящей к первой половине XX в., эти предметы шьют из плюша или синтетического бархата — тканей, которые давно воспринимаются как национальные. Основным способом их декорирования является вышивка синтетическими нитками, имитирующими шелк и золотное шитье, аппликация яркой тканью, а также вышивка бисером, которая была известна киргизам и раньше. Важным элементом декора безрукавок и бешметов являются металлические пуговицы, издавна входящие в систему женских ювелирных украшений. Контрастное сочетание цветов составляет традиционную эстетическую ценность киргизского народного дизайна. Орнаментака этих предметов женской одежды базируется на теме выходящего побега как старинного витального символа.

Некоторые женщины в качестве праздничной одежды носят такой старинный элемент национального костюма, как *белдемчи*, имеющий вид распашной юбки. В селах Таласа белдемчи используют и как повседневную одежду.

В качестве головного убора замужние женщины носят платок, цвет и манера ношения которого зависят от тенденций моды и возраста женщины.

Наибольшую популярность элементы национального костюма имеют среди представителей старшего поколения, которое по традиции выделяется благообразным обликом. Пожилые мужчины носят длиннополый халат *шапан*, головной убор *калпак*, пояс, мягкие сапоги *мэси* с галошами. Некоторые пожилые люди в зимнее время продолжают надевать меховые шубы или тулупы, которые молодые люди считают старомодными.

В целом национальный костюм у киргизов является динамичной сферой культуры, которая требует более глубокого этнографического изучения и наблюдения за конкретными практиками, имеющими локальное своеобразие в разных регионах страны.

Несмотря на активную модернизацию современной жизни, многие традиционные институты в киргизской культуре до настоящего времени сохраняют свою актуальность. Жизнестойкость традиционных социальных структур объясняется спецификой организации киргизского общества, в котором до настоящего времени значительную роль играют родственные отношения, почти-тельное отношение к старшему поколению, религиозность.

Самым распространенным типом семьи среди киргизского населения остается трехпоколенная, включающая в свой состав родителей, женатого сына и его детей. Следуя устоявшемуся обычаю, с родителями живет женатый младший сын с семьей, но если он не в состоянии заботиться о родителях, то эту функцию берет на себя другой сын. В настоящее время взрослые дети часто хотят жить отдельно. Это не осуждается средним и старшим поколениями, но и не поощряется. Отдельное проживание взрослых, даже неженатых/неза-

мужних, детей чаще встречается в городской среде, где влияние традиционных норм ощущается заметно слабее.

Семейный статус в системе социальных позиций человека является одним из самых важных. Информанты объясняют, что у киргиза есть три круга родственников, связанных правами и обязанностями (*журт*), — это родственники по отцу, родственники со стороны матери и родственники жены. Многочисленность этой родни по традиции является своеобразным жизненным капиталом человека, и если общинные связи в условиях рыночных отношений ослабели, то ценность родственных связей девальвации не подвергается.

При отселении женатого сына родители выделяют *энчи* — дословно «надел», включающий часть имущества, скот, денежную сумму. Этот обычай в настоящее время не является обязательным. Большинство родителей по возможности старается помочь своим сыновьям, но бывают случаи, когда у родителей нет материальных возможностей выделить сына, в такой ситуации дети не имеют права требовать от родителей обязательной материальной поддержки. Возможно, изменение этого обычая связано с тяжелым экономическим положением в стране. Трансформация обычая, которая заключается в необязательности выделения женатого сына в отдельное хозяйство, привела к возникновению новой нормы — в самостоятельное хозяйство выделяют только старшего сына, младшие сыновья не могут рассчитывать на обязательную поддержку и часто отправляются в качестве гастарбайтеров за рубеж. Тем не менее традиционный обычай *энчи* существует и до сих пор ассоциируется у носителей традиции с браком сына и его отселением из родительского дома.

Безбрачие рассматривается как серьезное отклонение от общепринятых жизненных устоев. Впрочем, старые девы (*карадалы*) сейчас не третируются как неполноценные члены коллектива и не лишаются права участия в обрядовой жизни сообщества. Таких женщин сравнительно немного. Часто в экономическом плане их поддерживают родители, старшие братья. Как вариант устройства личной жизни они рассматривают брак с вдовцом или разведенным мужчиной.

В настоящее время несколько упрочили свои позиции нормы полигамии, оценка которой в общественном сознании двойственна: с одной стороны, многоженство осуждается, причем со стороны обоих полов, как неэтичное по отношению к первой жене, с другой — получает санкцию со стороны официального ислама. Старшая жена традиционно называется *байбиче*, младшая — *токол*. Одним из условий заключения второго брака является обеспечение каждой жены отдельным домом и хозяйством. Второй брак оформляется без «штампа в паспорте», только по религиозному обычаю *нике*. Дети от обеих жен обладают одинаковыми правами на наследство, в традиционном же обществе дети *байбиче* обладали большими правами на имущество отца. В остальном вторая жена существенно поражена в социальных правах, и в качестве

токол себя видят женщины невысокого статуса, те же старые девы и разведенные женщины.

Межэтнические браки киргизы заключают сравнительно редко, и даже находясь на заработках в больших городах России, нередко находят там себе брачную пару из «своих». Для киргизов характерны нормы родовой экзогамии, которые, однако, порой нарушаются без последующих репрессий.

Брачный возраст для юношей — 22 года в сельской местности, 23–25 лет в городе; для девушек брачный возраст ограничивается 17–19 годами в сельской местности и 23 годами в городе.

Инициаторами заключения брака могут быть родители юноши и девушки, но сейчас молодые люди часто знакомятся сами. По-прежнему брак заключается при условии выплаты калыма, размер которого варьируется, минимальной суммой считается 50 тыс. сом (около 35 тыс. руб.). Затраты на приданое обычно существенно выше: оно включает мебель, спальные принадлежности, ковры и войлоки ручной работы, одежду, посуду и т.п. Сохраняются традиционные правила подготовки приданого. Так, незадолго до его отправки мать невесты собирает родственниц и соседок, которые рассматривают приготовленное и обычно вносят свою лепту. По обыкновению приданое рассматривается в дальнейшем как собственность женщины.

Широко распространенной по сей день формой брака является умыкание (*кыз алын качуу*), что в большинстве случаев представляет собой частный случай брака по сговору и в большинстве своем не имеет криминальной подосновы. Сокращение числа насильственного заключения брака, без согласия невесты, связано с вступлением в силу закона об уголовной ответственности за такого рода действия. Подобная форма брака, даже по предварительному сговору молодых, продолжает считаться традиционной, кроме того, она более выгодна экономически, поскольку позволяет существенно сократить расходы на сватовство и организацию свадьбы в доме невесты.

При обсуждении этого обычая с женщинами часто возникает тема судьбы, причем без негативной оценки произошедшего. Часть опрошенных обоого пола утверждает, что в настоящее время растет число браков, заключенных через сватовство. Данное явление обычно объясняется развитием общей культуры и благосостояния общества. Законность брака устанавливает не только его гражданская регистрация, но и обязательное мусульманское бракосочетание, проводимое в доме невесты при браке через сватовство.

Брак в киргизской среде остается строго патрилокальным. Статус невестки (*келін*) определяет несколько факторов — ее навыки по ведению домашнего хозяйства, в том числе владение приемами ткачества, шитья и войлоковаляния, фертильность, коммуникативные качества. По традиции невестки сохраняют важную роль в брачных церемониях на всех этапах проведения — от посредничества на этапе знакомства молодых до их первой брачной ночи, когда жены

старших братьев невесты и жениха (*жеңе*) должны засвидетельствовать девственность невесты. Этот обычай до настоящего времени практикуется в южных областях страны.

Невестки руководствуются особым традиционным кодексом поведения, соблюдая ряд строгих запретов: например, им нельзя произносить настоящее имя свекра и других родственников мужа. Также невестки должны соблюдать определенный дресс-код — носить платок, длинный халат и носки, по крайней мере в присутствии родителей мужа и старшего поколения. При этом в первые годы замужества в их одежде желательны яркие тона как символы молодости и фертильности.

Рождаемость в киргизском обществе в настоящее время сравнительно высокая: в среднем семья имеет 4–5 детей, хотя в советское время этот показатель был гораздо выше и многие женщины носили звание «Мать-героиня». Многодетные матери у киргизов традиционно пользуются глубоким уважением. До сих пор среди киргизов распространено почетное именование пожилых многодетных женщин, имеющих склонность к домашнему целительству, — *Умай эне*, «мать Умай», по имени тюркской богини, считавшейся подательницей детей. В каждом поселке есть такая женщина (и не одна). Информанты, как мужчины, так и женщины, не только знают, кто такая Умай эне, но и могут обосновать, почему та или иная женщина носит ее имя и как это отражается на ее статусе в женском коллективе поселка. Высокий социальный статус таких женщин позволяет им считаться главой семьи в случае вдовства. В целом киргизская женщина играет в семье очень активную роль, обладая правом наравне с мужчиной принимать важные для семьи решения. Семейный статус многих киргизских женщин повышает также их известная экономическая самостоятельность, базирующаяся на домашнем производстве текстильной продукции, имеющей товарный характер.

Воспитание детей и их социализация всецело являются обязанностью семьи, поскольку надлежащее поведение ребенка определяет и авторитет родителей. Наблюдение за поведением детей в поселках позволяет отметить их вежливость, доброжелательность, коммуникабельность, а также сдержанность в присутствии взрослых. По мнению информантов, формированию у детей таких качеств, как терпение и самообладание, способствует то, что младенцы по сей день воспитываются в традиционной колыбели *бешик* (рис. 7).

Детская обрядность в целом составляет важный пласт ритуальной жизни семьи и включает следующие обряды: сорокодневье (*кыркы*), положение в колыбель (*бешик той*), разрезание пуп (*тушоо кесюю*), для мальчиков — обрезание (*сүннөт*), проводимое в дошкольный период (от 3 до 7 лет), для девочек первое заплетание кос (*чач өрдүрүү*). Из последних обрядов наиболее устойчивым к временным метаморфозам оказался обычай обрезания, так как, кроме возрастной ступени в жизни ребенка, он фиксирует конфессиональную социализацию в мусульманском обществе.



Рис. 7. Бабушка и внучка. Киргизия, п. Сары-Таш, Алайская долина.
Фото А.Ю. Жилина. 2011 г.

Семейная обрядность является своего рода маркером традиционного образа жизни. Обряды жизненного цикла киргизов во многом сохраняют свою традиционную структуру. Нововведения коснулись отдельных этапов обрядности, не изменив ее основной направленности. Однако в последнее время усилилась исламизация традиционной обрядовой сферы, наиболее четко эти процессы видны на примере погребально-поминального комплекса традиций. Такие обычаи, как эмоциональное оплакивание покойного, обязательное прощание с покойным максимального количества родственников, использование траурных атрибутов, оформление могилы и многие другие, официальным исламом объявлены как противоречащие нормам шариата. Кроме того, произошло сокращение поминальных сроков. Весь поминальный цикл (до 40-го дня) теперь проводится за неделю. Так как уровень жизни в современном Кыргызстане достаточно низкий, население благосклонно принимает подобные нововведения, сокращающие семейные расходы. Кроме того, сокращение трат на ритуалы поощряет и администрация поселков, ссылаясь на законопроект, внесенный в парламент республики в 2011 г. «О порядке проведения семейных обычаев, традиций, обрядов и праздничных торжеств в Кыргызской Республике». Этот документ на государственном уровне строго регламентирует проведение праздников, количество приглашенных гостей и даже меню и продолжительность самого мероприятия.



Рис. 8. Пожилые люди. Киргизия, п. Сары-Таш, Алайская долина.
Фото А. Ю. Жилина. 2011 г.

Особую роль в каждой семье и в сельском обществе в целом играет старшее поколение, которое обладает максимально высоким социальным статусом (рис. 8). В известной мере можно говорить о культе стариков, что выражается в многочисленных этикетных правилах, касающихся манеры поведения в присутствии пожилых людей, предоставления им места за столом, наделения почетными частями туши барана/коня во время трапезы. Социальная и духовная значимость позиций патриархов во многом определена сохранением ценности генеалогических связей и родственных отношений в рамках экзогамного ли-ниджа.

Аксакалами называют всех мужчин, достигших определенного возраста, это возрастная статус, однако уважаемым аксакалом может стать далеко не каждый. До настоящего времени сохраняется градация социальных статусов «младший аксакал» / «старший аксакал». Наиболее выдающиеся аксакалы формируют Совет аксакалов (*Аксакал кеңеш*). Совет избирается голосованием как общественный (народный) суд. Органы официальной власти прислушиваются к решениям народных судов. Иногда некоторые члены совета аксакалов имеют юридическое образование, что, несомненно, прибавляет вес организации. Нередко можно услышать, как население называет почетного аксакала поселка традиционным званием народного судьи (*бийем*). В юрисдикцию Советов аксакалов входят незначительные правонарушения, такие как кража,

хулиганство, примирение семей. Аксакалы контролируют и обрядовую жизнь поселка: решают вопросы, связанные с организацией общественных молений, распределяют обязанности среди родственников при проведении всевозможных обрядовых мероприятий. Так как в последнее время заметно усилилось влияние исламской традиции на народную культуру, Совет аксакалов часто поддерживает мнение мулл о необходимости корректировки обрядности соразмерно исламским нормам. Однако известны случаи, когда именно аксакалы противостояли официальному исламскому духовенству, защищая устои «веры отцов» или, по крайней мере, не выступая открыто, сами следовали традиционным нормам. Особенно ярко эти настроения проявляются в северных регионах Киргизии относительно норм погребально-поминальной обрядности.

Параллельно деятельности Совета аксакалов активно развивается деятельность так называемых Женских советов, обсуждающих широкий спектр вопросов, связанных с социальными проблемами женщин. В сферу деятельности советов входит помощь молодым женщинам при устройстве той, поминального мероприятия, разбор случаев семейного насилия. Возглавляет Совет старшая женщина, которую называют байбиче. Ее социальный статус складывается из семейного (у нее благополучная семья, много живых детей) и возрастного.

В каждом поселке и в каждом квартале города есть староста (*айыл-баши*). Он избирается народом, а подтверждается эта оплачиваемая государством административная должность в сельской управе. Должность айыл-баши могут занимать и молодые люди, и пожилые, избрание зависит лишь от личных качеств человека. Совет аксакалов и айыл-баши являются, по сути, органами народного самоуправления при контроле официальных властей. На севере Киргизии, по словам информантов, *айыл-баши* может стать и женщина, если она обладает необходимыми качествами и авторитетом.

Этнографические исследования 2011 г. позволили в общих чертах характеризовать основные этнокультурные процессы современной Киргизии. Межэтническая напряженность, политическая и экономическая нестабильность последних лет обусловили активизацию процессов миграции населения, в том числе на внутригосударственном уровне. Переселение части киргизского населения из южных в северные районы страны, несомненно, влияет на трансформацию культурных устоев, традиционно отличающих южный и северный варианты киргизской культуры. Такого рода миграции населения, возможно, приведут к возникновению новых культурных феноменов на базе миксации северного и южного вариантов киргизской культуры. Важнейший фактор культурных модификаций — масштабная трудовая миграция населения в крупные города России. Стиль жизни мегаполиса оказывает сильнейшее воздействие на мировоззрение и социальные установки мигрантов, что так или иначе имеет обратное влияние на «материнскую» среду. Подобные процессы отражаются и в национальном самосознании киргизского населения. В подобной ситуации

на первое место для исследователей выходит задача фиксации и анализа механизмов трансформации и воспроизведения традиционных стереотипов общества в новых условиях существования.

Одной из основных причин миграционных процессов является противоречивое влияние рыночной экономики, переход к которой в постсоветский период обусловил значительные изменения не только в хозяйственной области, но и в системе ценностей. Этнография домашней экономики в настоящее время требует пристального внимания, поскольку, с одной стороны, в этой сфере новации пустили весьма глубокие корни, а с другой — домашнее хозяйство в большой степени архаизировалось в связи с его натурализацией и, как следствие, мобилизацией комплекса народных хозяйственных знаний.

Важным процессом в современном киргизском обществе является усиление религиозных норм «классического» ислама. Напомним, что для киргизской культуры в традиционном ее варианте характерна специфическая религиозная система, сочетающая в себе как исламские, так и доисламские черты, в настоящее время обыденным сознанием воспринимающиеся как мусульманские нормы. Историками такая религиозная ситуация характеризуется как региональная форма ислама, которой принадлежала важная роль в сохранении самобытных черт культуры народов Центральной Азии вопреки нивелирующему прессу советской идеологии. Если во времена Советского Союза при запрете на открытое следование исламским нормам мы могли наблюдать устойчивое, пусть и в скрытой форме, существование традиционных институтов, то в настоящее время ситуация иная — традиционные формы религиозности и повседневной жизни заменяются «классическими» исламскими нормами. Муллы, руководствуясь истолкованием текста Корана (в силу полученного религиозного образования), объясняют старые обычаи и правила как неисламские, противоречащие «классическим» исламским нормам. Поэтому многие обычаи, мировоззренческие стереотипы подвергаются модернизации в соответствии с новой исламской трактовкой. Это касается и экономической сферы: получают распространение так называемые «займы по шариату».

Исламизация сильнее всего ощущается в сфере повседневной и обрядовой жизни, нежели в сфере управления и политики, — происходит сакрализация ценностей, установок, норм поведения, которые становятся непоколебимыми и безусловными. Эта функция религии востребована в эпоху потрясений, очень быстрых социальных изменений, когда общество становится подвижным, изменчивым, когда меняются ценности, ориентиры, статусы. Однако своего рода «сопротивление» глубокой исламизации имеет место обычно со стороны людей, для которых следование обычаям предков и представление о социальном престиже («у меня будет не хуже, чем у других») остается ведущим фактором в организации жизни. Так, несмотря на осуждения со стороны

мулл, некоторые продолжают устанавливать на могилах надмогильные памятники, устраивать пышные тои и поминки, брать кредиты в банке и т.п.

Сегодняшние религиозные процессы могут быть охарактеризованы как «вторичная исламизация региона». Однако для этого процесса все еще характерна неопределенность. В настоящее время практически во всех странах Центральной Азии идет активное определение взаимоотношений государства и религии. Вполне вероятно, что реисламизация, по сути, является попыткой правительства противостоять бесконтрольной политизации ислама. Именно этим объясняется координация правительством работы органов власти, особенно на уровне низовых структур (*айыл-окмоту*), и деятельности духовных лиц районного/областного уровня, с опорой на поддержку Совета аксакалов.

То обстоятельство, что наши полевые исследования осуществлялись в нескольких районах Киргизии, позволило как выделить общий вектор этнокультурных процессов, так и наметить их локальное своеобразие, обусловленное многими факторами. К таковым можно отнести, например, локальные традиции, специфику местной этнической картины и межэтнических взаимодействий, особенности экономической ситуации (близость промышленных и торговых центров, наличие свободных земель, пролегание туристических маршрутов и т.д.). Таким образом, при выявлении ведущих тенденций этнокультурной динамики киргизского общества первоочередной задачей следующих полевых сезонов становится изучение локальных комплексов современной киргизской культуры и тщательный анализ факторов их сложения и развития.

Библиография

Фиельструп Ф.А. Исследования среди кара-киргизов // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л., 1926.

Ю.В. Бучатская

**ВЕСЕННИЙ ОБРЯД *FOSALEGGN*
ВО ФРАНКОНСКОЙ ШВЕЙЦАРИИ.
ПОЛЕВАЯ ФИКСАЦИЯ
ОДНОГО ЗРЕЛИЩНОГО МЕРОПРИЯТИЯ**

Во время моего полевого стационара в Германии с 2008 по 2010 г., помимо работы в городе Бамберг, я совершала систематические выезды в села округа для наблюдения за современными праздничными мероприятиями в деревенских общинах и обрядами годового цикла, а также их письменной и фотофиксации. В данной статье вводятся в научный оборот материалы по одному весеннему обряду, малоизвестному за пределами региона Франкония и проводящемуся в единственном месте — в деревнях Эффельтрих (Верхняя Франкония, округ Форххайм) и Байерсдорф (Средняя Франкония, округ Эрланген-Хехседт). Несмотря на разное административно-территориальное подчинение, между деревнями всего 5 км, что позволяет общинам проводить описываемый весенний обряд сообща. Эффельтрих — достаточно маленькое поселение, расположено в глубине массива Франконской Швейцарии, в 20 км севернее Нюрнберга. Байерсдорф насчитывает 7,5 тыс. жителей и считается поселением городского типа; оно расположено непосредственно вблизи автобана А73 Нюрнберг–Бамберг–Лихтенберг.

Рассматриваемый обряд называется *Fosaleggn*, или *Fosalecken*, и представляет собой локальный вариант инсценировки борьбы времен года и изгнания зимы. Сведений о данном обряде не содержится в немецкоязычной этнографической справочной литературе.

ВВОДНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Самой существенной оговоркой к приводимому ниже полемому материалу и его возможным интерпретациям является напоминание о феномене фольклоризма. Интерпретировать весенний обряд *Fosaleggn* как однозначное продолжение древнего обряда изгнания зимы, на мой взгляд, неправомерно, учитывая распространившуюся в европейских странах в XX в. практику «трансляции и демонстрации народной культуры “из вторых рук”» (по Хансу Мозеру [Moser 1962: 177–209]), а также частое пересечение этого явления с коммерческими интересами. По сути, фольклоризм представляет собой конструируемую и игровую псевдонародность, или, по выражению американского фольклориста Ричарда Дорсона, «поддельный фольклор» (*fakelore*), «обман-

ную традицию» [Dorson 1959: 4]. Дальнейшие исследования развития такого рода явлений народной культуры в 1980-е годы вызвали к жизни известную формулу Эрика Хобсбаума и Теренса Ренджера «переизобретение традиции» (the invention of traditions) [Hobsbawm, Ranger 1983].

ОПИСАНИЕ ОБРЯДА ИЗ ПОЛЕВОГО ДНЕВНИКА

22 февраля 2009 г., воскресенье

«Погода дождливая, теплая и гадкая. Сегодня мы едем к 13.30 в деревню Effeltrich bei Forchheim. Потому что в этот день, Faschingsonntag, в этой деревне проходят старинный обряд проводов зимы. Мы приехали очень быстро в Эффельтрих, поставили машину на заснеженную стоянку, дождь пока прекратился. У гастхофа “Линде” уже собирается народ. Это самый центр деревни, он лежит на дороге, проходящей через деревню. Здесь нет площади как таковой, но, видимо, была когда-то. Здесь установлено майское дерево, здесь находится подобие крепости с башнями и деревенская церковь. Обряд проводов зимы начинается здесь.

Участники обряда (Akteure) — это молодые неженатые парни из деревни Эффельтрих, члены Burschenschaft. Они каждый год участвуют в этом обряде-игре. Парни надевают грязные одежды, а поверх обматываются соломой — получается симпатичное чудовище с ушами, хвостом, лапами (рис. 1). Оно называется Strohbär и символизирует зиму. Парни бросаются в толпу, пугают девушек. Их гонит другая группа парней, которые называются Fosaleggn oder Fosalecken¹. Они одеты в белые костюмы, на спинах висит ряд цветных шелковых лент, на голове — пышные высокие короны в виде цилиндра, сплетенные из вечнозеленого мирта и разноцветных шелковых лент (рис. 2). Эти парни символизируют наступающую весну и гонят соломенных медведей по улицам деревни, шелкая кнутами.

В обряде также участвуют молодые девушки, Trachtenmädl², одетые в народные праздничные костюмы Франконской Швейцарии. Женский костюм представляет собой комплекс из пышной юбки длиной до середины колена из плотной однотонной ткани темных тонов (красной, синей, зеленой). Поверх юбки надевают пышный шелковый фартук розовых, бежевых или иных светлых тонов с широкой полосой черных кружев посередине горизонтально. Верхняя часть состоит из куртки с пышными рукавами и двумя рядами пуговиц, сшитой из праздничной дорогой тяжелой ткани с вытканым рисунком. Под курткой надета белая блузка и повязан платочек с кистями. На ногах надеты кружевные ажурные белые колготы и черные башмаки с пряжками (рис. 3).

¹ Название диалектное. Значение и происхождение возводят это слово предположительно к средневерхненем. глаголу *vaseln* — «процветать, плодиться, расти».

² Девушки в народных костюмах (шваб. диал.).



Рис. 1. В облачении соломенного медведя. Эффельтрих. Фото автора. 22.02.2009



Рис. 2. Fosaleggi. Эффельтрих. Фото автора. 22.02.2009



Рис. 3. Девочки в народных костюмах Франконской Швейцарии, Trachtenmädla. Эффельтрих. Фото автора. 22.02.2009

Еще есть группа парней в вывороченных наизнанку тулупах, которая отгоняет соломенных от толпы и умиряет их. Кроме того, есть еще девочки и мальчики в группах Trachtenmädla und Fosalecken.

Народ уже собрался, с камерами, фотоаппаратами, ждут участников, но их нет. Потом движение по улицам прекратилось (видимо, перекрыли на время), и со стороны Эберманнштадта по улице стали раздаваться звуки духового оркестра и щелчки кнутов. Показались первые участники — трубачи, затем большие соломенные чудища, а затем Fosalecken und Trachtenmädla. Они подошли к центру, соломенные медведи бросались на стоящих зрителей и тащили их куда-то, парни в тулупах умиряли соломенных. Fosalecken и Trachtenmädla шли ровным строем за ними. Процессию сопровождал пожилой мужчина в традиционном франконском костюме — черной треуголке, зелено-красной короткой куртке с двумя рядами пуговиц, белой рубашке, черных узких штанах до икр, белых гетрах и башмаках. Возле стен крепости, прямо на асфальте, участники остановились, их обступили зрители. Трех соломенных медведей завалили на землю и иногда попинывали ногами, чтобы лежали смирно (рис. 4). Fosalecken прошли вокруг кучи соломенных парней чинно, держа под руку Trachtenmädla. Затем они начали танец по кругу парами, держась за руки крест-накрест за спиной, поворачиваясь и кружась (рис. 5). При этом девочки-Trachtenmädla и мальчики-



Рис. 4. Сцена у стен крепости Эффельтрих.
Фото автора. 22.02.2009

Fosalecken стояли в стороне, в первом ряду зрителей. Они пока не принимают активного участия в обряде. Это дело молодежи. Через полчаса танцев и игр с соломенными медведями парни в тулупах подняли лежащих и сбили в кучу беснующихся соломенных парней и погнали их в направлении Baiersdorf. За ними последовали Trachtenmädla und Fosalecken, щелкая кнутами.

Гостей праздника за поворотом ждал автобус, который доставит их в Baiersdorf. Соломенных чудищ и Fosalecken тоже куда-то погрузили, чтобы не идти 5 км пешком. Но часть пути они прошли пешком, и поэтому нам очень легко найти путь по следам — всюду разбросана солома.

Мы дошли до своей стоянки, сели в машину, погрузили детей и поехали в Baiersdorf, соседнюю деревню, где предполагается Umzug (шествие. — Ю.Б.) и окончание обряда.

Байерсдорф оказался огромной деревней, или маленьким городком, лежащим по обеим сторонам от автобана A73 Nürnberg–Bamberg–Lichtenfels. С автобана в деревню три съезда, четыре моста соединяют дорогами две части деревни. Огромный район современной коттеджной застройки, предприятия, склады, фабрики, магазины и торговые центры — рабочие места. Уже на мосту через автобан стояла машина пожарников, и ярко одетые в униформу люди перекрывали путь машинам через центр — там собирался народ для процес-



Рис. 5. Танцующая пара возле стен крепости. Эффельтрих.
Фото автора. 22.02.2009

сии. Слышны были щелчки кнутами, у съезда с моста толпились люди, были видны *Fosalecken* и соломенные, стояла карета скорой помощи и пожарная машина, мигающие всеми огнями. Немецкая предосторожность не знает границ. Это потому, что уже давно, слава Богу, ничего не случается, пожары крайне редки, и хоть что-то должно давать работу пожарным.

Мы припарковались возле какого-то предприятия и пошли пешком через мост, догоняя удалившуюся процессию. Люди шли вместе с *Fosalecken* и соломенными чудами, которые бросались на толпу, их отгоняли парни в тулупах, *Fosalecken* щелкали кнутами и замыкали процессию (рис. 6). После всех медленно двигаются по улицам карета скорой помощи и пожарная машина. Процессия прошла по трем улицам центра Байерсдорфа, совершила небольшой круг и двинулась к спортивной площадке на окраине. Здесь расположено здание пожарной охраны, и вот эта площадка — частично спортивная, частично для маневров, игр и праздников. Посередине площадки пожарные соорудили подстилку из мокрого песка, на которую взгромоздились соломенные медведи. Парни сняли свои соломенные костюмы и бросили их здесь, сами стали по сторонам. Зрители встали вокруг плотными рядами. *Fosalecken* и их девушки — в первых рядах зрителей. Представление модерировала *Bürgermeisterin von Baiersdorf*. Она говорит кратко об истории обряда: обряд древний, восхо-



Рис. 6. Шествие *Fosaleggn*, гонящих соломенных медведей. Байерсдорф.
Фото автора. 22.02.2009

дит к языческой обрядности весеннего цикла, а именно к изгнанию зимы весной. Щелчки кнутов должны отгонять злых духов (=соломенных медведей) и зиму. Fosalecken символизируют весну, яркую и зеленую, своими белыми чистыми одеждами, яркими лентами и вечнозелеными коронами из букса. Бургомистр благодарит парней из Burschenschaft³ von Effeltrich за ежегодное участие. Каждого представляет по имени, многие из парней уже более 10 лет участвуют в шествии и обряде, один из них принимает участие с 6 лет. Традиция 400 лет такова, что обряд проводят парни из Эффельтрих, но заканчивается он шествием и сожжением соломенных чудищ в Байерсдорфе. Эти две общины всегда празднуют изгнание зимы вместе в воскресенье Faschingssonntag. Бургомистр еще раз поблагодарила всех за участие, поздравила зрителей и пригласила всех после окончания обряда пожаловать в зал пожарной дружины на пиво, кофе и кухни (сладкие пироги. — Ю.Б.).

Погода сегодня плохая, то и дело дождь, и не получится, как обычно, пировать и танцевать под открытым небом. Для сегодняшнего случая пожарная дружина освободила свой гараж и подготовила столы и скамьи для гостей. На празднике приглашается испробовать hausgemachte Bratwürste, hausgebackene Kuchen und Krapfen, а также много кофе и пива.

Тем временем солому подожгли, распространился сперва желтый едкий дым, затем появились языки рыжего пламени. Играл духовой оркестр. Fosalecken вышли с девушками парами под руку, сделали два круга вокруг костра, затем соединились за спиной руками и начали танец. Танцующие пары делают три круга вокруг костра (рис. 7). Затем расходятся. Расходится и публика, все спешат под крышу в тепло, в гараж пожарной дружины.

Одна палаточка стояла возле площадки, в ней жарили и продавали сосиски. Люди покупали здесь и несли в гараж десятки сосисок. Я тоже пошла со своей семьей в зал. Там уже полно народу, Fosalecken и Trachtenmädla сели за первым столом у входа (рис. 8), короны из букса убраны на полку над гардеробом пожарников, чтобы не мешали и не поломались. Народ занял всю площадь, и пожарники в спешке тащат еще скамьи и столы. С одной стороны столов расположился «бар» с Kuchen und Krapfen und Bier und Kaffee (сладкие пироги, пышки, пиво и кофе. — Ю.Б.). С противоположной стороны расселся оркестр. Пир открывает снова бургомистр, которая приветствует публику, представляет оркестр, поздравляет и heißt alle willkommen (приглашает всех, говорит «добро пожаловать»). — Ю.Б.). Нас все приглашают сесть за вновь поставленные столы и скамьи, соблазн велик, но детям пора спать, и мы боимся, что они не справятся.

Байерсдорф казался пустым — все население пожаловало на праздник. И это понятно. Воскресенье даже в крупных городах, как Бамберг, — день тихий и мертвый. Для деревни — и вовсе. Такие мероприятия дают людям

³ Студенческая корпорация (нем.), здесь: локальное общество неженатых парней.



Рис. 7. Заключительный танец *Fosaleggn* и *Trachtenmädla* вокруг костра. Байерсдорф. Фото автора. 22.02.2009



Рис. 8. Праздничная трапеза в помещении пожарного гаража. Байерсдорф. Фото автора. 22.02.2009

вздохнуть среди будней и рутинной жизни, пообщаться, повеселиться, напиться, потанцевать, встретить знакомых. И показать себя. Для Trachtenmädlа это также повод познакомиться или укрепить отношения с парнями Fosalecken из села или общины — практически как это было и два-три века назад. Девушки тщательно причесаны и покрашены, это повод не только для них самих пообщаться с симпатичными парнями, но и побыть в качестве пары у всех на виду, побыть в центре внимания, в центре события. Через такие праздники повышается и значимость, ценность регионального костюма. Сегодняшние костюмы шиты заново, ткани современные, расцветки тоже современные. Это видно. Но крой и манера ношения остаются традиционными.

Так что не удивительно, что люди в Байерсдорфе будут сегодня сидеть в зале до самой ночи. А мы под струями проливного дождя едем в Бамберг, домой» [АМАЭ. Бучатская 2008–2009: 111–113].

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ И ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Зафиксированное мною игровое зрелищное событие представляет собой яркий пример фольклоризма, выражающийся в следующих формах: реконструкция и ношение костюмов и личин, показательные танцевальные выступления, реконструкция определенных классических обрядовых действий, нацеленность всех перечисленных действий на конкретного потребителя — зрителей, односельчан, туристов. Характер запланированного и хорошо продуманного шоу придают этому обряду объявления в информационных интернет-программах и брошюрах культурных мероприятий региона (наряду с концертами поп- и классической музыки), радиорепортажи и галереи иллюстраций с краткой культурологической информацией о «традиционном древнем обряде» деревни Эффельтрих:

«Древние медведеподобные образы творят бесчинства с незапамятных времен в деревне Байерсдорф. Приходя из Эффельтриха в полуденный час, они среди бела дня обрушиваются на деревню дикой толпой. Громкие рычащие звуки испускают они из глотки. Некоторым байерсдорфцам, особенно девушкам, удается иногда сорвать с них солому. Укротители этих медведей лишь неохотно следуют своим обязанностям. Они только громко щелкают своими кнутами. Под конец всего действия чудовища исчезают в очищающем огне. И тогда мы избавимся от них — от зимы и ее зловещих спутников!» [Die Bären sind los beim Fosaleggn].

«Спектакль происходит в Эффельтрихе и Байерсдорфе традиционно в воскресенье Масленицы. Во время обряда «Фосалекен» молодые мужчины передеваются в личины соломенных медведей. Они символизируют зиму. Их прогоняют по улицам, где с них потом сдирают солому, которую сжигают.

Чтобы от зимы осталась одна лишь горка пепла, а весна вступила в права» [Die “Fosaleggn” haben den Winter vertrieben].

Вот характерная цитата, в которой пассажи о традиционности и символическом смысле обряда соседствуют с организационными моментами техногенной и коммерциализированной современности. В тексте они выделены разреженным шрифтом:

«Наверное, один из самых красивых и древнейших весенних обрядов Франконской Швейцарии — обряд “Fosalecken” (или “Fosaleggn”). Традиционно так называемое изгнание зимы совершается в последнее воскресенье фашинга⁴. Члены *Burschenverein*⁵ Эффельтриха — неженатые молодые мужчины, одетые в белые одежды, богато украшенные пестрыми лентами, — прогоняют по деревне завернутых в солому чудищ — соломенных медведей, символизирующих зиму. Те творят разные шутки со зрителями и пугают молодых девушек. В заключение в деревне Байерсдорф совершается шествие. Под музыку местных самодеятельных коллективов фосалекен танцуют с девушками в народных костюмах вокруг пылающего костра, в котором сжигаются соломенные облачения медведей. Шумом, криками и ликованием весна прогоняет зиму. Стартуют участники в 13.30 от ресторана “*Waldeslust*”. На площади возле танцевальной липы Эффельтриха выступают танцевальные пары. После проезд на автобусах до деревни Байерсдорф к началу шествия. 22 февраля, деревня Эффельтрих. Вход свободный» [Fokus. 2009. Januar–Marz: 4]. Наличие ведущего в данном обряде (хотя и не профессионального модератора, а председателя Общества по сохранению традиций⁶) также ставит его скорее в один ряд с другими хорошо организованными и прорекламированными локальными культурными событиями.

Безусловно, обряд *Fosaleggn* является самым ярким и экзотичным в весеннем цикле праздников. Приходит в голову еще один культурный феномен XX в. в Европе, в частности в благополучной и богатой Германии, — так называемая «внутренняя экзотика», *Vinnenexotik*: когда локальная специфика превращается в культурный капитал (по Шерон Цукин [Zukin 1995]). Иначе говоря, в современном техногенном, мобильном и информационном (преимущественно городском) обществе экзотизируется деревенское, народное, локальное. Наличие такого культурного капитала тесно пересекается с коммерческими интересами. И, возвращаясь к вводному замечанию, можно сказать, что феномен фольклоризма напрямую связан с интересом населения и туристов к внутренней экзотике.

⁴ Соответствует приблизительно Прощеному воскресенью перед постом.

⁵ Общество неженатых парней (нем.).

⁶ *Heimatverein* (нем.).

Носителями данного мероприятия являются фольклорные коллективы деревни (ферайны) — «Общество народных костюмов» (Volkstrachtenverein Effeltrich), «Певцы и музыканты д. Эффельтрих» (Effeltricher Sänger und Musikanten), а также упомянутый Burschenverein. Основной акцент в смысле традиционности обряда делается на участии в нем исключительно неженатых молодых парней общин Эффельтрих и Байерсдорф, обобщенно называемых Burschenschaft. В заключительной речи модератора мероприятия, по сути, конструировалась традиционность через сообщение (или напоминание) о том, что все молодые люди, занятые в обряде (и фосалекен, и соломенные медведи), выступают в этих ролях не в первый раз, но ежегодно с юности. Помимо коммерческих интересов общины, в этой связи отмечу роль подобных мероприятий для оживления собственно сельской жизни, разнообразия досуга. В маленьких городах, а особенно в деревенских поселениях, возможности проведения культурных мероприятий невелики. Организованные самой общиной праздники вносят заметное разнообразие в жизнь и предоставляют молодежи возможность широкого общения. Помимо всего, сама организация столь важного для деревни события предполагает планомерную подготовку, которая обеспечивает общение молодежи до и вне непосредственного события февраля. Несомненно, это до сих пор играет важную роль в выборе брачных партнеров.

Источники

Бучатская Ю.В. Традиционная сельская и городская праздничная обрядность, бытовая культура и производственно-ремесленный цикл в некоторых регионах Южной Германии. Полевой дневник. Сентябрь 2008 — сентябрь 2009 г. // АМАЭ. К-1. Оп. 2. № 1898.

Библиография

- Dorson R.M.* American Folklore. Chicago, 1959.
 Fokus. Veranstaltungskalender für das Forchheimer Land und die Fränkische Schweiz. 2009. № 2. Januar–März.
Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Traditions. Cambridge University Press, 1983.
Moser H. Vom Folklorismus in unserer Zeit // Zeitschrift für Volkskunde. 1962. 58 Jg.
Zukin Sh. The Cultures of Cities. Wiley; Blackwell, 1995.

Интернет-ресурсы

- Die Bären sind los beim Fosaleggn // Vgntramp. Tagensarchiv [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vgntramp.wordpress.com/2013/02/12/>
 Die «Fosaleggn» haben den Winter vertrieben // Radio Bamberg. März 2011. Montag, 7. 07:37 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://radio-bamberg.de/default.aspx?ID=4397&showNews=938200>
 Die Frankische Schweiz-Verein e.V. Fosalecken und Winteraustreiben [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fsv-ev.de/heimatkunde/brauchtum/fosalecken-und-winteraustreiben.html>

А.А. Новик

**ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ЧЕРНОГОРЦЕВ-МУСУЛЬМАН
ПЛЕМЕНИ МРКОВИЧИ.
МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИЙ 2012–2013 гг.**

В сентябре 2012 г. и в августе–сентябре 2013 г. состоялись комплексные этнолингвистические экспедиции на юг Черногории (*обитина* Бар), в места расселения племени мрковичи (мркоевичи, мркоты). Полевая работа проводилась сложившимся научным коллективом (А.Н. Соболев, А.А. Новик, Д.С. Ермолин, М.С. Морозова, А.С. Дугушина), изучающим Балканы с 2008 г. по плану и подготовленным вопросам для работы по теме «Ислам на Балканах». В экспедиции 2013 г. также принимала участие А.Л. Макарова.

Черногорцы-мусульмане представляют собой довольно замкнутую локальную этноконфессиональную группу, не попадавшую в течение почти всего XX в. в поле зрения зарубежных исследователей (рис. 1). Племя мрковичи



Рис. 1. Семья Рашкетич (черногорцы племени мрковичи) во время Рамазан-байрама в собственном доме (*Vila Rašketić*). Село Добра Вода, Община Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

насчитывает несколько тысяч человек — по данным местных краеведов, учителей школ и членов различных локальных общественных организаций, их более 3000 человек (точные данные в силу специфики проводившихся переписей населения привести на данном этапе изучения сложно). Место расселения — район г. Бара (горные зоны и побережье вокруг с. Добра Вода) (рис. 2).

Данная группа сохраняет устойчивое локальное, этническое и конфессиональное самосознание. Мрковичи говорят на говоре черногорского языка (при этом часть информантов склонна считать свой язык сербским — при официальном статусе черногорского как государственного). Конфессиональная принадлежность — ислам — служит важнейшим дифференцирующим маркером данной группы. Значимыми символами являются события недавней истории (участие в сопротивлении фашистской оккупации, партизанское движение и др.), роль мрковичей — деятелей политики, экономики, культуры в жизни Османской империи, Югославии и современной Черногории.

Маркерами группы являются: традиционный костюм (который искусственно в последнее время противопоставляется костюму мусульманского (албанского и турецкого) населения региона), народная архитектура (рис. 3), художественный текстиль (рис. 4), различные виды рукоделия и др.

В данной статье рассматривается костюм черногорцев-мусульман, который стал претерпевать существенные изменения на рубеже XX–XXI вв. в силу различных обстоятельств.



Рис. 2. Село Дабезичи. Общий вид с автодороги, отходящей от магистрали «Ядран». Обштина Бар, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.



Рис. 3. Традиционный дом, сложенный из камня. С. Лунье, Община Бар, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.



Рис. 4. Аиша Лунич, черногорка племени мрковичи, за ткацким станом в собственном старом доме. С. Лунье, Община Бар, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.

Во-первых, традиционная одежда практически полностью вышла из ежедневного употребления, сохранив за собой статус ритуальной — для важнейших событий семейной и календарной обрядности (свадьба, обряд обрезания, помолвка, похороны, традиционные праздники Курбан-байрам, Рамазан-байрам и др.), для коллективных торжеств (день села, национальные праздники Черногории) и пр.

Во-вторых, отмечается рост интереса к истокам собственной истории, культуры, к родному языку и особенностям бытового уклада мест расселения мрковичей. Из этого интереса вытекает очевидный бум фольклорной самодетельности (ансамбли песни и танца в местных школах, творческие коллективы при дворцах культуры). Выступления фольклорных коллективов предполагают использование *народной* одежды (и здесь уже очевидны возможности интерпретации данного понятия и реалий, за ним скрывающихся). При этом такая деятельность всячески поддерживается властями (в первую очередь местного уровня).

В-третьих, в современном глобальном мире, в котором так сильны унифицированные формы культуры и (!) сознания людей (sic!), все чаще возникают новые формы противостояния таким тенденциям. Одной из форм является активное самопозиционирование различных этноконфессиональных групп, стремящихся заявить о своей *самости* и отличиях от других. В этом плане мрковичи представляют собой яркий пример такой группы [Peročević 2003]. И одним из самых ярких маркеров, способных подчеркнуть их особый статус среди соседей — черногорцев-православных, сербов-православных, албанцев-мусульман, албанцев-католиков, горанов-мусульман, цыган-мусульман, турок-мусульман и др., — является костюм.

Одежда мрковичей, принявших ислам ориентировочно в XVI в., была подвержена ориентальному влиянию по определению — высокий статус в этой части запада Балкан, как и в других регионах, входивших в состав Османской империи, приобретали вещи, крой которых и мода на которые прибывали из Стамбула и других центров метрополии. Несколько веков после турецкого завоевания (XV–XVI столетия) в приморских и горных районах территорий, входящих ныне в состав Албании, Черногории и Хорватии (район Дубровника), шла борьба между *венецианской* модой и *ориентальной*. В итоге одежда, которую носили в Стамбуле, стала доминировать в гардеробе референтных групп по всей империи.

Мрковичи, приняв ислам, декларативно и «на деле» должны были принять престижную культуру османов. В этой палитре перемен костюм, с его сложной семантикой и выразительной знаковостью, занял одно из главных мест.

Костюм черногорцев-мусульман практически не отличался от костюма ближайших соседей — албанцев-мусульман и турок (по определению мусульман в этот исторический период в этом регионе).

Общепринятым вариантом женского костюма у мрковичей стал так называемый костюм Средней Албании — зона его распространения простирается от г. Дуррес на Адриатическом побережье Албании, захватывает города Эльбасан, Тирану (которая до XX в. практически не играла важной роли в истории, политике и культуре албанских земель); уходит на территорию Косово, проникнув практически на всю территорию края, включая его главные городские центры Призрен, Приштину, Пейю и Дьякову; уходит в Западную Македонию, захватывая Скопье (город, который вплоть до начала XX в. имел самое большое албанское население из всех урбанистических центров Балкан); далее, через северо-восток албанских земель (с самым важным центром — г. Шкодра), зона распространения данного типа костюма пролегла на юге современной Черногории — в городах Улцинь (черногорское название Ulcinj, албанское название Ulqin), Бар (черногорское название Bar, албанское название Tivar) и др.

Данный костюм (рис. 5) состоял из следующих элементов: широкие штаны *димй* (алб.) (которые зачастую в отдельных местах назывались по-разному); полагающиеся к *димй кальце* (алб.) — ноговицы из плотной ткани с вышивкой и шитьем; блуза из тонкой (как правило, шелковой) ткани; безрукавка *елек* (алб. < тур.) (из плотной ткани), богато украшенная вышивками и шитьем (рис. 6); два напоясных полотнища из тонкой ткани, украшенных вышивкой и шитьем в одном стиле и цветовой гамме с *елеком* и *кальце*; головной убор (шапочка из плотной ткани и/или платок из тонкой шелковой ткани). Комплекс дополняли нарядные туфли (либо тапки) из ткани либо кожи или *налане* (алб.) (обувь на деревянной подошве)

Важнейший факт — это распространение данного типа костюма только среди мусульманок. В г. Шкодра, строго разделенном на два основных квартала (католический и мусульманский) вплоть до времени тоталитарного правления Энвера Ходжи (1944–1985), сложился свой вариант женского мусульманского костюма, однако вариант с *димй* был и остается известен и здесь. Он воспринимался как своеобразный обобщенный тип женского костюма в среде мусульман. При том что в Албании насчитывается до трехсот типов традиционной одежды (свой вариант, как правило, имеет практически каждая *краина*, город, село, а в некоторых случаях даже в одном селе иногда бытует несколько типов традиционной одежды) [Gjergji 1988], костюм с *димй* узнаваем даже неискушенными в вопросах народной культуры городскими жителями или людьми из сельской глубинки, не выезжавшими на протяжении своей жизни за пределы родной местности.

На юго-западе современной Черногории самыми значительными городскими центрами были Бар и Улцинь. Неизменно важную в плане торговли и культурного влияния роль играла Шкодра (на северо-западе нынешней Албании), с которой жителей черногорско-албанского пограничья связывали тесные экономические отношения, а также порой и родственные узы (из окрестностей Шкодры было много невест в домах как албанцев, так и черногорцев).



Рис. 6. Деталь вышивки на джемадане / йелеке — элемент женского праздничного костюма, бытовавшего в мусульманской среде. Краеведческий музей г. Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

Рис. 5. Женский праздничный костюм, бытовавший в мусульманской среде. Краеведческий музей г. Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

В плане одежды местные мусульманки ориентировались на наряды горожанок. Уже с XVII в. можно говорить о безусловном доминировании ориентального костюма в среде мусульман в этой части Балкан. Самым престижным становится костюм с *дими*. Мы располагаем недостаточными фактами бытования костюма до XVIII столетия, чтобы утверждать о полном вытеснении всех других типов костюма, однако есть основания предполагать, что костюм с женскими широкими штанами очень быстро вытеснил бытовавшую прежде одежду.

Начиная с XVIII в., как мы уже отметили, самым распространенным становится тип с *дими*, который в различных регионах имеет свою специфику — где-то костюм расшивают золотными нитями, где-то предпочитают серебряные нити, в каких-то *краинах* костюм дополняют круглой шапочкой, где-то обязателен платок. Однако в районе Бара и Улциня складывается единый тип женского нарядного костюма, который получает распространение в среде как албанцев, турок, так и черногорцев, принявших ислам. По воспоминаниям старожилов, одежда у горожанок не отличалась — будь они, скажем, черногорки-мусульманки или албанки-мусульманки [АМАЭ: Новик 2012]. Тот же факт отмечается и в литературе [Perošević 2003].

С образцами костюмов мы можем познакомиться в музейных собраниях (Краеведческий музей г. Бар (Zavičajni muzej Bar), Археологический музей г. Будва, Этнографический музей г. Цетинье), а также в сельских школьных музеях (с. Печурице) (рис. 7) и частных коллекциях (например, собрание Бисеры Алкович в с. Добра Вода). Важный источник для изучения — образцы старой одежды, сохраняющиеся в сундуках местных жителей.

В ходе экспедиционной работы в сентябре 2012 г. и в августе–сентябре 2013 г. нам удалось собрать небольшую (всего десять предметов), однако чрезвычайно показательную коллекцию предметов, которые относятся главным образом к сфере традиционного текстиля и одежды [АМАЭ: Новик 2013]. Данные предметы, поступившие в фонды МАЭ, могут теперь также служить важным источником по производству и бытованию народной одежды мрковичей. К слову, старейший публичный музей России может гордиться своей коллекцией по черногорцам-мусульманам, так как подобные вещи не представлены больше ни в одном музейном собрании страны.

Возвращаясь к теме истории костюма мрковичей, следует подчеркнуть тот факт, что отличия имели только костюмы повседневного бытования — здесь на первый план выходила региональная специфика (что является редким фактом — обычно вся знаковая нагрузка ложилась целиком на самый нарядный, праздничный вариант костюма).

У мрковичей нарядный вариант костюма, получивший название по региону Центральной Албании (Shqipëria e Mesme) и считавшийся своим, региональным, состоял из следующих элементов:



Рис. 7. Безрукавки *джамадан* — элемент женского праздничного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Музей с. Печурице, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.

1) штаны *брагеше* (*brageshe* < алб. *brakeshe*) из тонкой хлопковой ткани белого цвета; известно их название *демия* (*demija* < алб. *dimi* < тур.), однако мрковичи считают, что «*демия* — босанское слово, а наше *брагеше*» [АМАЭ: Новик 2012: 22];

2) блуза (вариант названия *фаньелица* (*fajnelica*)) из тонкой ткани, часто шелковой (рис. 8);

3) безрукавка *джамадан* (*džamadan* < тур.)¹ из плотной ткани либо тонкой ткани на подложке;

4) ноговицы из плотной ткани либо тонкой ткани на подложке;

5) пояс *пас трбулус* (*pas trbulus*) из шелка длиной 5–7 м и шириной около 60 см, который оборачивали вокруг талии (рис. 9);

6) головной убор *отос* (*otos*), который делали из цветного платка *шамия* (*šamija* < тур.) и украшали золотыми монетами (рис. 10, 11);

7) обувь из ткани либо кожи;

8) носки из белой пряжи.

¹ В албанском и черногорском языках *джамадан* обозначает верхнее распашное одеяние, чаще всего с рукавами.



Рис. 8. Блуза *фаньелица* — элемент женского праздничного и свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Музей с. Пенурице, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.



Рис. 9. Пояс *нас трбулус* — элемент женского праздничного и свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Пояс демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Обштина Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 10. Головной убор *ótos* — элемент женского праздничного и свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Головной убор демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Община Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 11. Шелковый головной платок *яшмак* поверх *отоса* — элемент женского праздничного костюма, бытующего среди черногорцев племени мрковичи. XX в. Головной убор из двух самостоятельных элементов демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Община Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

В холодное время года костюм дополняли теплые вещи: распашная плечевая одежда, носки из белой шерсти, покрывала, платки и т.д.

Описанный вариант костюма оставался неизменным практически до конца XIX — начала XX в., когда в городской среде данный ориентальный по своей природе костюм стало вытеснять европейское платье. Особенно очевидным это явление стало после Второй мировой войны. Однако и в XX в. костюм с *дими* (мрк. *брагеше*) выполнял функцию ритуальной одежды, при этом в *обитине* Бар сохранялось единство традиционного женского мусульманского костюма в его нарядном варианте.

В условиях смены традиции в женском костюме мрковичей произошли некоторые важные инновации. Одним из важных новшеств стало преобладание белого цвета. Для нарядного варианта костюма эта особенность всегда была актуальной. Белый цвет считался нарядным, красивым (в плане эстетических предпочтений носителей традиции), «дорогим» — то есть окружающие, видевшие женщину в белой одежде, воспринимали ее одетой дорого, так как белый костюм требовал особого ухода и по определению был недешевым.

На сложение подобных стереотипов, в частности, оказал влияние тот факт, что нарядный вариант костюма изготавливали из шелка. Как правило, использовали ткань, созданную на ткацких станах из шелковых нитей природного цвета — светло-желтого, точнее сливочного, цвета. Одежда из шелка являлась по стоимости и воспринималась обществом как особенно дорогая. И цвет натурального шелка постепенно стал маркером престижа. Но не все складывалось так просто в истории костюма. Одежда из других материалов (как, например, лен, конопля, жука, а позднее и хлопок) считалась праздничной и *правильной*, если она была белой. Поэтому ткани для рубаш, женских штанов и др. по возможности старались отбелить. И такая тенденция наблюдалась не только на западе Балканского полуострова, но и в других регионах Европы (а часто — и более широко в географическом плане). Тем не менее особое отношение к белому цвету в костюме на Западных Балканах отмечается практически повсеместно. А потому, скорее всего, даже шелковые ткани для традиционной одежды здесь практически не красили, как, скажем, на Востоке, чье влияние с приходом османов в XIV–XV вв. стало исключительно высоким.

В костюме мрковичей доминирование белого цвета носит гипертрофированный характер — практически никто из их соседей (черногорцев-православных, албанцев-мусульман и албанцев-католиков, горанов и др.) не имеет такого количества деталей одежды белого цвета, хотя белый входит почти без исключения во все комплексы одежды в изучаемом регионе.

Характер белого цвета изменился в костюме в XX в. На эту перемену повлияло изобретение анилиновых красителей и синтетических тканей. Их ис-

пользование позволило изготавливать практически кардинально белые вещи. Белоснежный цвет, особенно импонировавший людям, стал доступен не только в выбеленных льняных, хлопковых и иных (из конопли и жуки) тканях, использовавшихся для шитья рубах и пр., но также и для тканей из шелка, то есть тех, которые шли на пошив нарядной одежды.

Черногорки-мусульманки стали изготавливать почти весь комплекс праздничной одежды из белоснежных тканей. Исключение в этом «празднике белого» стали составлять лишь традиционные шелковые пояса, не изменившие эстетике предшествующих периодов бытования костюма как в плане цвета, так и в части декоративного решения, а также безрукавки *джáмадан*, которые в праздничном варианте стали полихромными.

В этих условиях женский костюм мрковичей строго закрепил за собой пять сфер обслуживания своих хозяек — в зависимости от роли, которую необходимо было играть в каждой конкретной ситуации. Соответственно, сложились пять вариантов костюма.

Мы выделяем следующие:

- 1) **свадебный наряд** (он являлся самым дорогим и исключительно ритуальным);
- 2) **нарядный вариант костюма** (был дорогим и знаковым);
- 3) **повседневный костюм** (сохранял знаковую нагрузку и был недорогим);
- 4) **костюм для работы в поле и на пастбище** (максимально удобный и функциональный);
- 5) **костюм для дома** (упрощенный вариант с меняющимся набором обязательных элементов).

Перечисленные варианты в определенной степени последовательности, безусловно, бытовали и прежде. Однако к XX в. их статус закрепился окончательно. Общеизвестно, что в традиции балканских народов самый нарядный вариант женской одежды использовался на свадьбе. Именно к свадебным торжествам девушке изготавливали лучший наряд (при этом ткала, шила, вышивала его она сама или ее ближайшие родственницы; его могли заказывать у местных мастериц; покупали у городских ремесленников или торговцев и т.д.). Эта одежда, как правило, представляла собой локальный (региональный, городской или сельский) тип костюма, который воспринимался большинством местных жителей и соседей как безусловный маркер приобщенности к сообществу конкретного населенного пункта, некоторой зоны или большего в таксономическом плане региона.

После свадьбы девушка получала статус замужней женщины и приобретала новую социальную роль, а ее свадебный костюм получал статус маркера ее принадлежности к новой группе. Костюм, который шили к свадьбе, использовался женщиной в качестве нарядного варианта одежды на протяже-

нии всей жизни. Понятно, что костюм мог изнашиваться, потерять вид, перестать подходить по размеру и т.д. — тогда ему на смену шили точно такой же, повторяющий крой и остальные составляющие предыдущего. Таким образом сохранялась традиция определенного костюма, характерного для той или иной зоны.

Распространение и бытование устоявшихся вариантов одежды коренным образом стали меняться под воздействием, как ни удивительно, такого фактора, как рост благосостояния. Возможность нести бóльшие траты (денежных средств, труда, ресурсов и т.д.) на приобретение новых вещей способствовала слому устоявшихся традиций в сфере костюма. Что касается Западных Балкан, улучшение жизни, как отмечается рядом исследователей [Shkodra 1973], произошло в XVIII столетии. Именно тогда наблюдалась стабилизация в городской и сельской экономике, последовавшая за длительным периодом разорительного османского завоевания и перехода к новым условиям жизни. Необходимо сказать, что это время относительного благополучия было и началом периода структурного кризиса Османской империи, вызванного рядом факторов, прежде всего уязвимостью турецкого рынка перед наплывом европейских товаров мануфактурного производства и продолжавшимися войнами с Россией и другими державами, стремящимися потеснить Блистательную Порту с Босфора и Дарданелл.

Тем не менее именно в XVIII в. происходит коренной слом устоявшихся стереотипов в сфере моды и в бытовании костюма. Женщины и мужчины уже могут себе позволить иметь не один комплект одежды «на выход», как было прежде, а два или несколько. Вариант свадебной одежды приобретает статус исключительно ритуального — это касается в первую очередь женского наряда. По праздникам зажиточные горожане и крестьяне носят уже другой костюм.

К сожалению, мы располагаем очень скудными сведениями, касающимися одежды мрковичей того периода. Однако можем предполагать, что бытование и распространение костюма у них проходило тем же путем, что и у их соседей — черногорцев-православных, албанцев-мусульман, албанцев-католиков, турок (по определению мусульман в этом регионе) и др.

Мы располагаем многочисленными достоверными сведениями о костюме мрковичей начиная с XX в. (и здесь исключительно важна роль полевой работы, сбор этнолингвистического материала и, по возможности, предметов и коллекций для фондов музея). Собранные во время экспедиций 2012–2013 гг. данные, при их анализе, говорят, что костюм невесты и выходной вариант стали отличаться, по крайней мере с XX столетия.

Так, в с. Дабезичи, в квартале Дабчевичи, нами был зафиксирован полный комплект свадебной одежды невесты. Он принадлежит Ясмине Дабчевич (родом из Омраловичей).

Наряд состоит из следующих элементов:

1. Шелковая рубаша (кошўља од свїле²) (рис. 12).
2. Хлопчатобумажные штаны (брáгеше памучни) (рис. 13).
3. Безрукавка (цамадán / јелéче³) (рис. 14).
4. Короткая нижняя рубаша (podkošúle / fanjélica) (рис. 15).
5. Платок (šátiја) красного цвета.
6. Шелковый головной платок (jašmak sviléni na glávu).
7. Сискач (síскач).
8. Шелковый пояс (pas sviléni) домотканый.
9. Украшение *дукат* (dúkat). Дукаты (золотые монеты или их имитацию)

носят и на груди, и на головном платке.

Именно в такой последовательности и в таком составе нам были представлены элементы костюма невесты самой информанткой Ясминой Дабчевич. В этом наряде она выходила замуж пару десятилетий назад. В целом костюм практически полностью повторяет вариант нарядного костюма мусульманок, распространенного от Средней Албании до г. Бар (на севере) и практически повсеместно в Косово и Западной Македонии (на северо-востоке и востоке).

Важны для анализа в этом комплексе следующие детали: безрукавка (которая в свадебном костюме чаще всего бывает белого цвета и украшена золотным или серебряным шитьем, иногда вышивкой в технике бить), а также непременный домотканый шелковый пояс с полихромными узорами, в цветовой гамме которого непременно доминирует красный цвет.

Похожие на описанный выше свадебные комплексы одежды фиксируются в разных местах расселения мрковичей. Важным источником для изучения здесь являются свадебные фотографии (рис. 16) и видеоматериалы, сделанные во время торжественных мероприятий. Практически все невесты одеты в одинаковые наряды, которые отличаются от выходного (праздничного) варианта одежды, бытовавшего прежде. Это отчетливо видно при анализе имеющихся материалов.

Однако в наши дни, когда традиционную одежду можно очень редко увидеть на местных жителях, у мрковичей отмечается один интересный факт — создание собственного типа одежды, который бы отличал их от ближайших соседей — единоверцев албанцев-мусульман. Такие попытки предпринимаются местными активистами и краеведами, пропагандирующими местную

² Написание черногорских названий приводится как кириллицей, так и латиницей — в зависимости от того, как были сделаны записи в поле во время работы с информантами. Оба варианта используются черногорцами в равной степени.

³ Информантка приводила два варианта названия — оба из турецкого языка. В дальнейшем в тексте варианты названия, записанные у одного информанта, приводятся через косую черту (/).



Рис. 12. Шелковая рубаша (кошуља од сви́ле) — элемент женского свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Рубашу демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Обштина Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 13. Штаны *бра́геше* — элемент женского свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Деталь: украшение из кружев. Штаны демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Община Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 14. Безрукавка *джáмадан / йéлече* — элемент женского свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Безрукавку демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Община Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 15. Короткая нижняя рубаха (podkošule / fanjélica) — элемент женского свадебного костюма, бытующего среди черногорок племени мрковичи. XX в. Рубаху демонстрирует Ясмينا Дабчевич. С. Дабезичи, Обштина Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 16. Фотография из семейного альбома Ясмины Дабчевич. Черногорки племени мрковичи в традиционных свадебных костюмах. XX в. С. Дабезичи, Обштина Бар, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

культуру и позиционирующими свой особый статус в регионе. Фольклорные коллективы выступают здесь зачастую в костюмах, сшитых не по старым образцам из бабушкиных сундуков, а придуманных и реализованных согласно субъективным представлениям любителей о том, что такое *народная одежда*. Это известный факт придумывания, изобретения традиции, который мы отмечаем не только на Балканах, но и в разных регионах мира. Данные факты еще требуют своего изучения и анализа.

ВЫВОДЫ

Черногорцы-мусульмане исторически долгое время имели и сохраняют до настоящего времени тесные связи экономического, политического и культурного плана с албанским населением Черногории и Албании; более того, их связывает и кровное родство (как показывают результаты экспедиций, многие семьи смешанные — практически в каждом доме можно встретить албанскую невестку, золовку, бабушку или другую близкую родственницу). Это приводит к многочисленным албанским заимствованиям в речи мрковичей, а также к заимствованиям в сфере культуры (данная тема требует дальнейшего серьезного изучения). Одним из самых ярких элементов культуры является костюм, который в последние несколько лет стал подвергаться существенным изменениям в плане кроя и выбора материалов, украшения и пр. (рис. 17, 18, 19).

Привезенные полевые материалы (аудиофайлы с записью интервью, полевые тетради и дневники, фотографии), а также предметы традиционной культуры легли в основу нового фонда отдела европеистики МАЭ и, по замыслу научного коллектива, должны пополнить заархивированный в музее фонд МДАБЯ (Малый диалектологический атлас балканских языков).

Источники

Новик А.А. Мрковичи. Черногория–2012. Изучение традиционной культуры черногорцев-мусульман. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Сентябрь 2012 г. // АМАЭ. К-1. Оп. 2. № 2113. 90 л.

Новик А.А. Мрковичи. Черногория–2013. Изучение традиционной культуры черногорцев-мусульман. Полевая тетрадь. Ксерокопия. Август, сентябрь 2013 г. // АМАЭ. К-1. Оп. 2. № 2175. 136 л.

Библиография

Gjergji A. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë, 1988.

Peročević E. Mikulići na kraju vijeka. Bar, 2003.

Shkodra Z. Esnafet shqiptare (shekujt XV–XX). Tirane, 1973.



Рис. 17. Аиша Лунич, черногорка племени мрковичи, в традиционном платке *йимак* и современной одежде. С. Лунье, Община Бар, Черногория. Фото автора. Сентябрь 2012 г.



Рис. 18. Госпожа Метанович, черногорка племени мрковичи, в традиционном платке *яшмак* и современной одежде. Г. Улцинь, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.



Рис. 19. Надгробный памятник на кладбище в с. Мала Горана. Портрет на памятнике: усопшая в традиционном платке. С. Мала Горана, Община Улцинь, Черногория. Фото автора. Август 2013 г.

Д.С. Ермолин

**«В НАШЕМ СЕЛЕ ТРИ ВЕРЫ»:
СОВРЕМЕННАЯ КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ
В С. ЖОВТНЕВОЕ (КАРАКУРТ)
ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ**

Южные районы современной Украины, этнический состав которой формировался на протяжении XVIII–XX столетий в силу внешней и внутренней политики Российской империи и впоследствии Советского Союза, являются благодатным полем для этнографических изысканий по самым различным темам и направлениям. Действительно, в одной лишь Одесской области на сравнительно небольшой территории (33 тыс. кв. км) проживают 11 этнических групп численностью более тысячи человек¹.

Начиная с 2011 г. сотрудниками отдела европеистики МАЭ РАН² ежегодно проводятся полевые исследования в Буджаке — исторической области, расположенной в Южной Бессарабии, ныне — на территории Республики Молдова и Одесской области Украины. Основной точкой было выбрано с. Жовтневое (до 1944 г. — Каракурт) в связи с тем, что там сложилась уникальная этнокультурная ситуация: в границах одного поселения проживают старожилы — албанцы, гагаузы и болгары, а также представители полутора десятков этнических групп, переселившихся в село позднее³. Село также отличается развитой конфессиональной ситуацией: помимо возведенного в 1990-е годы вместо разрушенного в советское время православного храма Рождества Пресвятой Бого-

¹ К таковым относятся украинцы, русские, болгары, молдаване, гагаузы, евреи, белорусы, армяне, цыгане, поляки, немцы, грузины, татары, азербайджанцы, греки, албанцы, арабы. Статистику (на 2001 г.) см. на сайте Всеукраинской переписи населения — 2001 (URL: <http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality>).

² Первая экспедиция А.А. Новика в регион состоялась в 1998 г., в 2011 г. отряд работал в следующем составе — А.А. Новик, Н.Г. Голант, Д.С. Ермолин (все — сотрудники МАЭ РАН), М.С. Морозова (ИЛИ РАН), в 2012 г. исследования проводились Д.С. Ермолиным и М.С. Морозовой, в 2013 г. в экспедиции участвовали Д.С. Ермолин, А.С. Дугушина (МАЭ РАН), М.С. Морозова, а также Симон Шлегель (Университет Халле, Германия).

³ Об истории и актуальной этнической ситуации в с. Жовтневое см.: [Ермолин 2012: 125–128].



Рис. 1. Храм Рождества Пресвятой Богородицы. С. Жовтнево.
Фото автора. 2012 г.

родицы под юрисдикцией УПЦ Московского патриархата (рис. 1), с начала 1990-х годов, то есть уже около двадцати лет, активно существуют дома молитвы евангельских христиан-баптистов и адвентистов седьмого дня⁴.

Неудивительно, что один из наших информантов — юноша-албанец 1992 г.р. — характеризовал конфессиональную ситуацию в родном селе следующим образом: *«В нашем селе три веры»*.

Данная статья ставит своей целью краткий обзор актуальной конфессиональной ситуации (с акцентом на новые деноминации) в условиях полиэтничности, а также рассмотрение некоторых вопросов взаимодействия адептов традиционного для потомков балканских колонистов православия с представителями более новых церквей — баптистами и адвентистами седьмого дня.

⁴ В изучаемом регионе, как и в целом на территории современной Украины, наблюдается значительный прирост приверженцев различных протестантских деноминаций (баптистов, адвентистов и др.) и свидетелей Иеговы начиная с первой четверти XX в. [Міжконфесійні взаємини 1999: 117–148; Снежкова 2011: 129, 137–138].

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРИСТИАНЕ

Напомню, что Каракурт был основан в 1811 г. балканскими переселенцами, пришедшими из-за Дуная по приглашению Российского правительства и поселившимися в бессарабских степях на правах колонистов. Эту окраину Дикого Поля, отошедшую России по итогам очередной Русско-турецкой войны и Бухарестского мирного договора 1812 г., решено было заселить православными христианами с Балкан, руководствуясь де-юре екатерининским «Манифестом о даруемых иностранным переселенцам аванжагах и привилегиях» (1763).

Возвращаясь к ситуации сегодняшнего дня, отметим, что подавляющее большинство населения села⁵ считает себя православными христианами, что соответствует действительности, по крайней мере с точки зрения истории. Если же взглянуть на положение глазами представителей церкви, то истинно православными людьми считаются постоянные прихожане храма и члены общины, участвующие в том числе в таинствах исповеди и причастия. Их в с. Жовтневое с трудом насчитывается 50 человек. Остальные жители села, по словам сельского священника о. Сергия Тодорова, приходят в церковь лишь по крупнейшим праздникам — прежде всего это Пасха и престольный праздник Рождества Богородицы, а также чтобы крестить ребенка и заказать чин погребения покойного.

Одной из характеристик общины в с. Жовтневое, которая, впрочем, свойственна в целом всему постсоветскому пространству, если мы говорим о православии в рамках современного сельского социума, является очевидный гендерный и возрастной (в меньшей степени) дисбаланс. Иными словами, ядро прихожан составляют женщины пенсионного и предпенсионного возраста, мужчин на обычной воскресной службе практически не бывает.

ХРИСТИАНЕ-БАПТИСТЫ

Община христиан-баптистов существует в с. Жовтневое с середины 1990-х годов. В 1997 г. с помощью американских единоверцев баптисты купили в селе дом и оборудовали его под молитвенное помещение (рис. 2). До его постройки баптисты собирались в частном доме Ефросиньи Тоневой, которая с 1980-х годов посещала богослужения баптистов в Болграде⁶, до этого являясь прихожанкой православной церкви; ее дочь, выйдя замуж в с. Кислица, стала

⁵ На май 2011 г. население с. Жовтневое, по данным сельской администрации, составляло 2650 человек.

⁶ Болград — город районного значения в Одесской области, основан в 1821 г. православными колонистами, переселенными российскими властями из Османской империи.



Рис. 2. Молитвенный дом евангельских христиан-баптистов.
С. Жовтневоє. Фото автора. 2012 г.

посещать собрания баптистов и делиться своим опытом с матерью. В настоящее время собрания проводятся в среду вечером (происходит разбор Слова, то есть Библии), в пятницу вечером (занятия по теме «Индуктивный метод изучения Библии») и в воскресенье утром — в эти дни из Болграда приезжает пастор. Количество баптистов в селе достигает 30 человек при общей численности 2650 жителей (около 1,1 %).

В июне 2013 г. мне удалось побывать на воскресном собрании баптистов. Ощутимого перевеса какой-либо этнической группы среди прихожан не наблюдается, однако, несмотря на то что богослужение полностью ведется на русском языке, до начала и в перерыве службы, кроме русской, звучит албанская и гагаузская речь, тем не менее мои информанты-баптисты сообщили, что албанцев в церкви больше.

Среди духовных песен, исполненных под гитару (рис. 3, 4), прозвучала одна на албанском языке (однако не исключено, что прихожане решили ее



Рис. 3. Богослужение в общине баптистов. Пастор поет псалмы под гитару.
С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.



Рис. 4. Богослужение в общине баптистов. Дети поют псалмы под гитару.
С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.

спеть в связи с моим визитом, поскольку знали, что моя работа связана во многом с изучением местного албанского населения). Ниже приводятся текст песни № 789 из сборника «Песни Возрождения 2800» на русском языке и ее перевод на говор албанского языка (перевод был сделан 10–15 лет назад албанцем Алексеем Михаловичем Калушем, посещающим собрания в церкви баптистов):

Ты — мой Бог Святой,
Я к Тебе стремлюсь,
Ибо знаю: в Тебе — покой.

*Ти ими паранди
Ун дрэк тюны нзитэм
Сэ ди дэк та тю рахати.*

Привев (2 раза)

У Твоей груди успокоюсь я,
Успокоится сердце мое.

*Ни тиндет гёвиз отлизохем ун
Отлизохет зэмбра име.*

Знаю, что в Тебе
Радость вечная
И любовь неизменная,
И никто уже
Не лишит меня
Этой радости неземной,
И когда придет
Тот последний час,
Верю, примешь меня к Себе.

*Ди дэк та тю
Нглазими мытыры вит
Тыпылькюрыт нок отгынехет
Лэ асни нок отмамары
Кыты нглазим
Ты ятырсы еты
Лэ кур тывины кью
Ипыстайми сахат
Ди дэк отмымарыш.*

Общее отношение к баптистам со стороны православных жителей села скорее настороженное, поскольку они «соблюдают другие обряды, не делают поминки, поют песни в церкви»⁷ (рис. 5, 6). Устойчивым экзоконфессионалом по отношению к баптистам является слово «сектанты»; говоря же о людях, не принадлежащих собственной церкви, баптисты употребляют термин «мирские» (также «из мира»). При этом наравне с термином *сектанты* используется слово «верующие» в качестве экзо- и эндоконфессионала. О неопитах в таком случае говорят: «стал верить». Однако православный священник о. Сергей Тодоров призывает свою паству не использовать термин «верующие» по отношению к баптистам и адвентистам, поскольку, с его позиции, верующие — это православные христиане, а баптистам и адвентистам более подходит наименование «сектанты».

⁷ Ср. со стереотипами относительно протестантов, бытующими среди восточных славян [Белова 2003: 163–168].



Рис. 5. Богослужение в общине баптистов. Во время таинства хлебопреломления (причастия) пастор раздает хлеб прихожанам. С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.



Рис. 6. Богослужение в общине баптистов. Во время таинства хлебопреломления (причастия) пастор подносит чашу с вином прихожанам. С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.



Рис. 7. Баптистка Мария Федоровна Бельтек.
С. Жовтневое. Фото автора. 2012 г.

Моим первым информантом стала одна из наиболее активных прихожанок общины баптистов — Мария Федоровна Бельтек (гаг., 1939 г.р., род. в с. Копчак, Молдова; рис. 7). Она обладает высоким социальным статусом в селе и пользуется уважением как среди единоверцев, так и среди остальных жителей села, в том числе из числа тех, кто посещает православную церковь,



Рис. 8. «Верующая свадьба» в общине баптистов с. Копчак (Молдавская ССР). 1960 г. Из личного архива М.Ф. Бельтек

благодаря не только личным качествам («женщина общественная, работающая»⁸), но и ряду фактов семейной истории: во-первых, ее дед и бабушка в 1912 г. были в *хаджистве*⁹ в Иерусалиме (что повышает социальный статус не только тех, кто совершил паломничество, но и их потомков); во-вторых, она не является неофитом баптистской церкви — ее мать начала посещать богослужения в моленном доме Болграда еще в 1960-х годах, а к настоящему моменту большая часть родственников по отцовской и материнской линиям, проживающих на Украине и за рубежом (Россия, Молдова, США), являются баптистами. Информант вспоминает, что в ее детстве и молодости в кругу семьи и друзей проводились «верующие» свадьбы (рис. 8) и проводы в армию. О признании в качестве «своей» в сельской среде говорит и тот факт, что она стала крестной матерью нескольким детям при их крещении в православной церкви. Информант сама с уважением относится к православию, но убеждена, что простое посещение церкви, не подтвержденное благими поступками, не приведет к спасению души.

⁸ Оценка бывшей коллеги, ныне пенсионерки.

⁹ *Хаджиство, хаджилык* — термины, обозначающие паломнические поездки «задунайских» колонистов на Святую землю в XIX — начале XX в. Подробнее см.: [Ермолин 2013].



Рис. 9. Баптистка Екатерина Трифионовна Долгова.
С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.

Еще одна прихожанка баптистской церкви — Екатерина Трифионовна Долгова (алб., 1965 г.р., род. в с. Жовтневое; рис. 9) (см. приложение 1) — сообщила, что она приняла крещение в 31 год и считает правильным, когда человек приходит в церковь осознанно, зачастую уже взрослым — таким образом верующие в полной мере исповедуют веру и несут ответственность за это. Она попала на баптистское богослужение первый раз в 1995 г. в Молдове, и опыт был положительным: «Я в православную церковь когда заходила, было мне страшно <...>, а сюда пришла — словно в рай попала».

Информантка также отметила, что в начале 1990-х годов в селе детей из баптистских семей дразнили «верующими», «сектантами», «баптистами», «штундами» (преимущественно в Болграде), а учителя в школе, несмотря на отличную успеваемость, относились к ним предвзято: «Сидите, головы наклонили, как в собрании находитесь». У взрослых, после того как родные, друзья и соседи узнавали о том, что они стали посещать богослужения в баптистской церкви, тоже возникали конфликты, однако информантка добавила, что, вероятно, так и должно быть: «Над Христом так же измывались, смеялись, но на это обижаться не стоит». Говоря о социальной жизни, она отметила, что в настоящее время непонимания со стороны «мирян» (то есть большинства населения) гораздо меньше, хотя некоторая напряженность, недоверие и враждебность с их стороны все еще чувствуются: «Эти баптисты закрывают ставни, тушат свет и непонятно чем занимаются». Моя информантка по приглашению посещает православные похороны, однако в храм во время панихиды не заходит, что касается поминального дня *Малая Пасха*, или *Пасха Мертвых* (в понедельник через неделю после Пасхи) [Ермолин 2011: 56–60], то она принципиально не посещает кладбище в этот день («В другой день им не собраться: для них это как встреча — моду показать, или как фестиваль — пьют, едят прямо на могилах, а потом могут на карачках оттуда выйти»), а считает, что ухаживать за могилами родных и помянуть можно в любой день. В поминальные дни (дни смерти) родственников в их семье принято посещать кладбище: «Возьмем закусочки немного, попьем водички, посидим у могилки, повспоминаем — и все».

Е.Т. Долгова, несмотря на то что является этнической албанкой, считает, что молиться и говорить о Боге лучше по-русски: «Молитва по-русски более складная».

В подавляющем большинстве баптисты в с. Жовтневое вообще не употребляют алкоголь (за исключением глотка вина на хлебопреломление) и резко отрицательно относятся к табаку. Других запретов (в том числе и пищевых) зафиксировано не было.

АДВЕНТИСТЫ СЕДЬМОГО ДНЯ

Община адвентистов в с. Жовтневое, существующая около двадцати лет, также занимает видное место и активно вовлечена в духовную жизнь села. В 2012 г. было полностью завершено строительство молитвенного дома, которое длилось три года (рис. 10). По словам одного из прихожан, в настоящий момент богослужения посещают в среднем 20–25 человек (средний возраст — 40–55 лет), но молитвенное помещение рассчитано на 50–60 человек — члены общины ожидают прироста числа прихожан в будущем (рис. 11). Сейчас в селе лишь две семьи полностью принадлежат церкви адвентистов, остальные прихожане — люди из смешанных в конфессиональном отношении семей. Важно подчеркнуть, что если среди баптистов Жовтневого нет доминирующей этни-



Рис. 10. Молитвенный дом адвентистов седьмого дня.
С. Жовтневое. Фото автора. 2012 г.



Рис. 11. Молитвенный зал. С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.



Рис. 12. Наиболее активные прихожане-мужчины в общине адвентистов. Все изображенные — гагаузы, за исключением албанца А. Лехова (на фото сидит). С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.

ческой группы, то подавляющее большинство адвентистов — гагаузы. Именно этот фактор стал определяющим и при выборе места под постройку дома молитвы — здание было возведено на *Первой* улице, то есть в махале¹⁰, которая с момента основания села является гагаузской, и именно в этой части села проживает большинство адвентистов (рис. 12). Албанцев в церкви всего четыре человека, и прихожане считают, что албанцы тяжело приходят к вере, поскольку, как они объясняют, «албанцы в прошлом были мусульманами». По моей просьбе, один из прихожан церкви — Александр Лехов — любезно согласился написать краткий рассказ о том, как его семья пришла в церковь адвентистов (см. приложение 2).

Потомственными адвентистами в с. Жовтневое являются представители гагаузской семьи Нягуловых. Константин Иванович Нягулов (1911–1993) (рис. 13) был первым адвентистом в селе. Его сын, Константин Константинович (гаг./болг., 1948 г., род. в с. Жовтневое; рис. 14), поделился некоторыми

¹⁰ Махала (от тур. *mehalla*) — квартал балканского города или села. Термин вошел в употребление вследствие османского административно-политического и социально-культурного влияния. В случае села махала, как правило, населена представителями одной семьи или рода (слав. *pl'eme*, алб. *fis*).



Рис. 13. Первый адвентист с. Жовтневое К.И. Нягулов в молодости (на фото справа). 1934 г. Из личного архива семьи Нягуловых



Рис. 14. Адвентисты Константин Константинович и Евдокия Дмитриевна Нягуловы. С. Жовтневое. Фото автора. 2013 г.

сведениями об истории общины в селе. К.И. Нягулов происходил из семьи баптистов, но разочаровался в этом учении, и в 1965 г. принял крещение в церкви адвентистов в с. Виноградовка и ездил туда на служения. С 1966 г. К.И. Нягулов начал активно проповедовать в с. Жовтневое, а уже с 1973 г. собрания и служения проводились у него дома. За активную проповедническую деятельность он даже был вынужден выплатить штраф в размере 50 руб. В начале 1990-х годов община насчитывала 10–12 человек. В настоящее время в селе проживают его потомки, которые и являются лидерами общины, — внук Роман Нягулов (1977 г.р.) служит пресвитером церкви.

Жители села называют церковь адвентистов «субботней верой», им также известно, что «субботникам» нельзя есть свинину (а лучше вовсе не употреблять мясо) и пить алкоголь, что с 18 часов пятницы до 18 часов субботы адвентисты должны говорить только о Боге, не заниматься домашними делами (не готовить, не делать уборку и покупок). Очевидно, подобная осведомленность — первичный результат бытового взаимодействия населения села с местными адвентистами, а также проповеднической деятельности последних. Местные жители рассказывают, что на свадьбах и праздниках «субботники пьют только водичку», и хотя они приглашают на торжества своих родственников и друзей, не принадлежащих церкви адвентистов, на подобные события люди стараются не ходить. По мнению прихожан православной церкви, адвентисты «в Бога не верят, потому что признают только Христа», то есть не исповедуют догмат о Троице.

* * *

Перед нами пример хотя и не идеально гладкого, но все же мирного существования различных конфессий в границах сельского микросоциума, истоки которого, возможно, объясняются и самой историей балканских колонистов: опыт многовекового соседства с представителями различных культур как на Балканах, так и впоследствии за пределами полуострова помог выработать механизмы социального взаимодействия с «чужаками», в основе которых лежит, с одной стороны, открытость к контактам, целью которой является успешная интеграция в новое социальное пространство, а с другой — дистанцирование ради самосохранения и противодействие культурной и этнической ассимиляции.

1. Фрагмент из интервью с прихожанкой церкви христиан-баптистов Е.Т. Долговой (алб., 1965 г.р.)

Д.Е.: — Ваши родители были верующими?

— Нет, но и атеистами они не были, но как все говорят: «Мы — христиане». Хотя моя мама ходила в церковь православную по большим праздникам. И свекор со свекровью — то же самое, посещали так вот церковь. Но они причащались, пост держали. Хотя — скажу не для осуждения — пост — это не то, что не кушать мясо или что-то жирное, пост — это когда у тебя есть нужда и ты молишься Богу, ты отказываешься от пищи. Сколько ты сможешь: можешь день — пожалуйста, можешь полдня — никто не осуждает. И ты молишься и читаешь, Бог тебя больше услышит и ответит тебе на молитву. А православные так понимают — наверное, их так учат...

Д.Е.: — То есть у вас пост отличается от православных?

— Да, у нас как бы со смыслом. Мы понимаем, для чего мы постимся. А они — просто для того, чтобы немножко ограничить себя в еде. Я так вижу, как они понимают это.

Д.Е.: — Например, Великого поста перед Пасхой у вас нет?

— Нет, вот у нас есть нужда — мы тогда постимся. Вот сегодня у нас было хлебопремление. До этого я должна была поститься, потому что я человек грешный, я могу согрешить, и чтобы не оказаться перед Богом нечистой, я хочу попоститься — пощусь, читаю, молюсь. И Бог меня очищает — я чувствую, что готова к этому преломлению. Они также постятся и идут причащаться. Но одного я не могу понять — что причащают и детей. Дети — они же не понимают, что это такое. Мама или бабушка сказала, и ведут причащаться, что это такое — они не знают. И крестят у нас в зрелом возрасте: человек должен креститься в зрелом возрасте, как Иисус Христос. <...>

Д.Е.: — Что значит — в зрелом возрасте? В тринадцать лет можно принять крещение?

— Зрелый возраст и намерение ходить в церковь видны по делам, по его жизни. Мы видим его дела и ставим вопрос, можно ли принять этого человека в нашу церковь.

Д.Е.: — Решает маленькая община тут, в селе, или какая-то центральная?

— Наша маленькая община, потому что мы видим жизнь его. <...>. Потому что бывало и такое — родители верующие, и ребенок вроде бы серьезно ходил в церковь и намерен был принять крещение, но тут дали еще срок — три месяца или полгода, чтобы посмотреть, как этот человек будет жить. Бывало, принимали — вроде бы все хорошо, ходил в церковь, служил, а потом... Ну это

молодежь, не утвержденные еще. И бывало — отходили. На время! Потом обратно возвращались, но это нехорошо.

Д.Е.: — Во сколько лет Вы приняли крещение?

— В тридцать один год. До тех пор я не знала Бога. Как, я знала, что Бог есть. Мама мне всегда говорила: «Чтобы ты знала, что всегда Бог есть». Хотя я была и октябренком, и пионеркой, и комсомолкой. <...>. Мама говорила: «Будь ты пионеркой, комсомолкой, но в душе у тебя чтобы был Бог».

Д.Е.: — В детстве вас крестили в православие?

— Да, когда я была маленькой. Я помню пару раз, как ходили в церковь. У нас была церковь красивая, самая красивая в нашем районе. Мне лет пять было, я помню, как подымалась по ступенькам и меня батюшка причащал. Редко мама меня туда водила, да и сама редко ходила.

Д.Е.: — А сколько людей в Вашей общине?

— Когда мы открыли тут церковь, в 1997 г., нас было двадцать четыре человека. За это время дети выросли (туда и дети входили), кто-то умер, и нас теперь осталось мало — человек девять, кто принял крещение.

Д.Е.: — Как Вы узнали об этой церкви? Как начали ходить?

— Я работала на поле, на виноградниках, и Киради Алены (жена пастора С. Киради. — *Д.Е.*) мама тоже там работала, потом мы с ней решили выращивать арападжик (сорт лука-севка. — *Д.Е.*) и в Молдавии продавать. Она мне как-то говорит, что она с верующей семьи, я в это не вдавалась, мне было непонятно, что это такое. Предлагает: «Давай поедem к моим родственникам в Молдавию и зайдем в церковь! Я тебе покажу церковь — все увидишь». Согласилась я. Вот мы зашли в Бессарабке. Для меня это вообще — я не знаю, куда и откуда упала! В такое место — мне очень понравилось, очень! Во-первых, как относятся они друг к другу — это сразу при входе видно. Входишь первый раз в эту церковь, и оно видно — как они тебя встречают. Второе — как они славят Бога: очень красиво и от всей души, и это видно. И детки — и сценки показывали, и песни пели, и рассказывали стишки. Меня это очень впечатлило! Это был 95-й год...

Д.Е.: — А по сравнению с православием?

— Это совсем другое! Я в православную церковь когда заходила, было мне страшно, особенно когда эти попы пели. Дрожь пробегала по телу, не хотелось заходить туда. А сюда пришла — словно в рай попала. Расположение понравилось. И после служения подходят к тебе, интересуются: «Откуда ты? С кем пришла? Как дела? Как здоровье?» Короче, они интересуются и потом молятся за нас. И я почувствовала, что за меня молятся, и слава Богу! <...> Ефросинья Тонева стала посещать церковь в Болграде, молилась, чтобы Бог послал ей хоть одну сестричку, чтобы вместе ездить. И Бог услышал! И послал не одну, а двадцать четыре. Сначала нас было десять, потом дети наши подключились, потом еще с мира люди пришли. <...> По воскресеньям

ездили в Болград, а на неделе собирались у этой бабули, она выделила нам комнату.

Д.Е.: — У баптистов нет крестных родителей. Когда Вы принимали крещение, Ваша православная крестная как к этому отнеслась?

— Когда я принимала крещение, она была еще жива. Сейчас уже ее нет. Она к этому скептически отнеслась, потому что они православные, они не понимают этого. Для них это чуждо — такие течения, как баптисты, пятидесятники, они не принимают. <...> Я в больнице работаю — много таких разговоров слышу: «А что это ты? Как можно веру поменять?» Много такого, когда хотят уколоть, укусить побольнее.

Д.Е.: — Вы считаете, что вы поменяли веру?

— А у меня она была? У меня ее никакой не было. Но люди вот так понимают, что я веру поменяла. «Нет, так нельзя! Так бабушка, дедушка, мама нам оставили — мы так и должны идти!», но ведь каждый будет отчитываться перед Богом за себя!

Д.Е.: — А соседи? Друзья?

— Они сначала вроде как враждебны были, а теперь они понимают — они видят, как мы живем. Не хочу я хвалиться, но они видят, как живут мирские соседи друг с другом и как живут такие, верующие. Раньше как я жила — выйдешь на улицу, сядешь, одна бабушка прошла, значит надо посплетничать: как одета, как живет. Обмыли косточки! Вот я была среди них, я ж тоже такая была — как все. А потом, после уверования, я поняла, что так нельзя, вообще нельзя. Обсуждать и осуждать кого-то. Зачем? Я должна быть примером для окружающих. <...>

Д.Е.: — А в церковь православную Вы заходите на венчание, похороны?

— С тех пор ни разу не была. Мне там делать нечего. Там свечки жгут. И они, православные, немного враждебно относятся к нам. <...>

Д.Е.: — Дети Ваши приняли крещение?

— Да, все три дочки. Две старшие замужем, христианские семьи, а младшая пока не замужем. Познакомились со своими мужьями в собрании в Болграде. Лучше, чтобы семьи были верующими: два духа — это тяжело. Вот мой муж — он еще неверующий, хотя посещает церковь, пока что приближенный, и иногда бывает тяжело в некоторые моменты доказать, что оно так должно быть. <...>

Д.Е.: — Вы хотите, чтобы он крестился?

— Конечно, очень хочу. Зимой с работой было тяжелее, и он ходил каждый раз со мной на служение. Когда он ходит на служение, он более открытый, меняется человек. <...> Детки сами хотели. Спрашивали: «Мама, ты куда?» — «Я в собрание, до бабы Руши» — «Можно мы с тобой?» Там деток очень много было в то время. Им понравилось. <...> Не жалею, ни секунды не жалею,

что я пошла в собрание, и детки тоже, и внуки тоже ходят, так им нравится. Главное — не отвернуться от Бога, чтобы в душе всегда у тебя был Бог [ПМА 2013].

2. Рассказ А.Д. Лехова (алб., 1989 г.р.) о приходе своей семьи в Церковь адвентистов седьмого дня¹¹

Меня зовут Лехов Александр Дмитриевич. Я родился в селе Жовтневом Одесской области Болградского района. По национальности — албанец, Здесь, в Украине, в селе Жовтневом «Каракурт», живут албанцы. Хотел бы вам в двух словах рассказать о том, как я пришел к Богу. Родители, слава Всевышнему, у меня прекрасные родители, никто из них не пьет и не имеет вредных привычек. Родился я в 1989 г. <...> Я был ребенком не из простых. По сравнению с моим меньшим братом, мама рассказывала, что дома у нас в то время, когда я был малым, у нас в комнатах было как в концлагере. <...>

Проходили года, и пришло время идти в 6-й класс. В этом юном возрасте я рвался в ночные клубы, словно безумный. Меня, конечно же, не пускали родители, всячески уговаривали и говорили, что очень рано, но я этого не хотел слушать. Вообще я был очень проблемным ребенком. В этом же году мой отец уехал на три месяца на заработки в Москву. Я начал уговаривать маму не просто оговорками такими, криками и истериками, что это было невозможно. Я пошел. Вообще, если честно, если я чего-то хотел, то я этого обязательно добивался, жаль только, не только чего надо было добиваться. Попав наконец-то на дискотеку в 6-м классе, я просто не ожидал там такого увидеть. Такая аморальность, такой беспредел. Мое такое сильное желание ходить в ночной клуб резко остыло. Вокруг везде спиртное, все ходили выпившие. Молодежь вытворяла такие вещи, я не ожидал такого увидеть. Меня это очень смутило, издевались над слабыми, драки и т.д. На дискотеки я перестал ходить, эта аморальность меня очень задела. Вскоре произошло то, что изменило мою жизнь на 100 %. <...>

Когда я учился в 7-м классе, моя мама работала в сельском совете в сберкассе. <...> Я часто прибегал к маме после уроков и замечал у нее на столе книги, которые впервые видел, дома у нас таких не было. Название одной из книг «Великая борьба». Тогда она для меня просто была великая борьба. Сейчас это моя настольная книга. К ней мы еще вернемся. Приносила маме эти книги женщина с Первой улицы, но это просто не было визитом принести и уйти. Она приносила книги и рассказывала о них. Она говорила, что нет таких тупиковых ситуаций в жизни, из которых невозможно выбраться, из каждой проблемы есть выход. Даже из самой страшной ситуации, которой вы себе не можете представить, но это были не только слова. Эта женщина помогала

¹¹ Стилистика и орфография автора сохранены.

не только словами, но и делами. В то время все жили не сладко, денег не хватало, чтобы прокормить свои семьи, вроде терпимо, но тяжело. Эта женщина была христианка. Их семья была верующей семьей. У них дома было много гектаров земли, которая обрабатывалась благодаря ихним стараниям и кропотливому труду. Они получали хороший урожай. Она многим помогла маме. Мама не ожидала, что, кроме советов, чужой человек и помогал и делами, это маму заставило задуматься, что чужому человеку не безразличны проблемы ее семьи. Мама начала читать те книги, которые она приносила. С этого самого времени мама становилась другой. Это было видно по ее поведению, по ее речи, она стала мягче, она перестала кричать, как у нее часто бывало из-за нашего непослушания. И она начала посещать церковь, семья той женщины по имени Доминика. Оказывается, и вправду, что если человек думает, что нет выхода с проблемы, у Бога их тысячи, о которых ты даже не подозреваешь. Вскоре моя мама приняла крещение в церкви. Эта церковь, которая живет только по Библии, эта церковь христиан — Адвентистов седьмого дня. Проходило время, я заканчивал 8-й класс, и понемногу читая книги, которые маме приносила та женщина Доминика. Я начал задумываться. Смотря на своих одноклассников, я понимал, что если я не остановлюсь в своих желаниях жить так, как хочу, то это приведет меня к плачевным последствиям. Некоторые мои одноклассники уже курили и пили, а некоторые с травкой дружили. Читая те самые книги, я начал понимать, что Богу не все равно твои проблемы и переживания, но наоборот.

Я понял, насколько мы дороги Христу, тому, кто нас создал. В моей жизни произошла перемена. Я начал отказываться от того, что вредит нашему здоровью. Когда я ходил в школу, я матерился как сапожник, не зная, откуда у меня это было. Становясь ближе к Богу, я перестал есть запретное мясо, которое описано в Библии, и стал соблюдать 10 заповедей, в которые входят соблюдать субботный день, как написано в Библии. В школе была шестидневка. Во всех других церквях почитают Воскресный день, а в Библии написано Суббота. Я перестал посещать в школе Субботный день, так, как это гласит четвертая заповедь. Поначалу возмущались учителя, но и я не унывал, было тяжело, и я написал заявление директору, что в субботу я не мог посещать школу. Христу, как никому другому, известны наши переживания, он знает наши проблемы, и он ждет, чтобы мы открыли ему дверь нашего сердца, чтобы он мог войти в него и сделать нашу жизнь радостной и полного смысла. <...> Многие говорят: «Вот ты ходишь в церковь, где одни запреты», но я хочу сказать, что, став членом этой церкви, я стал свободным человеком, я свободен от предрассудков, от дурных, вредных привычек, от курения, алкоголизма и т.д. <...> Пришел тот день. Я решил принять крещение — это был 9-й класс. <...> И вот день крещения — это был прекрасный день в моей жизни, это было волнующе и в то же время на душе так было спокойно. Я просил Иисуса, чтобы он про-

стил мои грехи. <...> Слава Богу, он простил меня и благословил, я вошел в воду в белом халате, и пастырь окунул меня в воду. Это был второй мой день рождения, только во Христе.

<...> Я крещен уже 10 лет. Я благодарен ему за то, что он изменил мою жизнь. Да, я не святой, я стараюсь идти по следам Христа, но те, кто идут его путем, иногда он труден и тернист, он никогда вас не оставит. «Даже если мать оставит свое дитя, я не оставлю вас», — говорит Иисус. За 10 лет у меня было много опытов, благодаря опытам моя вера становится крепче и сильнее. Благодаря тому что я соблюдаю все заповеди Христа, у меня отношение с родителями, которые родили меня, «почитай отца и мать твою, чтоб продлились дни твои на земле». Благодаря заповеди «Не прелюбодействуй», благодаря тому, что я ее соблюдаю, у меня есть девушка, с которой я общаюсь, и могу узнавать ее характер. Что такое не прелюбодействуй? Это не вступать в половые отношения до брака. То есть если мы хотим счастливую, здоровую семью, мы должны держаться этих несложных заповедей <...> [ПМА 2013].

Библиография

Белова О.В. О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 160–175.

Ермолин Д.С. Календарный поминальный цикл приазовских албанцев в балканском контексте // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. Вып. 11. С. 55–75.

Ермолин Д.С. Этнокультурные стереотипы потомков балканских колонистов Буджака и Приазовья // Музей. Традиции. Этничность. 2012. № 2. С. 124–134.

Ермолин Д.С. Православное хаджийство: паломничество «задунайских» колонистов Буджака и Приазовья в Иерусалим в XIX — начале XX в. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 393–399.

Міжконфесійні взаємини на півдні України XVIII–XX століття / Бойко А.В., Ігнатуша О.М., Лиман І.І., Мільчев В.І. та інші. Запоріжжя, 1999.

Снежкова И. Современная религиозная ситуация на Украине // Конфессиональная ситуация на Украине: история и современность / Отв. ред. И.А. Снежкова. М., 2011. С. 124–141.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ю.Ю. Шевченко

ПОЛЕВЫЕ ИЗЫСКАНИЯ 2005–2012 гг. НА ГОРНОМ МЫСУ АЙ-ТОДОР В ДОЛИНЕ р. БЕЛЬБЕК (КРЫМ)

С 2005 г. автором велось визуальное наблюдение за комплексом пещер Челтер-Коба в склонах горного мыса Ай-Тодор, над рекой Бельбек в Тавриде (Крым). В 2009 г. были детально изучены литургические устройства (престол + жертвенник) в Свято-Феодоровском (Ай-Тодорском) пещерном храме монастыря Челтер-Коба [Шевченко 2010: 94–117]. Литургические устройства Ай-Тодорского (св. Феодора Стратилата) датируются временем до 325–337 гг. [Шевченко 2011: 62–112].

Амфорный материал, происходящий из местоположения пещер Челтер-Кобы, как полагают исследователи, относится к V–VII вв. (по И.Б. Зеест и Т.Н. Книпович). Обломки амфор обнаружены на склоне под пещерами Челтер-Кобы, на горном мысу Ай-Тодор, в результате двенадцатилетних натуральных исследований В.Н. Даниленко [1993: 92, 93, 327]. Аналогично датирует фрагменты амфор Л.А. Омелькова, раскопавшая поселение, которое расположено чуть ниже по склону мыса Ай-Тодор, над рекой Бельбек [Омелькова 1985: 330]. Автором статьи этот материал (хранящийся в фондах Бахчисарайского историко-культурного музея-заповедника) был осмотрен, он состоит в основном из фрагментов амфорных стенок, непригодных для точных датировок (ни по [Зеест 1960]; ни по [Книпович 1949]). Но эти фрагменты амфор, тем не менее, имеют ярко выраженную «ранневизантийскую фактуру», то есть относятся к ранневизантийскому времени — IV–VI (VII) вв. Такие же амфорные фрагменты (также, к сожалению, без венчиков и ножек) были обнаружены мной

в 2005–2012 гг. на склонах Ай-Тодора, прямо под пещерным монастырем Челтер-Коба.

Однако эти находки не являются наиболее ранними в данном пункте. При моем обследовании склонов непосредственно под пещерным монастырем Челтер-Коба, кроме обломков прочей позднеантичной керамики (ранне- и позднеримского времени), были обнаружены три фрагмента черняховской керамики, в том числе один лепной, чернолощенный III–IV вв. К 2012 г. количество фрагментов черняховской керамики, собранных на склонах под пещерами Ай-Тодора (пещерного Свято-Феодоровского монастыря), достигло более трех десятков. Кроме авторских сборов подъемного материала в 2005–2012 гг., керамические фрагменты со склонов постоянно собирает и бережно хранит насельник монастыря — брат Кирилл (постоянно живущий в пещере рядом с пещерной келией отца-настоятеля — иеромонаха Даниила). В основном материал этого времени (III–IV вв.) — это обломки гончарной серо-глиняной посуды с врезным геометрическим орнаментом, свойственным черняховской керамике, иногда (в пяти случаях) с лощением по внешней поверхности. Найдено также четыре фрагмента лепной лощеной посуды (три — чернолощенных, один — желтолощенный). Они имеют ярко выраженный «пшеворойдный» (или «зарубиноидный») вид [Шевченко 1990: 41–43]. Подобная керамика была открыта на городищах нижнего Днепра; на поселении и могильнике Высокий Груд на р. Белоусе в бассейне низовой Десны [Шевченко 1997: 122–125, 131, 135, рис. 9: 1, 13; 12: 5, 10, 18]; в Щуровке бассейна Удая; на Лепесовке [Тиханова 1963; Щукин 2005] и в Залесцах [Смишко 1952] Буго-Днестровского региона.

Такая посуда по формам и технологиям имеет соответствия как в пшеворской культуре, так и в вельбарской, а также на памятниках, соответствующих продвижению племен-носителей вельбарской традиции: на могильнике Брест-Тришин (Белоруссия) и в наиболее ранних погребениях могильника Дытынычи (Украина). В 2011 г. на склонах под пещерами Ай-Тодорского монастыря был обнаружен и фрагмент достоверно вельбарской (готской) керамики из хорошо просеянной глиняной массы, с мелкой дресвой в тесте, кострового обжига (с осветленным поверхностным слоем и темно-серым, почти до черного, ближе к внутренней поверхности на изломе черепка). Его украшали характерные вертикальные расчесы-штрихи с лощением поверх расчесов. В 2012 г. найдено еще два фрагмента тех же технологических способов выделки: один — аналогичный ранее найденному; второй — с редкими вертикальными каннелюрами и тщательной заглаженностью поверхности поверх каннелюр. Подобная посуда относится к вельбарско-любовидзской фазе развития культуры и датируется не позднее II–III вв. н.э. Этой дате соответствует и найденный здесь небольшой обломок стенки светло-глиняной амфоры «с черными точками в изломе» (с примесью пироксена в тесте), относящийся к раннеримскому времени.

Подобная идентификация керамических фрагментов вельбарской культуры (которую ранее называли «восточнопоморско-мазовецкой» или «готопепидской») была бы для автора затруднительна, если бы не симпозиум «Проблемы хронологии Европы эпохи латена и римского времени», проведенный в Государственном Эрмитаже в 1974 г. На этот форум исследователем культуры Рышардом Волонгевичем были привезены два довольно увесистых баула с фрагментами вельбарской керамики. Таким образом, исследователи получили возможность пересмотреть (и «перешупать») материал из культурного эпицентра, от которого исходит импульс продвижения готом на юг Восточной Европы. Материал Р. Волонгевича вызвал искренний интерес у М.Б. Шукина, К.В. Каспаровой (Ленинград), Е.В. Максимова (Киев) и автора настоящих строк, к тому же трехчасовое ознакомление с керамическими фрагментами проходило в рамках дискуссии о хронологии перехода от позднелатенского к раннеримскому, а от ранне- к позднеримскому времени, затеянной Марком Шукиным и Казимиром Годлевским.

По поводу черняховской культуры — «провинциально-римской культуры времен готского объединения» [Артамонов 1962] — на территории Крыма, то после раскопок Бориса Магомедова на Кабарге и обобщающих работ Владислава Юрочкина, Сергея Ушакова и других стало понятно, что эта культура широко представлена по всему полуострову. Даже в Херсонесе найдено значительное количество материала черняховской культуры III–IV вв. Впрочем, это полностью соответствует данным Йордана, написавшего свою «краткую книжицу» (об истории готского народа) по 12-томнику Кассиодора Сенатора. Локализацию Готии в Ойуме определяют слова Йордана: «Когда вышеназванные племена [готов], о которых мы сейчас ведем речь, [были] на первом месте своего расселения, в Скифии у Мэотиды, то имели, как известно, королем Филимера» [Йордан, 39]. «В Скифии у Мэотиды» соответствует географическому положению Крыма.

Находки вельбарской (готской) керамики в Крыму кардинально меняют представление о месте памятников Тавриды (Крыма) этого времени во всей истории Восточной Европы III–IV вв. Нуждаются в пересмотре и место черняховских (готских) отложений на памятниках Крыма, и внесение их на обобщающие карты черняховских древностей, поскольку пока подобное присутствие не отмечено [Гей, Сымонович 1993: карта], хотя черняховские материалы обильно представлены на множестве археологических памятников Крыма [Юрочкин 1999], не исключая даже Херсонеса.

Библиография

Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962.

Гей О.А., Сымонович Э.А. Черняховская культура // Славяне и их соседи в конце I тыс. до н.э. — первой половине I тыс. н.э. / Отв.ред. И.П. Русанова, Э.А. Сымонович. М., 1993. С. 123–170.

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

Зеест И.Б. Керамическая тара Боспора // МИА. М., 1960. № 83.

Йордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Вступ. ст., пер., коммент. Е.Ч. Скржинской. СПб., 1997.

Книпович Т.Н. Танаис. Историко-археологическое исследование. М., 1949.

Омелькова Л.А. Исследование поселения в долине реки Бельбек // Археологические открытия в 1983 г. М., 1985. С. 330.

Смишко М.Ю. Раннеславянская культура Поднестровья в свете новых археологических данных // Краткие сообщения ИИМК. 1952. Вып. 44. С. 72–84.

Тиханова М.А. Раскопки на поселении III–IV вв. у с. Лепесовка в 1957–1959 гг. // СА. 1963. № 2. С. 178–191.

Шевченко Ю.Ю. Хронология «зарубиноидной» керамики на городищах Нижнего Днепра // Проблемы археологии Северного Причерноморья (к 100-летию Херсонского музея древностей): Тез. докл. Херсон, 1990. Ч. II. С. 41–45.

Шевченко Ю.Ю. Высокий (Белый) Груд на рубеже нашей эры // «Stratum plus». Петербургский археологический вестник «Европейская Сарматия»: Сб. ст. к 60-летию Д.А. Мачинского, М.Б. Щукина. СПб.; Кишинев, 1997. С. 121–137.

Шевченко Ю.Ю. О времени возможного возникновения пещерного монастыря Чильтер-Коба в Крыму // Материалы полевых исследований МАЭ РАН в 2009 г. / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. Вып. 10. С. 94–117.

Шевченко Ю.Ю. Реалии «литургической археологии» в датировке христианских пещерных храмов Восточной Европы // Христианство в регионах мира. Вып. 3: Христианская архаика / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Ю.Ю. Шевченко. СПб., 2011. С. 62–112.

Щукин М.Б. Готский путь. Готы, Рим и черняховская культура. СПб., 2005.

Юрочкин В.Ю. Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: Греческая культура на периферии Античного мира: М-лы Междунар. науч. конф. СПб., 1999. С. 326–332.

МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.К. Касаткина

ГОРОДСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ В ФОРМАТЕ WEB: ТЕХНИКА СБОРА ДАННЫХ, ЭТИКА, ПЕРСПЕКТИВЫ¹

Этнографические методы в изучении современного города стали последовательно применяться в рамках Чикагской социологической школы в 1930-е годы [Park, Burgess 1925]. В 1960–1970-е годы методы городской этнографии получили систематизацию, осмысление и развитие в многочисленных работах по качественной методологии социальных наук². Несколько позже, по мере перемещения в городское поле, к рефлексии по поводу особенностей полевой работы в городе присоединились и сами антропологи (например: [Urban Life 2010]). В МАЭ РАН о специфических трудностях, с которыми сталкивается этнограф в городском поле, недавно писала Ю.В. Иванова-Бучатская [2010].

В этой статье я хотела бы поделиться своим опытом этнографического исследования в г. Обнинске Калужской области летом 2013 г., когда я столкнулась с необходимостью модифицировать привычные полевые техники, а также решать ряд этических задач, которые ставила перспектива представления собранных данных в открытом доступе в Интернете.

¹ Исследование проводится мной в статусе приглашенного исследователя ШГИ РАНХиГС при поддержке Фонда Прохорова (Карамзинская стипендия) в рамках коллективного проекта «Оцифрованная наука: техника, методология и этика создания гуманитарными открытыми исследовательскими базами данных» (руководители: А.Л. Зорин, Г.А. Орлова).

² Вариант обобщенного описания современного междисциплинарного поля применения качественных методов: [The Sage Handbook 2005]. Примеры русскоязычных изданий по качественным методам: [Квале 2003; Ильин 2006; Ковалев, Левинсон и др. 2009].

О ПРОЕКТЕ

Весной 2013 г. мне предложили поработать³ в коллективном исследовательском проекте, посвященном формированию советской научно-технической интеллигенции как особой социальной группы, ее мировоззрению и трудовой этике на примере научного сообщества Обнинска⁴. Проект был запущен в 2011 г. на базе Центра гуманитарных исследований РАНХиГС в Москве под научным руководством профессора Оксфордского университета А.Л. Зорина⁵. Состав участников (более десяти человек) международный и междисциплинарный: антропологи, историки, психологи, филологи, философы из Англии, Германии, России. Несмотря на неизбежные сложности, связанные с различиями в подходах, исследовательских перспективах и методах работы, результатом дисциплинарного разнообразия стало не только разностороннее освещение тематики проекта, но и исключительно плодотворное научное общение.

Тема исследования сформулирована достаточно широко, чтобы совместить научные интересы большого междисциплинарного коллектива. Каждый получил возможность работать над интересующим его аспектом истории города и его научного сообщества: градостроительные концепции, роль партии, особенности организации советского атомного проекта, изобретательство, досуг и др. Я воспользовалась обнинским материалом для расширения диапазона источников своего исследования садоводческих товариществ в рамках НИР МАЭ РАН по истории повседневности. Меня интересовало, какое место занимают дачи в истории и повседневности небольшого молодого города, как представители разных профессиональных групп приобретают знания и навыки, необходимые для ухода за садом.

³ Благодарю Г.А. Орлову и А.Л. Зорина за эту возможность.

⁴ Обнинск вырос в первые послевоенные годы вокруг секретной лаборатории, где разрабатывались атомные реакторы, и получил статус города в 1956 г. Среди ведомственных городов Министерства среднего машиностроения он специализировался на использовании ядерных технологий в мирных целях. К градообразующему предприятию — Физико-энергетическому институту (ФЭИ) — быстро присоединились институты, изучающие применение радиации в создании новых материалов, влияние радиации на атмосферу и сельское хозяйство, Институт медицинской радиологии и даже филиал Института геофизики Земли АН СССР. В 1990-е годы институты пережили тяжелые времена, но продолжали работу. В 2000 г. Обнинск стал наукоградом — статус, отчасти вернувший городу привилегированное положение советского времени. Обнинск никогда не был закрытым городом в полном смысле этого слова, но чтобы получить здесь работу, надо было пройти строгие проверки. В то же время некоторые городские предприятия до сих пор сохраняют статус режимных объектов. Население города сейчас составляет около 105 тыс. человек.

⁵ Проект реализуется при финансовой поддержке Фонда Михаила Прохорова, а также администраций Калужской области и города Обнинска.

Непосредственным сбором полевого материала в Обнинске занималась небольшая группа участников проекта, к которой я и присоединилась⁶. Избранный основной метод сбора данных, биографическое интервью, позволил получить информацию по максимально широкому тематическому спектру и тем самым совместить сбор материала для проекта в целом и работу над своими частными вопросами.

Собранные материалы планируется разместить в Интернете в виде открытой мультимедийной базы данных.

КАК НАЙТИ ИНФОРМАНТОВ В ГОРОДСКОМ ПОЛЕ?

Важная особенность городского поля — анонимность, режим вежливой отчужденности, облегчающий взаимодействие множества чужаков в публичном пространстве. Незнакомец на городской улице может охотно остановиться для пятиминутной анонимной беседы, чтобы тут же устремиться дальше по своим делам, навсегда забыв об этой ни к чему не обязывающей встрече. Вероятность получить согласие на глубинное биографическое интервью (часто многочасовое) в такой коммуникации довольно низка.

Если исследование сосредоточено на конкретной социальной группе горожан, сплошной поиск на улице в любом случае — чрезвычайно неэкономная стратегия. Необходимо найти точки входа в поле, которые бы не только привели исследователя к интересующим группам, но и легитимизировали его деятельность в глазах потенциальных информантов. Перед первым выходом в поле сотрудники нашего проекта обратились в основные научные и производственные организации Обнинска с просьбой предоставить списки возможных информантов с контактами.

Преимущества такого начала очевидны: полевик получает список телефонов людей, которые точно имеют отношение к интересующей его теме; ссылка на место работы — хорошее объяснение, почему исследователь обратился именно к этому человеку, и может стать аргументом в пользу согласия на интервью. Важно, что таким образом о предстоящем исследовании изначально ставились в известность организации, деятельность которых, пусть только в исторической перспективе, неизбежно попадала в сферу интересов проекта. Многие из них по-прежнему ведут засекреченные разработки и всерьез опасаются промышленного шпионажа, так что прозрачность нашей исследовательской работы приобрела особое значение.

В то же время списки — это фильтр, отражающий пожелания организаций в области самопрезентации. Туда попали люди с громкими именами, которые и без того принимают активное участие в создании местной истории:

⁶ Благодарю своих коллег по обнинскому полю Галину Орлову и Романа Хандожко за помощь и поддержку.

выступают, публикуют воспоминания. Рядовые сотрудники и носители альтернативных точек зрения, как правило, оставались за кадром. Кроме того, в сложном устроенном фокусе проекта находятся не только обнинские ученые и инженеры, но и городское сообщество в целом. Начиная работать со списком, мои коллеги так или иначе постепенно удалялись от него, задействуя метод «снежного кома»⁷.

Собираясь в обнинское поле, я знала, что списки мне не помогут, ведь там не были помечены дачники. Моими точками входа в социальные сети обнинских садоводов стали: мой петербургский информант, который стажировался в Учебном центре ВМФ в Обнинске и вывел меня на обнинских подводников, хозяйка квартиры, которую проект арендовал для полевой команды, редакция газеты «Обнинск» и Городской музей⁸. В итоге мой набор информантов существенно отличался от предложенного институтами. Я говорила с рядовыми сотрудниками лабораторий и научных отделов, техническим персоналом, инженерами, не поладившими с начальством, а также с представителями других профессий — школьными учителями, бухгалтерами⁹. Их взгляд на город и его историю имеет мало шансов попасть в официальные публикации, но очень важен для воссоздания многообразной картины городской жизни.

В городе переговоры с будущим информантом обычно приходится начинать по телефону, и в Обнинске мне часто приходилось звонить без какого-либо предупреждения. Подчас я ощущала себя «продажником» в колл-центре, с той разницей, что моей целью было убедить людей не купить мой товар, а встретиться со мной для интервью. Важно было четко объяснять свои цели, чтобы человек не только понял, что от него хотят, но и осознал, что он может это дать, и заинтересовался. Услышав, что меня интересуют дачи, люди часто думали, что я собираю информацию о достижениях обнинских агрономов, и пытались направить меня к обладателям репутации садоводов-экспертов. В то время как мне хотелось поговорить прежде всего с теми, для кого садоводство осталось в зоне любительства и хобби, а не перешло в профессиональное

⁷ Так социологи называют использование социальных сетей для поиска информантов: исследователь просит каждого нового собеседника порекомендовать ему кого-то, кто может еще что-то рассказать по его теме. В этом случае для легитимации статуса исследователя служит рекомендация знакомого, что даже лучше, чем ссылка на место работы.

⁸ Благодарю Г.П. Сосновскую, А.М. Яковлеву (газета «Обнинск») и З.В. Васильеву (Музей истории Обнинска) за помощь. Отдельно хочу поблагодарить мою коллегу по проекту Зинаиду Васильеву за эти контакты, а также за внимательное чтение этой статьи и ценные поправки и замечания.

⁹ Выражаю сердечную благодарность всем жителям Обнинска, которые поделились со мной своими воспоминаниями.

занятие. Нелегко бывало убедить человека, непривычного к вниманию к своей персоне, что его биография тоже может быть важна для научного исследования. Некоторые надеялись ограничиться телефонной беседой, близкой по степени анонимности и безответственности к случайному разговору на улице. Тогда я объясняла нюансы сбора научного материала, который требует документирования в виде записи на диктофон.

В Обнинске, как и по всей стране, садовые товарищества, оставшиеся без поддержки своих предприятий, сталкиваются с большим количеством трудностей. Чувствуя себя покинутыми на произвол судьбы, садоводы часто воспринимали меня как возможного посредника между ними и государством, который сможет озвучить их проблемы перед ответственными лицами. К сожалению, мне приходилось их разочаровывать и объяснять, что мое исследование преследует только научные цели. Я сочла необходимым с самого начала четко обозначить свои намерения и возможности, чтобы не создавать иллюзию, будто я действительно могу решить их проблемы, пусть даже иногда это влияло на их желание мне помочь.

В отличие от деревни, где все на виду, в городе исследователь незаметен, поэтому, например, ему легче отказать в интервью (см. об этом: [Иванова-Бучатская 2010: 183]). Еще до моего выхода в поле участники проекта испробовали разные способы обозначения своего присутствия в Обнинске: публикации в местных газетах, открытое мероприятие в Музее истории города — и это принесло новые полезные контакты. Но уже через несколько месяцев, когда я начала полевую работу, мои информанты успели забыть об этих событиях, так что в моей работе они почти не сыграли роли.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ ИНТЕРВЬЮ С ДАЧНЫМ ФОКУСОМ

Глубинное (нарративное) биографическое интервью предполагает получение развернутых рассказов о жизни информанта при минимальном вмешательстве собирателя [Рождественская 2012: 110]. В идеальной ситуации информант сам выбирает темы, которые считает важными для изложения своей биографии, и их последовательность. И сам отбор, и умолчания, и разрывы свидетельствуют о том, как человек воспринимает самого себя и прожитую жизнь, как относится к разным событиям своей биографии [Портелли 2003: 44]. Этот метод используется, когда в центре внимания находится субъективное измерение событий большой истории, личный опыт существования в каком-либо сообществе, процессы социализации и формирования определенных типов личности¹⁰.

Мои попытки совместить биографический фокус проекта и свой дачный интерес встречали разную реакцию. Поначалу, пока я еще не очень освоилась

¹⁰ О биографическом методе в социологии см.: [Рождественская 2012].

с основной тематикой проекта, договариваясь об интервью, я сообщала, что меня интересуют обнинские дачи, и только вскользь упоминала о биографическом контексте. Люди соглашались со мной встретиться и поговорить о даче, но когда я предлагала им начать интервью с рассказа о своей жизни, они смущались и говорили кратко и схематично, стремясь поскорее перейти к дачной теме. Вероятно, это связано с тем, что в мои «дачные сети» попадали в основном рядовые инженеры и технические сотрудники. Непривычные к публичному вниманию, они не считали, что их биография представляет особый интерес. Один мой информант, бывший заведующий лабораторией в градообразующем институте и активный садовод, сперва ступешался, особенно при виде диктофона, но потом разговорился и оказался настоящим кладом историй, прекрасно иллюстрирующих будни атомной станции, лаборатории и многочисленных командировок инженера-наставника по использованию атомных реакторов на флоте. Потом он признался, что давно хотел записать и где-то опубликовать эти рассказы.

Был, правда, и противоположный случай: зная о моем дачном интересе, мне дали контакт человека, который много лет работал над секретным проектом и до сих пор, даже будучи на пенсии, не имеет права выезжать за границу. Дача кажется совершенно безобидной темой, не затрагивающей государственных тайн, так что в телефонном разговоре он охотно делился со мной своими мыслями по поводу обнинских садоводств. Но когда при встрече я показала ему документы проекта и попросила рассказать о своей жизни, он преисполнился подозрений. Не менее получаса он потратил на выяснение моих предполагаемых скрытых намерений, и когда он, наконец, согласился включить диктофон, то неожиданно начал говорить вовсе не о своей биографии, а о достоинствах обнинской атомной электростанции.

Дело в том, что Обнинск получил если не мировую, то всесоюзную славу после того, как в 1954 г. здесь была запущена первая в мире АЭС, способная вырабатывать энергию для гражданских целей. После официального объявления об этом на Конференции по мирному использованию атомной энергии в Женеве в 1955 г. поселок вокруг режимного объекта (с 1956 г. — город Обнинск) открылся для иностранных делегаций. Первая в мире АЭС стала выполнять функцию витрины советской атомной науки и политики, транслируя сообщение одновременно о достижениях советских ученых в области атомной энергетики и мирных намерениях страны¹¹. Неудивительно, что, оказавшись перед необходимостью говорить под запись о своей научной биографии, бывший сотрудник режимного института начал именно с той темы, которая привычно зарезервирована здесь для официальных контактов с внешним миром.

¹¹ См. об этом в: [Орлова 2014].

Думаю, если бы я не начала разговор с дач, мне бы никогда не удалось получить согласие этого человека на интервью. И его решение начать с панегирика первой в мире АЭС оказалось очень информативным. И все же, чтобы избежать риска ввести людей в заблуждение, я изменила тактику переговоров об интервью. Теперь я начинала с подробного объяснения целей проекта и просьбы о биографическом интервью и только потом добавляла, что я лично хотела бы услышать еще и о дачном опыте информанта. Иногда это затрудняло получение согласия, но зато я была уверена, что человек понимает, на что именно он соглашается.

Часто я не успевала задать вопросы из биографического и дачного блоков в рамках одной беседы, и приходилось просить о второй сессии интервью. У такого сценария оказалось много преимуществ. К следующей встрече информант успевал вспомнить и добавить что-то к уже рассказанному, найти документы или фотографии, обдумать информацию о нашем проекте и возможных формах своего участия в нем. С каждой новой встречей росло доверие, человек убеждался в серьезности моего интереса к нему. Некоторые истории могли пересказываться снова, но в другом виде, без парадной полировки. Интервью под запись перемежались спонтанными беседами при выключенном диктофоне, в которых проговоренные ранее под запись темы могли преломляться под совершенно другим углом.

ОБНИНСКАЯ ДАЧА КАК ОТСУТСТВУЮЩИЙ СЮЖЕТ

Метод биографического интервью хорошо подходил для проекта с фокусом на человеческом измерении советского научного прорыва и формировании этоса советской технической интеллигенции. Однако сама формулировка цели проекта задавала лейтмотив интервью — трудовая или научная биография, и для получения нужной мне информации эта рамка оказалась нерабочей: несмотря на то что многие обнинцы — активные дачники, опыт моих коллег говорил о том, что сама по себе эта тема возникала в интервью исключительно редко. Но дело не только в лейтмотиве. Обнинская дача оказалась сферой повседневности, которая трудно поддается проговариванию в интервью и буквально ускользает от исследовательского внимания.

Почти у всех моих петербургских информантов был припасен хорошо обкатанный в разных кругах нарратив о подвигах первых лет освоения садового участка. В Обнинске же спонтанные рассказы о дачах возникали редко, были короткими и чаще сводились к перечислению растений, которые информант сажает на участке. Чтобы узнать что-то еще, приходилось активно задавать вопросы. Иногда было видно, что человек честно пытается рассказывать мне о своей даче, но на самом деле эта тема не кажется ему стоящей, и он все время сбивается на воспоминания о своем институте или городе. Ведь именно на эти темы принято расспрашивать городских старожилов в современном Обнинске, поглощенном созданием своей истории.

Возможно, дело в самой ситуации интервью, которая, как бы я ни старалась придать ей непринужденность, сохраняет искусственность, в то время как дачная тема прочно зарезервирована за повседневным общением. Когда во время интервью к моим информантам заходили знакомые, вопросы, которые только что не вызывали никакого энтузиазма, вдруг возникали сами собой и разворачивались в формате дружеской беседы.

ЗАМЕНИТ ЛИ МЕМУАРЫ БИОГРАФИЧЕСКОЕ ИНТЕРВЬЮ?

Как уже упоминалось, сейчас в Обнинске активно создается городской исторический нарратив. В эту работу вовлечены сотрудники Музея истории города и ведущих городских институтов, энтузиасты краеведческого общества «Репинка», отдельные историки-любители. Мне и моим коллегам иногда отказывали в интервью, ссылаясь на свои уже опубликованные воспоминания.

Локальные активисты памяти оказались и среди моих информантов: В.С. Дмитриева постоянно публикует свои заметки о раннем Обнинске в местных газетах (например: [Дмитриева 2013]), Л.И. Игнатова подготовила книгу документов и воспоминаний о своем начальнике, легендарном создателе твэлов (твэл — «тепловыделяющий элемент», элемент ядерного реактора, где содержится топливо. — А.К.) В.А. Малых [Прометеевский... 2013], поэтесса Н.М. Эпатова — автор многих книг воспоминаний о городской жизни (например: [Эпатова 2001]).

Однажды моя информантка принесла газетную заметку о себе прямо на интервью и предложила заменить наш разговор о ее биографии чтением. Подобные жесты свидетельствуют, что люди воспринимают себя прежде всего как носителей объективного знания о фактах. Между тем устные источники дают информацию другого рода: субъективные оценки и смыслы событий, личный опыт, способы вспоминать и рассказывать [Портелли 2003]. Знакомство с публикациями информанта крайне важно для подготовки к интервью, но письменные тексты не могут заменить устные. Эти виды источников создаются по разным канонам, с ориентацией на разные аудитории. В личной беседе человек может пояснить или опровергнуть опубликованные сведения. Только в ситуации личного общения есть шанс услышать разные версии одной и той же истории, которые могут быть припасены у информанта для разных случаев, особенно когда дело касается неоднозначных, щекотливых тем.

Вместе с тем, работая в Обнинске, я еще раз убедилась, что устные рассказы о прошлом говорят в первую очередь о современном восприятии событий, уже прошедшем через сложные отсеивающие механизмы памяти. Услышать подлинные голоса прежних эпох позволяют только источники, дошедшие непосредственно оттуда благодаря техническим средствам фиксации. Далеко не все темы, когда-то важные для городского сообщества, всплывут в интер-

вью. Например, участие в городском благоустройстве, судя по обилию писем в городской газете «Вперед!» в 1960-е годы, было очень актуально для обнинцев в тот период, а теперь о нем подчас едва вспоминают даже в ответ на прямой вопрос собирателя.

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ НАБЛЮДЕНИЕ В ГОРОДЕ

И все-таки основной метод этнографии — не интервью, а наблюдение. Для моих целей было важно понаблюдать за людьми на их садовых участках: как устроен их дачный день? Как они организуют свою работу? Как выглядит их взаимодействие с природными или рукотворными объектами? Идеально было бы поступить в обучение к кому-нибудь из садоводов-любителей, чтобы узнать, как проговариваются (или, напротив, только демонстрируются) технологии дачного труда. Это не представляло бы большой сложности в сельском поле, где исследователь обычно живет в семье у кого-нибудь из местных жителей и может участвовать в ее занятиях. Но в городе такая высокая степень допуска в приватную сферу требует особенно близких отношений. Только В.С. Дмитриева, после того как мы много часов провели у нее на участке и дома за интервью и разговорами, стала иногда разрешать мне помогать в своем дачном хозяйстве. Большинство моих информантов стеснялись своих участков, которые казались им слишком непрофессиональными, и не приглашали меня туда.

Своеобразный вид включенного (и даже участвующего) наблюдения в городском поле — это опыт жизни исследователя в изучаемом городе. Летом 2013 г. полевая команда проекта жила в квартире в «старом городе» — район застройки 1940–1950-х годов, который начинается непосредственно от проходной главного здания ФЭИ. Почти роскошные дома архитектуры сталинской классики вдоль главной улицы Ленина здесь быстро сменяются типовыми четырехэтажками попроще; за ними прячутся частные «финские домики» с огородами и двухэтажные «брусчатые дома» — временные жилища первых лет города, давно превратившиеся в постоянные. В этом районе живут многие мои информанты — сотрудники ФЭИ на пенсии и владельцы участков в «Мирном», первом садовом обществе города, которое расположилось совсем рядом, по ту сторону оврага. Каждый день, проходя одним и тем же маршрутом на интервью, в библиотеку или магазин, встречая знакомые лица, я ощущала, как-им маленьким и тесным было пространство поселка вокруг режимной лаборатории, положившей начало Обнинску, в ту, еще догородскую, эпоху, которую теперь старожилы вспоминают как «золотой век».

«ИНФОРМИРОВАННЫЕ СОГЛАСИЯ»

В современном городском поле антрополог встречается информантов, которые не менее образованны и приобщены к миру современных медиа, чем

он сам¹². Моими собеседниками в Обнинске становились профессионалы высокого уровня в разных областях науки и техники. Большинство всю жизнь работали на режимных предприятиях, и самооценка, тщательное отслеживание своих слов, стала их второй натурой. Они прекрасно понимали, что означает запись на диктофон, и проявляли заинтересованность и в судьбе своих интервью, и в результатах проекта в целом. Работа в такой среде вынуждает исследователя острее ощущать ответственность за свои действия.

Перспектива размещения интервью в Интернете означала, что, в соответствии с Федеральным законом «О персональных данных» № 152-ФЗ от 27.07.2006 г., нам были необходимы письменные согласия информантов на обработку и публикацию транскриптов.

Оформление письменных «информированных согласий» (*informed consent*) — обычная практика для западных исследователей, работающих с людьми. Разработкой возможных форм согласий занимаются профессиональные ассоциации и комиссии при исследовательских организациях, они же контролируют соблюдение этики в поле. В России решение этических вопросов пока в значительной степени остается на совести каждого исследователя¹³.

Для сбора интервью в рамках проекта была составлена форма, которая содержит информацию о тематике и целях исследования и предлагает информанту сделать выбор по трем позициям:

- Хочет ли он сохранить анонимность или разрешает упоминать свое имя при использовании материалов интервью?
- Хочет ли он ознакомиться с расшифровкой аудиозаписи интервью?
- Хочет ли он сохранить право на проверку точности данных и изъятие фрагментов интервью, прежде чем оно будет размещено в открытой базе данных в Интернете?

Из 26 информантов, которых я просила подписать эту форму, большинство (к моему удивлению) разрешили использовать свое имя, только четверо предпочли анонимность, еще двое отложили свое решение до знакомства с текстом интервью. Заполняя этот пункт, многие говорили: «Мне скрывать нечего!» или «Ни о чем секретном я не говорил(а), так что...» Один человек, который в свое время имел непосредственное отношение к засекреченным разработкам, долго колебался, но в итоге все же отказался от анонимности. «Ну это как-то неприлично...» — смущенно сказал он.

¹² Впрочем, с распространением доступа к Интернету отличие городов от сельской глубинки постепенно стирается и в этой области.

¹³ Размышления об исследовательской этике в российских социальных науках см.: [Форум 2005].

Внутри узких кругов бывших и нынешних коллег и соседей анонимность сохранить невозможно: все равно вычислят, а подобную попытку могут истолковать как желание скрыть нечистые намерения¹⁴. Так что за разрешением информанта использовать свое имя может стоять необходимость демонстрировать солидарность со своим сообществом.

РАСШИФРОВКА ИНТЕРВЬЮ

Дискуссия о транскрибировании полевых аудиозаписей ведется в литературе по меньшей мере с 1979 г. [Davidson 2009]. Все сходится на том, что текст транскрипта не может считаться полным аналогом аудиозаписи, потому что транскрибирование как процесс перевода звука в письменный вид неизбежно подразумевает отбор и интерпретацию. Нужно ли фиксировать все невербальные элементы и паузы, интонации, индивидуальные или диалектные особенности произношения? Как отличить многозначительное покашливание от приступа кашля? Как описывать изменения интонации — техническими терминами или опираясь на свои интуитивные предположения по поводу их смысла? В статье М. Хаммерсли подробно перечислены такие вопросы, которые приходится решать при транскрибировании [Hammersly 2010: 556–557]. Принципы отбора и способы графической передачи необходимо продумывать и четко фиксировать заранее, особенно если массив транскриптов будет храниться в публичном архиве и использоваться другими исследователями.

В обнинском проекте было принято решение фиксировать наиболее важные особенности устной речи (но не произношения) информанта и включать в расшифровку хезитации, наложения реплик, выборочно — паралингвистические (невербальные элементы речи: мимика, смех, вздохи) и экстралингвистические (внешние события) факторы и реплики активного слушания собирателя («угу»). Может показаться, что эти детали нужны разве что лингвистам (или микросоциологам, которых интересуют мельчайшие нюансы повседневных коммуникативных взаимодействий). Однако мой опыт работы с интервью убедил меня, что они полезны любому, кто берется интерпретировать устные тексты. Они несут информацию о том, как человек строит свою речь, как реагирует на внешние вторжения в свой рассказ, как относится к той или иной теме, и тем самым помогают интерпретировать индивидуальное повествование, разглядеть тонкие оттенки смыслов и эмоций, а также увидеть общие дискурсивные стратегии — одинаковые для группы способы говорить на определенных темы.

¹⁴ Интересно, нет ли здесь связи со специфическим отношением к праву на приватность в российской культуре? Яркий пример — ненависть и подозрительность, которую вызывают глухие заборы, появляющиеся в последнее время в дачных поселках.

Особенно важно отслеживать эти особенности в интервью с людьми, которые, подобно нашим информантам, настолько привыкли к постоянной самоцензуре, что могут сами ее не замечать. Бывает, что только при помощи таких, на первый взгляд незначительных, деталей можно разглядеть умолчания и искусное лавирование между дозволенным и запрещенным. Важно подчеркнуть: это не означает, что исследователи хотят «подловить» информантов и подспудно выведать засекреченное знание. Меня в интервью интересовали не столько сами технические подробности, сколько то, как инженер, физик или техник рассказывает о механизмах и своем взаимодействии с ними. Уметь распознавать фигуры умолчания в речи информанта важно для интерпретации его рассказа в целом. Отследить характерные области умолчаний, сомнений, эмоционального напряжения необходимо для понимания того самого субъективного, человеческого измерения советской большой науки, к которому стремится проект.

АВТОРИЗАЦИЯ ТРАНСКРИПТОВ

Прочсть расшифровку аудиозаписи своих интервью, то есть авторизовать транскрибированные тексты, захотели 16 моих информантов. Авторизация стала, пожалуй, наиболее сложным и болезненным этапом работы для всей полевой команды проекта, прежде всего из-за избранной стратегии расшифровки интервью.

Мои обнинские собеседники, сами исследователи и авторы многочисленных научных текстов, соглашались, что текст интервью как научный источник должен как можно точнее передавать реальность. Однако на поверку они оказались совершенно не готовы к тому, как выглядит их устная речь в подробной расшифровке.

Один наш обнинский информант сравнил свои чувства от столкновения со своей устной речью при знакомстве с транскриптом с публичным обнажением: он будто оказался «голым в своем языке». Лингвистам давно известно, что устная речь функционирует по другим законам, чем письменная. Но всех нас со школьной скамьи учат облачать свою речь в нормативные одежды канона письменного литературного текста, и его власть над нашим восприятием по силе оказывается схожа с властью одежды над нашим восприятием тела. Так что неудивительно, что изобилие задумчивых «мм...», нерешительных «ээ...», дискурсивных слов типа «вот» и «нелитературность» формулировок в транскриптах интервью приводили моих собеседников в уныние и фрустрацию, заставляли усомниться в своих языковых компетенциях. К сожалению, мои объяснения и попытки разделить с ними свое профессиональное удовольствие от чтения детальной записи естественной устной речи редко имели успех. В результате процесс авторизации был полон неловкости, ведь постоянно приходилось расстраивать людей, с которыми у меня успели сложиться достаточ-

но теплые отношения и которые явно ожидали увидеть совсем другие результаты своих многочасовых интервью.

Разные традиции работы с устными текстами по-разному относятся к позднейшим изменениям однажды записанного текста [Лоскутова 2003: 11]. Внутри нашего проекта было принято решение, что возможности информанта в работе с транскриптом следует ограничить исправлением фактических ошибок и изъятием или добавлением цельных кусков, исключив литературную правку. Но как запретить человеку править его собственный текст? Я исходила из того, что информант — полноправный хозяин своего текста, и предоставляла полную свободу действий, стараясь при этом как можно убедительнее объяснить достоинства живого устного текста и уговорить как можно меньше внимания обращать на форму и сосредоточиться на вкрапившихся фактических ошибках и неточностях.

Я успела провести авторизацию с четырьмя информантами, и все они продемонстрировали разные способы работы со своими текстами. Все советовали на «корявый язык», но, видимо, мне все же удалось уговорить их смириться с требованиями проекта к точности передачи устной речи, так что редактирование формы было минимальным. Один человек отдал мне авторизованный (то есть имеющий его подпись о согласовании) текст, почти не читая. Судя по его комментариям, он счел себя недостаточно компетентным для обработки текста для наших целей и решил довериться нашему профессионализму (что означает увеличение груза моей ответственности). Другие внимательно читали свои тексты, кое-что добавляли, стараясь внести как можно большую ясность, что-то убрали.

Интересно было посмотреть, какие темы люди предпочитают вычеркнуть из соображений режимности. На режимном предприятии решение о том, какая информация является секретной, а какую уже можно открыть, принимают специальные органы. Они могут объявить не подлежащими разглашению и на первый взгляд совершенно безобидные данные, которые, скажем, по их мнению, содержат намек на ведущиеся секретные разработки. Поэтому рядовые сотрудники далеко не всегда уверены, могут ли они рассказывать даже о делах давно минувших дней, когда атомная промышленность только создавалась.

В итоге я наблюдала две противоположные стратегии обращения с такими рассказами, ориентированные, соответственно, на прошлое и настоящее. Выбор зависел от степени информированности человека. Одна очень осторожная женщина убрала замечания о некоторых секретных проектах времен своей молодости, мотивируя это тем, что тогда эта информация была закрытой и она не могла об этом знать, так что незачем искажать историческую действительность, воссоздаваемую ее рассказом. Другая, напротив, при авторизации раскрыла секретный код, который по привычке употребила в интервью, когда рассказывала о начале своей карьеры в институте. Она хорошо знала позицию

своего института по секретности разработок этого периода, потому что только что участвовала в издании книги по его истории и много консультировалась по этим вопросам.

По режимным соображениям оказались удалены и воспоминания, затрагивающие радиационную безопасность и здоровье, — темы, давно уже открытые для публичного обсуждения, но по-прежнему тяжелые и болезненные для многих сотрудников атомной отрасли.

Мои информанты вычеркивали и сказанные в сердцах резкие слова о коллегам и соседям, даже о тех, кого уже давно нет в живых. Им оказалось важно не только сохранить собственный положительный образ в глазах своего сообщества, но и поддержать определенный образ города и института в глазах внешнего зрителя. У меня сложилось впечатление, что чем раньше человек приехал сюда и чем теснее его жизнь связана с городом и ФЭИ, тем большую ответственность за создание локальной истории он чувствует. Старожилам дорог образ раннего Обнинска как тесного сообщества, где царили дружба и взаимовыручка.

В целом же авторизация оказалась полезной процедурой, которая давала возможность информанту исправить ошибки, пояснить неясности, внести добавления и, что важно, привносила в нашу работу с людьми дополнительные моменты сотрудничества. Часто авторизация перерастала в полноценную сессию интервью.

Иногда я замечала, что мои информанты, пожилые люди, забывали вычеркнуть из транскрипта фрагменты, которые, скорее всего, не хотели бы оставлять. В таких случаях я оказывалась перед выбором: интересы информантов или интересы исследования? Я выбирала первое и связывалась с человеком для уточнения, и в итоге один раз оказалось, что сомнительный фрагмент был действительно пропущен случайно.

Этнографическая работа у самой границы зоны интересов государственной безопасности требует чрезвычайной осторожности и обостренного внимания к вопросам профессиональной этики, которые здесь в любой момент могут перейти из абстракций в реальные отношения с людьми, из области этики — в область права и даже стать решающими для дальнейшего пребывания в поле. Никогда не знаешь, какой следующий шаг может оказаться нарушением границы. Главный принцип остается все тем же — не навредить.

ТАК РЕДАКТИРОВАТЬ ИЛИ НЕ РЕДАКТИРОВАТЬ?

Выкладывание текста биографического интервью в открытом доступе связано со многими сложностями, не только этическими, но и юридическими. Лучший способ их предупредить — готовить каждый текст к публикации в плотном сотрудничестве с информантом, чтобы он тоже был заинтересован в конечном результате и принимал на себя ответственность за него. Пример такой работы — проекты по истории науки и искусства фонда «Устная исто-

рия» Научной библиотеки МГУ. Там тоже было принято решение максимально сохранять особенности устной речи при расшифровке, но текст все-таки редактировался «для удобства чтения и восприятия» при публикации [Как мы работаем...]. С информантами согласовывался текст, более или менее приведенный в соответствии с литературной нормой. Думаю, они относятся к своим интервью, выложенным в Интернете, совсем иначе, чем мои информанты, которые, как мне показалось, давали согласие на публикацию нехотя и втайне надеясь, что мы все же отредактируем тексты.

Создание двух вариантов каждого интервью: детальная расшифровка, по сути техническая, для закрытого архива, доступного узкому кругу исследователей, и отредактированный текст для открытого размещения — облегчило бы нам и процедуру авторизации, и сотрудничество с информантами. Но дело даже не в том, что редактирование потребовало бы больших временных затрат. Любая литературная правка — это интерпретация, подчас весьма существенное вторжение в текст. Например, неоднозначность или сомнение в устном тексте часто вводятся невербальными средствами. Их передача в письменном тексте требует недюжинного литературного мастерства и чувства речи информанта. Точная транскрипция интервью — тоже интерпретация, но более бережная. Публикация детальных расшифровок устных текстов передает больше оригинальной информации в менее искаженном виде и в конечном счете может расцениваться как более честная по отношению и к читателю, и к информанту.

ПЕРСПЕКТИВЫ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛ В ИНТЕРНЕТЕ

Последние достижения технологий хранения и передачи данных предлагают гуманитарным наукам новые способы работы с научным знанием и дают возможность продолжить начатое в эпоху «кризиса репрезентаций» в антропологии середины 1980-х экспериментирование в области представления результатов исследования [The Sage Handbook 2005: 18]. Традиционный формат печатной статьи, как бы автор ни старался предоставить голос своим информантам и разными способами передать свои ощущения от поля, все равно представляет прежде всего его интерпретации. Формат открытой мультимедийной базы данных (в идеальной ситуации) позволяет выставить на всеобщее обозрение все то огромное разнообразие материалов, которое антрополог обычно привозит из поля. Любой читатель/пользователь получает возможность не только увидеть основания для исследовательской аналитики, но и провести свое собственное исследование прямо за домашним компьютером.

Для больших проектов, подобных нашему, возможность представить материалы в открытом доступе обретает дополнительную актуальность: в течение двух полевых сезонов 2012 и 2013 гг. всего было собрано более 150 интервью с жителями Обнинска, а также домашние архивы, мемуары, архив городской

газеты. Потенциал столь огромного массива информации не в состоянии исчерпать даже большой коллектив исследователей. Множество важных тем неизбежно останется за рамками докладов, статей и коллективной монографии. Выложенные в виде открытого архива, эти материалы станут ресурсом для дальнейших исследований в области истории советской науки и повседневности.

В работе с образованными информантами особенно ощущается современное размывание монополии социального исследователя на производство знания об обществе. Рассуждения наших собеседников подчас достойны самостоятельной публикации, без посредничества исследовательских комментариев, и сетевая база интервью позволяет это сделать.

Важно, что доступ к базе получают не только коллеги — историки, антропологи и прочие, но и сами обвинцы — и наши информанты, и те, с кем мы не разговаривали. Так решается старая проблема возвращения знания изучаемому сообществу. Интернет-технологии эпохи веб 2.0 с их широкими возможностями интерактивного участия в работе сетевых проектов позволяют пользователям комментировать, критиковать, дополнять выложенную информацию, отчасти реализуя мечту приверженцев антропологии сотрудничества¹⁵.

Достижению идеала полноты представления полевого архива в Сети препятствуют прежде всего этические соображения: материалы личного происхождения можно выложить в открытом доступе только с разрешения их автора и в согласованном с ним виде. Не попадут в сетевой архив и полевые дневники с пересказами разговоров при выключенном диктофоне, наблюдениями и размышлениями исследователей. Даже при этих ограничениях создателям базы придется решать, как совместить конкурирующие проекты памяти и истории, которые существуют в городе и попали в наши материалы, чтобы свести к минимуму риск задеть чьи-то чувства или спровоцировать конфликты в городском сообществе. Неизбежно возникнут другие сложности, которые невозможно предвидеть, приступая к работе, зато в перспективе — демонстрация нового уровня возможностей социальных наук.

ЛИРИЧЕСКИЙ ПОСТСКРИПТУМ

Встречаются утверждения, будто в городском поле невозможны столь же теплые отношения между исследователем и информантами, как в сельском [Urban Life 2010: 16]. Мой опыт в Обнинске это полностью опровергает. За пару месяцев полевой работы я успела привязаться к этому маленькому городу с большой судьбой и подружиться с его жителями. Некоторым из них я обязательно буду звонить не только по рабочим вопросам проекта, но и просто по

¹⁵ Антропология или этнография сотрудничества (collaborative anthropology) предполагает равноправное сотрудничество между исследователем и информантом на всех этапах исследования: от полевой работы до подготовки публикаций.

говорить. Если же задуманная база данных действительно будет постоянно пополняться новыми материалами и дискуссиями, то для участников проекта Обнинск может оказаться «полем, которое всегда с тобой».

Библиография

- Дмитриева В.* Дом моей юности // Час Пик Регион. 2013. 28 июня. С. 6.
- Иванова-Бучатская Ю.В.* Исследование земледельцев города Бамберг (2009 г.) (К методике полевой работы в городе и вопросу о новых аспектах изучения) // Материалы полевых исследований МАЭ. СПб., 2010. Вып. 10. С. 177–192.
- Ильин В.И.* Драматургия качественного полевого исследования. СПб., 2006.
- Как мы работаем с текстом // Общедоступный сетевой архив фонда «Устная история». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://oralhistory.ru/news/rabota_s_tekstom
- Квале С.* Исследовательское интервью. М., 2003
- Ковалев Е., Левинсон А., Штейнберг И., Шанин Т.* Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб., 2009.
- Лоскутова М.В.* Введение // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 5–31.
- Орлова Г.А.* Контакты третьей степени: заметки о витринной науке // Новое литературное обозрение. 2014. № 4 (128) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/5264>.
- Портелли А.* Особенности устной истории // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 32–51.
- Прометеевский человек. К 90-летию со дня рождения В.В. Малых (1923–1973) / Сост. и ред. Л.И. Игнатова, Ю.В. Фролов. Обнинск, 2013.
- Рождественская Е.Ю.* Биографический метод в социологии. М., 2012.
- Федеральный закон «О персональных данных» от 27.07.2006 № 152-ФЗ // Правовая база «КонсультантПлюс» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_149747/ (дата обращения: 24.04.2014).
- Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический форум. 2006. № 5. С. 6–166.
- Эпатова Н.М.* Рассветные зори Обнинска. Обнинск, 2001.
- Davidson Ch.* Transcription: Imperatives for Qualitative Research // International Journal of Qualitative Methods. 2009. 8 (2). P. 36–52.
- Hammersley M.* Reproducing or Constructing? Some questions about transcription in social research // Qualitative Research. 2010. 10 (5). P. 553–569.
- Park R.E., Burgess E.* The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment. Chicago, 1925.
- The Sage Handbook of Qualitative Research / Ed. by N. Denzin, Y. Lincoln. Sage, 2005.
- Urban Life. Readings in the Anthropology of the City / Ed. by G. Gmelch, R.V. Kemper, W.P. Zenner. Long Grove, Illinois, 2010 [1988].

ИСТОРИЯ ЭКСПЕДИЦИЙ

С.А. Корсун

ВКЛАД И.Е. ВЕНИАМИНОВА В ИЗУЧЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ И ЛИНГВИСТИКИ НАРОДОВ РУССКОЙ АМЕРИКИ

В 20–30-е годы XIX в. православный миссионер Иван Евсеевич Вениаминов (митрополит Иннокентий, 1797–1879) проводил этнографические и лингвистические исследования среди народов Русской Америки. В течение длительного времени он сотрудничал с Императорской Академией наук (ИАН). Труды И.Е. Вениаминова обсуждались на конференциях — собраниях действительных членов ИАН. В 1835 г. академик Яков Иванович Шмидт (1779–1847) дал положительный отзыв на рукопись алеутской грамматики И.Е. Вениаминова и предложил ее опубликовать. В сентябре 1836 г. Конференция приняла решение после издания грамматики опубликовать словарь алеутского языка [Летопись 2002: 255, 262]. Книги И.Е. Вениаминова печатались в типографии ИАН. В 1840 г. были изданы «Записки об островах Уналашкинского отдела» [Вениаминов 1840]. 30 декабря 1846 г. на заседании Историко-филологического отделения ИАН директор Этнографического музея академик Андрей Михайлович Шегрен (1794–1855) представил новые книги И.Е. Вениаминова «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» [Вениаминов 1846] и «Замечания о колошеском и кадьяском языках» [Вениаминов 1846а], изданные академией [Летопись 2002: 350].

В связи с многолетним сотрудничеством И.Е. Вениаминова с Академией в Санкт-Петербурге можно рассматривать его научную деятельность в рамках исследований по американистике, проводившихся как в ИАН, так и в Этнографическом музее. В 1836–1845 гг. в Этнографическом музее не было постоянных сотрудников, и музей находился в прямом управлении Конференцией.

С 1837 г. «надзор» за Этнографическим музеем осуществлял минералог Александр Филиппович Постельс (1801–1871), а его хранителем по совместительству был «консерватор» Зоологического музея Егор Иванович Шрадер.

ПРИЗВАНИЕ НА СЛУЖЕНИЕ В РУССКУЮ АМЕРИКУ

В 1807–1818 гг. И.Е. Вениаминов учился в семинарии города Иркутска. После окончания семинарии его назначили дьяконом, а затем священником Благовещенской церкви в Иркутске. О причинах, побудивших его уехать в Русскую Америку, И.Е. Вениаминов писал обер-прокурору Синода Николаю Александровичу Протасову (1798–1855): «Что же предпринять и делать для того, чтобы поддерживать, распространять и укоренять благочестие и нравственность в простом народе? Учить, и учить с начала, с основания, то есть начать учить детей с самого малого возраста, даже с двух лет. <...> Мысль эта родилась во мне еще в Иркутске, и я представил ее тамошнему преосвященному Михаилу (в виде проекта), который уважил ее и предписал всем градским священникам поступать по моему проекту. Но никто из моих собратьев не хотел исполнить это, я ни в ком не нашел единомыслящих со мною и таких, которые бы поддержали меня и содействовали мне, кроме одного моего диакона. Это чрезвычайно меня огорчило, но Господь наградил меня за то: Он дал мне желание ехать в Америку. Тогда как я получил это желание, первая мысль моя была: “Вот там-то я уже буду действовать один и буду учить, когда и как хочу”» [Письма Иннокентия 1897: 140].

Как следует из этого письма, в Иркутске организовать церковно-приходские школы И.Е. Вениаминову не удалось. Это и стало главной причиной, почему он выразил добровольное желание поехать в Русскую Америку. В ряде публикаций сообщается, что И.Е. Вениаминов отправился на Алеутские острова под влиянием бесед с Иваном Васильевичем Крюковым (1773–?), который прожил в Америке сорок два года. И.В. Крюков в течение длительного времени был служащим Российско-Американской компании на острове Унга, в 1806 г. он вместе с тоеном Иваном Степановичем Готовым (1747–?) построил часовню на острове Умнак. В 1813–1822 гг. И.В. Крюков был правителем Уналашского отдела, в 1822 г. выехал в Ново-Архангельск, а оттуда — на родину, в Иркутск. И.Е. Вениаминов писал о И.В. Крюкове: «Тот выходец (из Уналашки) был видимо причиной того, что я уехал в Америку. Но не рассказы его <...> пленили меня» (цит. по: [Барсуков 1883: 12]). В мае 1823 г. И.Е. Вениаминов выехал из Иркутска к новому месту службы и 20 октября 1823 г. прибыл в город Ново-Архангельск на острове Ситка, где провел более восьми месяцев. Здесь он сразу открыл церковно-приходскую школу, в которой преподавал по средам и пятницам, а в свободное время составлял словарь алеутского языка и выучил наизусть более двухсот слов. В Ново-Архангельске И.Е. Вениаминов познакомился с Кириллом Тимофеевичем Хлебниковым (1784–1838), которого

по праву называют летописцем Русской Америки. К.Т. Хлебников порекомендовал И.Е. Вениаминову во время служения на Алеутских островах собрать минералогическую коллекцию и составить «исторические записки».

На остров Уналашку в Гаванское селение (по-алеутски Иллилюк) И.Е. Вениаминов прибыл 29 июля 1824 г. Вместе с ним приехали его мать Фекла Савишна Попова (1766–1839), брат Стефан Евсеевич Попов (1803–1862), жена Екатерина Ивановна Вениаминова (Шарина, 1797–1839), сын Иннокентий (р. 15.11.1822) и дочь Екатерина (р. 16.11.1823). Оказалось, что на Уналашке не было условий не только для миссионерского служения, но и для проживания священника. Несмотря на это, И.Е. Вениаминов сразу же приступил к организации церковно-приходской школы. Ее открытие состоялось 12 марта 1825 г. Первый год на Уналашке семья Вениаминовых прожила в алеутской бараборе — жилище полуподземного типа.

В апреле 1825 г. И.Е. Вениаминов предпринял первый объезд алеутских селений своего прихода. В роли переводчика его сопровождал сын И.В. Крюкова креол Степан Иванович Крюков (?–1862), управляющий артелью на острове Умнак. Эта миссионерская поездка продолжалась с 13 апреля по 16 мая. На Уналашке они посетили селения: Макушинское (Макуша), Кашигинское (Кошига), Черновское (Иккалга), Веселовское (Тачикалла) и Пестряковское (Игognaк). На острове Умнак — Туликское (Тулик) и Речешное (Никольское, по-алеутски Самонах) [Journals 1993: 28–33]. В дальнейшем путешествия по своему приходу И.Е. Вениаминов совершал почти каждый год. Он предпринимал такие поездки в апреле или мае после празднования Пасхи и чередовал посещение Уналашки и Умнака с посещением Унги, Унимака и полуострова Аляски. Летом 1825 г. И.Е. Вениаминов и его брат построили небольшой деревянный дом. Одновременно вместо полуразвалившейся часовни они начали строить церковь и здание для церковно-приходской школы. Строительство храма заняло целый год. 29 июня 1826 г. первая церковь на Алеутских островах — храм в честь Вознесения Господня — была освящена и в ней стали проводиться регулярные церковные службы.

Переписка между И.Е. Вениаминовым и правителем ново-архангельской конторы Российско-Американской компании К.Т. Хлебниковым продолжалась с 1824 по 1836 г. В письме к К.Т. Хлебникову от 6 августа 1826 г. И.Е. Вениаминов писал: «Вы изволите просить меня о доставлении вам повести о Соловьеве и др. Скажу вам, что я не думал никогда быть сочинителем, ничего не собирал, но если угодно вам, <...> я постараюсь вам доставить все то, что я смогу спросить-узнать-собрать-заметить-сказать и проч., проч., касательно здешних происшествий» [Письма И. Вениаминова 1994: 160]. Таким образом, именно по настоянию К.Т. Хлебникова И.Е. Вениаминов начал писать свою знаменитую книгу «Записки об островах Уналашкинского отдела». Если И.Е. Вениаминов собирал сведения только об одном административно-терри-

ториальном отделе русских колоний в Америке, то К.Т. Хлебников готовил обобщающую работу — «Записки о колониях Российско-Американской компании в Америке».

СОЗДАНИЕ АЛЕУТСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

В 1826 г. И.Е. Вениаминов начал перевод на алеутский язык краткого Катехизиса, изданного в России в 1823 г. При создании алеутской письменности он взял за основу церковнославянский алфавит и дополнил его надстрочными знаками. В начале марта 1826 г. в Гаванское селение приехал тоен островов Тигалда и Акун Иван Гаврилович Паньков (1778?–1849). По-русски он говорил без акцента и знал основные молитвы и порядок церковной службы. С этого времени началась их совместная работа по переводу церковных книг на алеутский язык. Уже в мае 1826 г. И.Е. Вениаминов подготовил первый вариант перевода на алеутский язык краткого Катехизиса [Journals 1993: 46].

В апреле–июне 1827 г. И.Е. Вениаминов совершил вторую поездку по своему приходу. Его сопровождал переводчик — алеут Даниил Кузякин (?–1831). Они вышли в плавание 24 апреля на боте «Уналашка» под командованием морехода — креола Федора Федоровича Степанова (1795–1838). 5 мая прибыли в селение Унгинское (Треко-деларовское) на острове Унга, 13 мая — в селение Павловское на полуострове Аляска, здесь И.Е. Вениаминов читал алеутам Катехизис на их языке. Также на полуострове Аляска они посетили алеутские селения Бельковское и Моржовское (Кагатык). На обратном пути вновь посетили Унгу и 11 июня возвратились на Уналашку [Ibid.: 49–55].

Большое влияние на И.Е. Вениаминова как на лингвиста и этнографа оказал мореплаватель Федор Петрович Литке (1797–1882). Они познакомились в августе 1827 г. во время стоянки шлюпа «Сенявин» на Уналашке. Ф.П. Литке писал о И.Е. Вениаминове: «Он в короткое время узнал алеутский язык настолько, что мог на него перевести Катехизис, и как этим, так и кротким и разумным обращением снискал доверенность островитян в такой степени, что в ежегодные посещения отдаленных мест Уналашкинского отдела всегда находит готовых обратиться к вере, между тем как прежние его духовные дети начинают делаться христианами не по одному имени. Свободное от пастырских обязанностей время посвящает он наблюдению природы. Делая большей частью сам нужные для того инструменты. От его трудолюбия можем мы ожидать со временем основательных сведений об Алеутских островах и их жителях» [Литке 1948: 83].

В 1827 г. И.Е. Вениаминов отправил рукопись перевода Катехизиса Иркутскому епископу Михаилу (М.И. Бурдукову, ?–1830). В 1828 г. вопрос о публикации Катехизиса на алеутском языке обсуждался в Синоде. Так как в 1828 г. в Санкт-Петербурге издали новую редакцию краткого Катехизиса, то И.Е. Вениаминову отказали в публикации и предложили сделать перевод на

алеутский язык нового варианта русского издания Катехизиса. В 1828 г. во время миссионерской поездки по приходу И.Е. Вениаминова сопровождал И.Г. Паньков. 13 апреля И.Е. Вениаминов прибыл в селение Артельновское (Чулках) на острове Акун, затем посетил острова Тигалда, Атанок и Акутан, на Уналашку он возвратился 24 апреля [Journals 1993: 76–78]. В 1829 г. путешествие И.Е. Вениаминова по приходу продолжалось с 25 апреля по 1 июня. За это время он посетил остров Унгу и селения Павловское, Бельковское, Моржовское на полуострове Аляска; Шишалдинское (Сисагук), Погромное и Носовское на острове Уника; Артельновское на острове Акун [Ibid.: 98–103]. В селении Бельковском алеут Иван Курбатов передал И.Е. Вениаминову свою запись на алеутском языке пересказа некоторых положений из Нового Завета. И.Е. Вениаминов отметил, что это первое сочинение, самостоятельно сделанное алеутом на своем языке [Вениаминов 1846: 85].

Одновременно с лингвистическими исследованиями И.Е. Вениаминов работал над составлением «исторических записок» по описанию Алеутских островов и их населения. В письме к К.Т. Хлебникову от 9 августа 1829 г. он писал: «В рассуждении записок моих вы изволите говорить, что они полны и ясны, а потому и просите украсить их моим именем и проч. Позвольте попросить вас не делать этого. Первое — потому что я совершенно не желаю быть каким-либо писателем или марателем. Но второе — потому что они слогом очень-очень нехороши <...>, если записки мои и считать нитью, то надобно вам много потребить труда, чтобы по оным дойти до клуба (клубка. — С.К.). Итак, прошу покорнейше именем вашего ко мне благорасположения, переправьте их и передайте свету от вашего имени» [Письма И. Вениаминова 1994: 172–173].

Осенью 1829 г. И.Е. Вениаминов специально ездил на остров Акун для встречи с И.Г. Паньковым. 7 сентября на байдарках в сопровождении семи алеутов он отправился на Акун. Из-за шторма они пристали к селению Головскому на острове Акутан. 9 сентября прибыли на Акун. В период с 16 по 24 сентября И.Е. Вениаминов и И.Г. Паньков работали над переводом Евангелия от Матфея: «Переводили же таким образом: с утра до вечера занимались переводом, а к вечеру при собрании разумнейших Алеут и многих желающих читали и повторяли переведенное того дня. (Далее в примечании. — С.К.). Для сего многие, услышав о нашем занятии, приезжали из других селений, и всегда и все слушали с глубоким вниманием и с величайшим удовольствием» [Journals 1993: 113, 126]. На Уналашку И.Е. Вениаминов возвратился 29 сентября 1829 г. В декабре он подготовил чистовой вариант перевода Евангелия от Матфея и передал его для проверки Д. Кузякину. О совместной работе с Д. Кузякиным, И.Е. Вениаминов записал в своем дневнике: «Каждый вечер, когда он читает, к нему собираются многие для слушания. Он пять раз прочитал все Евангелие и в одном только месте нашел ошибку (не ошибку, а слабое и неприличное выражение) и поправил очень хорошо» [Ibid.: 126–127].

Весной 1830 г. во время поездки по приходу И.Е. Вениаминова сопровождал С.И. Крюков. В период с 12 по 20 апреля они посетили Макушинское, Кашигинское и Черновское селения на Уналашке, затем переехали на остров Умнак в селение Туликское. Также на Умнаке посетили селения Егорковское и Речешное. 10 мая И.Е. Вениаминов возвратился на Уналашку [Ibid.: 123–124]. С 8 по 25 августа 1830 г. он посетил острова Акун, Тигалду и Акутан. В этот период вместе с И.Г. Паньковым И.Е. Вениаминов занимался проверкой перевода краткого Катехизиса и Евангелия от Матфея.

В октябре 1830 г. должность Главного правителя Российских владений в Америке занял барон Фердинанд Петрович Врангель (1796–1870). В письме к Ф.П. Врангелю от 2 октября 1830 г. Ф.П. Литке писал: «Поблагодари отца Иоанна не от моего лица, а от лица науки за продолжение его присылок, и прилагаю при сем отрывок из *Memories*, содержащий извлечения из метеорологических его наблюдений. <...> Как бы я желал, чтобы тебе удалось перевести его в Ситку. <...> Если это сбудется, то подналяг на него, чтобы он занялся языком колош с обыкновенного его основательностью. Это даст прекрасные результаты» (цит. по: [Ляпунова 1993: 34]).

Всю осень 1830 г. И.Е. Вениаминов интенсивно работал над переводом Катехизиса и в конце ноября отдал свою рукопись для прочтения Д. Кузякину. Весной 1831 г. И.Е. Вениаминов уже не привлекал Д. Кузякина в качестве переводчика, он тяжело болел и скончался 6 июня 1831 г. [Pierce 1990: 286]. Новым переводчиком И.Е. Вениаминова стал креол Захар Петрович Чиченев (1802–1879). Его отец был русским, мать — тлинкиткой, если эти сведения верны, то алеутский язык не был для З.П. Чиченева родным. Он входил в число трех креолов, которых в январе 1821 г. на корабле «Бородино» отправили в Санкт-Петербург для продолжения образования. Время его возвращения на Аляску неизвестно, но в январе 1829 г. он уже находился на Уналашке. На Пасху 19 апреля 1831 г. он читал в церкви Евангелие на алеутском языке. 21 апреля И.Е. Вениаминов в сопровождении З.П. Чиченева отправился в миссионерскую поездку по островам. В период с 27 апреля по 11 июня они посетили алеутские селения на островах Тигалда, Акун, Унимак, Унга и на полуострове Аляска. 17 мая в селение Бельговском И.Е. Вениаминов, «...пригласив всех мужчин, здесь бывших в сие время, читал перед ними предисловие к переведенному Катехизису <...>, потом читал из переведенного мною Евангелия последние три главы. Слушатели все единогласно одобрили, утвердили и объявили усердное желание иметь оныя, а потому и подписались под прошением на имя Его Высокопреосвященства, также им прочитанным толмачем» [Journals 1993: 142].

В октябре 1831 г. И.Е. Вениаминов переписал начисто Евангелие от Матфея и отдал его для прочтения З.П. Чиченеву. В феврале следующего года он получил рукопись с исправлениями и отправил ее для проверки И.Г. Панькову.

На Пасху 10 апреля 1832 г. З.П. Чиченев вновь читал в церкви Евангелие на алеутском языке. В том же месяце его перевели на Прибыловы острова. Во время следующей миссионерской поездки И.Е. Вениаминова, которая состоялась в период с 19 апреля по 8 мая 1832 г., его сопровождал новый переводчик Уналашкинского отдела — алеут Семен Паньков (?–1848)¹. Они посетили селения Макушинское, Кашигинское и Черновское на Уналашке и селения Туликское и Речешное на Умнаке [Ibid.: 157–160]. В августе И.Е. Вениаминов посетил Прибыловы острова.

В 1832 г. И.Е. Вениаминов отправил перевод нового варианта краткого Катехизиса в Санкт-Петербург, который был опубликован в 1834 г. под названием «Начатки христианского учения» [Вениаминов 1834]. Автор остался недоволен этой книгой, так как при ее наборе было сделано большое количество опечаток. В письме к Ф.П. Литке от 27 апреля 1835 г. И.Е. Вениаминов писал: «Ошибки до того простираются, что, как, например, на второй странице Истории вместо ахсханак напечатано ахеханак, тогда как и в букваре алеутском нет сей буквы *e*, прочие же ошибки <...> почти на каждой странице» [Письма Иннокентия 1897: 23–24].

В конце 1832 г. брат И.Е. Вениаминова — дьякон С.И. Попов и, вероятно, их мать Ф.С. Попова уехали на родину. После этого на должность пономаря храма Воскресения Господня И.Е. Вениаминов назначил алеута Ивана Балакшина (?–1863). В 1833 г. миссионерская поездка И.Е. Вениаминова продолжалась с 6 апреля по 30 мая. За это время он посетил алеутские селения на островах Акун, Аватанок, Тигалда, Унимак, Унга и на полуострове Аляска. В 1833 г. И.Е. Вениаминов активно работал над алеутской грамматикой, составление которой он завершил в феврале 1834 г.: «Если бы я не был убежден в том, что лучше написать посредственно о том, что знаешь и чего не знают другие, нежели, зная, не написать совсем ничего; то я никогда бы не принялся за такое дело, как составление Грамматики языка дикого и который скоро совсем исчезнет — тем более что и самые познания мои в нем не совершенно достаточны для того, чтобы составить Грамматику» [Вениаминов 1846: XV].

Весной 1834 г. И.Е. Вениаминов продолжал лингвистические исследования, он занимался составлением алеутско-русского словаря и перевел на алеутский язык свое сочинение «Указание пути в Царствие Небесное». В период с 25 апреля по 19 мая 1834 г. И.Е. Вениаминов совершил последнюю поездку по приходу. Он посетил Макушинское, Кашигинское, Черновское и Весе-

¹ В 1826 г. Семену Панькову вручили серебряную медаль, которая осталась после смерти его отца. Этой медалью в 1805 г. Н.П. Резанов награждал уналашкинского алеута Панькова, поэтому тоен островов Тигалда и Акун И.Г. Паньков не мог быть отцом С. Панькова, как утверждается в некоторых публикациях, так как И.Г. Паньков умер в 1849 г.

ловское селения на Уналашке, на Умнаке — Туликское и Речешное. 16 июля 1834 г. для его замены на Уналашку прибыл священник Григорий Иванович Головин. 15 августа 1834 г. И.Е. Вениаминов отправился к новому месту служения в город Ново-Архангельск.

Как отмечалось, главным помощником И.Е. Вениаминова при создании алеутской письменности был алеут И.Г. Паньков, в 1832 г. его назначили «объездным тоеном» Уналашкинского отдела, а в 1840 г. — главным тоеном этого отдела. В 1842 г. под руководством И.Г. Панькова алеуты построили часовню на острове Акун, а в 1844 г. — на острове Тигалда. И.Г. Паньков скончался в 1849 г. во время эпидемии кори. Значительное содействие И.Е. Вениаминову оказал креол С.И. Крюков. Он был управляющим на острове Умнак, в 1826–1828 гг. перестроил часовню в селение Речешное (Никольское). В 1840 г. его назначили тоеном западной части Уналашкинского отдела, а в 1849 г. — главным тоеном всего Уналашкинского отдела, на этой должности он оставался до 1862 г. Среди своих помощников И.Е. Вениаминов также упоминает алеутов и креолов: С. Панькова, Д.Ф. Кузякина, З.П. Чиченева, П. Буренина, И. Курбатова. Из выпускников церковно-приходской школы Гаванского селения, в которой преподавал И.Е. Вениаминов, вышли пономарь И. Балакшин и еще один сын И.В. Крюкова, иконописец Василий Иванович Крюков (1814–1880). Иконы, написанные им, сохраняются до наших дней в часовнях и церквях на Алеутских островах [Black 1990: 198–200]. В 1827–1831 гг. в школе И.Е. Вениаминова учился креол Илларион Иванович Архимандритов (1822–1872), впоследствии служивший шкипером на судах Российско-Американской компании.

Отдельно необходимо сказать о священнике-креоле Якове Егоровиче Нецветове (1804–1864), который был не только помощником, но и соавтором И.Е. Вениаминова. В 1823–1826 гг. он учился в Иркутской семинарии, в 1828 г. был рукоположен в сан священника и отправлен в Русскую Америку, где в период 1829–1844 гг. служил на острове Атха. В предисловии к Евангелию от Матфея И.Е. Вениаминов писал: «Сей перевод я сделал сначала в 1828 г. с Иваном Паньковым; потом в 1832 г. я исправил его с Семеном Паньковым; напоследок еще я с Петром Бурениным надлежащим образом рассмотрел и исправил и после всего этого я послал оный к Священнику Иакову Нецветову, который рассматривал и, прибавив несколько слов, сделал оный понятным и для Атхинцев» [Вениаминов 1840б: III–IV].

Весной 1836 г. И.Е. Вениаминов отправил Ф.П. Литке словарь алеутского языка и специальную записку «Нечто об алеутско-лисьевском языке и в особенности о буквах оного». Он продолжал упорно работать над созданием алеутской письменности и переводом церковных книг. Результатом этой работы стало новое издание Катехизиса — «Начатки христианского учения» [Вениаминов 1840а], Евангелие от Матфея — «Господа нашего...» [1840б] и сочине-

ния «Указание пути в Царствие небесное» [Вениаминов 1840в]. Завершили исследование И.Е. Вениаминова по изучению алеутского языка работа «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» с алеутско-русским словарем [Вениаминов 1846] и отдельное издание алеутского букваря [1846б]. Лингвистические работы И.Е. Вениаминова стали фундаментом, на основе которого проводились дальнейшие исследования языка алеутов. В предисловии к «Опыту грамматики» И.Е. Вениаминов отметил: «Составить грамматику такого языка, каков алеутский–лисьевский, я считал почти совершенно бесполезным трудом; потому что она не нужна ни для алеутов, которые и без грамматики могут сообщать друг другу свои мысли и которые, наверное, не в долгом времени совсем оставят язык свой, ни для иностранцев, из коих никто и никогда не вздумает учиться такому языку. Но, видя, с каким рвением, с какою неутомимостью многие ученые стараются собирать всякого рода сведения и как для них любопытна даже малейшая в таком роде находка, я решил <...> изложить несколько правил грамматики алеутского языка, в том предположении, что они, может быть, будут пригодны кому-нибудь для некоторого соображения о происхождении сего языка, и для исторических догадок» [Вениаминов 1846: I].

В связи с тем что неверные сноски на работы И.Е. Вениаминова перешли из Интернета в библиографические указатели некоторых книг [История 1997: 392–393; Максим (Рыжов) 2012: 216–217], укажем, что в Евангелии от Матфея в виде приложения помещены «Евангелие, читаемое в первый день Святыя Пасхи» на алеутском языке в переводе И.Е. Вениаминова и «Перевод 1-й главы от Евангелиста Луки и 2-х первых глав Деяний Св. Апостолов на наречии Атхинских Алеутов» в переводе Я.Г. Нецветова.

ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЛИНКИТОВ

23 августа 1834 г. И.Е. Вениаминов прибыл в административный центр Русской Америки — Ново-Архангельск. Коренным населением Ситки и других островов архипелага Александра были индейцы-тлинкиты, которых русские называли колошами или колюжами. Это название русские промышленники заимствовали у эскимосов чугачей, в переводе с языка чугачей слово «колюж» означает «пришелец» [Корсун 2002: 81]. Как и на Уналашке, свою миссионерскую деятельность И.Е. Вениаминов начал с изучения языка и культуры тлинкитов. И.Е. Вениаминов планировал подготовить грамматику тлинкитского языка, но приступить к этой работе собирался только после того, как лингвисты дадут оценку его грамматике алеутского языка. Он поддерживал деловую переписку с Ф.П. Литке, в письме к которому от 21 ноября 1835 г. сообщил: «Вы ожидаете моих исследований о колошах, к стыду моему, признаюсь, что я почти (ничего. — С.К.) не предпринимал еще» [Письма Иннокентия 1897: 26].

Осенью 1835 г. И.Е. Вениаминов начал беседовать на религиозные темы с тлинкитом Никтополеоном Гедеоновым (1787–1855), служившим переводчиком в Российско-Американской компании. Н. Гедеонов посещал церковно-приходскую школу, но научиться читать и писать так и не смог. В декабре 1835 г. в Ново-Архангельске началась эпидемия оспы. Всему населению Ново-Архангельска, которое насчитывало более 600 человек, были сделаны прививки. В городе оспой заболели около ста человек, из них погибли четырнадцать больных. В январе 1836 г. эпидемия оспы распространилась среди тлинкитов Ситкинского селения, находившегося за крепостной стеной Ново-Архангельска. Здесь проживало более 500 человек, из них половина заразилась оспой. Индейцы отказались от прививок в надежде на своих шаманов. Они боролись с высокой температурой, купаясь в море, поедая лед и снег. Понятно, что такое «лечение» не способствовало выздоровлению. Эпидемия среди тлинкитов продолжалась около двух месяцев, за это время погибло более двухсот человек. Их значительную часть составляли люди пожилого возраста, то есть именно те, кто был знатоком и хранителем традиционной культуры. Выздоровели около пятидесяти индейцев, их большую часть составляли рабы, которым не разрешали «лечиться», то есть купаться в море при минусовой температуре и есть лед.

Тлинкиты связывали эпидемию с появлением русских и мстили им, продавая на рынке рыбу, зараженную струпьями оспы. Однако второй вспышки эпидемии в Ново-Архангельске не произошло. Такая невосприимчивость русских к болезни вызывала у индейцев удивление и страх. Их шаманы целые дни проводили в камланиях, прося у духов защиты от болезни и насылая ее на русских, но все их усилия оставались безрезультативными. И.Е. Вениаминова тлинкиты считали русским «шаманом», который смог защитить свой народ от эпидемии. В конце февраля 1836 г. тлинкиты стали приходить в Ново-Архангельск и просить им сделали прививки. И.Е. Вениаминов считал счастливой случайностью то, что он не начал миссионерскую деятельность до начала эпидемии, так как в этом случае «все зло от оспы они бы приписали моему посещению» [Письма Иннокентия 1897: 26]. Он писал: «После этого достопамятного в летописи колош случая и я обратил мое слово к колошам, ибо после такого красноречивейшего убеждения мне уже менее трудно было убедить их в истине, или, по крайней мере, я получил удобный случай говорить с ними» [Вениаминов 1887: 17]. Обладая недюжинным умом, красноречием и умением хорошо чувствовать обстановку, И.Е. Вениаминов не ограничивался формальным крещением. Он не крестил тлинкитов без разрешения их матерей и старейшин.

В апреле–июле 1836 г. И.Е. Вениаминов находился в Калифорнии, а вторую половину года и начало 1837 г. посвятил завершению своей рукописи об алеутах. В мае 1837 г. он получил приглашение от тлинкитов на посещение

Ситкинского селения, с этого времени он начал систематическое изучение их языка и культуры. Летом он посетил Дионисиевский редут на реке Стахин. В присутствии полутора тысяч тлинкитов Стахинского селения И.Е. Вениаминов совершил две литургии и одно погребение. После возвращения в Ново-Архангельск И.Е. Вениаминов постоянно посещал тлинкитов Ситкинского селения. Приглашений было так много, что он не успевал обойти все дома. При сборе этнографического материала И.Е. Вениаминов уделил большое внимание мифологии и религиозным представлениям тлинкитов. При записи мифов и легенд он не ограничивался одним информантом. И.Е. Вениаминов отметил: «Сказку об Еле слышал я от трех колошей в разное время и в разных местах, в Стахине и в Ситхе: от главного тоэна в Стахине, от шамана и от одного из умных в Ситхе колошей, Кукхана. Стахинский тоэн Шекш рассказывал мне торжественно, при собрании многих колошей, из коих с некоторыми во время рассказа своего он не один раз сверялся. В рассказах об Еле главные обстоятельства одни и те же, но в подробностях есть разность» [Вениаминов 1839: 44]. Таким образом, И.Е. Вениаминов не только применил метод сравнительного анализа, который этнографы используют и в наше время, но и назвал имена своих информантов. Это вождь Ситкинского селения Михаил Кукхан (Коукхан, ?–1868), вождь Стахинского селения Шейкс и шаман того же селения Акутацин [Там же: 45]. При изложении мифов И.Е. Вениаминов отмечал все известные ему разночтения. Например, он подчеркнул, что в изложении ситкинскими тлинкитами легенды о происхождении мифического героя Еля его дядя топил своих племянников в море, а по данным стахинцев, он заколачивал племянников в стволы деревьев [Там же].

Результаты своих лингвистических исследований И.Е. Вениаминов опубликовал в книге «Замечания о колошенском и кадьяхском языках» [Вениаминов 1846а]. Он отметил главное — то, что язык тлинкитов коренным образом отличается от языка алеутов и эскимосов острова Кадьяк. Описанию культуры тлинкитов И.Е. Вениаминов посвятил статью «Мифологические предания и суеверия колошей» и уделил ей значительное место в третьей части «Записок об островах Уналашкинского отдела», которая была издана под названием «Записки об Атхинских Алеутах и Колошах». Несмотря на то что статья «Мифологические предания» является вариантом одного из разделов книги И.Е. Вениаминова, она имеет самостоятельное значение, так как здесь приведены мифы, не вошедшие в «Записки». В «Мифологических преданиях» И.Е. Вениаминов привел две легенды о происхождении звезд, луны и солнца, отличные друг от друга. Если в одной из легенд говорится, что солнце, луну и звезды дал людям Ель [Вениаминов 1839: 49–51], то, согласно другой, солнцем и луной стали брат и сестра, нарушившие обычай экзогамии и вступившие в половую связь [Там же: 62–63]. В «Мифологических преданиях» приведен подробный текст легенды о превращении людей в солнце и луну, а в «Записках» о ней

только упоминается. Это можно объяснить тем, что в этой легенде есть логические противоречия, в ней рассказывается о происхождении небесных светил, но из текста следует, что и до их создания на земле были свет и тьма [Там же].

Заслуга И.Е. Вениаминова состоит в том, что он сделал первое монографическое описание культуры алеутов и тлинкитов. Работы его предшественников страдали схематичностью, были отрывочны и не давали целостного представления о традиционной культуре народов Русской Америки. Они принадлежали авторам, которые наблюдали жизнь аборигенов непродолжительное время и не знали их языка.

ПОЕЗДКА В СТОЛИЦУ И ВОЗВРАЩЕНИЕ В АМЕРИКУ

Несмотря на то что письма и многие документы И.Е. Вениаминова давно опубликованы [Письма Иннокентия 1897, 1898, 1901; Крылов 1908, 1909], в ряде публикаций приведены неверные данные о сроках его пребывания в Русской Америке. Л.Я. Штернберг писал, что И.Е. Вениаминов провел в Русской Америке шестнадцать лет [Штернберг 1926: 154]. С.А. Токарев считал, что И.Е. Вениаминов служил в Русской Америке в период 1824–1839 гг. [Токарев 1966: 153]. Е.Э. Бломквист отметила, что И.Е. Вениаминов провел на Аляске шестнадцать лет и навсегда покинул Русскую Америку в 1842 г. [Бломквист 1975: 104]. В коллективной монографии по языку командорских алеутов также говорится, что И.Е. Вениаминов покинул Русскую Америку в 1842 г. [Головкин, Вахтин, Асиновский 2009: 45]. Поэтому необходимо привести сведения о пребывании И.Е. Вениаминова в России в 1839–1841 гг. и его дальнейшем служении в Америке.

В 1838 г., когда закончился пятнадцатилетний срок служения И.Е. Вениаминова в Русской Америке, его супруга вместе с детьми Иннокентием (1822–?), Екатериной (1823–1903), Гавриилом (1824–1880), Александром (1827–1839), Ольгой (1829–1853) и Прасковьей (1830–?) выехала в Охотск и далее в Иркутск, а И.Е. Вениаминов с младшей дочерью Феклой (1832–1865) 8 ноября 1838 г. отправился в Санкт-Петербург на судне «Николай I». Главной причиной поездки И.Е. Вениаминова в столицу было то, что Синод не разрешил публикацию его книг на алеутском языке, так как в Санкт-Петербурге никто не мог проверить качество их перевода. В столицу И.Е. Вениаминов прибыл 25 июня 1839 г. В феврале 1840 г. он получил известие о смерти своей супруги, которая скончалась в Иркутске 24 ноября 1839 г. В том же году умер их 12-летний сын Александр. После долгих сомнений и размышлений И.Е. Вениаминов принял предложение митрополита Филарета (В.М. Дроздова, 1783–1867) о монашеском постриге. Его сыновья Иннокентий и Гавриил были определены в Санкт-Петербургскую семинарию, а дочери Фекла, Прасковья и Ольга — в «Дом трудолюбия», пансионат для бедных девиц дворянского происхождения. Старшая дочь, Екатерина, в 1840 г. вышла замуж за дьякона Илью Ивано-

вича Петелина (1815 — после 1869), выпускника Иркутской семинарии. Во время служения И.Е. Вениаминова на Уналашке, в Гаванском селении проживала многочисленная русско-алеутская семья Петелиных, ее родоначальником был иркутский мещанин Семен Самойлович Петелин (?–1826). Возможно, что И.И. Петелин и С.С. Петелин были родственниками.

Во время пребывания в Санкт-Петербурге И.Е. Вениаминов опубликовал Катехизис на алеутском языке, «Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка» и несколько статей — «Мифологические предания и суеверия колошей» [Вениаминов 1839], «Население русских владений в Америке и расселение его» [Вениаминов 1839а], «Способности и браки алеутов» [Вениаминов 1840]. Эти статьи являлись предварительными частями отдельных разделов его монографии «Записки об островах Уналашкинского отдела». Эта работа И.Е. Вениаминова уже более 170 лет остается главным этнографическим трудом об алеутах. Известный специалист по истории отечественной этнографии Сергей Александрович Токарев (1899–1985) отметил: «Этот труд стоит совершенно особняком не только в ряду сочинений того времени о Русской Америке, он занимает почетное место в мировой этнографической литературе. <...> Не полнота и разнообразие фактического материала составляют главное достоинство труда Вениаминова и даже не правдивость, точность, объективность наблюдений. Главное достоинство труда — это чисто исследовательский, научный стиль его. Перед нами отнюдь не куча сырого фактического материала, хотя сам автор из чрезмерной скромности и писал в предисловии, что его “записки” — “суть не что иное или не более, как материал или материалы, разложенные по сортам почти без всякой обделки”. Напротив, все излагаемые факты осмыслены, взвешены, освещены общей концепцией. <...> Над всем господствует стремление видеть вещи как они есть, стремление понять и осмыслить их, то есть реализм и объективизм в наблюдении фактов; в осмыслении же их автор всюду приводит историческую точку зрения» [Токарев 1966: 153].

29 ноября 1840 г. И.Е. Вениаминов принял монашеский постриг, получил имя Иннокентий и на следующий день был возведен в сан архимандрита. 1 декабря состоялась его аудиенция у императора Николая I, который повелел образовать новую епархию на Камчатке и в Русской Америке. Хиротония И.Е. Вениаминова в сан епископа Камчатской, Курильской и Алеутской епархии состоялась 15 декабря 1840 г. 10 января 1841 г. И.Е. Вениаминов выехал в Иркутск, где находились его дети. Писатель Андрей Николаевич Муравьев (1806–1874) вспоминал о встрече И.Е. Вениаминова со своими детьми в Иркутске: «На другой день я посетил его в доме Американской компании, где он имел пребывание. Иннокентий в большом волнении ходил по комнате и старался побороть себя. Увидев меня, он не мог удержать слез. “Ах, детки мои, детки мои! — сказал он прерывающимся голосом. — Как мне вас жаль! Сей час я только с ними простился; ах, как они плакали! Особенно меньшая: ведь

я еще никогда с нею не расставался; она при мне росла, со мною плыла кругом света и меня всегда утешала. Я еще должен здесь остаться один день, но я не знаю, ехать ли мне опять к детям? Очень хочется еще однажды, в последний раз, их поцеловать и благословить; но они будут плакать и опять меня расстроит; нет, лучше не поеду; ведь я их уже отдал Богу и добрым людям”, и опять полились слезы из глаз нежного отца» (цит. по: [Гуличкина 2009: 18–19]).

В мае 1841 г. И.Е. Вениаминов выехал из Иркутска и 27 сентября прибыл в Ново-Архангельск. В период с февраля 1842 г. по август 1843 г. он совершил первую миссионерскую поездку для обозрения своей епархии, когда посетил Кадьяк, Алеутские острова, Камчатку, Охотск и Аян. Чтобы представить, в каких условиях проходили некоторые путешествия И.Е. Вениаминова, расскажем о его плавании на остров Кадьяк в феврале–марте 1842 г. на судне «Квихпак» под командованием шкипера Ивана Васильевича Линденберга. Из Ново-Архангельска судно вышло 19 февраля, за пять дней плавания прошли более 700 верст. 23 февраля, когда до места назначения оставалось около 300 верст, начался сильный шторм. Из-за волн, обрушивающихся на судно, его палуба и снасти покрылись ледяной коркой. Шторм продолжался в течение двадцати суток (до 15 марта), за это время попутным курсом «Квихпак» шел только два дня. Обычно переход из Ново-Архангельска до Кадьяка занимал 7–8 суток, поэтому на судне не было большого количества продовольствия и пресной воды. В последние дни плавания 52 человека пассажиров и экипажа питались одной солониной — просоленным мясом — и пили воду, которую выжимали из парусов. После 28 суток, проведенных в открытом море, 18 марта «Квихпак» достиг селения Павловская Гавань на острове Кадьяк. Так как никто не погиб, то И.Е. Вениаминов считал это плавание удачным [Из путевого журнала 1997: 122–124].

В мае 1846 — сентябре 1847 г. И.Е. Вениаминов совершил второе путешествие по обозрению епархии. Очередной объезд своей епархии он сделал в 1850–1851 гг. В апреле 1850 г. его возвели в сан архиепископа. В ноябре 1852 г. к Камчатской, Курильской и Алеутской епархии присоединили Якутскую область. В августе 1852 — июле 1853 г. И.Е. Вениаминов находился в Русской Америке и только 11 сентября 1853 г. прибыл в Якутск, куда перевели архиерейскую кафедру. Последний раз И.Е. Вениаминов посетил Русскую Америку весной 1857 г. Таким образом, местом его официального пребывания в период 1841–1852 гг. являлся Ново-Архангельск, а фактически он находился на Аляске до июля 1853 г.

В 1857 г. представители всех трех отделений академии: физико-математического, историко-филологического, русского языка и словесности — выдвинули кандидатуру И.Е. Вениаминова в состав ИАН. Из 13 претендентов он набрал наибольшее количество голосов и 12 декабря 1857 г. был избран почетным академиком. 5 января 1868 г. И.Е. Вениаминова возвели в сан митрополита Московского и Коломенского, и он стал главой Русской православной церкви.

Библиография

Барсуков И. Иннокентий митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883.

Бломквист Е.Э. История изучения в России языков североамериканских индейцев (из Архива МАЭ) // Из культурного наследия народов Америки и Африки. (Сб. МАЭ. Т. 31.). Л., 1975. С. 94–117.

[*Вениаминов И.Е.*] Начатки христианского учения, или Краткая священная история и Краткий Катехизис / На русский и алеутско-лисьевский язык перевел священник Иоанн Вениаминов с помощью Тозна Иоанна Панькова, 1830 г. в Уналашке. СПб., 1834.

Вениаминов И.Е. Мифологические предания и суеверия колошей, обитающих на северо-западном берегу Америки // Сын Отечества. 1839. Т. 2. Ч. 1. С. 40–82.

Вениаминов И.Е. Население русских владений в Америке и разделение его // Журнал Министерства внутренних дел. 1839а. Ч. 34. № 12. С. 86–89.

[*Вениаминов И.Е.*] Записки об островах Уналашкинского отдела, составленные И. Вениаминовым / Издано иждивением Российско-Американской компании. СПб., 1840. Ч. 1, 2, 3.

[*Вениаминов И.Е.*] Начатки христианского учения, или Краткая священная история и Краткий христианский Катехизис / С русского языка на алеутско-лисьевский перевел священник Иоанн Вениаминов 1827 г. и в 1837 г. исправил; а священник Иаков Нецветов, рассматривая оные, своими пояснениями сделал их понятными и для атхинцев, имеющих свое наречие. СПб., 1840а.

[*Вениаминов И.Е.*] Господа нашего Иисуса Христа Евангелие, написанное апостолом Матфеем / С русского языка на алеутско-лисьевский перевел священник Иоанн Вениаминов 1828 г. и в 1836 г. исправил; а священник Иаков Нецветов, рассматривая его окончательно, своими пояснениями сделал понятным и для атхинцев, имеющих свое наречие. М., 1840б.

[*Вениаминов И.Е.*] Указание пути в Царствие Небесное, поучение на алеутско-лисьевском языке, сочиненное священником Иоанном Вениаминовым. 1833 г. М., 1840в.

[*Вениаминов И.Е.*] Способности и браки алеутов // Журнал Министерства внутренних дел. 1840г. Ч. 36. № 5. С. 57–66.

Веньяминов И. Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка. Священника И. Вениаминова, в Уналашке. СПб., 1846.

Вениаминов И.Е. Замечания о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских, с присовокуплением российско-колошенского словаря, содержащего более 1000 слов, из коих на некоторые сделаны пояснения. СПб., 1846а.

[*Вениаминов И.Е.*] Алеутский букварь. М., 1846б.

Вениаминов И.Е. Состояние Православной церкви в Российской Америке // Творения Иннокентия, митрополита Московского / Собраны И. Барсуковым. М., 1887. Кн. 2. С. 1–42.

Головки Е.В., Вахтин Н.Б., Асиновский А.С. Язык Командорских алеутов: диалект острова Беринга. СПб., 2009.

Гуличкина Г.Г. Величие святой простоты // Святитель Иннокентий (Вениаминов). Быть полезным Отечеству: сб. писем / Сост. Г.Г. Гуличкина. М., 2009. С. 5–48.

Из путевого журнала Иннокентия, епископа Камчатского, Курильского и Алеутского, веденного им во время первого путешествия его по вверенной ему епархии в 1842 и 1843 гг. // Избранные труды Святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / Сост. Б. Пиповаров. Новосибирск, 1997. С. 120–145.

История Русской Америки (1732–1867): в 3 т. Т. 1: Основание Русской Америки (1732–1799) / Отв. ред. Н.Н. Болховитинов. М., 1997.

Корсун С.А. Вклад И.Е. Вениаминова в изучение этнографии тлинкитов (миссионерская и научная деятельность) // Научный вестник. Салехард, 2002. Вып. 9: Актуальные проблемы археологии и этнографии Ямала. С. 76–84.

Крылов В. Административные документы и письма Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Камчатского, по управлению Камчатской епархией и местными духовно-учебными заведениями за 1846–1868 гг. Казань, 1908.

Крылов В. Материалы для истории камчатских церквей. Казань, 1909.

Летопись Российской академии наук. Т. II. 1803–1860 / Отв. ред. М.Ф. Хартамович. СПб., 2002.

Литке Ф.П. Путешествие вокруг света на военном шлюпе «Сенявин». М., 1948.

Ляпунова Р.Г. И.Е. Вениаминов (Иннокентий) и Русская Америка // Открытие Америки продолжается. СПб.: МАЭ РАН, 1993. Вып. 1. С. 21–40.

Максим (Рыжов), игумен. Русский человек: Апостол северных народов святитель Иннокентий, митрополит Московский. М., 2012.

Письма И. Вениаминова К.Т. Хлебникову // Русская Америка: По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и других очевидцев / Отв. ред. А.Д. Дридзо, Р.В. Кинжалов. М., 1994. С. 151–189.

Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / Собраны И. Барсуковым. СПб., 1897. Кн. 1; 1898. Кн. 2; 1901. Кн. 3.

Токарев С.А. История русской этнографии (Докютябрьский период). М., 1966.

Штернберг Л.Я. Этнография // Тихий океан. Русские научные исследования. Л., 1926. С. 147–172.

Black L.T. Native Artists of Russian America // Russian America: The Forgotten Frontier / Ed. B.S. Smith, R.J. Barnett. Washington, 1990. P. 197–203.

Journals of the priest Ioann Veniaminov in Alaska, 1823 to 1836. (The Rasmuson Library historical translation series. Vol. VII). Fairbanks, 1993.

Pierce R.A. Russian America: A Biographical Dictionary. Kingston; Fairbanks, 1990.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АМАЭ	—	Архив Музея антропологии и этнографии
АН СССР	—	Академия наук СССР
ИИМК	—	Институт истории материальной культуры
ИЛИ РАН	—	Институт лингвистических исследований Российской академии наук
КМНС	—	Коренные малочисленные народы Севера
МАЭ РАН	—	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
МИА	—	Материалы и исследования по археологии СССР
МОП	—	Муниципальное оленеводческое предприятие
ОИАК	—	Общество изучения Амурского края
ООО	—	Общество с ограниченной ответственностью
Пгт	—	поселок городского типа
ПМА	—	Полевые материалы автора
РАНХиГС	—	Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
РПЦ	—	Русская православная церковь
РТ	—	Республика Таджикистан
РУз	—	Республика Узбекистан
СА	—	Советская археология
Сб. МАЭ	—	Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
ТИНРО	—	Тихоокеанский научно-исследовательский институт рыбного хозяйства и океанографии
ТИЭ	—	Труды Института этнографии АН СССР
УПЦ	—	Украинская православная церковь
ЯНАО	—	Ямало-Ненецкий автономный округ

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арзютов Дмитрий Владимирович — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН, научный сотрудник кафедры антропологии Абердинского университета (Шотландия, Великобритания).

E-mail: darzyutov@gmail.com

Березницкий Сергей Васильевич — доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII в. (Музей М.В. Ломоносова) МАЭ РАН.

E-mail: svbereznitsky@yandex.ru

Бучатская Юлия Валерьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела европеистики МАЭ РАН.

E-mail: julia.butschatskaja@yahoo.de

Васильцов Константин Сергеевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ РАН.

E-mail: vasiltsovk@mail.ru

Давыдов Владимир Николаевич — PhD in Anthropology, кандидат социологических наук, заведующий отделом этнографии Сибири МАЭ РАН.

E-mail: davydov@kunstkamera.ru

Ермолин Денис Сергеевич — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела европеистики МАЭ РАН.

E-mail: denis.ermolin@gmail.com

Касаткина Александра Константиновна — младший научный сотрудник отдела этнографии Австралии, Океании и Индонезии МАЭ РАН.

E-mail: kasatkina@kunstkamera.ru

Кисель Владимир Антониевич — кандидат исторических наук, старший хранитель МАЭ РАН.

E-mail: kisel@kunstkamera.ru

Корсун Сергей Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Америки МАЭ РАН.

E-mail: ffsak@kunstkamera.ru

Мельникова Екатерина Александровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов европейской части России МАЭ РАН.

E-mail: Melek@eu.spb.ru

Новик Александр Александрович — кандидат исторических наук, заведующий отделом европейстики МАЭ РАН.

E-mail: njual@mail.ru

Попова Лариса Федоровна — заведующая отделом этнографии Средней Азии, Казахстана, Кавказа и Крыма Российского этнографического музея.

Прищепова Валерия Александровна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ РАН.

E-mail: vapr@kunstkamera.ru

Стасевич Инга Владимировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Центральной Азии МАЭ РАН.

E-mail: stinga73@mail.ru

Степанова Ольга Борисовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН.

E-mail: step67@kunstkamera.ru

Тамба Владимир Николаевич — пенсионер, последнее место работы — эксперт Службы по охране объектов культурного наследия Республики Тыва.

E-mail: v.tamba@yandex.ru

Терлецкий Николай Сергеевич — младший научный сотрудник отдела Центральной Азии МАЭ РАН.

E-mail: terletsky@inbox.ru

Шевченко Юрий Юрьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов европейской части России МАЭ РАН.

E-mail: yurishevchenko@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора (Е.Г. Федорова) 3

IN MEMORIAM

- Н.С. Терлецкий. ПОЧИТАЕМЫЕ ГОРНЫЕ ВЕРШИНЫ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(отрывки из полевого дневника 2008 г.) 5
- К.С. Васильцов. ПО ДОРОГАМ УЗБЕКИСТАНА:
ИЗ ПУТЕВЫХ ЗАМЕТОК 2012 г. 31
- В.А. Прищепова. РАХМАТ РАХИМОВ —
СОБИРАТЕЛЬ КОЛЛЕКЦИЙ ПО ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ И АФГАНИСТАНА 46

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: РОССИЯ

- Е.А. Мельникова. ВОСПОМИНАНИЯ ОБ «ИСХОДЕ»
И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
ФИННОВ-ИНГЕРМАНЛАНДЦЕВ
В ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКОЙ КАРЕЛИИ 51
- Д.В. Арзютов. НЕНЦЫ ТАМБЕЙСКОЙ ТУНДРЫ:
ЗАМЕТКИ ИЗ ПОЛЕВОГО ДНЕВНИКА
ОБ ОЛЕНЕВОДСТВЕ И СОБАКОВОДСТВЕ (2013 г.). 71
- О.Б. Степанова. СЕЛЬКУПЫ СЕГОДНЯ:
ПО ИТОГАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ПУРОВСКИЙ РАЙОН
ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО
АВТОНОМНОГО ОКРУГА 2013 г. 83
- В.Н. Давыдов. ИССЛЕДОВАНИЕ ОТНОШЕНИЙ ЧЕЛОВЕКА
И ОЛЕНЯ В ЮЖНОЙ ЯКУТИИ. 95
- В.Н. Тамба, В.А. Кисель. НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ
ПО ФОЛЬКЛОРУ ТУВИНЦЕВ. 118
- С.В. Березницкий. ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ
ТУМНИНСКИХ ОРОЧЕЙ В ИЮЛЕ 2006 г. 130

НА РУБЕЖЕ XX И XXI ВЕКОВ.

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЗАРУБЕЖЬЕ

- Л.Ф. Попова, И.В. Стасевич. ПО СЛЕДАМ
ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ, ОТКРЫВАЯ НОВЫЕ ПУТИ
(Результаты экспедиций петербургских этнографов
в Киргизию 2011–2012 гг.) 149
- Ю.В. Бучатская. ВЕСЕННИЙ ОБРЯД *FOSALEGGN*

ВО ФРАНКОНСКОЙ ШВЕЙЦАРИИ. ПОЛЕВАЯ ФИКСАЦИЯ ОДНОГО ЗРЕЛИЩНОГО МЕРОПРИЯТИЯ	170
А.А. Новик. ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ ЧЕРНОГОРЦЕВ-МУСУЛЬМАН ПЛЕМЕНИ МРКОВИЧИ. МАТЕРИАЛЫ ЭКСПЕДИЦИЙ 2012–2013 гг.	183
Д.С. Ермолин. «В НАШЕМ СЕЛЕ ТРИ ВЕРЬ»: СОВРЕМЕННАЯ КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В С. ЖОВТНЕВОЕ (КАРАКУРТ) ОДЕССКОЙ ОБЛАСТИ	205
АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
Ю.Ю. Шевченко. ПОЛЕВЫЕ ИЗЫСКАНИЯ 2005–2012 гг. НА ГОРНОМ МЫСУ АЙ-ТОДОР В ДОЛИНЕ р. БЕЛЬБЕК (КРЫМ).	226
МЕТОДИКА ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	
А.К. Касаткина. ГОРОДСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ В ФОРМАТЕ WEB: ТЕХНИКА СБОРА ДАННЫХ, ЭТИКА, ПЕРСПЕКТИВЫ.	230
ИСТОРИЯ ЭКСПЕДИЦИЙ	
С.А. Корсун. ВКЛАД И.Е. ВЕНИАМИНОВА В ИЗУЧЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ И ЛИНГВИСТИКИ НАРОДОВ РУССКОЙ АМЕРИКИ.	247
Список сокращений	263
Сведения об авторах	264

Научное издание

МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ МАЭ РАН
Выпуск 14

Редактирование *Т.В. Никифоровой*
Корректор *Л.Г. Амбросенко*
Компьютерный макет *Н.И. Паиковской*

Подписано в печать 1.12.2014. Формат 60×84/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 16. Уч.-изд. л. 18.
Тираж 200 экз. Заказ № 3278.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
izd_leva@mail.ru

ISBN 978-5-88431-264-7

