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

РАДЛОВСКИЙ СБОРНИК

Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г.

Санкт-Петербург
2013

УДК 39
ББК 63.5
Р15

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Р15 **Радловский сборник:** Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2013. — 504 с.

ISBN 978-5-88431-238-8

В сборнике отражены результаты научных и музейных исследований сотрудников Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры). Авторы материалов рассматривают различные аспекты традиционной и современной этнографии народов мира, вопросы истории коллекций МАЭ, их атрибуции и экспонирования.

Сборник представляет интерес для этнографов, антропологов, археологов, музееведов и специалистов смежных исторических дисциплин.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-88431-238-8
© МАЭ РАН, 2013

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЭ: АНТРОПОЛОГИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

С.В. Бельский

КАРЕЛИЯ И НОВГОРОД: К ДАТИРУЮЩИМ ВОЗМОЖНОСТЯМ КОНСТРУКТИВНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ, МОРФОЛОГИЧЕСКИХ ЭЛЕМЕНТОВ И ДЕКОРА КАРЕЛЬСКИХ УКРАШЕНИЙ XIII–XV ВВ.

Темы «Карелия и Новгород» и «Карелия и Северная Европа» имеют давнюю и богатую историографическую традицию [Кочкуркина 1985: 107–124; Uino 1997: 186–196; Сакса 2010: 246–352]. Большинство исследователей полагали, что карельские ремесленники заимствовали различные технологические приемы обработки металла и что существовал несомненный взаимный обмен вещами, в первую очередь — ювелирными изделиями.

Гораздо более сложным оказался вопрос о влиянии древнерусского или североевропейского искусства на карельские украшения. В особенности это касалось орнамента на так называемых «карельских» серебряных подковообразных фибулах, круглых фибулах и на других изделиях [Nordman 1924: 158; Strandberg 1938: 173, 190]. В настоящее время, вероятнее всего, что истоки наиболее популярного в древнекарельской среде «растительного» орнамента (разнообразные виды вьющейся ветви или ростков) следует искать в древнерусском искусстве [Макарова 1997: 204–205].

Наиболее близким и существенно влияющим на культуру корелы центром Древней Руси был Новгород [Сакса 2010: 311–312]. Именно в Новгороде найдены многочисленные ювелирные изделия, имеющие параллели в материале карельских могильников XIII–XV веков. Оче-

видно, часть ювелирных изделий, определявшая специфику «карельской культуры» и удовлетворявшая «вкусы» (по А.И. Сакса) местного населения, производилась непосредственно в Новгороде. Конструктивные и морфологические особенности, а также элементы декора этих изделий имеют четкую хронологическую привязку и, следовательно, могут быть привлечены для датировки карельских комплексов.

Статья посвящена анализу датирующих возможностей межкатегориальных хронологически значимых типов (конструктивных, морфологических, элементов декора) для всей совокупности изделий из цветного металла, представленных в комплексах грунтовых погребений. Детальное исследование датирующих возможностей ювелирных изделий для Новгорода проведено Ю.М. Лесманом, на результаты которого опирается автор настоящей публикации [Лесман 1989: 82–87; 1990: 29–98; рукопись монографии, в печати[1]].

Датирующие конструктивно-технологические типы

1. Двойной узел в различных изделиях.

Дата: до 1177 г. Кольцо на шейном украшении из погребения Суотниэми 2 [Kivikoski 1973: 141, abb. 1150]; браслет из комплекса Хеннонмяки [Nordman 1924: 133, fig. 111], колечко из комплекса Кирву Киркалайнмяки № 1.

2. Украшения шарнирной конструкции.

Дата: после 1096 г. (после 21 яруса). Ременная привеска из погребения № 54 могильника Кюлялахти Калмистомяки) [Бельский 2012: Рис. 5е].

3. Изделия витые и плетеные с тонкой (менее 1 мм) проволокой в витье или плетении (кроме цепочек).

Дата: после 1055 г. (после 23 яруса). Сюкере: Кекомяки 6, Тонтинмяки 1/1888 [Schwindt 1893: kuv. 185]. Перстни: Кекомяки 1:3 [Schwindt 1893: kuv. 303]; Кюлялахти Калмистомяки, погребения № 3, 13, 38, 55 [Бельский, Лааксо 2009: рис. 7–4].

4. Скань витая ложная рельефная четко проработанная (не валик с насечками).

Дата: 1224–1340 гг. (15–10 ярусы) «Ф»-образные пронизки: Кекомяки 1:1 и 1:2, 5:1, Тонтинмяки 1/1886, 3/1886, 5/1888 [Schwindt 1893: kuv. 266, 270]. Копоушки: Тонтинмяки 9–1/1888, 13/1888

[1] Имеется в виду рукопись монографии Ю.М. Лесмана «Хронология ювелирных изделий Новгорода (X–XIV вв.)», за возможность ознакомления с которой автор приносит большую благодарность.

[Schwindt 1893: kuv. 283]. Зооморфные привески: Кекомяки 5:2, Тонтинмяки 3/1886, Кюлялахти погребение 54 [Schwindt 1893: kuv. 341; Kivikoski 1973, abb. 1137; Бельский 2012: рис. 81–5f].

Датирующие морфологические типы

5. Ювелирное изделие или его часть в форме сердца или капли.

Дата: до 1313 г. (до 11 яруса). Лопасти ажурных крестовидных подвесок: Кекомяки 5:3, Тонтинмяки 3/1888, Леппясенмяки 3 [Schwindt 1893: kuv. 227, 230]. Копоушка: Тонтинмяки 7/1888 [Schwindt 1893: kuv.278].

6. Часть изделия в форме квадрифолия.

Дата: после 1096 г. (после 21 яруса). Щиток перстня из погребения Суотниэми 2 [Schwindt 1893, 34: kuv. 300].

7. Часть изделия в форме спирали.

Дата: после 1177 г. (после 17 яруса). Цепедержатели: Кекомяки 1:1, 1:2, 5:1, 5:2, Кулхамяки 1/1888, Патья 1917, Тонтинмяки 1/1886, 3/1886, 1/1888, 6/1888 [Schwindt 1893: kuv.275, 276, 258]. Сюкере (крепление иглы) — Кекомяки 6 [Schwindt 1893: kuv. 185]. Спиралеконечные иглы застежек — Кекомяки 1:1, 5:1, Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 183, 184, 186]. Ажурная бусина — Кюлялахти № 32 [Бельский 2012: рис. 54].

8. Часть изделия в форме головы животного или фантастического существа.

Дата: 1134–1340 гг., возможно, 1076–1340 гг. (19–10 ярусы, возможно, 22–10 ярусы). Наконечники плетеной цепочки из погребения Суотниэми 2 [Kivikoski 1973: 141, abb. 1150].

9. Часть ювелирного изделия в форме крина.

Дата: после 1197 г., возможно, после 1177 г. (после 17, возможно, после 18 яруса). Ажурная фибула из погребения 4 в могильнике Суотниэми [Kivikoski 1973: abb. 1052].

10. Завершение острой (до 30°) или узкой (меньше диаметра шарика) части изделия шариком или кружком (диском).

Дата: до 1268 г. (до 14 яруса). Крестовидные привески в цепочке из погребения 2 в могильнике Суотниэми [Kivikoski 1973: 141, Fb. 1150].

Датирующие типы декора

11. Декор из выпуклых (рельеф круглый) кружков-колец.

Дата: 1161–1382 гг. (18–8 ярусы). Бусы литые бронзовые: Кекомяки погребение 1:4, Паямяки 1/1917, Кюлялахти погребение № 13

[Бельский 2012: рис. 34–6]. Бусы серебряные: Кюлялахти погребения № 19, 30, 34 [Бельский 2012: рис. 42–1; 48–3 а, б; 58–3].

12. Волюта в декоре.

Дата: 1143–1340 гг. (19–10 ярусы). Круглые привески: Кекомяки 6, Тонтинмяки 5-2/1888; копоушки: Кекомяки 1:1, Тонтинмяки 1/1886 [Schwindt 1893: kuv. 278, 284].

13. Рельефный декор в виде рогатки или трезубца (чаще всего ромб, угол которого переходит в линию).

Дата: 1055–1382 гг. (23–8 ярусы). Круглые привески: Кекомяки 6, Тонтинмяки 5-2/1888, Паямяки 1917 [Schwindt 1893: kuv. 278, 284].

14. Орнамент из треугольников зерни или ложной зерни.

Дата: до 1281 г. (до 13 яруса). Серебряная бусина в составе цепочки из погребения 2 в могильнике Суотниэми; фрагмент серьги — Кекомяки 3:1 [Schwindt 1893: kuv. 187]; бусина: Тонтинмяки 3/1886 [Schwindt 1893: kuv.208, 258].

15. Орнамент из одной простой ломаной линии, идущей по краю изделия или занимающей все орнаментальное поле (грань).

Дата: после 1161 г. (18 ярус и выше). Кольцевая фибула — Суотниэми, погребение 2 [Schwindt 1893: 25, kuv. 240); зооморфные привески: Кекомяки 5:2, Тонтинмяки 3/1886 [Schwindt 1893: kuv. 339, 341], Кюлялахти погребение № 54 [Бельский 2012: рис. 81–5f]; Ф-образная пронизка — Тонтинмяки 1/1886 [Schwindt 1893: kuv. 268], литая бронзовая рукоять ножа — погребение № 59 могильника Кюлялахти 13 [Бельский 2012: рис. 92 a–c].

16. Сердцевидный мотив в декоре (чаще всего встречается в растительном декоре).

Дата: 1096–1299 гг. (21–12 ярусы). Меч — Кекомяки 5:3; орнаментированные бронзовые ножны — Леппясемяки 3 [Schwindt 1893: kuv. 27]; ременная гарнитура, накладки и поясное кольцо с привесками — Кекомяки 2 [Schwindt 1893: kuv. 323, 325]; подковообразная фибула — Кекомяки 5:1 [Schwindt 1893, kuv. 250], копоушка — Кулхамяки 1/1888 [Schwindt 1893: kuv. 279].

17. Рубчатый орнамент (прямые или косые насечки, имитирующие витье) на всей поверхности вещи или на отдельных ее дугах, гранях.

Дата: после 1055 г. (23 ярус и выше). Ременные пряжки — Кекомяки 1:3, Тонтинмяки 3/1886, 3/1888, 13/1888 [Schwindt 1893: kuv. 315, 311, 312, 313, 314]; разделительные кольца [Schwindt 1893: kuv. 327, 328, 330].

18. Косичка рельефная ложновитая в декоре.

Дата: предположительно 1055–1382 гг. (предположительно 23–8 ярусы). Поясное кольцо с привесками — Кекомяки 2 [Schwindt 1893, kuv. 323], копоушки — Тонтинмяки 9/1888, 13/1888 [Schwindt 1893: 283].

19. Углубленный или рельефный орнамент из зон, плотно покрытых параллельными прямыми.

Дата: 1161–1313 гг. (18–11 яруса). Пластинчатые дисковидные фибулы: Суотниэми погребение 3, Кекомяки 3:2, 5:1, 5:2 [Schwindt 1893: kuv. 232, 231, 236, 237]; медальон: Кекомяки 6 [Kivikoski 1973: abb. 1122]; подковообразные фибулы — Кекомяки 1:1, 3:1, 5:1, 6, Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 190, 252, 250, 258, 253, 189]; перстни — Кекомяки 1:1, 3:1 [Schwindt 1893: kuv. 299]; оковка рукояти ножа — Кекомяки 5:3 [Schwindt 1893: kuv. 7]; крестовидная привеска — Тонтинмяки 3/1888 [Schwindt 1893: kuv. 227]; оковка ножен — Леппясенмяки 3 [Schwindt 1893: kuv. 8], копоушка — Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 280].

20. Углубленный или рельефный орнамент из зон, покрытых простой решеткой.

Дата: после 1161 г. (18 ярус и выше). Ременная пряжка — Кекомяки 3:1 [Schwindt 1893: kuv. 319], сумочная петля к поясу — Кюлялахти, погребение № 54 13 [Бельский 2012: рис. 81–5е]; кольцевые фибулы — Кюлялахти, погребения № 64 и 88 [Бельский 2012: рис. 97–1 a, b; 117–1 a, b].

21. Плетенка, плавно изогнутая, широкая (не менее 1,5 мм), продольно рифленая или гладкая

Дата: 1177–1369 гг., возможно и позже (17–9 ярусы, возможно и выше). Овально-выпуклые фибулы типа “F”: Суотниэми погребение 3, Кекомяки погребение 5:2, Кулхамяки погребение 1/1886 [Schwindt 1893: kuv. 260, 258], литые рукояти ножей — Кекомяки 1:3, Леппясенмяки 4, Патья 1/1917, Паямяки № 21, Кюлялахти № 59 [Schwindt 1893: kuv. 2, 12, 4; Kivikoski 1942: kuv. 613; Бельский 2012: рис. 92 a, b].

22. Углубленный декор в виде угла из пунктирных или сплошных линий с одним или тремя кружками (точками) на вершине.

Дата: 1025–1281 гг. (24–13 ярусы). Подковообразные фибулы: Кекомяки 6, Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv.257, 189].

23. Розетка в декоре (но не изделия или их части в форме розетки) с лепестками каплевидной формы.

Дата: 1134–1313 гг. (19–11 ярусы). Круглая пластинчатая фибула из погребения Кекомяки 5:1 [Schwindt 1893: kuv. 236].

24. Выпуклость в кольце зерни или ложной зерни.

Дата: 1161–1369 гг. (18–9 ярусы). Крестовидные привески: Кекомяки 1:3, 3:1 [Schwindt 1893: kuv. 225, 226].

25. Декор ложной зернью поверх проходящего по краю щитка или печатки рельефного валика.

Дата: 1313–1409 гг. (10–5 ярусы). Перстень: Кюлялахти № 33 [Бельский 2012: рис. 55–1 a, b].

26. Крест или крестовидный узор в круге в декоре.

Дата: после 1134 г. (после 19 яруса). Пластинчатые дисковидные фибулы: Суотниэми погребение 3, Кекомяки 3:2, Кекомяки 5:2 [Schwindt 1893: kuv. 232, 231, 237]; копоушка — Кекомяки 1:1 [Schwindt 1893: kuv. 285].

27. Декор в виде косого креста, вписанного в ромб.

Дата: после 1134 г. (19 ярус и выше). Подковообразные фибулы: Кекомяки 1:2, 3:1, 5:1, 6, Кулхамяки 1/1888, Тонтинмяки 1/1886, Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 252, 256, 257, 253, 249, 189].

28. Декор в виде рельефного косого креста, вписанного в рельефный ромб.

Дата: после 1177 г. (17 ярус и выше). Бляшки ременной гарнитуры из погребения Кекомяки 2 [Schwindt 1893: kuv. 323].

29. Прямой крест, вписанный в ромб.

Дата: после 1238 г. (14 ярус и выше). Подковообразные фибулы: Кекомяки 5:1, Тонтинмяки 1/1888, Кирву Киркалайнмяки [Schwindt 1893: kuv. 250]; бронзовые оковки ножен — Суотниэми погребение 3 [Schwindt 1893: kuv. 1].

30. Крин в декоре.

Дата: до 1313 г. (до 11 яруса). Разделители ремней: Суотниэми 2, Кекомяки 1:1, Кюлялахти погребение № 33 [Schwindt 1893: kuv. 83, 418; Kivikoski 1973: abb. 1205], меч — Кекомяки 5:3 [Schwindt 1893: kuv. 27].

31. Крин или пальметка аккуратные (бутон детально проработан или схематичен: овальный, подтреугольный, миндалевидный, боковые лепестки загибаются вниз).

Дата: до 1281 г. (до 13 яруса). Орнамент рукояти меча из погребения Кекомяки 5:3 [Schwindt 1893: kuv. 27], нашивные тисненые бляшки — Кекомяки 6 [Schwindt 1893: kuv. 192].

32. Крин или росток, вписанный в сердце.

Дата: 1134–1299 гг. (19–12 ярусы). Ременная гарнитура из погребения Кекомяки 2 [Schwindt 1893: kuv. 323], подковообразные фибулы — Кекомяки 5:1, 6 [Schwindt 1893: kuv. 250, 253]; меч —

Кекомяки 5:3 [Schwindt 1893: kuv. 27], крестовидные привески — Тонтинмяки 3/1888 [Schwindt 1893: kuv.227], шейная лента — Кекомяки 6 [Schwindt 1893: kuv. 192].

33. Выпуклый орнамент из параллельных рядов рельефных валиков, образующих вытянутую орнаментальную зону, ограниченную с одной или двух сторон рельефными поперечными валиками.

Дата: 1096–1382 гг. (21–8 яруса). Серебряные бусины: Кюлялахти, погребения № 53 и 71 [Бельский 2012: рис. 80–1 a, b; 103–1 a, b].

34. Вьющаяся ветвь или ее элементы в процветших крестах, S-видных завитках и других мотивах, рельефная, в том числе стилизованная или существенно усложненная.

Дата: после 1134 г. (19 ярус и выше) (меч — Кекомяки 5:3 [Schwindt 1893: kuv. 27], подвески — Кекомяки 6 [Schwindt 1893: kuv. 337, 338], копоушки — Тонтинмяки 9/1888, 13/1888 [Schwindt 1893: kuv. 283], разделители ремней: Суотниэми 2, Кекомяки 1:1, Кюлялахти погребение № 33 [Schwindt 1893: kuv. 83, 418; Kivikoski 1973: abb. 1205; 13 [Бельский 2012: рис. 55–2].

35. Вьющаяся ветвь или ее элементы в процветших крестах, S-видных завитках и других мотивах без какой-либо стилизации.

Дата: 1116–1268 гг. (20–14 ярусы) — подковообразная фибула — Кекомяки 6 [Schwindt 1893: kuv. 257], орнамент на оковке рукоятей ножей из погребений Суотниэми 2 и Кюлялахти 13 [Schwindt 1893: kuv. 15; Бельский 2012: рис. 35 d, h].

36. Вьющаяся ветвь или ее элементы в процветших крестах, S-видных завитках и других мотивах стилизованная.

Дата: 1161–1369 гг. (18–9 ярусы). Пластинчатая дисковидная фибула — Суотниэми погребение 3 [Schwindt 1893: kuv. 232], фибула, переделанная из медальона — Кекомяки 6 [Kivikoski 1973: abb. 1122), подковообразная фибула — Кекомяки 1:1 [Schwindt 1893: kuv. 190], орнаментированные ножны — Кекомяки 1:1, Патья 21 [Schwindt 1893: kuv. 10; Kivikoski 1942: kuv. 6], копоушка — Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 280].

37. Растительный декор (ветвь, крин, дерево) геометризованный.

Дата: 1177–1382 гг. (17–8 ярусы). Разделители ремней: Суотниэми 2, Кекомяки 1:1, Кюлялахти погребение № 33 [Schwindt 1893: kuv. 83, 418; Kivikoski 1973: abb. 1205; Бельский 2012: рис. 55–2]; пластинчатые дисковидные фибулы: Суотниэми погребение 3, Кекомяки погребение 5:2 [Schwindt 1893: kuv. 232, 237], круглые привески: Кекомяки 6, Тонтинмяки 5-2/1888, Паямяки 1917 [Schwindt 1893: kuv. 238, 337, 338]; орнаментированные ножны: Леппясенмя-

ки 3 [Schwindt 1893: kuv.8]; литые рукояти ножей: Леппясенмяки 3, 4, Паямяки 1/1917 [Schwindt 1893: kuv.4].

38. Изображения зверя, птицы или фантастического существа в профиль, статичные (без сцен борьбы), не прорезные.

Дата: после 1177 г. (17 ярус и выше). Пластинчатая дисковидная фибула — Кекомяки 1:1 [Schwindt 1893: kuv. 233], перстень — Кюлялахти, погребение № 30 [Бельский 2012: рис. 48–4].

39. Изображение руки.

Дата: после 1299 г. (после 11 яруса). Замкнутые фибулы: Суотниэми погребение 1 [Kivikoski 1973: abb. 1051], Кюлялахти погребения № 7, 64 и 88 [Бельский 2012: рис. 23–1 a, b; 97–1 a, b; 117–1 a, b].

40. Декор в виде спирали.

Дата: после 1116 г. (после 20 яруса)[1]. Бусы бронзовые литые — Кекомяки 1:3, Тонтинмяки 5/1888, 13/1888 [Schwindt 1893: kuv. 210, 273, 274, 209]; круглая привеска Кекомяки 6, Паямяки 1917 [Schwindt 1893: 337]; Ф-образные пронизки — Кекомяки 1:1 или 1:2, Тонтинмяки 5:2/1888, Леппясенмяки 4 [Schwindt 1893: kuv. 266, 273, 271].

Таким образом, в комплексах погребений карельских грунтовых могильников на разных категориях изделий из цветного металла присутствуют 40 межкатегориальных хронологически значимых типов, что еще раз подтверждает существенное влияние древнерусского (в частности — новгородского) искусства на материальную культуру древних карел. Их даты могут быть использованы только в рамках новгородской хронологической системы. В других системах (к примеру, в Северной Европе) даты типов, элементы декора могут иметь существенные отличия. Например, мотив спирали или часть изделия в виде головы животного в Северной Европе появляются значительно раньше и бытуют, в силу культурной традиции, дольше, чем в Новгороде.

Библиография

Бельский С.В. Могильник Кюлялахти Калмистомяки в Северо-западном Приладожье. Результаты археологических исследований 2006–2009 годов. СПб., 2012.

Бельский С.В., Лааксо В. Погребальные комплексы центральной части могильника Кюлялахти Калмистомяки в Северо-Западном Приладожье // Свод археологических источников Кунсткамеры. СПб., 2009. Вып. 2. С. 133–176.

[1] В Северной Европе появляется значительно раньше и существует дольше (устная консультация Ю.М. Лесмана).

Кочкуркина С.И. Корела и Русь. Л., 1985.

Лесман Ю.М. К датирующим возможностям декора новгородских ювелирных изделий XI–XIV вв. // Новгород и Новгородская земля. Новгород, 1989. Вып. 2. С. 82–87.

Лесман Ю.М. Хронология ювелирных изделий Новгорода (X–XIV вв.) // Материалы по археологии Новгорода. М., 1990. С. 29–98.

Лесман Ю.М. Хронология ювелирных изделий Новгорода (X–XIV вв.). В печати.

Макарова Т.И. Черневое дело Древней Руси. М., 1986.

Сакса А.И. Древняя Карелия в конце I — начале II тысячелетия н.э. Происхождение, история и культура населения летописной Карельской земли. СПб., 2010.

Kivikoski E. Lisia Karjalan ristiretkikauden ajanmaarityksеen // Kalevalanseuran vuosikirja. 1942. № 22.

Kivikoski E. Die Eisenzeit Finnlands. Bildwerk und Text. Helsinki, 1973.

Schwindt T. Tietoja Karjalan rautakaudesta ja sita seuraavilta ajoilta. Suomen muinaismuitoyhdistyksen Aikakauskirja XIII. Helsinki. 1893.

Strandberg R. Les broches d'argent careliennes en forme de fer a cheval et leurs ornaments // ESA XII. Helsinki, 1938. P. 167–202.

Uino P. Ancient Karelia // Archaeological studies. 1997. SMYA 104.

А.П. Бужилова, Н.Я. Березина, В.И. Селезнева

НОВЫЕ НАХОДКИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ РОХЛИНА: РЕНТГЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОБРАЗЦОВ ИЗ ПАЛЕОПАТОЛОГИЧЕСКОГО ФОНДА МАЭ РАН*

Накопление антропологических знаний в России протекало по двум основным руслам: изучение особенностей физического типа населения, населявшего бескрайние просторы Евразии, и развитие общетеоретических представлений о происхождении современного человека. Более специальные вопросы (в том числе палеопатологии) продолжительное

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: грант № 12–06–00009а.

время были в поле интересов анатомов и медиков. В медицинской среде сторонники этого направления посвящали свои исследования истории тех или иных заболеваний в далеком прошлом. При этом в своих работах они обращались главным образом к историческим данным, а не палеоантропологическим источникам [Бужилова 2009].

Для развития палеопатологии как науки в рамках антропологии решающее значение имело формирование остеологической коллекции, позволяющей изучать те или иные костные патологии различными естественно-научными методами. Такая коллекция появилась в нашей стране в советское время. В начале 30-х годов прошлого столетия при кафедре рентгенологии и радиологии Первого Ленинградского медицинского института Д.Г. Рохлиным был основан Музей возрастной и индивидуальной остеологии, патоостеологии и палеопатологии [Там же]. За несколько десятилетий были сформированы как экспозиционная часть, так и многочисленная научная коллекция. Музей обеспечивал практическое преподавание студентам конституциональной анатомии и рентгеноанатомии опорно-двигательного аппарата, диагностики повреждений, заболеваний и аномалий костей и суставов. Его экспонаты и научная часть коллекции послужили материалами для монографий, пособий, кандидатских и докторских диссертаций, нескольких сотен статей.

Собирание палеопатологических образцов стимулировало тесное общение Д.Г. Рохлина с ленинградскими археологами, которые активно пользовались возможностью получить результаты медицинской экспертизы у человека, интересующегося древностями. Огромную популярность получили его экспертизы исторических персон, благодаря которым раскрывались тайны жизни и смерти известных исторических лиц — князя Ярослава Мудрого, князя Андрея Боголюбского, новгородских посадников XIII в. [Рохлин 1965]. И, конечно, основная часть коллекции Д.Г. Рохлина — это антропологические материалы археологических раскопок из разных регионов СССР.

Таким образом, середина 30-х годов прошлого столетия ознаменовалась распространением палеопатологических исследований именно в том ракурсе, который позволяет обозначить это явление как возникновение отечественной школы палеопатологии в рамках палеоантропологических исследований. Безусловно, это произошло в первую очередь благодаря активной научной деятельности Д.Г. Рохлина.

Будучи молодым специалистом-анатомом, Д.Г. Рохлин начал свой трудовой путь в 1923 г. в Центральном рентгенологическом институте в Петрограде. Д.Г. Рохлин оставил значимый след в медицинской науке,

разрабатывая рентгенодиагностику различных патологических состояний. Он известен в истории отечественной медицины как один из основателей рентгеноанатомии (вместе с А.С. Золотухиным и М.Г. Привесом). В годы Великой Отечественной войны он состоял на службе в Советской армии в качестве рентгенолога, получил бесценный опыт диагностики тяжелых и неординарных случаев ранений, травм и обморожений.

Д.Г. Рохлин оставил после себя школу, многочисленные ученики которой работали в различных городах и центрах нашей страны.

Основные результаты исследований Д.Г. Рохлина в области палеопатологии нашли отражение в монографии «Болезни древних людей», выпущенной в 1965 г. Эта книга приобрела огромную популярность не только в среде ученых, но и у обычных читателей. Такой успех и живой интерес к новой науке спровоцировал тесное сотрудничество археологов с медиками и антропологами в разных регионах страны, что в свою очередь привело к формированию новых направлений как в антропологии, так и медицине. Тем не менее коллекция Д.Г. Рохлина по своему объему и тематическому разнообразию оставалась уникальной долгие годы.

Некоторое время после смерти ученого в 1981 г. это собрание палеопатологических находок находилось на кафедре рентгенологии и радиологии Первого Ленинградского медицинского института. Потом бóльшая его часть была передана на хранение в отдел антропологии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). Задача настоящего исследования — введение этой коллекции в научный оборот с использованием новых методов и подходов палеоантропологического анализа, подготовка к экспонированию в двух музеях: МАЭ РАН и Музее антропологии МГУ.

Материалы и методы

Были проведены первичные морфологические исследования сохранившихся в коллекции патологических объектов. Всего изучено 911 образцов. Большая часть коллекции отражает патологии суставов и позвоночника, некоторые бактериальные инфекции и аномалии развития. В ходе работы были подобраны образцы, отражающие несколько вариантов патологий, для апробации микрофокусной рентгенографии при диагностике различного рода заболеваний.

В последние годы метод микрофокусной рентгенографии с прямым многократным увеличением рентгеновского изображения привлекает внимание палеоантропологов [Бужилова и др. 2008; Васильев и др.

2008]. Важнейшей особенностями микрофокусной рентгенографии является высокая информативность снимков, особенно это важно для выявления мелких и малоконтрастных деталей изображения. Можно получить дополнительную диагностическую информацию о характере изменений исследуемых областей, достоверно интерпретировать патологические изменения. Современные цифровые приемники рентгеновского изображения позволяют в большинстве случаев практически полностью скорректировать последствия неправильного выбора экспозиции съемки, улучшить изображение с помощью изменения контраста, яркости и пространственной фильтрации [Мазуров, Потрахов 2008; Потрахов, Грязнов 2009].

Итак, главное достоинство рентгенографии с прямым многократным увеличением изображения состоит в производстве снимков при меньшем, чем в обычной рентгенографии, расстоянии между фокусом рентгеновской трубки и объектом при удалении пленки от объекта. Рентгеновское излучение из точечного источника имеет характер расходящегося пучка. При этом все детали изображения увеличиваются в размерах, в то время как нерезкость и зернистость регистрирующей системы остаются неизмененными [Потрахов, 2001; Потрахов и др. 2008].

Разница в контрасте между губчатым и компактным веществом кости на обычных рентгенограммах и на рентгенограммах с прямым увеличением изображения составляет около 10 %. Поэтому непосредственное увеличенное рентгеновское изображение обеспечивает не только большую выявляемость мелких деталей, но и наилучшую различаемость деталей изображения [Потрахов 2001]. Наибольшая разница в контрасте на рентгенограммах с прямым многократным увеличением изображения отмечается между костными тканями и фоном, что позволяет сделать важный для практики вывод: увеличенные рентгенограммы имеют значительное преимущество в выявлении малоконтрастных деталей.

В ходе работ с образцами из коллекции Рохлина была использована микрофокусная рентгенография без увеличения изображения и с прямым увеличением в три и пять раз на аппарате «Пардус-150» на базе НИИ и Музея антропологии МГУ с привлечением разработок авторов метода [Потрахов и др. 2008]. Режимы съемки: рабочее напряжение 35–80 кV, время экспонирования 3–6 сек. Во всех случаях приемником изображения служила фосфорная пластина размером 14×17 дюймов. В расшифровке изображений и измерительном анализе плотности ткани использована система Digora. Компьютерная томография выполнена

на рентгеновском компьютерном томографе «NewTom3G» (кафедра лучевой диагностики Московского государственного медико-стоматологического университета)[1]. Толщина срезов составляла 0,2 мм.

Результаты и обсуждение

Болезни позвоночника. Ранние палеопатологические работы Д.Г. Рохлина посвящены исследованию возрастных изменений позвоночника. Было изучено несколько сотен останков индивидов разного возраста из различных археологических памятников. В результате разработана оценка косвенных симптомов патологии межпозвоночного диска. Специальное внимание уделено патогенезу юношеского кифоза [Рохлин, Рубашева 1935, 1935 а; Rokhlin et al. 1936].

Кифоз подростков, как показывает само название, возникает в подростковом возрасте, в период наиболее интенсивного роста позвоночника, и достигает максимума к его окончанию. Он проявляется нарушением осанки и нарастающей сутулостью. Вслед за грудным кифозом возникает поясничный компенсаторный гиперлордоз. При этом диагнозе на рентгенограммах в период роста определяют клиновидную форму от одного до нескольких средних грудных позвонков. Чем больше клиновидных позвонков, тем ниже по позвоночнику распространяется процесс. При тяжелых формах в него оказываются вовлеченными даже верхние поясничные позвонки. Форма их, как правило, неправильно клиновидная, с глубокими вдавлениями со стороны площадок, которые приобретают неровные волнистые контуры.

Уже к концу 1930-х годов после длительных и обстоятельных дискуссий, основанных на результатах тщательных морфологических исследований, большинство специалистов пришли к следующему выводу. Юношеский кифоз, сопровождающийся образованием множественных хрящевых узлов тел позвонков, — это результат нарушенного их формирования вследствие врожденной функциональной неполноценности гиалиновых пластинок. Однако Д.Г. Рохлин (1965), признавая конституциональную неполноценность гиалиновых пластинок, все же считал хрящевые узлы результатом не нарушения функции их роста, а травматизации вследствие неспособности противостоять нагрузкам. Эту точку зрения разделял и И.Л. Тагер [1983]. В коллекции Рохлина сохранилось

[1] Авторы выражают признательность за профессиональное консультирование и помощь в проведении компьютерной томографии зав. кафедрой лучевой диагностики Московского государственного медико-стоматологического университета член-корр. РАМН, профессору А.Ю. Васильеву.

большое количество разрозненных позвонков шейных, грудных и поясничных отделов позвоночника индивидов разных возрастных категорий.

В ходе разбора коллекции нами оценивались позвонки грудного и поясничного отделов только молодых индивидов с наличием хрящевых узлов (грыжи Шморля) — одного из признаков юношеского кифоза. В начале 1930-х годов немецкий исследователь первым описал хрящевые узлы в телах позвонков, которые были названы его именем. Хрящевые узлы были им обнаружены в позвоночниках молодых людей в возрасте 16–24 лет, страдавших кифозом с подросткового возраста. На основании результатов анатомического и гистологического исследований он пришел к выводу, что кифоз подростков развивается при наличии конституциональной неполноценности межпозвонковых дисков, вследствие чего в процессе роста позвонков образуются бухтообразные вдавления в телах позвонков в местах замедленного костеобразования.

Основываясь на результатах проведенного рентгенологического исследования, можно прийти к заключению, что позвонки с узлами Шморля у индивидов молодого возраста демонстрируют сохранение сосудистых отверстий и нарушение окостенения, распространяющиеся на всю зону роста тела позвонка. Эти же нарушения, по-видимому, обусловливают неодинаковую высоту различных участков тела позвонка, в том числе уменьшение высоты тела позвонка в переднем отделе и его клиновидную деформацию в процессе роста. Предполагается продолжить это исследование, применив методы компьютерной томографии с последующей последовательной 3D-реконструкцией. Это позволит реконструировать процесс формирования нарушений роста тела позвонка при наличии узлов Шморля.

Болезнь Кашина-Бека. Изучая совместно с А.Е. Рубашевой костные материалы эпох позднего неолита — бронзы и раннего Средневековья, собранные Г.П. Сосновским в 1928–1929 гг. в бассейне р. Селенги, Д.Г. Рохлин обнаружил 14 случаев заболевания уровской болезнью (болезнь Кашина-Бека) начиная с эпохи бронзы [Рохлин, Рубашева 1933]. Характерные для этого эндемического заболевания генерализованные поражения костно-суставного аппарата типа деформирующего артроза и нередко сопутствующего деформирующего спондилеза впервые были описаны в 40–50-х годах XIX в. у забайкальских казаков, живших в бассейне р. Уро́ву — одного из притоков Аргуни. Очаг этого заболевания охватывает большую часть Восточной Сибири, север Китая, Корею. Болезнь поражает организм в период максимального роста детского скеле-

та. Тяжелые случаи могут приводить к полной инвалидности еще в молодом возрасте.

Используя археологические находки, Д.Г. Рохлин показал разные фазы этого заболевания, разработал и обосновал патогенез уровской болезни. Позднее в монографии Д.Г. Рохлин [1965] выдвинул предположение о более широком ареале функционирования эндемического очага болезни Кашина-Бека в древности, чем в наши дни.

Нами были собраны все сохранившиеся образцы. Проведено прицельное рентгенографирование. Однако малочисленность материала не позволила провести дифференциальную диагностику сохранившихся материалов коллекции.

Признаки костного туберкулеза. Д.Г. Рохлин и В.С. Майкова-Строганова провели пионерские исследования по рентгенодиагностике костного туберкулеза на ископаемых останках. В своих ранних работах авторы указывают, что правильное распознавание древнего туберкулеза часто возможно на основании сопоставления с соответствующими рентгенограммами в нескольких проекциях [Рохлин, Майкова-Строганова 1938]. Современный патологоанатом, ставя свой диагноз, исходит главным образом из характера изменений мягких тканей. В частности, туберкулезный спондилит специалист диагностирует тогда, когда находит казеозные массы, а не по характеру деструктивных и дегенеративных изменений в самой кости. Однако костные изменения могут быть ключевыми при диагнозе, поэтому их стоит учитывать. Для использования этих признаков необходимо сопоставить рентгеновские изображения мацерированных костей и результаты их морфологического анализа, что наиболее продуктивно при изучении археологических объектов. Эту мысль высказывали многие палеопатологи из разных стран, работавшие прежде всего в медицине. Однако в отечественной науке заявление о важности палепатологического источника для разработки диагностики современных костных патологий впервые прозвучало столь убедительно в публикациях Д.Г. Рохлина и его коллег.

Нами был проанализирован череп с признаками воспалительного процесса на эндокране. Оказалось, что прицельное увеличение методом микрофокусной рентгенографии дает возможность распознавания характерной для костного туберкулеза формы дистрофических нарушений нижней пластинки черепа. Анализ результатов рентгеновской компьютерной томографии показал низкую информативность в оценке трабекулярной структуры костной ткани. Построение трехмерных реконструкций не привнесло дополнительной диагностической информации.

Сифилис на костях скелета. В этом собрании патологических образцов специальное место занимали материалы к истории и диагностике костного сифилиса. Как известно, уже к 40-м годам прошлого столетия Д.Г. Рохлин и А.Е. Рубашева смогли представить перечень костных изменений при сифилисе, фиксируемых рентгенологическим методом. Этот анализ осуществлялся на ископаемых материалах из погребальных памятников XVII–XIX веков, вскрытых Н.Л. Гондатти у р. Анадырь [Рохлин, Рубашева 1940]. Мацерированные образцы, демонстрирующие различные этапы костного сифилиса, дали четкое и детализированное представление о костных изменениях при сифилисе. Полученные рентгеновские снимки затем адекватно расшифровывались, что способствовало правильной интерпретации подобных костных патологий в современных клинических случаях. Этот пример с очевидностью демонстрирует правоту тезиса Д.Г. Рохлина о необходимости использования палеопатологических образцов в развитии практической диагностики некоторых костных патологий.

Изучая антропологические серии различных хронологических периодов из памятников СССР, Д.Г. Рохлин сумел обнаружить не только самые ранние образцы сифилиса, датируемые эпохой бронзы, но и географически самые восточные на евразийском континенте. По мнению Д.Г. Рохлина [1965], из материалов забайкальских археологических памятников происходит ранний случай сифилиса, который можно отнести к концу II тыс. до н.э. Сифилис отмечается исследователем по археологическим материалам Сибири и в более позднее время.

По результатам исследования археологических материалов западноевропейской части России Д.Г. Рохлин [1965] указывает на средневековые случаи этого заболевания в Приладожье (могильник Красная Заря, курганы XI–XII веков), в Старой Ладоге в XI–XII веках и в Изяславле в XIII в. Кроме того, исследователь отмечает несколько десятков случаев сифилиса по останкам погребенных на юге России — в Саркеле (Белой Веже) на Дону.

Нами были изучены разрозненные большеберцовые кости, с характерными изменениями, маркирующими сифилис. Анализ цифровых микрофокусных рентгенограмм без увеличения в передне-задней проекции показал низкое качество изображения при оценке трабекулярной структуры. Костные балки дифференцировались неотчетливо, контуры их размыты, взаимоотношение между ними не определялось. При сифилитическом поражении костной ткани определялись множественные очаги деструкции различных размеров с неровными нечеткими контурами, локализованные преимущественно в диафизах костей, в сочета-

нии с выраженным остеосклерозом. В боковой проекции прочитывалось увеличение костного объема за счет периостального наслоения.

Проведенная компьютерная томография позволила построить 3D реконструкцию патологий на длинных костях скелета. Трехмерная реконструкция дала возможность оценить пространственную локализацию патологических изменений костной ткани, рельефно обрисовать поверхностные структуры и периостальные наслоения.

Заключение

Отдельным специфическим источником в биоархеологических реконструкциях представляется использование данных палеопатологии. В основе подобных исследований лежит концепция перехода организма от нормальных к патологическим изменениям. Эта проблема возникла еще во времена Гиппократа, который писал о том, что нельзя быстро изучить медицину, потому что никакая доктрина не может в ней утвердиться, как в остальных науках. Каждая эпоха дает новые гипотезы и усложняет основные понятия в теории перехода от нормы к патологии. Сегодня болезнь рассматривают как особую форму адаптации к внешним и внутренним условиям среды, т.е. приспособление организма, обеспечивающее его выживание в условиях болезненных нарушений [Давыдовский 1971].

В палеоэкологических исследованиях данные о болезнях древнего человека служат контрольной информацией при оценке материала методами демографии, краниологии и археологии. Палеопатология дает возможность для расширения интерпретационной части при оценке диеты древнего населения, родственных отношений внутри группы, оценке круга брачных связей внутри популяции и проч. С учетом информации из сопредельных источников, основных причин возникновения заболеваний и отдельных патологий, можно реконструировать условия, при которых человек жил. Важное место занимают результаты палеопатологического исследования при реконструкции хозяйственно-культурной деятельности человека [Бужилова, 1993; 1995; Историческая экология человека 1998].

Таким образом, правильно поставленный диагноз позволяет исследователю подойти более объективно и к решению вопросов биоархеологической реконструкции. Коллекция Д.Г. Рохлина как собрание различных патологий может послужить эталоном для последующих палеопатологических исследований новых поступлений из археологических раскопок.

Исследование с использованием новых рентгенологических методов показало, что цифровая микрофокусная рентгенография и компью-

терная томография являются адекватными методами для оценки состояния костной ткани при различных патологиях у древних людей. При сравнительном исследовании использование микрофокусной рентгенографии с прямым увеличением и цифровой обработкой изображения позволяет детально изучить трабекулярную структуру, патологические изменения костной ткани, мелкие и малоконтрастные детали изображения, не определяемые порой при рентгеновской компьютерной томографии.

Библиография

Бужилова А.П. Изучение физиологического стресса у древнего населения по данным палеопатологии // Экологические аспекты палеоантропологических и археологических реконструкций. М., 1992. С. 78–104.

Бужилова А.П. Древнее население (палеопатологические аспекты исследования). М., 1995.

Бужилова А.П. Палеопатологические исследования в России: история вопроса // Вестник МГУ. Сер. XXIII. Антропология. 2009. № 1. С. 27–34.

Бужилова А.П., Добровольская М.В., Медникова М.Б., Потрахов Н.Н., Потрахов Е.Н., Грязнов А.Ю. Применение микрофокусной рентгенографии при диагностике заболеваний древнего человека // Петербургский журнал электроники. 2008. № 2–3.

Васильев А.Ю., Бужилова А.П., Буланова И.М. Цифровая микрофокусная рентгенография в оценке костной ткани при сифилисе у древних людей // «Байкальские встречи» (актуальные вопросы лучевой диагностики). Иркутск. 2008.

Давыдовский И.В. Общая патология человека. М., 1969.

Историческая экология человека: Методика биологических исследований / Под ред. А.П. Бужиловой, М.В. Козловской, М.Б. Медниковой. М., 1998.

Мазуров А.И., Потрахов Н.Н. Возможности микрофокусной рентгенографии в медицине // Петербургский журнал электроники. 2008. № 2 (55) — 3 (56). С. 142–146.

Потрахов Н.Н. Микрофокусная дентальная рентгенография // Медицинская техника. 2001. № 5. С. 45–48.

Потрахов Н.Н., Грязнов А.Ю. Метод оценки информативности визуализированных дентальных рентгеновских изображений // Медицинская техника. 2009. № 1. С. 16–18.

Потрахов Н.Н., Грязнов А.Ю., Потрахов Е.Н. Портативный рентгенодиагностический комплекс «Пардус» для стоматологии и челюстно-лицевой хирургии // Медицинская техника. 2008. № 5. С. 45–46.

Рохлин Д.Г. Болезни древних людей. М., 1965.

Рохлин Д.Г., Майкова-Строганова В.С. Туберкулезное поражение позвоночника на палеопатологическом материале // Вестник рентгенологии и радиологии. 1938. Т. XIX.

Рохлин Д.Г., Рубашева А.Е. Уровская, или Кашин-Бековская, болезнь в свете рентгенопалеопатологических данных // Известия АН СССР, отделение математики и естественных наук. 1933.

Рохлин Д.Г., Рубашева А.Е. Возрастные особенности позвоночника и косвенные симптомы патологии межпозвоночного диска // Вестник рентгенологии и радиологии. 1935. Т. XVII.

Рохлин Д.Г., Рубашева А.Е. К вопросу о патогенезе юношеского кифоза // Вестник рентгенологии и радиологии. 1935а. Т. XVII.

Рохлин Д.Г., Рубашева А.Е. Сифилитические поражения костей на ископаемом материале из погребений XVII, XVIII и начала XIX столетий // Вестник рентгенологии и радиологии. 1940. Т. XXII.

Тагер И.Л. Рентгенодиагностика заболеваний позвоночника. М.; Л., 1983.

Rokhlin D.G., Rubashewa A., Maikowa-Stroganowa W. La cyphose des adolescents. Recherche paléopathologique // Journal de Radilologie. 1936. 20 (4).

Д.В. Герасимов, А. Крийска, М.А. Холкина

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 2012 Г. НА КУДРУКЮЛЬСКОЙ ПАЛЕОКОСЕ В НАРВСКО-ЛУЖСКОМ МЕЖДУРЕЧЬЕ*

Кудрукюльская палеокоса расположена в Нарвско-Лужском междуречье, на границе России и Эстонии, приблизительно в 1 км от современного берега моря (рис. 1). Первые памятники каменного века здесь были выявлены и частично изучались в 60–80-х годах XX в. [Янитс 1983; Эфендиев 1983; Петренко, Эфендиев 1985]. В последние годы в рамках российско-эстонских проектов в Нарвско-Лужском междуречье проводятся комплексные археологические и палеогеографические исследования, направленные на изучение культурных процессов, происходивших в условиях динамично менявшихся природных обстановок послеледниковья [Kriiska, Nordqvist 2010; 2012; Muru et al. 2012; Герасимов и др. 2012].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Полевой комиссии МАЭ РАН и РФФИ, проект 12–05–01121–а «Развитие береговых морфосистем восточной части Финского залива в позднем голоцене и их связь с прибрежными поселениями каменного века — эпохи раннего металла».

Повышение уровня мирового океана после 6 800 лет до н.э. (8000 С14 лн) в регионе Балтийского моря известно как Литориновая трансгрессия. Максимальный уровень Литориновой трансгрессии в регионе Финского залива приходится на период 5600–5200 лет до н.э. (6500–6100 С14 лн) [Субетто и др. 2002; Miettinen 2002; Sandgren et al. 2004]. В Нарвско-Лужском междуречье максимальный уровень моря времени Литориновой трансгрессии реконструируется на современных отметках около 10 м над ур.м. [Muru et al. 2012]. После этого вследствие изостатического подъема земной коры относительный уровень моря на рассматриваемой территории постепенно понижался.

В литориновую стадию Балтики в регионе Финского залива складывается система жизнеобеспечения, основанная на комплексной эксплуатации лесных и морских ресурсов. Перестройка системы жизнеобеспечения проявилась и в системе расселения. Во множестве появляются стоянки, приуроченные непосредственно к береговым линиям того времени [Герасимов и др. 2010]. В южной части Финского залива многочисленные стоянки древнего человека располагались на образующихся в устьях рек (Йагала, Нарва, Луга, Ижора, Охта) косах.

Продолжающийся изостатический подъем земной поверхности и понижение относительного уровня моря привели к образованию в Нарвско-Лужском междуречье нескольких генераций палеокос.

Наиболее древние прибрежные стоянки человека выявлены на Рийгикюльской палеокосе, расположенной в трех километрах вглубь материка от Кудрукюльской. Эти стоянки относятся к периоду раннего неолита, традиции нарвской керамики, и датируются не ранее времени максимума Литориновой трансгрессии [Kriiska, Nordqvist 2012: 26 fig. 10].

В IV тыс. до н.э. в регионе распространяется традиция типичной гребенчато-ямочной керамики, знаменуя начало периода развитого неолита. Археологические материалы свидетельствуют о значительных изменениях в материальной культуре, в то же время система расселения, связанная с комплексным использованием морских и лесных ресурсов, остается прежней [Герасимов и др. 2010].

В конце IV тыс. до н.э. в регионе появляется новая культурная традиция носителей шнуровой керамики, связанной с так называемым кругом культур боевых топоров. В то же время сохраняется и местная традиция гребенчато-ямочной керамики, в материалах доминирует так называемая поздняя гребенчато-ямочная керамика с органической примесью в тесте.

Судя по остеологическому материалу и по системе расположения памятников сформировавшаяся в трансгрессивную фазу Литоринового

моря система жизнеобеспечения сохраняется в регионе на протяжении развитого и позднего неолита, как минимум до конца III тыс. до н.э. Памятники носителей шнуровой керамики расположены на удалении от побережья, на возвышенностях вблизи небольших речек и ручьев. Судя, прежде всего, по остеологическим материалам система жизнеобеспечения носителей традиции шнуровой керамики в значительной степени была ориентирована на производящее хозяйство [Крийска 2009].

Всего на Рийгикюльской палеокосе к настоящему времени известно около трех десятков памятников каменного века — эпохи раннего металла. Представлены материалы развитого, позднего неолита, памятники традиции шнуровой керамики. На Кудрукюльской палеокосе до последнего времени было известно лишь несколько памятников каменного века. Наиболее ранние памятники относятся к периоду развитого неолита и содержат нарвскую, типичную и позднюю гребенчато-ямочную керамику. На стоянке Нарва Йыэсуу, исследовавшейся в последние годы на эстонской стороне Кудрукюльской палеокосы, материалы традиций гребенчато-ямочной и шнуровой керамики выявлены в стратиграфической последовательности.

В ходе работ предыдущих лет на российской стороне Кудрукюльской палеокосы было выявлено несколько пунктов с нарвской, гребенчато-ямочной и шнуровой керамикой. Особый интерес представляет группа стоянок на р. Россонь, где гребенчато-ямочная и шнуровая керамика найдена в непосредственной близи друг от друга, на внутренней стороне косы, обращенной к Кудрукюльской палеолагуне [Герасимов 2012].

В 2012 г. работы Карельского археологического отряда МАЭ РАН на Кудрукюльской палеокосе были продолжены. На участке протяженностью менее 1 км у р. Россонь было выявлено восемь новых археологических памятников, относящихся к неолиту — эпохе раннего металла (рис. 1). Памятники расположены на разных высотах и, возможно, на позднем этапе функционирования (в эпоху раннего металла) находились уже не на берегу морской лагуны, а на берегу изолированного мелководного озера (цепочки озер?).

Всего с местонахождений у р. Россонь происходит 347 фрагментов керамики (общий вес 752,5 г), среди которых 70 крупных фрагментов (весом 306,5 г). 135 фрагментов гребенчато-ямочной керамики весом 435 г и 232 фрагментов шнуровой керамики весом 419 г.

Типичная гребенчато-ямочная керамика (рис. 2) была найдена на пяти памятниках, в т.ч. памятник Россонь 7 является, предположительно, чистым комплексом, а на остальных (Россонь 5, 7b, 9 и 9b) такая керамика была найдена вместе со шнуровой.

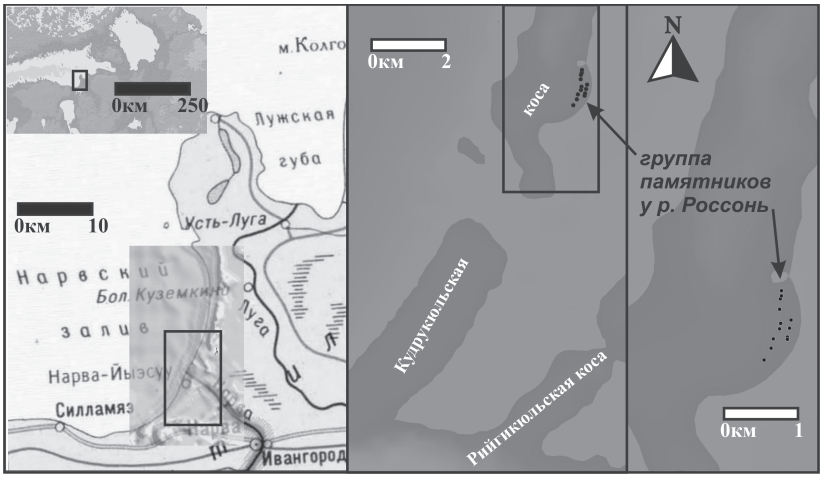


Рис. 1. Карта расположения археологических памятников на Кудрукюльской косе, выявленных в 2012 г.

Фрагменты керамики с памятников Россонь 5 и 9 имеют незначительное количество примеси мелкого песка. Орнаментация разрежена, доминируют конические ямки. На поверхности следы заглаживания. Керамика с памятников Россонь 7, 7b и 9b несколько отличается: фрагменты имеют обильную примесь дресвы. В орнаментации присутствует гребенчатый и гладкий штамп, встречаются геометрические мотивы. Есть фрагмент венчика, орнаментированного ямками. Толщина стенок от 7–8 до 10–11 мм.

Помимо типичной гребенчато-ямочной керамики встречена также поздняя гребенчато-ямочная керамика со следами выгоревшей органической примеси (памятники Россонь 6, 7c, 9, 9b). Фрагменты, относящиеся к данному типу, толстостенные (толщина стенок около 10 мм), на них присутствует орнаментация крупными ямками, гребенчатым штампом. На всех памятниках с поздней гребенчато-ямочной керамикой присутствует также шнуровая керамика, а на двух (Россонь 9 и 9b) и типичная гребенчато-ямочная.

Еще один тип — это шнуровая керамика (она встречена на всех указанных памятниках, за исключением Россонь 6 (рис. 3). Она тонкостенная (толщина стенок от 4–5 до 8–9 мм), слабо профилированная. Венчик утолщен, прямой или скругленный внутрь, толщина венчика 10 мм. Орнаментация представляет собой редкие мелкие ямки и горизонтальные линии «отпечатков шнура». На некоторых фрагментах нанесены отпечатки, похожие на отпечатки ткани.

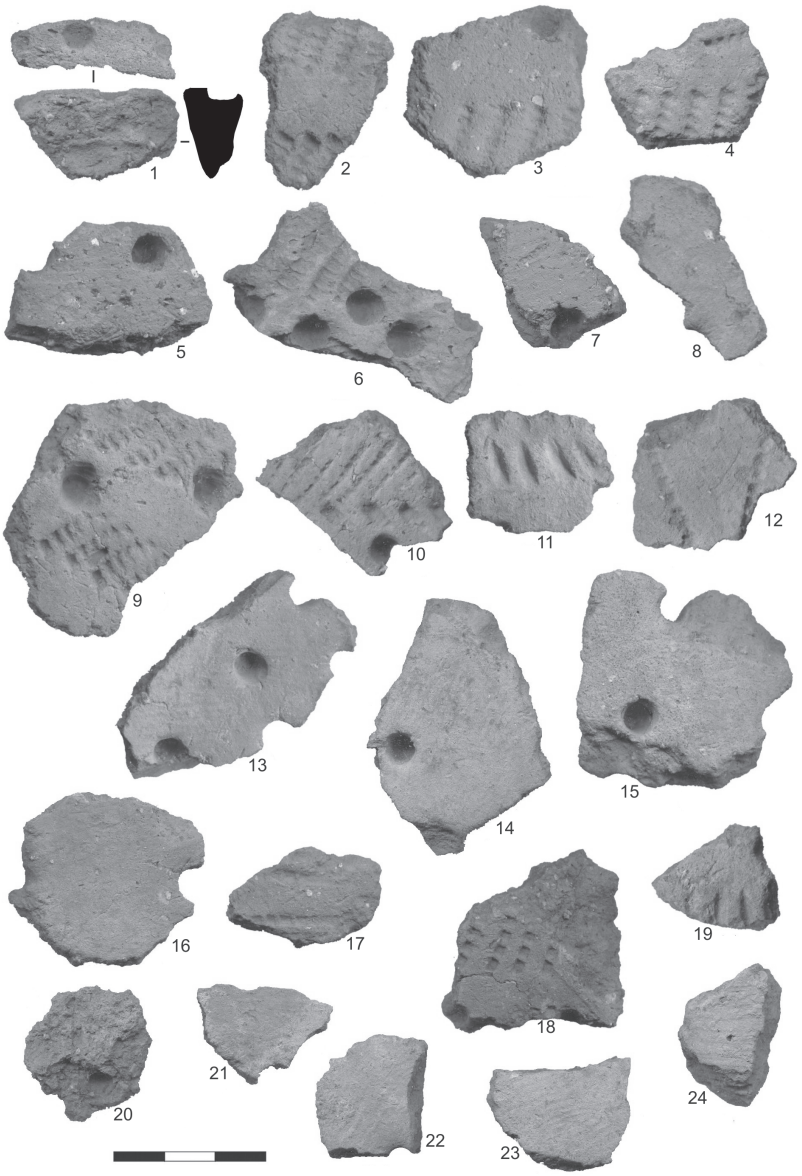


Рис. 2. Типичная гребенчато-ямочная керамика
из местонахождений на р. Россонь

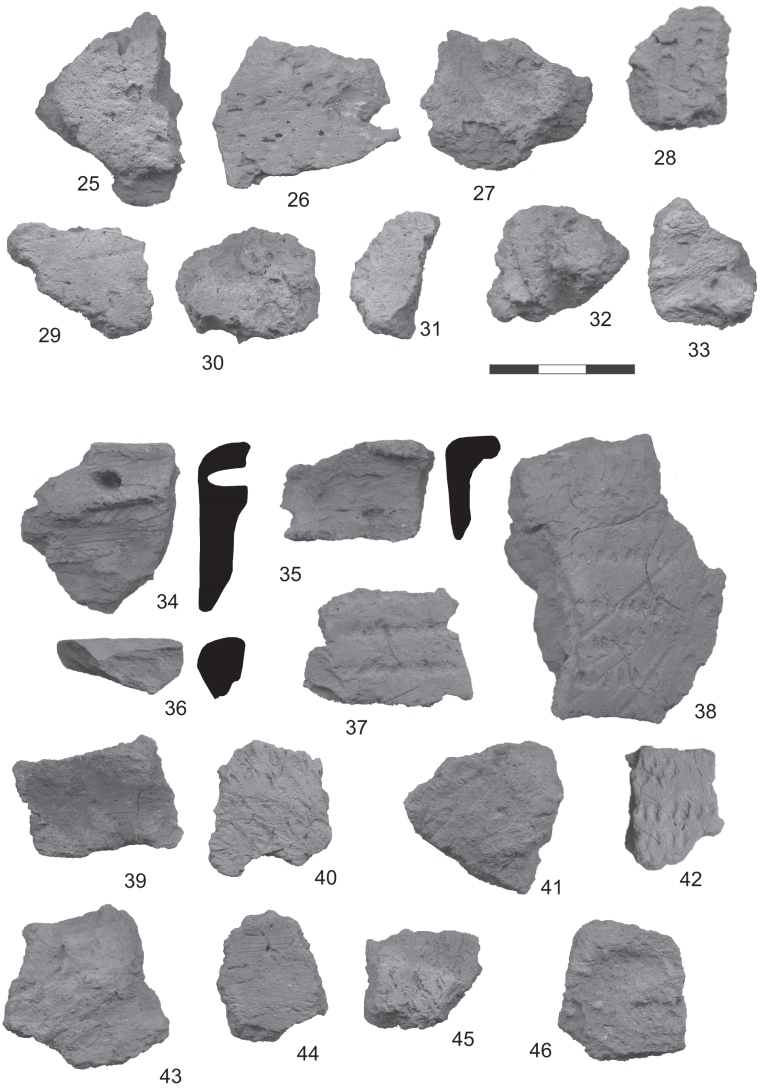


Рис. 3. Пористая гребенчато-ямочная (25–33) и шнуровая (34–46) керамика из местонахождений на р. Россонь

Таким образом, в результате археологических разведок на Кудрукюльской палеокосе были найдены комплексы, относящиеся к разным традициям, но расположенные в одинаковых ландшафтных условиях

в непосредственной близи друг от друга и, возможно, функционировавшие частично синхронно либо очень близко хронологически. Выявленные памятники являются потенциальными источниками для изучения как древних социокультурных процессов, происходивших в регионе Финского залива, так и относительного изменения уровня Литоринового моря в его регрессивную стадию.

Библиография

Герасимов Д.В. Археологические местонахождения на реке Россонь — свидетельства интеграционных процессов на рубеже каменного века — эпохи раннего металла в регионе Финского залива // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. СПб., 2012.

Герасимов Д.В., Крийска А., Лисицын С.Н. Памятники каменного века юго-восточного побережья Финского залива: хронология и геоморфология // Краткие сообщения Института археологии РАН. М., 2012. Вып. 226. С. 241–247.

Крийска А. Некоторые вопросы возникновения земледелия в Восточной Прибалтике // Тверской археологический сборник. Тверь, 2009. С. 39–48.

Петренко В.П., Эфендиев Э.Ф. Работы на территории Эстонии и Ленинградской области // Археологические открытия 1983 года. М., 1985. С. 453.

Субетто Д.А., Севастьянов Д.В., Савельева Л.А., Арсланов Х.А. Донные отложения озер Ленинградской области как летопись Балтийских трансгрессий и регрессий // Вестник СПбГУ. Сер. 7. 2002. Вып. 4 (№ 31). С. 75–85.

Эфендиев Э.Ф. Раскопки в западном Принаровье // Археологические открытия 1981 года. М., 1983. С. 396.

Янитс К. Раскопки в Муукси и Кудрукюла // Археологические открытия 1981 года. М., 1983. С. 384–385.

Kriiska A., Nordqvist K. Results of Archaeological Feildwork in Narva-Jõesuu in 2009 // Minevikupärand tänases päevas. Uurimusi Narva piirkonna ajaloost. Narva Muuseumi toimetised. 10. Narva, 2010. P. 12–30.

Kriiska A., Nordqvist K. Arheoloogilised väljakaevamised Narva-Jõesuu IIa neoliitilisel asulakohal 2010. aastal // Märgilised mälestised. Uurimusi Narva piirkonna ajaloost. Narva Muuseumi toimetised. Narva, 2012. L. 14–37.

Miettinen A. Relative sea level changes in the eastern part of the Gulf of Finland during the last 8000 years. Helsinki, 2002.

Muru M., Rosentau A., Kriiska A., Subetto D., Vassiljev Ju., Hang T., Gerasimov D., Nordqvist K., Ludikova A., Lõugas L., Raig H., Kihno K., Aunap R., Letyka N. Palaeogeographical reconstructions and Stone Age settlement in the Narva-Luga Klint Bay, eastern Gulf of Finland // Abstract Book. 11th Colloquium on Baltic Sea Marine Geology.: 11th Colloquium on Baltic Sea Marine Geology, Helsinki, 19th–21st September 2012, (GEOLOGICAL SURVEY OF FINLAND; 57). Espoo, 2012. P. 47–48.

Sandgren P., Subetto D.A., Berglund B.E., Davydova N.N., Savelieva L.A. Mid-Holocene Littorina Sea transgressions based on stratigraphic studies in coastal lakes of NW Russia // GFF. 2004. Vol. 126. P. 363–380.

И.А. Грачев

НОВЫЕ ДАННЫЕ О РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАМЯТНИКАХ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Ареал распространения памятников таштыкской культуры занимает степи Среднего Енисея. С запада этот регион ограничен склонами Кузнецкого Алатау, с востока — отрогами Восточного Саяна. На севере отдельные таштыкские памятники встречаются в зоне лесостепи, на юге ареал не переходит границы Западных Саян. Хронологическими рамками существования культуры принято считать I–IV века н.э. [Вадецкая 1999: 436]. Наиболее острыми дискуссионными вопросами, связанными с таштыкской культурой, можно считать ее происхождение и периодизацию.

На сегодняшний день существует две основных схемы периодизации. Одна принадлежит Л.Р. Кызласову [1960], предполагавшему существование трех основных и одного переходного этапа: изыхский (I в. до н.э. — I в. н.э.), сырский (I–II века н.э.), уйбатский (III в. н.э.), переходный (IV–V века н.э.). Другая — С.А. Теплоухову и Э.Б. Вадецкой [Теплоухов 1929: 60; Вадецкая 1999: 65–72, 127–129], остановившихся на двух последовательных этапах: этап грунтовых могил и этап сооружения склепов.

Такая ситуация во многом обусловлена большим разнообразием погребальных памятников, относящихся к этому времени. Кроме того, сложный погребальный обряд носителей таштыкской культуры, включавший изготовление погребальных кукол и масок, мумификацию, правила трупоположения, парциальные захоронения, а также погребение кремированных останков умерших, не только не прояснял, но скорее усложнял проблему.

Недооценивание логики эволюции культуры и ее традиций привело к появлению гипотез, предполагавших в качестве отправного момента для исторических реконструкций социальную и этническую неоднородность или даже субстратность таштыкского населения [Теплоухов 1929; Вадецкая 1999].

Ответы на эти вопросы, на наш взгляд, нужно искать внутри самой культуры, опираясь на факторы, оказывавшие влияние на ее изменение

и развитие. Новые материалы, полученные в ходе археологических исследований последних лет, позволяют комплексно подойти к реконструкции и интерпретации погребального обряда носителей таштыкской культуры.

В 2009–2011 гг. в Аскизском районе республики Хакасия проводились археологические раскопки могильника таштыкской культуры — Сахсара. Этот памятник был выбран нами как наиболее перспективный для решения основных дискуссионных проблем. Свое наименование могильник получил от одноименного горного массива, на южном склоне которого он и располагается. Горный массив Сахсар находится в междуречье рек Камышта и Уйбат.

В результате работ было исследовано 25 грунтовых могил, находившихся на западной периферии могильника. До начала раскопок могильное поле представляло собой территорию, покрытую рядами западин (глубиной 0,1–0,6 м), таких западин насчитывалось до 500. В основу нашего исследования был положен принцип полного и методичного исследования большой территории могильника единым раскопом.

Могилы представляли собой глубокие прямоугольные грунтовые ямы (1,5–2,3 м от уровня современной дневной поверхности). Ямы своей длинной осью были ориентированы по линии ССВ–ЮЮЗ с небольшими отклонениями. На дне ям находились невысокие прямоугольные срубы (1–2 венца), перекрытые настилом из плах или бревен. Углы срубов соединялись «в лапу». В двух случаях вместо срубов были обнаружены коробки, собранные из деревянных плах. В трех случаях удалось установить, что срубы были сделаны из сухостоя (на бревнах имелись следы короедов). Срубы и рамы представляли собой простые прямоугольные конструкции. Все срубы, дно и борта ям были обернуты полотнищами вываренной бересты. В трех могилах конструкции были сооружены из плитняка и представляли собой подобия каменных ящиков.

Погребенные были представлены как скелетами, так и кремированными останками. И те, и другие были определенным образом ориентированы во внутримогильном пространстве. Так, скелеты располагались на спине, вытянуто вдоль длинной оси могильной ямы, головой на Ю–ЮЗ. Руки, как правило, вытянуты вдоль тела. Под головами в нескольких случаях удалось зафиксировать наличие подушек, набитых травой.

Кремации располагались ближе к юго-западным стенкам срубов. Если учитывать, что кремации помещались в погребальные куклы, то последние были ориентированы точно так же, как и скелеты. Останки такой куклы были обнаружены в одной из могил. В нескольких ситуаци-

ях удалось зафиксировать случаи вторичного захоронения, когда в уже заполненную могилу помещали еще одного покойника. В результате подзахоронения первичные погребения сдвигались к стенке сруба, таким образом освобождалось место для нового захоронения.

Весьма любопытным наблюдением можно считать зафиксированное перемещение скелета молодой женщины из одной могилы в другую. Одна из могил с парным захоронением мужчины и женщины была вскрыта, женский скелет был изъят, свидетельством чему стала ступня левой ноги, оставшаяся в могиле. Скелет с отсутствующей левой ступней и нарушенной анатомией был обнаружен в соседней могиле вместе с кремированными останками другого человека.

Несмотря на то что в некоторых могилах находилось до трех погребенных, обряд совершался индивидуально по отношению к каждому. У всех погребенных, вне зависимости от того, были его останки кремированы или нет, имелся свой набор погребального инвентаря.

Опишем погребальный инвентарь. Это прежде всего костюм (железные и роговые пряжки, бляшки, остатки лакового покрытия головных уборов, меховых костюмов, ткань, бусы, бисер, кусочки золотой фольги, костяные заколки); оружие (наконечники стрел, ножи, кинжал, деревянная модель кинжала); посуда (берестяные туеса, лепные керамические горшки); останки жертвенных животных (скелет овцы, отдельные кости овцы, коровы и лошади).

Подводя предварительные итоги, мы можем сделать некоторые выводы:

— Погребальный обряд совершался сезонно — весной и осенью. На это указывают азимутальные развороты ориентировки могильных ям и зоологические данные (определение возраста молодых особей, не достигших годовалого возраста), полученные на костях помещенных в могилы животных.

— В одной могиле могли захоронить труп и кремированные останки. Обыденность такой ситуации исключает различие в социальной, конфессиональной или культурной принадлежности умерших.

— Антропологические данные свидетельствуют, что выбор кремации или трупоположения не зависел от того, кто был умерший — мужчина или женщина.

— Могилы вскрывались, а останки умерших перемещали из могилы в могилу спустя значительное время, прошедшее с момента похорон.

Все вышеперечисленные факты могут быть объяснены исходя из тех изменений, которые произошли в жизни североевразийских кочевников на рубеже эр. Одним из таких изменений стал переход к кочевому скотоводству по системе зимник–летник. Перекочевка на летник приводила к тому, что коллектив на долгое время был отрезан от мест зимовки, где располагались кладбища. Это приводило к вынужденной практике отложенных похорон и необходимости долгосрочного сохранения труппа. Вероятно, такая же ситуация происходила и зимой, когда промерзание грунта препятствовало полноценному захоронению. В результате таштыкцы полностью перешли к практике приурочивания похорон к двум сезонам — весне и осени.

Реконструируя эту систему, мы можем предположить, что весной вместе с только что умершими хоронили зимних покойников, вскрывая старые могилы, а осенью — тех, кто умер на летнике и во время перекочевки.

Традицией отсроченных похорон можно объяснить происхождение и развитие обычаев, связанных с мумификацией умершего и моделирования его облика (куклы, маски). Логика развития культуры и тенденция к унификации погребального обряда приводят к тому, что в дальнейшем происходит повсеместный переход к практике кремации и сооружения больших склепов. Такие склепы сооружались с учетом возможности беспрепятственного проникновения и размещения большого количества кремированных останков умерших, помещенных в куклы из травы и кожи. В дальнейшем дефицит места в таких склепах заставил перейти от погребальных кукол к портретным бюстам из терракоты.

О существовании подобных традиций у народов Сибири нам известно из письменных источников. Древнекитайские анналы свидетельствуют о том, что такие обычаи практиковались уже в древнетюркское время. В летописи династии Чжоу подробно рассказывается, что умершего *тюкю* помещали на возвышении в юрте, перед которой родственники покойного клали убитых в жертву умершему овцу и лошадей, затем семь раз объезжали верхом юрту по кругу. Каждый раз, проезжая перед входом, разрезали себе лицо и плакали. Далее в назначенный день

> «брали лошадь, одежду и вещи покойного и сжигали их вместе с трупом умершего. Затем собирали пепел, чтобы захоронить его в подходящее время; если кто-либо умирал весной или летом, тогда ждали, пока трава и листья деревьев не становятся желтыми; если кто-нибудь умирал осенью или зимой, тогда ждали, пока распустятся и зацветут растения. Тогда вырывали могилу и хоронили (пепел)» [Потапов 1964: 407].

Таким образом, изменения уклада жизни у скотоводческих племен Южной Сибири приводили к существенным изменениям в идеологической сфере. Практика сезонных перекочевок обусловливала и трансформацию погребального обряда с появлением разнообразных форм отложенных похорон. В свою очередь, появление традиции отложенных похорон привело к усложнению погребального обряда, предполагавшего кремирование или скелетизацию останков умершего с последующим изготовлением погребальной куклы и портретной маски умершего.

Библиография

Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб., 1999.

Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха. М., 1960.

Потапов Л.П. Народы Южной Сибири в IV–VIII вв. // Материалы по древней истории Сибири. Улан-Удэ, 1964.

Теплоухов С.А. Опыт классификации древних металлических культур Минусинского края. (В кратком изложении) // Материалы по этнографии. Л., 1929. Т. IV, вып. 2.

А.В. Громов, Е.Н. Учанева

РАННЕТЕСИНСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ МИНУСИНСКОЙ КОТЛОВИНЫ ПО ДАННЫМ КРАНИОЛОГИИ (ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ ДВУХ СИСТЕМ ПРИЗНАКОВ)

В последнее время в научный оборот были введены данные по краниологии населения, погребенного в трех склепах рубежа нашей эры, расположенных в Минусинской котловине. Это Белый Яр VI, Большое Русло и Степновка II, исследованные по двум системам признаков — краниометрии и краниоскопии [Громов, Лазаретова, Учанева 2012 а, 2012 б].

Культурный статус этих памятников спорен. Одни исследователи относят их к лепешкинскому этапу тагарской культуры, другие считают раннетесинскими [Кузьмин 2011]. Для наших целей решение этого во-

проса не столь важно, имеет значение то, что все три склепа синхронны, имеют одинаковую конструкцию и демонстрируют сходные элементы погребального обряда.

Целью настоящей работы является сопоставление данных двух систем краниологических признаков, указанных выше. Подобное исследование уже было проделано ранее [Громов 2009], однако тогда еще не были исследованы материалы из могильников Большое Русло и Белый Яр VI. Привлечение данных по этим могильникам позволит получить более полную картину взаимоотношений между тагарскими группами более ранних этапов и позднетагарскими группами, включая население из раннетесинских склепов и грунтовых могильников.

Сравнение серий эпохи раннего железа Минусинской котловины по краниометрическим признакам показало, что, несмотря на разный характер межгрупповой изменчивости у мужчин и женщин, в обоих случаях серии из склепов Белый Яр VI, Большое Русло и Степновка II демонстрируют единство и определенное своеобразие по отношению к большинству остальных серий. Что касается краниоскопических признаков, то для указанных групп характерны сходные частоты заднескулового шва, подглазничного узора типа II и индекса поперечного небного шва. Однако по частотам надглазничных отверстий и клиновидно-верхнечелюстного шва они существенно различаются [Громов, Лазаретова, Учанева 2012 а, 2012 б].

В связи с наличием данных по двум независимым системам признаков появилась возможность провести сопоставление краниометрических и краниоскопических данных путем многомерного анализа значений канонических векторов и главных компонент, полученных при анализе каждой из систем.

Для анализа были использованы те же суммарные серии подгорновского, биджинского и сарагашенского этапов тагарской культуры, серии из тесинских грунтовых могильников (юга Минусинской котловины и Каменка III) и серия скифского времени из могильника Аймырлыг, что и в упомянутой выше работе [Громов 2009]. Данные по краниометрии и краниоскопии черепов из могильника Степновка II были уточнены.

Для канонического анализа краниометрических данных использовалась программа из 14 признаков: три основных диаметра черепной коробки, наименьшая ширина лба, скуловой диаметр, верхняя высота лица, ширина орбиты от максиллофронтале, высота орбиты, высота и ширина носа, угол выступания носа, симотический указатель, назомалярный и зигомаксиллярный углы. Краниоскопическая программа включала шесть признаков: затылочный индекс (ЗИ), частота клино-

видно-верхнечелюстного шва (КВШ), частота заднескулового шва (ЗСШ), частота подглазничного узора типа II (ПГУ II), индекс поперечного небного шва (ИПНШ), частота надглазничных отверстий (НО) [Kozintsev 1992]. Для их статистической обработки применялся анализ главных компонент. Сопоставление двух систем признаков проводилось с помощью анализа главных компонент.

Для сравнения мужских групп были отобраны первые три канонических вектора, полученных при анализе краниометрических признаков, охватывающие 88.3 % изменчивости, и первые три главные компоненты, полученные при анализе краниоскопических признаков, с собственными числами больше единицы и отражающие 86.6 % изменчивости. В результате сопоставления данных двух систем признаков были выделены три главные компоненты, охватывающие около 80 % изменчивости генерализованных данных (табл. 1.).

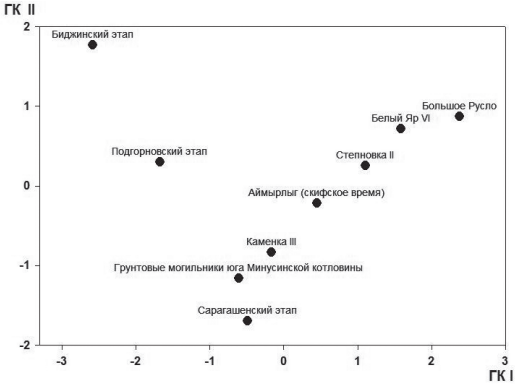


Рис. 1. Положение мужских серий раннего железного века в пространстве I и II главных компонент (ГК)

В пространстве первой и второй главных компонент (рис. 1) все три раннетесинских склепа расположились довольно обособленно от остальных тагарских групп и занимают верхний правый квадрант графика. Наиболее близко к ним расположена серия скифского времени из могильника Аймырлыг. Раннетесинские серии из склепов занимают наиболее обособленное положение по первой главной компоненте, где наибольшее значение имеет поперечный диаметр черепной коробки, высокими нагрузками также отмечены высотный диаметр, верхняя высота лица и затылочный индекс. Серия из Большого Русла действительно характеризуется наибольшим поперечным диаметром черепной коробки среди всех выборок раннего железного века, остальные раннетесинские группы наряду

Таблица 1

Элементы первых трех главных компонент (ГК) для серий эпохи раннего железа

Признак		Мужчины			Женщины		
		ГК I	ГК II	ГК III	ГК I	ГК II	ГК III
1	Продольный диаметр	-0.75	-0.36	0.15	0.20	-0.12	-0.23
8	Поперечный диаметр	0.92	0.12	-0.13	-0.81	0.04	-0.23
17	Высотный диаметр	-0.81	0.42	-0.14	0.04	0.17	0.08
9	Наименьшая ширина лба	0.39	0.19	-0.31	0.12	0.23	0.54
45	Скуловая ширина	0.53	0.18	-0.67	-0.71	0.27	0.25
48	Верхняя высота лица	0.89	0.25	0.09	-0.71	-0.55	0.14
55	Высота носа	0.48	0.50	-0.14	-0.64	-0.42	-0.01
54	Ширина носа	-0.38	0.75	-0.13	-0.63	0.16	0.61
51	Ширина орбиты от mf	0.08	0.62	-0.29	-0.31	0.11	0.73
52	Высота орбиты	0.41	0.11	-0.28	0.23	-0.58	0.44
77	Назомалярный угол	0.62	0.47	-0.36	-0.22	0.14	-0.19
∠zm’	Зигомаксиллярный угол	0.35	-0.13	-0.47	0.41	0.88	0.06
SS:SC	Симотический указатель	-0.09	0.75	0.28	-0.63	-0.12	-0.40
75(1)	Угол выступания носа	-0.67	0.14	0.43	-0.42	-0.23	-0.35
ЗИ	Затылочный индекс	0.76	0.13	0.39	-0.38	0.66	-0.50
КВШ	Частота клиновидно-верхнечелюстного шва	0.34	-0.46	-0.53	-0.43	-0.36	-0.20
ЗСШ	Частота заднескулового шва	0.22	-0.51	0.68	0.21	0.05	-0.88
ПГУ II	Частота подглазничного узора типа II	-0.35	-0.81	0.24	0.57	-0.54	-0.48
ИПНШ	Индекс поперечного небного шва	0.47	-0.76	-0.20	-0.19	0.07	-0.61
НО	Частота надглазничных отверстий	-0.24	0.66	0.15	0.23	0.71	0.41
Собственные числа		2.47	1.19	1.15	2.05	1.60	1.12
Доля в общей дисперсии (%)		41.09	19.81	19.17	34.09	26.72	18.60

с серией из Аймырлыга имеют также довольно высокие значения данного признака в сравнении с другими группами. Эти серии имеют и наиболее высокое лицо из всех рассматриваемых групп.

Обе серии из тесинских грунтовых могильников расположились рядом и имеют наибольшее сходство с суммарной сарагашенской серией тагарской культуры. Сходство сарагашенской серии с сериями из грунтовых могильников больше, чем с сериями из раннетесинских склепов.

Наиболее обособленное положение по отношению ко всем группам на графике занимает серия биджинского этапа и располагается вместе с подгорновской серией в левом верхнем углу графика. Ее своеобразие по второй главной компоненте определяется частотой подглазничного узора типа II, индексом поперечного небного шва, шириной носа и симотическим указателем. Биджинская серия имеет наименьший показатель индекса поперечного небного шва, а также наибольшие ширину носа и симотический указатель среди рассматриваемых групп.

Для сравнения женских серий были также отобраны первые три канонических вектора, которые в сумме отражают 80.3 % изменчивости. Первые три главные компоненты были использованы те же, что и для анализа мужских серий. В результате сопоставления были выделены три главные компоненты, собственные числа которых превысили единицу (см. табл. 1). Они также охватывают почти 80 % изменчивости.

В пространстве первой и второй главных компонент женские серии из тесинских грунтовых могильников, а также сарагашенская, подгорнов-

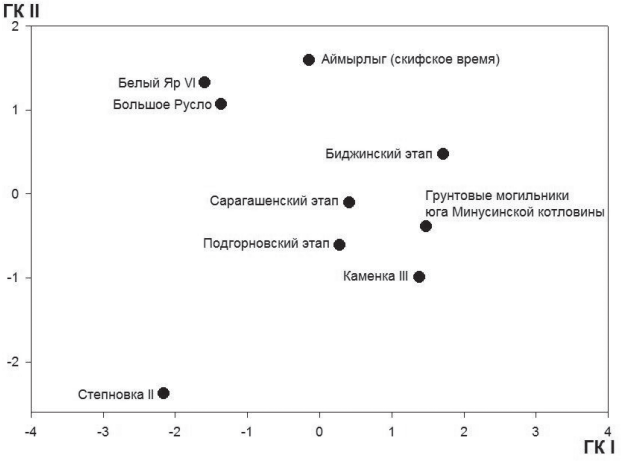


Рис. 2. Положение женских серий раннего железного века в пространстве I и II главных компонент (ГК)

ская и биджинская серии расположились довольно близко друг к другу и занимают область положительных значений по первой главной компоненте (рис. 2.). Раннетесинские серии из склепов и серия из могильника Аймырлыг расположились в области отрицательных значений первой компоненты. Серии из могильников Белый Яр VI и Большое Русло демонстрируют значительное сходство между собой, но сильно отличаются по второй ГК от Степновки II, которая занимает наиболее обособленное положение среди женских серий и по первой, и по второй ГК.

В первой главной компоненте, по которой Степновка II занимает полярное положение, наибольшее значение имеют поперечный диаметр, скуловая ширина и верхняя высота лица, а во второй главной компоненте, по которой Степновка II также занимает полярное положение, наибольшее значение имеют зигомаксиллярный угол, затылочный индекс и частота надглазничных отверстий. Действительно, верхняя высота лица у женщин из могильника Степновка II самая большая, а зигомаксиллярный угол самый маленький. Серия из этого могильника также характеризуется наименьшей среди всех групп частотой встречаемости надглазничных отверстий.

Таким образом, несмотря на некоторое различие в изменчивости среди мужских и женских серий, все же можно выделить ряд общих тенденций, свойственных группам раннего железного века. Во-первых, раннетесинские серии из склепов демонстрируют сходство по большинству признаков у мужских серий, а у женских серий лишь Степновка II имеет определенные отличия. Во-вторых, эти серии демонстрируют своеобразие по сравнению с другими сериями тагарской культуры.

С учетом того, что тесинские склепы продолжают погребальную традицию предыдущих этапов тагарской культуры, за исключением новых элементов, связанных со способом обработки трупов перед захоронением, а тесинские грунтовые могильники демонстрируют совершенно новый для тагарцев погребальный обряд, население из склепов должно было бы иметь большее сходство с сарагашенскими сериями.

Однако анализ краниоскопических и краниометрических признаков дает иную картину. Серии из грунтовых могильников демонстрируют большее сходство с сарагашенской серией и даже с серией скифского времени из могильника Аймырлыг, нежели раннетесинские группы из склепов. Данный факт может подтвердить предположение о приходе нового населения в Минусинскую котловину на рубеже эр, с чем и связано, возможно, появление нового обряда посмертной обработки умерших. Впрочем, для более полного анализа этой проблемы необходимо привлечение большего количества сравнительных материалов, в част-

ности из позднетесинских склепов, материалы из которых до сих пор отсутствуют в научном обороте.

Библиография

Громов А.В. К антропологии тесинского населения Минусинской котловины // Вестник Томского государственного университета. История. Научный журнал. Томск, 2009. № 3 (7). С. 143–147.

Громов А.В., Лазаретова Н.И., Учанева Е.Н. Краниоскопия раннетесинского населения Минусинской котловины // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб., 2012 а. С. 39–42.

Громов А.В., Лазаретова Н.И., Учанева Е.Н. Население Минусинской котловины на рубеже нашей эры // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. СПб., 2012 б. Кн. 1. С. 117–122.

Кузьмин Н.Ю. Погребальные памятники хунно-сяньбийского времени в степях Среднего Енисея: Тесинская культура. СПб., 2011.

Kozintsev A.G. Ethnic epigenetics: A new approach // Homo. 1992. Vol. 43, No. 3. P. 213–244.

А.А. Казарницкий

ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ПОПУЛЯЦИЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ IV–II ТЫС. ДО Н.Э. (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)

В исследованиях палеоантропологии эпохи бронзы Восточной Европы, несмотря на их относительное обилие, редко встречаются работы, в которых обсуждалась бы история формирования не локальных популяций, а всего восточно-европейского населения IV–II тыс. до н.э. Такого рода обобщения, конечно, требуют обработки значительных массивов числовых данных, накопленных несколькими поколениями антропологов, однако современные возможности применения методов многомерной статистики позволяют ускорить этот процесс.

В то же время существуют факторы, препятствующие построению адекватной модели популяционных взаимодействий или существенно

его осложняющие. В первую очередь это изменения в археологической периодизации и хронологии памятников, из которых происходят антропологические материалы. Уточнение датировок, выделение новых культур, переатрибуция уже известных комплексов приводят к тому, что опубликованные черепа спустя десятилетия могут получить иные культурные и хронологические характеристики. Публикации с соответствующими поправками появляются нечасто, и некоторые краниологические серии с отчасти устаревшей культурной атрибуцией кочуют из статьи в статью в качестве сравнительных, снижая тем самым достоверность межгрупповых сопоставлений. Поэтому для разработки подробной модели популяционной истории необходима тщательная ревизия антропологических материалов, введенных в научный оборот в XX в., на предмет адекватности их культурной принадлежности. Подобная масштабная работа еще предстоит.

Тем не менее уже сейчас представляется интересным, подчиняется ли каким-то закономерностям изменчивость краниометрических признаков в восточно-европейских сериях, даже если часть черепов из них, возможно, нуждается в коррекции культурной принадлежности. Подобное исследование имеет смысл, так как при большой численности выборок и в широких географических и хронологических рамках межгруппового сопоставления несистематические ошибки могут быть снивелированы. Более того, если при проверке культурной атрибуции возможны существенные поправки для отдельных черепов, то принципиальные изменения в культурной принадлежности краниологической выборки в целом сомнительны. Ревизия необходима, чтобы увеличить степень соответствия морфологической характеристики серий морфологии реально существовавших популяций.

Предварительным результатам поиска таких закономерностей и посвящена данная работа, для которой была сформирована база из доступных (преимущественно по публикациям) индивидуальных измерительных данных около полутора тысяч мужских черепов эпохи бронзы Восточной Европы.

Межгрупповые сопоставления проводились при помощи дискриминантного канонического анализа как по средним для каждой выборки данным (на основе усредненной внутригрупповой матрицы корреляций краниометрических признаков), так и по индивидуальным измерениям. В первом случае использовались четырнадцать размеров черепа (длина, ширина и высота мозговой коробки, наименьшая ширина лба, ширина и верхняя высота лица, ширина и высота левой глазницы и грушевидного отверстия, назомалярный и зигомаксиллярный лицевые углы, симо-

тический указатель и угол выступания носа). В анализе по индивидуальным данным применялся почти тот же перечень признаков, но вместо относительной высоты переносья (симотического указателя) использовались его абсолютные размеры (симотические ширина и высота), при отсутствии каких-либо измерений из-за плохой сохранности костной ткани подставлялись средние для каждой группы значения. Список краниологических серий, задействованных в межгрупповых сопоставлениях, приведен в табл. 1*.

Таблица 1

Краниологические серии мезолита, неолита, энеолита, ранней, средней и поздней бронзы, используемые в межгрупповых сопоставлениях

№	Серия	Источник
1	Могильник Васильевка I, мезолит	[Кондукторова 1957]
2	Могильник Васильевка III, мезолит	[Гохман 1966]
3	Могильник Звейниеки, мезолит	[Денисова 1975]
4	Могильник Звейниеки, ранний неолит	[Денисова 1975]
5	Могильник Вольненский, неолит	[Сурнина 1961]
6	Могильник Вовнигский, неолит	[Гохман 1966]
7	Могильник Вовнигский (правый берег), неолит	[Кондукторова 1960]
8	Могильник Васильевка II, неолит	[Гохман 1966]
9	Могильник Дереивский, неолит	[Зиневич 1967]
10	Могильник Никольский, неолит	[Зиневич 1967]
11	Могильник Звейниеки, неолит	[Денисова 1975]
12	Могильники Сахтыш, неолит	[Алексеева и др. 1997]
13	Среднестоговская культура	[Зиневич 1967; Потехина 1983; Сурнина 1963]
14	Хвалынская культура	[Мкртчян 1988]
15	Хвалынская культура	[Хохлов 2010]
16	Ямная культура Астраханской области	[Шевченко 1986; Казарницкий 2012 а]
17	Ямная культура Калмыкии	[Шевченко 1986; Казарницкий 2012 а]

* Выражаю признательность А.А. Хохлову, Е.П. Китову и Е.Ф. Батеевой за возможность использования принадлежащих им неопубликованных краниологических материалов.

18	Ямная культура Ставропольского края	[Романова 1991]
19	Ямная культура Украины (запорожская и ингульская)	[Круц 1984]
20	Ямная культура Украины (херсонская)	[Зиневич 1967; Круц 1984]
21	Ямная культура Волгоградской и Саратовской областей	[Шевченко неопубл.; Фирштейн 1967]
22	Ямная культура Самарской и Оренбургской областей	[Яблонский, Хохлов 1994]
23	Могильник Шенгавит (Армения)	[Азизян 1963]
24	Майкопская культура	[Герасимова и др. 2007; Казарницкий 2010 а; Хохлов 2002; Шевченко 1986]
25	Полтавкинская культура	[Хохлов неопубл.]
26	Катакомбная культура Волгоградской области	[Шевченко неопубл.; Фирштейн 1967]
27	Катакомбная культура Калмыкии	[Шевченко 1986; Казарницкий 2012 а]
28	Катакомбная культура Ставропольского края	[Романова 1991]
29	Катакомбная культура Ростовской области (левый берег Дона)	[Батиева неопубл.]
30	Катакомбная культура Ростовской области (правый берег Дона)	[Батиева неопубл.]
31	Катакомбная культура Украины (запорожская)	[Круц 1984]
32	Катакомбная культура Украины (ингульская)	[Круц 1984]
33	Катакомбная культура Украины (херсонская)	[Зиневич 1967; Круц 1984]
34	Бабинская или культура многоваликовой керамики	[Зиневич 1967; Зіневич, Круц 1968; Кондукторова 1969; Круц 1973, 1984]
35	Лолинская культура	[Герасимова, Калмыков 2007; Хохлов, Мимоход 2008; Казарницкий 2010б]
36	Криволукская культурная группа	[Хохлов, Мимоход 2008]
37	Покровские памятники	[Хохлов неопубл.]
38	Потаповские памятники	[Яблонский Хохлов 1998]
39	Синташтинские памятники	[Линдстром 2002; Рыкушина 2003; Китов 2011]
40	Срубная культура Ульяновской области	[Герасимова 1958]
41	Срубная культура Самарской области, мог. Хрящевка	[Дебец 1954]

42	Срубная культура Самарской области, мог. Лузановка	[Шевченко неопубл.]
43	Срубная культура Башкирии, мог. Старо-Ябалаклинский	[Шевченко, Юсупов 1991]
44	Срубная культура Калмыкии	[Хохлов, Мимоход 2008; Шевченко неопубл.]
45	Срубная культура Астраханской области	[Шевченко 1986]
46	Срубная культура Ростовской области	[Батиева 2011; Шевченко неопубл.]
47	Срубная культура Самарской и Оренбургской областей (мог. Студенцы, Н. Орлянка, Поплавское, Алексеевский, Уранбаш)	[Хохлов неопубл.]
48	Срубная культура Самарской области (мог. Новоселки)	[Хохлов неопубл.]
49	Срубная культура Самарской области (грунтовый мог. Съезжее)	[Хохлов неопубл.]
50	Срубная культура Волгоградской области	[Фирштейн 1967; Шевченко неопубл.]
51	Срубная культура Саратовской области	[Фирштейн 1967; Шевченко неопубл.]
52	Могильник Гинчи (Дагестан)	[Гаджиев 1975]
53	Могильник Лчашен (Армения)	[Азизян 1965]
54	Могильники Цамакаберд, Артик, Норадуз (Армения)	[Алексеев 1974]
55	Оромский могильник (Армения)	[Мкртчян 2001]
56	Балановский могильник	[Акимова 1947]
57	Фатьяновская культура (мог. Волосово-Даниловский, Болшнево II, Олочинский)	[Денисова 1975]
58	Фатьяновская культура (мог. Воронковский, Никульцинский, Галузиновский, Наумовский, Халдеевский, Великосельский)	[Денисова 1975]
59	Фатьяновская культура (мог. Ковровский, Ханевский,Тимофеевский)	[Денисова 1975]
60	Могильник Кивуткалнс (Латвия)	[Денисова 1975]

Проблема формирования населения эпохи ранней бронзы была подробно изучена нами в контексте поиска предковых популяций для представителей ямной культуры Северо-Западного Прикаспия [Туркина, Казарницкий 2012; Казарницкий в печати]. В каноническом анализе по средним групповым данным несколько региональных ямных серий рассмотрены на фоне сравнительных материалов мезо-, нео- и энеолита степной и лесной зон Восточной Европы (рис. 1 А).

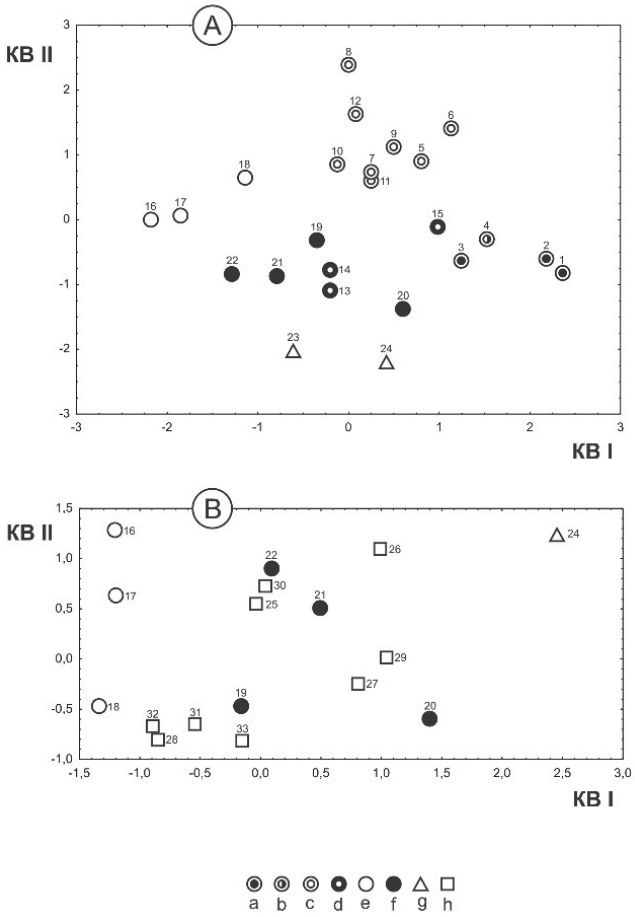


Рис. 1. Положение краниологических серий в пространстве первого и второго канонических векторов на первом и втором этапах многомерного анализа.
A — мезолит, неолит, энеолит и ранняя бронза; B — ранняя и средняя бронза; a — мезолит Прибалтики и Северного Причерноморья; b — ранний неолит Прибалтики; c — неолит Северного Причерноморья, Прибалтики и Верхнего Поволжья; d — энеолит (среднестоговская и хвалынская культуры); e — ранняя бронза Астраханской области, Калмыкии и Ставрополья (ямная культура); f — ранняя бронза Северного Причерноморья, Волгоградской, Саратовской, Самарской и Оренбургской обл. (ямная культура); g — энеолит и эпоха бронзы Северного Кавказа и Закавказья (майкопская культура, могильники Армении и Дагестана); h — средняя бронза степной полосы Восточной Европы (катакомбные культуры).

В пространстве первых двух канонических векторов правый нижний квадрант в основном заняли серии эпохи мезолита и раннего неолита могильника Звейниеки (Латвия) и мезолитических могильников Днепровского Надпорожья (Украина). В поле средних значений по первому вектору и максимальных — по второму оказались исключительно неолитические серии из могильников тех же самых регионов Латвии и Украины, а также из Сахтышских стоянок (Россия, Ивановская область). В центральной части графика рядом с сериями эпохи мезолита расположились энеолитические выборки хвалынской и среднестоговской культур и с чуть меньшими значениями координат по КВ I — ямные серии с территории Украины, Волгоградской и Саратовской, Самарской и Оренбургской областей. Группы черепов из погребений ямной культуры Астраханской области, Калмыкии и Ставропольского края заняли поле больших значений по КВ II поблизости от неолитических серий. Минимальные значения координат по второму вектору наблюдаются у серий южного происхождения — майкопской культуры и энеолитического могильника Шенгавит (Армения), в сторону которых несколько смещена выборка ямной культуры Херсонской области Украины (авторы публикаций черепов ямной культуры Украины допускали участие южных европеоидов в формировании региональной херсонской ямной группы [Кондукторова 1969, 1974; Круц 1984]).

Для объяснения такого расположения серий была предложена следующая модель межпопуляционных взаимодействий. Наряду с субстратным населением эпохи мезолита (и отчасти раннего неолита), демонстрирующим морфологическое единство на обширной территории от причерноморских степей до прибалтийских лесов, в эпоху неолита в Восточной Европе появляется новый пласт популяций, известный по антропологическим материалам из могильников Северного Причерноморья, Прибалтики и Верхнего Поволжья. Мезолитический субстрат, хотя и неизвестен по материалам из неолитических памятников, вероятно, сохранился, так как позднее стал основой формирования населения среднестоговской и хвалынской культур эпохи энеолита и большинства региональных групп ямной культуры от Северного Причерноморья до Южного Приуралья, в то время как носители ямной культуры Северо-Западного Прикаспия (Астраханская область, Калмыкия, Ставрополье) представляют собой, по всей видимости, поздний изолят неолитической миграционной волны.

На следующем этапе в канонический анализ по средним групповым данным были включены только выборки черепов эпохи ранней и средней бронзы степной полосы — ямной, катакомбной и майкопской культур (рис. 1 В). В этом масштабе оказалось особенно заметно своеобра-

зие носителей майкопской культуры, обладающих лептоморфными и грацильными южно-европеоидными чертами (максимум по КВ I), а также предельно эуриморфных и массивных краниологических серий ямной культуры Калмыкии и Астраханской области (минимальные значения координат в том же векторе).

Сходная с последними выборка черепов из погребений ямной культуры Ставропольского края расположилась в многомерном пространстве возле серий катакомбной культуры Ставрополья и Северного Причерноморья. Последние три причерноморские катакомбные группы сочетают в себе черты ямного населения Украины и Ставропольского края.

Самая южная из украинских ямных выборка Херсонской области, а также население азово-каспийских степей эпохи средней бронзы (катакомбные серии южного берега Нижнего Дона и Калмыкии) сдвинуты в сторону максимальных значений по первому вектору — к серии майкопской культуры.

Наконец, последнее скопление групп на рис. 1 В свидетельствует о сходстве краниологических характеристик носителей ямной культуры Волгоградской, Саратовской, Самарской и Оренбургской областей и населения более поздней эпохи почти тех же самых территорий — полтавкинской культуры и катакомбной культуры Волгоградской и Ростовской (к северу от низовьев Дона) областей.

По результатам второго анализа в эпоху средней бронзы в степной полосе Восточной Европы есть основания выделить три круга популяций: 1) катакомбное население Украины и Ставрополья, сформировавшееся, вероятно, в результате переселения потомков носителей ямной культуры Ставропольского края в северо-западном направлении и смешения их с причерноморскими представителями ямной культуры; 2) популяции представителей катакомбной культуры Ростовской, Волгоградской областей и полтавкинской культуры Самарской и Оренбургской областей, субстратной основой для которых послужили носители ямной культуры тех же территорий; 3) катакомбное население азово-каспийских степей, в состав которых, видимо, вошли популяции с южно-европеоидным краниологическим комплексом.

Далее межгрупповой анализ был проведен по средним данным краниологических серий ранней, средней и поздней бронзы не только степной, но и лесостепной и лесной зон (рис. 2 А). Своеобразие серий ямной культуры Северо-Западного Прикаспия сохранилось и на этот раз: получив максимальные значения по первому каноническому вектору, ямные выборки из Астраханской области, Калмыкии и (в меньшей степени) Ставропольского края не находят морфологических аналогий в преде-

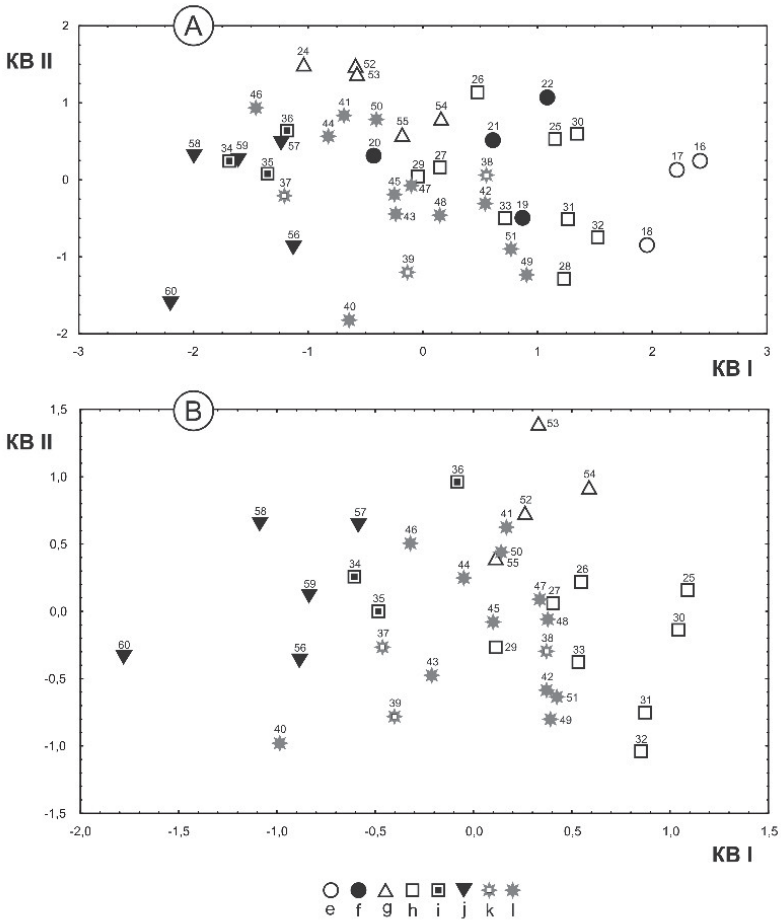


Рис. 2. Положение краниологических серий в пространстве первого и второго канонических векторов на третьем и четвертом этапах многомерного анализа. A — ранняя, средняя и поздняя бронза; B — средняя и поздняя бронза; e, f, g, h — см. подпись к рис. 1; i — финал средней бронзы степной полосы Восточной Европы (посткатакомбные бабинская, лолинская и криволукская культуры); j — ранняя и средняя бронза лесной полосы Восточной Европы (шнурокерамические фатьяновская, балановская культуры и мог. Кивуткалнс); k — начало поздней бронзы степной и лесостепной полосы (синташтинские, потаповские и покровские памятники); l — поздняя бронза степной и лесостепной полосы (срубная культура). Номера серий см. в табл. 1.

лах Восточной Европы вплоть до конца эпохи бронзы. Майкопская серия, напротив, обнаружила несомненное сходство с черепами из более поздних могильников Армении и Дагестана, подтверждая свое южное происхождение. В скоплении катакомбных групп, имеющих некоторые общие черты в целом, вновь прослеживается выявленное ранее разделение на «ставропольско-украинские», «поволжские» и «южные».

Проведенный в три этапа вариант канонического анализа с использованием средних для каждой группы параметров обусловлен прискорбной традицией некоторых исследователей не публиковать индивидуальные измерительные данные, без которых невозможна стандартная процедура дискриминантного анализа. Однако она осуществима, если исключить серии эпохи ранней бронзы, так как по оставшимся выборкам индивидуальные измерения более доступны (за единственным исключением катакомбной культуры Ставрополья), что и было сделано на четвертом этапе исследования (рис. 2 В). В результате дифференциация человеческих популяций эпохи средней и поздней бронзы, в общих чертах прослеживаемая и на третьем этапе, стала более отчетливой (подробнее см.: [Казарницкий 2012 б]).

Популяционную общность, наряду с культурной, демонстрируют серии из круга культур шнуровой керамики (боевых топоров), происхождение которых связывается с Центральной Европой [Денисова 1975] — это группы с минимальными значениями координат в первом каноническом векторе. Южно-европеоидный максимум значений по второму вектору сформировали кавказские выборки Дагестана и Армении.

Популяции представителей катакомбной культуры имеют ряд общих черт, сближающих их друг с другом. Однако вновь прослеживается сдвиг в сторону кавказских серий для выборок катакомбной культуры Калмыкии, юга Ростовской и на этот раз еще и Волгоградской областей, а также небольшая обособленность причерноморских групп, с одной стороны, и серий Оренбургской, Самарской и северной части Ростовской областей — с другой. Серии посткатакомбного блока культур заняли промежуточное положение между шнурокерамическими и кавказскими.

В очередной раз подтвердилось разнообразие морфологии черепов из памятников начального периода поздней бронзы [Хохлов 1998; Китов 2011] — синташтинских, потаповских и покровских. Носители синташтинских традиций в среднем имеют наименее выраженный европеоидный комплекс, свойственный скорее уральскому населению, остальные — более лептоморфны и клиногнатны, приближены либо к «южным катакомбным», как потаповская выборка, либо, как покровская, к посткатакомбным сериям.

Еще более полиморфны носители срубной культуры, исходя из «распыления» которых по координатному пространству канонического анализа уместно предположить участие в их формировании разнообразных популяций — как восточных приуральских, так и южных предкавказских регионов Восточной Европы, в то время как западный популяционный импульс из круга культур боевых топоров здесь уже не прослеживается. В отличие от более ранних эпох в период поздней бронзы культурная принадлежность оказалась слабо скоррелирована с популяционной, биологической. Следовательно, распространение срубных культурных традиций не меняло принципиально состав к тому времени уже довольно разнообразного населения Восточной Европы.

Таким образом, одной из вероятных моделей формирования и взаимодействия восточно-европейских популяций в IV–II тыс. до н.э. может быть следующая[1]. Население ямной культуры сложилось на основе двух сосуществовавших здесь популяционных пластов различного происхождения, известных нам по мезолитическим и неолитическим погребениям. Потомки неолитического населения оставили памятники ямной культуры в Северо-Западном Прикаспии и, вероятно, покинули пределы Восточной Европы к рубежу III и II тыс. до н.э. На основе мезолитических популяций сформировались энеолитические сообщества носителей хвалынской и среднестоговской культур, а также большинство региональных групп ямной культуры. Возможно, некоторые ямные группы Северного Причерноморья включали в свой состав коллективы из кавказского региона. На основе местного доноволжского ямного субстрата сформировалось население полтавкинской и катакомбной культур Поволжья и Подонья. Существенным дополнительным компонентом для причерноморских носителей катакомбных традиций стали, вероятно, потомки представителей ямной культуры Ставрополья. В формировании катакомбного населения азово-каспийских степей приняли участие популяции более южного, судя по всему, закавказского происхождения.

В финале средней бронзы население посткатакомбного блока культур формировалось при участии как западных шнурокерамических, так и южных кавказских популяций. Носители же срубной культуры в большинстве регионов представляли собой потомков местного населения, которое в первой половине II тыс. до н.э. уже было морфологически

[1] Некоторые из дальнейших утверждений представляют собой известные ранее мнения других исследователей-антропологов [Гохман 1966; Кондукторова 1973; Денисова 1975; Шевченко 1986; Хохлов 1998, 2008; Китов 2011 и др.], получившие дополнительное подтверждение.

(и, несомненно, генетически) пестрым. Это подтверждает меньшая степень дифференциации серий эпохи поздней бронзы (рис. 2) по сравнению с краниологическими выборками предшествующих эпох (рис. 1).

Библиография

Азизян Г. Черепа из энеолитических погребений в районе Шенгавита // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1963. № 3. С. 327–332.

Азизян Г. Палеоантропологический материал из погребений у селения Лчашен // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1965. № 3. С. 306–316.

Акимова М.С. Антропологический тип населения фатьяновской культуры // ТИЭ АН СССР. Новая серия. Т. 1. М.; Л., 1947. С. 268–282.

Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа. М., 1974.

Алексеева Т.И., Денисова Р.Я., Козловская М.В. и др. Неолит лесной полосы Восточной Европы (антропология Сахтышских стоянок). М., 1997.

Батиева Е.Ф. Антропологические материалы из срубных погребений междуречья Дона и Чира / Шарафутдинова Э.С., Житников В.Г. Курганные могильники раннесрубной культуры на Верхнем Чире (юг Среднего Подонья). СПб., 2011. С. 162–176.

Гаджиев А.Г. Древнее население Дагестана. М., 1975.

Герасимова М.М. Черепа из погребений срубной культуры в Среднем Поволжье // КСИИМК. 1958. Вып. 71. С. 72–77.

Герасимова М.М., Калмыков А.А. Палеоантропологические исследования погребений лолинской культуры // Вестник антропологии. М., 2007. Вып. 15. Ч. II. С. 246–255.

Герасимова М.М., Пежемский Д.В., Яблонский Л.Т. Палеоантропологические материалы майкопской эпохи из Центрального Предкавказья // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2007. Вып. VII. С. 91–121.

Гохман И.И. Население Украины в эпоху мезолита и неолита. М., 1966.

Дебец Г.Ф. Палеоантропологические материалы из погребений срубной культуры Среднего Заволжья // МИА. 1954. № 42. С. 485–499.

Денисова Р.Я. Антропология древних балтов. Рига, 1975.

Зиневич Г.П. Очерки палеоантропологии Украины. Киев, 1967.

Зіневич Г.П., Круц С. І. Антропологічна характеристика давнього населения територіі Украіни. Київ, 1968.

Казарницкий А.А. Краниология населения майкопской культуры: «новые старые материалы» // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010 а. № 1. С. 148–155.

Казарницкий А.А. Краниология лолинской культуры // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2010 б. № 1 (12). С. 132–140.

Казарницкий А.А. Население азово-каспийских степей в эпоху бронзы. СПб., 2012 а.

Казарницкий А.А. Векторы миграций степного населения Восточной Европы в эпохи средней и поздней бронзы (по палеоантропологическим данным) // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. СПб., 2012 б. Т. 2. С. 126–132.

Казарницкий А.А. О краниологических особенностях населения ямной археологической культуры Северо-Западного Прикаспия // Археология, этнография и антропология Евразии. В печати.

Китов Е.П. Палеоантропология населения Южного Урала эпохи бронзы: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2011.

Кондукторова Т.С. Палеоантропологические материалы из мезолитического могильника Васильевка I // Советская антропология. 1957. № 2. С. 189–210.

Кондукторова Т.С. Палеоантропологічні матеріали вовнизьких пізньонеолітичних могильників // Матеріали з антропології України. Київ, 1960. Вип. 1. С. 66–97.

Кондукторова Т.С. Антропологічний склад племен території України в епоху бронзи // Матеріали з антропології України. 1969. Вип. 4. С. 33–56.

Кондукторова Т.С. Антропология населения Украины мезолита, неолита и эпохи бронзы. М., 1973.

Круц С. І. Палеоантропологічні матеріали Вільнянськоі експедиції // Матеріали з антропології України. 1973. Вип. 7. С. 51–71.

Круц С.И. Палеоантропологические исследования Степного Поднепровья (эпоха бронзы). Киев, 1984.

Линдстром Р.У. Антропологические характеристики популяции кургана 25 Большекараганского могильника // Аркаим: некрополь. Кн. 1. Челябинск 2002. С. 159–164.

Мкртчян Р.А. Палеоантропология неолитического и энеолитического населения юга европейской части СССР: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1988.

Мкртчян Р.А. Палеоантропология Оромского могильника. Материалы по антропологии Армении. Ереван, 2001. Вып. 1.

Потехина И.Д. О носителях культуры Средний Стог II по антропологическим данным // Советская археология. 1983. № 1. С. 144–154.

Романова Г.П. Палеоантропологические материалы из степных районов Ставрополья эпохи ранней и средней бронзы // Советская археология. 1991. № 2. С. 160–170.

Рыкушина Г.В. Антропологическая характеристика населения эпохи бронзы Южного Урала по материалам могильника Кривое Озеро // Виноградов Н.Б. Могильник бронзового века Кривое Озеро в Южном Зауралье. Челябинск, 2003. С. 345–360.

Сурнина Т.С. Палеоантропологические материалы из Вольненского неолитического могильника // ТИЭ. М., 1961. LXXI. С. 3–25.

Сурнина Т.С. Палеоантропологические материалы из Александрийского могильника // ТИЭ. М., 1963. LXXXII. С. 144–153.

Туркина И.С., Казарницкий А.А. Археологические и палеоантропологические данные о происхождении ямной культуры северо-западного Прикаспия // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. СПб., 2012. Т. 1. С. 87–93.

Фиртейн Б.В. Антропологическая характеристика населения Нижнего Поволжья в эпоху бронзы // Памятники эпохи бронзы юга европейской части СССР. Киев, 1967. С. 100–140.

Хохлов А.А. Палеоантропология пограничья лесостепи и степи Волго-Уралья в эпохи неолита — бронзы: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 1998.

Хохлов А.А. Краниологический тип человека, погребенного по традиции майкопской культуры эпохи ранней бронзы // Нижневолжский археологический сборник. Волгоград, 2002. Вып. 5. С. 174–179.

Хохлов А.А. Население хвалынской энеолитической культуры по антропологическим материалам грунтовых могильников Хвалынск I, Хвалынск II, Хлопков Бугор // Хвалынские энеолитические могильники и хвалынская энеолитическая культура. Самара, 2010. С. 407–517.

Хохлов А.А., Мимоход Р.А. Краниология населения степного Предкавказья и Поволжья в посткатакомбное время // Вестник антропологии. М., 2008. Вып. 16. С. 44–69.

Шевченко А.В. Антропология населения южнорусских степей в эпоху бронзы // Антропология современного и древнего населения Европейской части СССР. Л., 1986. С. 121–215.

Шевченко А.В., Юсупов Р.М. Краниологические материалы из Старо-Ябалаклинского могильника // Горбунов В.С., Морозов Ю.А. Некрополь эпохи бронзы Южного Приуралья. Уфа, 1991. С. 101–115.

Яблонский Л.Т., Хохлов А.А. Краниология населения ямной культуры Оренбургской области // Моргунова Н.Л., Кравцов А.Ю. Памятники древнеямной культуры на Илеке. Екатеринбург, 1994. С. 116–152.

Яблонский Л.Т., Хохлов А.А. Новые краниологические материалы эпохи бронзы Самарского Заволжья // Васильев И.Б., Кузнецов П.Ф., Семенова А.П. Потаповский курганный могильник индоиранских племен на Волге. Самара, 1994. С. 186–205.

В.А. Кисель

ДЕРЕВЯННЫЕ КОВШИ С ЗООМОРФНЫМИ РУЧКАМИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ НАБОРЕ ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ

Дмитрию Алексеевичу Мачинскому
посвящается

Начало кочевнической эпохи в степях Евразии связано с формированием нового погребального обряда. Окончательно он сложился к VII в. до н.э., и одной из его характерных черт стало включение в со-

проводительный инвентарь деревянной посуды. Среди обнаруженных в захоронениях сосудов значительный интерес представляют ковши с полусферическим черпаком (венчик часто отогнут) и резной ручкой в виде лошадиной ноги с копытом. Сбоку ручки проделано отверстие для подвешивания. В большинстве случаев ковши изготавливались из березы, изредка — из тополя, клена и кедра[1]. В качестве заготовок применялись поперечные спилы древесных стволов и капы с отходящим сучком. Как можно судить по наиболее хорошо сохранившимся экземплярам, размеры изделий не были стандартизованы. Их высота достигала от 10 до 18 см, диаметр тулова — от 14 до 20 см, длина ручки — от 8 до 15 см. Обычно эти сосуды находятся в парных погребениях, однако в случае одиночных захоронений покойный был мужчиной, причем взрослым воином.

Материалы раскопок показывают, что наиболее ранние ковши происходят с территории Тувы и относятся к алды-бельской археологической культуре (VII–V века до н.э.). Три из них были найдены в кургане Аржан 2, датирующемся второй половиной VII в. до н.э. Сосуд из «царского» погребения (мог. 5) имеет ручку, украшенную рельефным чешуйчатым узором и покрытую золотым листом. Ковши из сопроводительных захоронений выглядят более просто. В одном случае вырезанная из рога[2] ручка надета на боковой выступ черпака (мог. 20), в другом составляет с черпаком единое целое (мог. 24) [Čugunov, Parzinger, Nagler 2010: Abb. 64, 184, T. 68, 81, 96, 100, 112, 113]. Такие предметы просуществовали в Туве сравнительно недолго и исчезли в VI в. до н.э. Зато на Алтае в пазырыкской культуре они появляются в V (конец VI в. до н.э.?) (Первый Туэктинский кург.) и бытуют до конца III в. до н.э. (Уландрык II, кург. 8) [Руденко 1960: рис. 66; Кубарев 1987: табл. L, *1*].

Можно уверенно сказать, что пазырыкские экземпляры продолжают алды-бельскую традицию. У них также встречаются фигурные наконечники из рога и драгоценная металлическая отделка [Руденко 1948: 24]. У некоторых поздних алтайских образцов лошадиная нога превращается в объемную абстрактную фигуру [Кубарев 1987: табл. VIII, *2*, *3*, LXVIII, *1*; 1992: рис. 16, табл. XXIII, *2*], настолько далекую от прототипа, что ее порой трактуют как птичью голову [Кубарев 1992: 51]. Сход-

---

[1] С.И. Руденко заблуждался, утверждая, что ковши из Первого Туэктинского и Второго Пазырыкского курганов на Алтае вырезаны из кедра и лиственницы [Руденко 1948: 24; 1960: 116]. Материалом для обоих сосудов явилась береза (по результатам анализов лаборатории Гос. Эрмитажа).

[2] В альбомном издании находок из Аржана 2 допущена ошибка: вместо рога указана кость [Аржан 2004: 59].

ная метаморфоза наблюдается в Синцьзяне [Полосьмак 2001: рис. 135 в; Шульга 2010: рис. 49, *18*].

Очень вероятно, что у древних кочевников параллельно сосудам, имевшим ручку в виде ноги лошади, бытовали ковши с конской головой (предположение К.В. Чугунова). На это указывают три находки, происходящие из могильника Усть-Хаддынныг I (мог. 1, кург. 4) [Виноградов 1980: рис. 1], погребально-поминального комплекса Чинге-Тей I (мог. 3) в Туве[1] и могильника у оз. Кызыл-Куль в Хакасско-Минусинской котловине [Завитухина 1983: кат. 154], датирующиеся второй половиной VII в. до н.э. Эти роговые наконечники, выполненные в форме конской головы и шеи, в общих чертах сходны с ручками ковшей в виде ноги лошади. К тому же все наконечники имеют характерные боковые отверстия.

Как уже отмечалось, наиболее ранние ковши принадлежали алдыбельской культуре. Формирование этого кочевнического образования связано с миграционными процессами населения степей, что подтверждается близким сходством памятников VII–VI веков до н.э. Тувы, Алтая, Приаралья и Центрального Казахстана [Савинов 2002: 95, 101]. Однако до сих пор не ясно, где конкретно зародилась традиция изготовления ковшей с ручками в виде ноги или головы лошади.

Сходство деревянных ковшей с каменными и бронзовыми сосудами эпохи бронзы из Тувы и Синцьзяна, имеющими боковые ручки в виде фалломорфа или головы быка [Варенов 1999: рис. 2, *1, 3, 5*; Ковалев 2007: ил. 17, *4*, 23, *3*], условное. Эти предметы нельзя сближать ни по материалу, ни по скульптурным образам ручек. Кроме того, они относятся к разным историческим эпохам. И хотя точные датировки для каменных и бронзовых сосудов окончательно не определены, очевидно, что они хронологически отделены от кочевнических ковшей на 300 или даже 1000 лет.

Бытовавшие в Синцьзяне в скифское время керамические сосуды с налепными изображениями голов животных также вряд ли могут послужить настоящей параллелью, поскольку их основными мотивами являлись бык и баран [Шульга 2010: рис. 45, *23, 26*]. Пожалуй, ближе к деревянным ковшам керамическая шаровидная чаша, украшенная головой лошади, найденная в раннетагарском кургане могильника Уйбат-Хулган в Хакасско-Минусинской котловине [Королькова 2003: рис. 2, *9*]. Однако и в этом случае сходство относительное, так как поддон чаши и стилистика головы лошади не находят аналогий среди ковшей. Скорее

[1] Автор благодарит К.В. Чугунова за возможность использовать в статье неопубликованный материал.

всего, чаша входила в один комплекс сосудов с зооморфной керамикой Синцьзяна и имела свой особый генезис.

Исчезновение ковшей с лошадиной ногой или головой с территории Тувы и появление их на Алтае совпало со сменой кочевнических культур. В середине VI в. до н.э. в Туве складывается уюкско-саглынская культура, а на Алтае формируется пазырыкская культура. По всей видимости, перемещение обычая изготовления ковшей фиксирует отток части населения из Тувы на Алтай.

Произошедшие новации непосредственно затронули погребальный посудный набор. При похоронах в уюкско-саглынской культуре стали использоваться не деревянные, а керамические сосуды (хотя на первых порах алды-бельские традиции были еще сильны). В пазырыкской же культуре отмечается сочетание керамики и деревянной посуды.

К сожалению, на основании материалов алды-бельской культуры пока не удается однозначно очертить весь комплект сосудов, сопровождающий захоронения. Можно только утверждать, что вместе с ковшами в него входили овальные блюда и, вероятно, сосуды, изготовленные из кож или шкур, исчезнувшие в результате процессов разложения. На возможность присутствия в могилах кожаных фляг указывают деревянные пробки, найденные в «царском» захоронении Аржана 2. Зерна и плоды растений, лежавшие рядом с этими пробками, не позволяют видеть в несохранившихся сосудах хранилища жидкостей (по крайней мере, на время похорон) [Аржан 2004: 20].

Пазырыкская культура более отчетливо представляет набор посуды, полагавшийся статусному покойному. Он включал деревянный ковш или кружку, блюдо, а также керамический или роговой кувшиноподобный сосуд. В некоторых алтайских погребениях сохранились кожаные фляги, тоже использовавшиеся как емкости для семян и плодов [Руденко 1953: 93–94]. Разумеется, бывали и отступления от правил. Тогда в могилы помещали несколько блюд или кувшинов.

Надо отметить, что в конце VI — начале V в. до н.э. не только Южная Сибирь и Центральная Азия испытали культурные потрясения. Подвижки населения фиксируются во всем евразийском поясе степей. Исследователи связывают это со становлением Ахеменидской империи и ее завоеваниями [Савинов 2002: 102–103; Алексеев 2003: 190].

В то время в кочевом мире изменяется ритуальная зооморфная посуда[1]. В Туве (Догээ-Баары 1, кург. 3), на Алтае (Ак-Алаха 3, кург. 1),

[1] Сосуды из кочевнических погребений, украшенные изображениями животных, но имевшие инокультурное происхождение, в статье не рассматриваются.

Южном Урале (Первый Филипповский кург.), в Поднепровье (Александропольский кург., Хомина Могила) и Подонье (Частые курганы) появляются ковши с ручками в виде целых фигур животных (лошадь, верблюд, кабан, волк, кошачий хищник, хищная птица) или голов орлиноголовых грифонов [Полосьмак 2001: рис. 134 а; Золотые олени Евразии 2003: ил. на с. 20, 21; Королькова 2003: рис. 3, *3, 4, 6, 7, 9*, 7, *6*; Кисель 2011: 207].

Пожалуй, находки в Туве и на этот раз наиболее ранние, так как они датируются концом VI — первой половиной V в. до н.э., остальные же — второй половиной V–IV в. до н.э.

Изменения затронули и облик сосудов. Целые фигуры животных, как правило, стали помещаться вертикально головами к устью. При этом сосуды приобретают более вытянутую, овоидную форму. Ковши постепенно превращаются в кружки[1]. Многие фигуры животных и птиц, как и лошадиная нога на аржанском ковше, обтягиваются золотым листом (Первый Филипповский кург., Александропольский кург., Хомина Могила, Частые курганы).

Продолжением подобных сосудов являются металлические, керамические и каменные кубки сарматов I–II веков н.э. [Королькова 2003: 51–52, рис. 3, *8, 10–15, 18*, 11]. Большинство фигурных ручек утрачивает свое прямое назначение, и они уже несут только знаковые и декоративные функции. Пожалуй, только сосуды с ручками в виде голов грифонов продолжают традицию ковшей с лошадиными ногами и головами.

Во второй половине V–IV в. до н.э. появляется новый вид зооморфной посуды, представленный ковшами из Первого Филипповского кургана. На них обтянутые золотом объемные головы лошади, хищника, верблюда в сочетании с вырезанными в форме ног и лап золотыми пластинами на черпаке создают образ цельной фигуры животного. Этот художественный прием использован и на сосудах из Поднепровья (Бердянский кург., Солоха), где сходным образом трактованы птица и кошачий хищник.

Чаша в виде фигуры медведя из Первого Филипповского кургана демонстрирует окончательную реализацию идеи. На ней объемно выполнены не только голова, но и лапы зверя, в результате чего деревянная емкость, покоящаяся на медвежьих лапах, уже однозначно воспринимается туловищем [Золотые олени Евразии 2003: ил. на с. 19–20, 23; Королькова 2003: рис. 2, *1, 3*].

---

[1] Кочевники декорировали сосуды фигурами животных еще в VII–VI веках до н.э. Правда, это наблюдается только на бронзовых котлах, где скульптурные изображения лошадей и козлов размещены над устьями (Предкавказье, Приобье) [Галанина 2006: ил. 23, 97; Фролов 2008: рис. 144, *19*].

Может быть, сосуд из Первого Туэктинского кургана на Алтае, сильно пострадавший от деятельности грабителей, имел на похищенной ручке не лошадиную ногу, а голову, вместе с которой исчезнувшие золотая и серебряная пластины черпака (остались только контуры) условно передавали шкуру лошади [Руденко 1960: 116–117]. Тем самым ковш мог имитировать фигуру коня.

Во второй половине V в. до н.э. формируется еще один тип сосудов. Это сферические чаши (иногда с венчиками), близкие по форме ковшам (но крупнее) и имеющие у устья горизонтальные сегментовидные выступы. Нередко выступы украшены рельефными и графическими фигурами зверей (медведи, хищники) или головами хищных птиц[1]. Такие сосуды были найдены на Южном Урале (Первый Филипповский кург.), в Поднепровье (Солоха) и Подонье (Частые и Мастюгинские курганы) [Золотые олени Евразии 2003: ил. на с. 25; Королькова 2003: рис. 4, *6*, 6].

В это же время золотыми пластинами с зооморфным орнаментом украшаются и простые уплощенные чаши в Приуралье и Северном Причерноморье [Королькова 2003: рис. 5]. Аппликации в виде фигур животных выполняются и в более простых материалах, например из кожи на пазырыкских керамических кувшинах [Руденко 1948: рис. 6–7; Полосьмак 2001: рис. 130–131, 197].

Отдельный комплекс находок V–III веков до н.э. составляют миниатюрные модели сосудов из бронзы, обнаруженные в районе Таджикистана и Пакистана [Литвинский 2000: 277–284; Королькова 2003: 55, рис. 12, *1–3, 5, 7, 8*; Кисель 2007 а: 73, рис. 2]. Округлое тулово с боковыми кольцевидными ручками и украшением в виде головы или фигуры животного указывает на их происхождение от бронзовых сферических курильниц и деревянных ковшей со скульптурными ручками [Кисель 2007 а: 74].

Эти модели сосудов находят прототипы в кочевнических памятниках Тувы и Приаралья VII в. до н.э. Они повторяют облик различных типов посуды (котел, ковш, котелок со сливом) и выполнены из разных материалов (золото, бронза, керамика) (Аржан 2, мог. 5, Усть-Хадынныг I, кург. 1, Уйгарак, кург. 28) [Вишневская 1973: табл. X, *20*; Кисель 2007 а: рис. 3, *2*; Čugunov, Parzinger, Nagler 2010: abb. 63, 165, 226, T. 63, *1*, 78, *7*].

Исходным образцом моделей ковшей служит сосуд-подвеска из кургана 1 могильника Усть-Хадынныг I с ручкой в виде головы животного

[1] Если принимать во внимание фрагменты керамических сосудов из Зивие в Иране, на которых сохранились выступы в форме рельефных фигур кошачьих хищников, появление этого типа кочевнической посуды следует относить все-таки к VII в. до н.э. [Ghirshman 1964: ill. 172].

(лошади?). Его родство с изделиями из Таджикистана и Пакистана подтверждает аналогичная отделка устья валиком в виде витого шнура. Однако непосредственную связь между ними устанавливать пока рано, так как серьезными препятствиями являются различные размеры (усть-хадынныгский ковшик: высота 2, диаметр тулова 2,4 см, пакистано-таджикские сосуды: высота 6–8, диаметр тулова 8–10 см), наличие у пакистано-таджикских котелков кольцевидных ручек и хронологический разрыв в 200–400 лет. Более того, зооморфное оформление некоторых котелков демонстрирует влияние на них сосудов, имитирующих цельную фигуру животного, а также кружек со скульптурами зверей.

Погребальный набор V–IV веков до н.э. на европейской части кочевнического мира, по мнению Е.Ф. Корольковой, представлял собой круглотелый кубкообразный сосуд, уплощенную чашу и ритон или рог [Королькова 2003: 32, 48], что лишь в общих чертах совпадает с традицией азиатских территорий. Ковши с зооморфными ручками в среде европейских кочевников не закрепились. Их роль, вероятно, взяли на себя сосуды с сегментовидными выступами и чаши с металлическими накладками.

Одним из главных вопросов, возникающих при изучении посуды с изображениями животных, является выяснение ее назначения. По мнению Н.В. Полосьмак, она служила емкостями для кумыса и олицетворяла идею возрождения. Исследовательница считает, что эти сосуды были личной собственностью погребенного [Полосьмак 2001: 197–199][1]. Е.Ф. Королькова, уделив особое внимание зооморфной орнаментации, затруднилась в конкретном восстановлении значения изображений, но указала на очевидное многообразие скрытых смыслов, отразивших представления кочевников о потустороннем мире. Она отметила связь ритуальной зооморфной посуды с обрядами перехода (в частности, с похоронно-свадебными ритуалами и символикой власти).

Согласно точке зрения исследовательницы, зооморфная орнаментика позволяет видеть в сосуде конкретное животное, которое выступало охранителем налитого в емкость сакрального напитка [Королькова 2003: 38, 40, 48, 52, 55–56]. В этом напитке ряд исследователей видит индоиранскую сому-хаому [Федоров 1997: 71; Медведев 1997: 167–168], что вызывает сомнения, поскольку типологически разные сосуды оказы-

[1] Однако на других страницах своей книги Н.В. Полосьмак относит к личной посуде только кожаные фляги, а для деревянных и керамических сосудов, наполненных жертвенной пищей, предполагает роль «послания в “иной мир”» [Полосьмак 2001: 197, 200].

ваются включенными всего лишь в один культ [Королькова 2003: 52], а число ритуальных напитков резко сокращается [Кисель 2003: 60–61].

Привлекают внимание разработки В.А. Рябовой, убедительно показавшей происхождение скифских деревянных чаш с орнаментированными металлическими накладками от деревянных сосудов эпохи бронзы и обосновавшей не только культовый характер этих предметов, но и принадлежность мужчинам-воинам [Рябова 1987: 64–65].

Действительно, при анализе символического значения ритуальной кочевнической посуды логично привлекать наиболее ранние образцы. И если к чашам с накладками ученые обращались достаточно часто, то ковши с ручками в виде ноги или головы лошади в археологической литературе фигурировали сравнительно редко.

Сразу следует отметить, что в отличие от поздних сосудов ранние ковши несут на себе образ лишь одного животного — лошади. Можно предположить, что они были посвящены культу божественного коня. Охарактеризовать это божество позволяет ковш из «царского» погребения кургана Аржан 2. Ручка этого предмета, оформленная как лошадиная нога, покрыта чешуйчатым орнаментом. Такой рисунок явно намекает на связь с рыбами и подводным миром. Однако сходным образом кочевнические мастера трактовали и птичье оперение. Например, чешуей покрыты шея орлиноголового грифона и тело хищной птицы на ручках ковшей из кургана 2 могильника Догээ-Баары 1 и Первого Филипповского кургана [ПМА; Золотые олени Евразии 2003: ил. на с. 21]. Вполне возможно, что сосуд из Аржана 2 отразил слияние в одном образе сразу нескольких стихий — земной, водной и небесной (очевидно, и солнечной, судя по символике золота).

В древнем кочевническом мире наиболее отчетливо это сочетание проявилось в скифской культуре, причем на ритуальном предмете, изготовленным греческим мастером, — на серебряной с позолотой амфоре из кургана Чертомлык. В нижней части этого сосуда размещены три краника-слива, центральный из которых имитирует конскую голову. Шея животного окружена воротником в виде рыбьего плавника и парой крыльев. По мнению Д.А. Мачинского, здесь изображено божество скифов — Тагимасад, упомянутое в «Истории» Геродота (V в. до н.э.) [Мачинский 1978: 238–239, рис. 3]. При этом Геродот сопоставил скифского бога с греческим Посейдоном (Hdt. IV. 59). По всей видимости, он имел в виду Посейдона Гиппия, непосредственно связанного не только с водной стихией, но и с лошадьми.

Следует заметить, что Посейдон, имевший обычно антропоморфный облик, нередко превращался в жеребца. И хотя античная мифология

напрямую не отразила небесную сущность («крылатость») Посейдона, эта черта фиксируется через его сына — крылатого коня Пегаса. Особо надо отметить замечание Геродота, что Тагимасаду поклонялись только «царские скифы» — «самые храбрые и самые многочисленные, которые считают других скифов своими рабами» (Hdt. IV. 20) [Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 107, 121].

Это свидетельство должно рассматриваться вместе с пересказанной Геродотом легендой, по которой «царские скифы» вели свое происхождение от культурного героя Колаксая, организатора скифской земли, владельца небесных воспламеняющихся даров, учредителя главного ритуала в честь священного золота. Данный мифический персонаж имел отношение к водной и солнечной стихиям, поскольку Колаксай был внуком «дочери реки Борисфена», а воспламеняющееся золото упало прямо с неба (Hdt. IV. 5–7) [Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 101].

Согласно заключению исследователей, Колаксай являлся к тому же родоначальником воинского сословия [Иванчик 2005: 163; Раевский 2006: 91–94][1]. Думается, что Тагимасад и Колаксай были тесно связаны. На такую связь указывает строка из хоровой песни греческого поэта Алкмана (VII в. до н.э.): «Колаксаев конь за приз с ибенским спорит» (цит. по: [Зайков 1998: 29]). Принимая во внимание этот образ, можно заключить, что божество Тагимасад служило ездовым животным и помощником первого скифского «царя» Колаксая. Вполне вероятна ситуация, при которой конь выступал «зооморфной инкарнацией самого царя» [Раевский 2006: 72].

Охарактеризовать образ «колаксаева коня» позволяет нартский эпос осетин, сохранивший много реалий культуры скифов. Согласно анализу эпоса, проведенному А.И. Иванчиком, это был «неистовый огненный конь, скорее всего, белой масти», который «считался прародителем всех боевых коней» [Иванчик 2005: 162–165]. Добавим, что конь был к тому же крылатым, а порой мыслился рыжим.

Очевидно, в среде степного населения архаического периода кочевнической истории существовал культ конского божества или солнечного всадника, способного летать над землей и опускаться под воду. Это божество являлось основным в пантеоне племени или союза племен, распространивших свое влияние от Центральной Азии до Северного

[1] По мнению В.А. Зайкова, Колаксай был чужеродным для скифской мифологии персонажем, заимствованным из аборигенной причерноморской среды [Зайков 1998: 43–44]. Даже в том случае, если эта точка зрения подтвердится, в кочевнической культуре, несомненно, существовали представления о родовом или сословном божественном прародителе и покровителе, образ которого мог слиться с заимствованным инокультурным героем.

Причерноморья. Наглядную картину создают копытовидные знаки, встречающиеся на кочевнической сбруе, вооружении, предметах культа VII–V веков до н.э., отмеченные практически на всем протяжении евразийского пояса степей [Членова 2002: 231–234]. Не исключено, что знаки фиксируют путь распространения культа Тагимасада. Кроме того, сам образ копыта мог выступать символом принадлежности к племенной элите кочевников.

Судя по некоторым вещам, изготовленным из недорогих и простых материалов, главным условием для включения в эту социальную группу выступало не богатство, а кровное родство. В мировой истории нечто подобное наблюдалось среди потомков Чингисхана — Чингизидов, трепетно сохранявших память о великом предке и имевших свои реликвии и атрибуты.

В качестве параллелей Тагимасаду можно привести сведения о сказочных и мифических конях в фольклоре современных кочевых народов. Многие из них связаны как с небесной, так и с водной стихией. Например, тувинцы верят в невидимого духовного помощника *чаяакчы*, появляющегося иногда в виде крылатой головы коня [Кисель 2009: 86]. Монголы и буряты поклоняются коню-ветру — жизненной силе человека (монг. *хий морь*, бурят. *хии морин*), образ которого, имея шаманистские корни, в недавнем прошлом смешался с буддийским *лунгта*. У казахов существуют представления о божественном коне, обеспечивающем плодородие и богатство, *құтпан айғыр*, а также о покровителе лошадей *Камбар-ата*, владеющем озерами и пустынями [Шаханова 1998: 14; Сураганова 2009: 83].

Башкирская мифология дает наибольшее число описаний необычных коней. В эпических сказаниях запечатлены небесные, водные, пещерные (подземные), крылатые кони, а также кони-оборотни, способные вступать в связь с женщинами. Небесные и крылатые кони нередко погружаются в воду и надолго скрываются в водных глубинах [Илимбекова].

Изучение древних кочевнических ковшей ставит вопрос об их принадлежности. Опираясь на археологическую ситуацию захоронений с ковшами, можно сделать вывод, что они напрямую связаны с погребенными мужчинами-воинами и, очевидно, являлись или их личной собственностью, или семейной святыней. Примеры, иллюстрирующие такую ситуацию, можно найти в различных культурах этнографического времени. Так, у тлинкитов деревянные сосуды, вырезанные в форме зооморфного тотема, служили родовыми реликвиями. Они использовались во время поминок умершего вождя и провозглашения нового.

Из резных сосудов производилась раздача пищи гостям [Аверкиева 1960: 60–61].

Русские в старину при проведении «канунов» или братчин (поминки) использовали деревянные ладьевидные ковши, условно воспроизводящие фигуру лошади или водоплавающей птицы. Ковши принадлежали отдельным владельцам, но нередко передавались в церкви на хранение для празднования «канунов» всем «миром». Можно упомянуть и козьмодемьянские ковши с пластинчатой ручкой, увенчанной фигурой лошади или птицы, которые использовались при общественных молениях перед посевом и сбором урожая [Просвиркина 1957: 26–28, 33–38, 41, табл. II–II].

В якутской среде известны ритуальные деревянные сосуды *чороны*, предназначенные для церемониального питья кумыса. Некоторые из них персонально принадлежали «особо почетным лицам», другие же (самые крупные) являлись общественной собственностью. Кумысные ковши *хамыйах* с ручкой в виде лошадиной головы принадлежали отдельным семьям [Потапов 1972: 44–45, 70].

Представляется, что именно в якутской культовой посуде отыскивается наибольшее число параллелей с древнекочевническими сосудами. Так, некоторые *чороны* нередко вырезались с подставками в виде лошадиных ног, а деревянные воронки *кенкелёйн* для взбивания кумыса изготавливались в форме лошадиного копыта [Потапов 1972: 77–79, 90].

Отдельной проблемой является жидкость, содержавшаяся в ковшах древних кочевников. Судя по этнографическим аналогиям в них могло быть молоко или, что более вероятно, кумыс. Между прочим, Геродот отмечал у скифов масштабное производство кумыса (Hdt. IV. 2) [Доватур, Каллистов, Шишова 1982: 99]. Также из перечня сакральных напитков нельзя исключить кровь жертвенного животного, например коня, поскольку потребление такого питья позволяло приобщиться к божеству [Кузьмина 2002: 63]. Наверное, не стоит игнорировать и молочно-конопляную смесь — один из вариантов сомы-хаомы, по всей видимости, известную скифам [Кисель 2007 б: 112–113].

На фоне других кочевнических вещей, отмеченных знаком копыта, ковши с ручками в виде лошадиных ног наиболее подходят на роль предмета, непосредственно включенного в отправление культа Тагимасада. Поэтому район их бытования — Центральная Азия и Южная Сибирь — позволяет с большой долей уверенности предполагать азиатское происхождение представлений о конском божестве, ставшем покровителем элитарного социального слоя кочевников. Отсутствие в европейской части степей ковшей, как и ряда других сосудов (деревянные

блюда-столики, роговые кувшины, бронзовые курильницы, вотивные котелки), может указывать на пластичность и изменчивость тогдашнего кочевого мира. По мере распространения культа конского божества изменялись его атрибуты. Так, в европейских ритуальных наборах ковши были заменены на чаши с обивками и импортные золотые сосуды.

С конца VI — начала V в. до н.э. зооморфное оформление погребальных сосудов становится на удивление разнообразным. Это говорит о серьезных переменах, происходивших в ритуальной практике. Очевидно, тогда шло активное включение в кочевническую культуру иных культурных образований, сопровождавшееся утратой конским божеством главенствующей роли, фактическим удалением его из скифского (общекочевнического?) пантеона и превращением Тагимасада исключительно в родового и сословного бога.

Таким образом, анализ погребальной посуды древних кочевников не только отражает развитие материальной сферы древних кочевников, но и помогает в восстановлении их религиозных представлений.

Библиография

Аверкиева Ю.П. К истории общественного строя у индейцев Северо-западного побережья Северной Америки (род и потлач у тлинкитов, хайда и цимшиян к середине XIX в.) // Американский этнографический сборник. Вып. I: Тр. ИЭ, 1960. Т. LVIII. С. 5–126.

Алексеев А.Ю. Хронография Европейской Скифии VII–IV веков до н.э. СПб., 2003.

Аржан. Источник в Долине царей. Археологические открытия в Туве. СПб., 2004.

Варенов А.В. Новая культура эпохи бронзы из Северного Синьцзяна // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 1999. Вып. X. С. 184–187.

Виноградов А.В. Памятник алды-бельской культуры в Туве // Новейшие исследования по археологии Тувы и этногенезу тувинцев. Кызыл, 1980. С.60–64.

Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сырдарьи в VII–V вв. до н.э. // Тр. ХАЭЭ. М., 1973. Т. 8.

Галанина Л.К. Скифские древности Северного Кавказа в собрании Эрмитажа. Келермесские курганы. СПб., 2006.

Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Завитухина М.П. Древнее искусство на Енисее. Скифское время. Публикация одной коллекции. Л., 1983.

Зайков В.А. Скифский конь в спартанской ритуальной поэзии // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 1998. Вып. 29. С. 29–44.

Золотые олени Евразии. СПб., 2003.

Иванчик А.И. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VIII–VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. М.; Берлин, 2005.

Илимбекова А.Ф. Культ коня у башкир. URL: http://turkolog.narod.ru/info/bsh-5.html.

Кисель В.А. Ритуальные сосуды и напитки скифов // Степи Евразии в древности и средневековье. СПб., 2003. Кн. II. С. 57–63.

Кисель В.А. Рассказ Геродота и ритуальные сосуды древних кочевников // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007 а. Вып. 3. С. 69–79.

Кисель В.А. «Огненный» напиток скифов // «А.В.»: Сборник научных трудов в честь 60-летия А.В. Виноградова. СПб., 2007 б. С. 110–114.

Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII — начало XXI в. СПб., 2009.

Кисель В.А. Двадцатый год исследований на Вавилинском Затоне в Туве // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2011. Вып. 11. С. 203–220.

Ковалев А.А. Чемурчекский культурный феномен (статья 1999 года) // «А.В.»: Сборник научных трудов в честь 60-летия А.В. Виноградова. СПб., 2007. С. 25–76.

Королькова Е.Ф. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников // АСГЭ. 2003. Вып. 36. С. 28–59.

Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987.

Кубарев В.Д. Курганы Сайлюгема. Новосибирск, 1992.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Мифология и искусство скифов и бактрийцев (Культурологические очерки). М., 2002. С. 47–73.

Литвинский Б.А. Медные котелки из Индостана и Памира (Древние связи двух регионов) // Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии. М., 2000. С. 277–293.

Мачинский Д.А. О смысле изображений на чертомлыцкой амфоре // Проблемы археологии. Л., 1978. Вып. II. С. 232–240.

Медведев А.П. Об атрибуции «жреческих» погребений у ираноязычных номадов II–I тыс. до н.э. // Исторические записки: Научные труды исторического факультета ВГУ. Воронеж, 1997. Вып. 2. С. 165–171.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.

Потапов И.А. Якутская резьба по дереву. Якутск, 1972.

Просвиркина С.К. Русская деревянная посуда. М., 1957.

Раевский Д.С. Мир скифской культуры. М., 2006.

Руденко С.И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.

Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.; Л., 1960.

Рябова В.О. Деревянные сосуды предскифского времени // Киммерийцы и скифы. Кировоград, 1987. Ч. II. С. 64–65.

Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея (археологические культуры и культурогенез). СПб., 2002.

Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана, 2009.

Федоров В.К. Ритуальная посуда для отправления культа Сомы из центрального Филипповского кургана // Ювелирное искусство и материальная культура. СПб., 1997. С. 70–72.

Фролов Я.В. Погребальный обряд населения Барнаульского Приобья в VI в. до н.э. — II в. н.э. (по данным грунтовых могильников). Барнаул, 2008.

Членова Н.Л. Следы копыт «скифских» коней // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1999. С. 231–234.

Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998.

Шульга П.И. Синьцзян в VIII–III вв до н.э. (Погребальные комплексы. Хронология и периодизация). Барнаул, 2010.

Čugunov K., Parzinger H., Nagler A. Der skythenzeitliche Fürstenkurgan Aržan 2 in Tuva. Mainz, 2010.

Ghirshman R. The Art of Ancient Iran. N.Y., 1964.

Список сокращений

АСГЭ — Археологический сборник. Государственный Эрмитаж
ВГУ — Воронежский государственный университет
ИЭ — Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
ПМА — Полевые материалы автора
ХАЭЭ — Хорезмийская археолого-этнографическая экспедиция

А.Г. Козинцев

РАСОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ В СВЕТЕ НОВЫХ ГЕНЕТИЧЕСКИХ ДАННЫХ

До недавнего времени классификация рас в общих чертах казалась незыблемой. Давно уже выяснилось, что западного надрасового ствола, включающего европеоидов и африканских негроидов, не существует, так как последние противостоят всем прочим человеческим группам,

вместе взятым[1]. Но мало кто сомневался в том, что население всех регионов мира за исключением Африки южнее Сахары делится на две общности. Одна из них — европеоиды (единственные представители западного ствола после исключения из него африканцев). Другая — группы восточного ствола, включенные в него А.А. Зубовым и В.П. Алексеевым, которые и выделили этот ствол: монголоиды, австралоиды и американские индейцы. Такое деление подтверждается, казалось, всей совокупностью данных — и генетических, и морфологических (особенно одонтологических). Всем нам — специалистам в области этнической антропологии Евразии — казалось аксиомой, что главный, самый древний вектор расовой дифференциации направлен здесь по линии запад — восток.

Однако новые генетические данные заставляют взглянуть на эту привычную схему в ином ракурсе и масштабе. Группой генетиков во главе с Э. Виллерслевом был впервые секвенирован полный геном чистокровного австралийского аборигена. ДНК извлекли из добытой в 1923 г. А. Хэддоном пряди волос [Rasmussen et al. 2011]. Оказалось, что австралийцы, папуасы, а возможно также мунда и аэта — потомки первой волны мигрантов из вторичного, видимо аравийского, центра (первичный находился в Африке). Если не считать ближневосточных мустьерцев группы Схул–Кафзех, вероятно, вытесненных неандертальцами из Леванта, эти люди были первыми представителями современного анатомического типа в Евразии[2]. Согласно расчетам генетиков, они достигли по южному пути (вдоль берега Индийского океана) Сунды и затем Сахула 75–62 тыс. л.н.

Вторая, значительно более поздняя волна миграции из того же центра (по оценке Виллерслева и коллег — 38–25 тыс. л.н.)[3] положила начало заселению сапиенсами внутренних районов Евразии. Если генетики правы (а сомневаться в этом нет оснований), то восточного надрасового ствола в его прежнем широком понимании не существует (так

---

[1] Следует добавить, что в свете новых генетических данных африканцы не могут считаться единой общностью. Строго говоря, это не раса, а совокупность чрезвычайно рано обособившихся линий, некоторые из которых, в частности бушмены и пигмеи, противостоят не только другим африканским линиям, но и всем прочим человеческим группам, вместе взятым. Все неафриканские группы мира — потомки одной, сравнительно поздней, африканской линии [Tishkoff et al. 2009; Lachance et al. 2012].

[2] В.П. Алексеев называл австралийских аборигенов «живыми представителями группы Схул».

[3] Последняя оценка, судя по всему, несколько занижена. В частности, древность некоторых костных останков людей современного типа с территории Европы составляет 38–45 тыс. лет [Benazzi et al. 2011; Higham et al. 2011].

же, как и западного), поскольку австралийцы и папуасы в генеалогическом отношении противостоят европеоидам и монголоидам вместе взятым. Древнейший вектор расовой изменчивости в Старом Свете направлен не по линии запад — восток, а по линии юг — север.

В какой мере реален восточный ствол в узком понимании — без австралийцев и папуасов? По данным другого исследования, появившегося почти одновременно с публикацией группы Виллерслева и также основанного на громадном объеме генетической информации, меланезийцы и микронезийцы вместе с монголоидами образуют восточный ствол и тоже относятся к американским индейцам, которые занимают в его пределах обособленное положение [Kidd et al. 2011]. По другим же данным, более отвечающим традиционным представлениям, папуасы с меланезийцами противостоят азиатским монголоидам и индейцам в пределах восточного ствола [Zhivotovsky et al. 2003; Jakobsson et al. 2008; Li et al. 2008; Tishkoff et al. 2009; McEvoy et al. 2010; Reich et al. 2012]. Следует, однако, учесть, что на эти результаты могла повлиять неучтенная монголоидная примесь у населения южной Пацифики, связанная, видимо, с миграциями австронезийцев из Юго-Восточной Азии.

Между тем у Л. Кавалли-Сфорца от восточного ствола оказались оторваны не только папуасы, меланезийцы и микронезийцы, но даже южные монголоиды[1]. Они присоединились к австралийцам, оказавшись противопоставлены всем остальным группам, кроме африканских; в восточный же ствол попали лишь северные и восточные монголоиды, айны и индейцы [Cavalli-Sforza 2001: 144]. К этому нужно добавить, что генетическое наследие архаических гомининов восточной Евразии — т.н. «денисовцев» — обнаружено у австралийцев, папуасов, меланезийцев, негритосов маманва Филиппин [Reich et al. 2011] и ицзу южного Китая [Skoglund, Jakobsson 2011]. У монголоидов (если не считать ицзу) оно пока не обнаружено.

Итак, из восточного ствола нужно исключить по крайней мере австралоидов. Речь идет не о возврате к старой концепции экваториальной расы, объединяющей население Африки и Южной Пацифики (такому объединению препятствует чрезвычайно древняя дифференциация человеческих групп в Южном полушарии Старого Света), а о том, что противостоящие «южанам» аборигенные группы северной Евразии и Нового Света связаны между собою более тесным родством, чем казалось прежде.

---

[1] Другие аргументы в пользу большего родства южных монголоидов с полинезийцами, чем с северными и восточными монголоидами, см.: [Козинцев 1991].

Древнейший маршрут миграции сапиенсов из Африки (на восток по берегу Индийского океана), о котором давно уже писали антропологи [Lahr, Foley 1994], подтверждается и иными генетическими и антропологическими данными. В частности, на аравийском побережье сохранились древнейшие гаплотипы мтДНК, относящиеся к макрогаплогруппе N и производные от африканской макрогаплогруппы L3. Их возраст оценивается в 60 тыс. лет [Fernandes et al. 2012; Soares et al. 2012].

Проведенный группой Г. Барбуджани анализ распределения точечных нуклеотидных полиморфизмов (SNP) в азиатских популяциях также показывает, что наблюдаемая картина соответствует гипотезе двух миграционных путей из Африки в восточную Евразию [Ghirotto et al. 2011]. Южный прибрежный путь, приведший сапиенсов в Сунду и Сахул, был более древним, а северный, материковый (через Левант, Иран и Центральную Азию на Дальний Восток) — более поздним.

Гипотеза южного пути подтверждается не только генетическими данными. Антропологи давно уже предполагали, что древний сплошной ареал темнокожих курчавоволосых или волнистоволосых групп, некогда тянувшийся по всему побережью Индийского океана, был разорван на западе европеоидами, а на востоке — монголоидами [Дебец 1951: 362, 369][1]. Затем идея экваториальной расы, объединяющей темнокожие курчавоволосые группы от Африки до южной Пацифики, была, казалось, сдана в архив. На смену ей пришла теория двух центров расообразования — западного и восточного. Бицентризм не выдержал испытания временем, зато гипотеза древнего экваториального моста между двумя тропическими регионами мира оказалась более жизнеспособной.

Особенно важны в этой связи результаты работы антропологической группы советско-йеменской комплексной экспедиции 1986–1990 гг. [Гохман и др. 1995; Чистов 1998], подтвердившие заметную экваториальность населения Южной Аравии. Участники экспедиции были склонны трактовать это как позднюю африканскую примесь, признавая вместе с тем, что используемые ими признаки не позволяют отличить африканскую экваториальность от южно-индийской. А между тем ни об африканской, ни об океанийской примеси в Индии говорить не приходится. Ведущие специалисты по дерматоглифике и одонтологии интерпретировали южно-аравийские материалы с точки зрения теории «южного экваториального пояса» [Шинкаренко и др. 1984].

[1] О «веддоидах» Южной Аравии и других группах, обитающих вдоль побережья Индийского океана и образующих мост между Африкой и Австралазией, писал еще К. Кун [Coon 1939: 403, 429–430].

Что же касается более поздней, северной (континентальной) волны заселения сапиенсами Евразии, то согласно новым данным генетиков древность разделения европеоидов и монголоидов меньше, чем казалось прежде. Так, предки европейцев и китайцев, вероятно, имели общий генофонд до 20–10 тыс. л.н. [Li, Durbin 2011][1]. Это позволяет понять, например, почему верхнепалеолитические люди из Сунгиря и Чжоукоудяня так похожи [Дебец 1967].

Новые факты заставляют вернуться к идее бореального надрасового ствола, выдвинутой Р. Бьясутти [Biasutti 1941: 275]. Объединение европеоидов и монголоидов в пределах этого ствола столь же плодотворно, сколь и непривычно. Если европеоидная и монголоидная расы более родственны друг другу, чем каждая из них — австралоидной, то исчезает трудность, с которой сталкивались те, кто пытался определить место недифференцированных групп Северной Евразии, занимающих промежуточное место между европеоидами и монголоидами.

Действительно, если эти группы возникли не только в результате метисации, но и благодаря сохранению предковых особенностей, в чем сейчас можно не сомневаться, и если они относятся к особой протоморфной уральской расе [Бунак 1956], то какое положение последняя занимает в системе евразийских рас? Ответить на этот вопрос никак не удавалось, ибо если европеоиды противостоят монголоидам и австралоидам, вместе взятым, то уральская раса, сохраняющая как европеоидные, так и монголоидные черты, оказывается древнее австралоидной, что явно неправдоподобно. Теперь противоречие исчезает и уральская раса без труда находит себе место в пределах бореального (европеоидно-монголоидного) ствола.

Благополучно разрешается и конфликт между выводами антропологов, археологов и лингвистов, поскольку генезис уральской расы в значительной мере совпадает с генезисом уральского пранарода [Козинцев 2004]. Отодвигать его формирование далеко вглубь плейстоцена, к чему вынуждала гипотеза восточного (австралоидно-монголоидного) ствола, якобы противостоящего европеоидному, теперь нет оснований.

Исчезает и необходимость постулировать неправдоподобно ранние даты заселения Америки, следовавшие из предположения о принадлеж-

[1] Недавно, правда, некоторые генетики сочли, что темп мутаций завышался и, соответственно, давность событий популяционной истории занижалась [Scally, Durbin 2012]. Но даже если допустить, что приведенные оценки занижены вдвое, то все равно получается, что европеоиды и монголоиды разошлись не раньше 40 тыс. л.н., т.е. заведомо позже образования «экваториального моста» между Африкой и Южной Пацификой (не говоря уже о том, что последнее событие в этом случае также подлежит удревнению).

ности индейцев к недифференцированному восточному стволу [Зубов 1999]. Новые генетические (как и одонтологические) факты не оставляют сомнений в их монголоидности. Поскольку восточный ствол в широком понимании оказывается фикцией, а бореальный ствол — реальностью, становится понятным, почему его «американоидные» ветви могли сохраняться в Северной Азии до очень позднего времени, о чем свидетельствуют краниологические особенности окуневцев [Козинцев 2004] и генетические особенности современного населения Алтае-Саянского нагорья [Dulik et al. 2012].

Труднее понять, почему айны с их южным морфологическим тяготением проявляют в генетическом отношении столь отчетливую монголоидность. Близость их к северным и восточным монголоидам по генетическим признакам невозможно объяснить метисацией. Сюда нужно прибавить громадную частоту северомонголоидного маркера — заднескулового шва; в данном отношении айны уступают лишь своим предкам — носителям культуры дзёмон [Kozintsev 1990]. Все это подтверждает мысль Н.Н. Чебоксарова [1947]: «Между айнами и соседними монголоидами существуют реальные расогонические связи». Однако крайнее своеобразие айнов все же заставляет считать их рано обособившейся восточной ветвью бореального надрасового ствола, что подтверждается многотысячелетней изоляцией их предков на Японских островах.

Библиография

Бунак В.В. Человеческие расы и пути их образования // Советская этнография. 1956. № 1. С. 86–105.

Гохман И.И., Богданова В.И., Чистов Ю.К. Некоторые итоги антропологического изучения современного населения Южного Йемена // Антропология сегодня. 1995. Вып. 1. СПб., С. 6–41.

Дебец Г.Ф. Заселение Южной и Передней Азии по данным антропологии // Происхождение человека и древнее расселение человечества. М.; Л., 1951 (Тр. Института этнографии АН СССР. Нов. сер.). Т. 16. С. 355–370.

Дебец Г.Ф. Скелет позднепалеолитического человека из погребения на сунгирской стоянке // Советская археология. 1967. № 3. С. 160–164.

Зубов А.А. Биолого-антропологическая характеристика коренного доевропейского населения Америки // Население Нового Света: Проблемы формирования и социокультурного развития. М., 1999. С. 11–66.

Козинцев А.Г. Материалы к краниоскопической характеристике американских индейцев // Сб. МАЭ. 1991. Т. 44. С. 152–165.

Козинцев А.Г. Кеты, уральцы, «американоиды»: интеграция краниологических данных // Палеоантропология. Этническая антропология. Этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана. СПб., 2004. С. 172–185.

Чебоксаров Н.Н. Основные направления расовой дифференциации в Восточной Азии // Тр. Института этнографии АН СССР. 1947. Т. 2. С. 24–83.

Чистов Ю.К. Антропология древнего и современного населения Южного Йемена. Ч. I. Палеоантропология, антропометрия, антропоскопия. СПб., 1998.

Шинкаренко В.С., Наумкин В.В., Хить Г.Л., Зубов А.А. Антропологические исследования на о. Сокотра // Советская этнография. 1984. № 4. С. 53–62.

Benazzi S., Douka K., Fornai C. et al. Early dispersal of modern humans in Europe and implications for Neanderthal behavior // Nature. 2011. Vol. 479. № 7374. P. 525–529.

Biasutti R. Le razze e i popoli della terra. T. 1. Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1941.

Cavalli-Sforza L.L. Genes, Peoples, and Languages. L., 2001.

Dulik M.C., Zhadanov S.I., Osipova L.P. et al., 2012. Mitochondrial DNA and Y chromosome variation provides evidence for a recent common ancestry between Native Americans and indigenous Altaians // American Journal of Human Genetics. Vol. 90. № 2. P. 229–246.

Fernandes V., Alshamali F., Alves M. et al. The Arabian cradle: Mitochondrial relicts of the first steps along the southern route out of Africa // American Journal of Human Genetics. 2012. Vol. 90. № 2. P. 347–355.

Ghirotto S., Tassi F., Benazzo A., Barbujani G. No evidence of Neandertal admixture in the mitochondrial genomes of early European modern humans and contemporary Europeans // American Journal of Physical Anthropology. 2011. Vol. 146. № 2. P. 242–252.

Higham T., Compton T., Stringer C. et al. The earliest evidence for anatomically modern humans in Europe // Nature. 2011. Vol. 479. № 7374. P. 521–524.

Jakobsson M., Scholz S., Scheet P. et al. Genotype, haplotype and copy-number variation in worldwide populations // Nature. 2008. Vol. 451. № 7181. P. 998–1003.

Kidd J.R., Friedlaender F., Pakstis A.J. et al. Single nucleotide polymorphisms and haplotypes in Native American populations // American Journal of Physical Anthropology. 2011. Vol. 146. № 4. P. 495-502.

Kozintsev A.G. Ainu, Japanese, their ancestors and neighbours // Journal of the Anthropological Society of Japan. 1990. Vol. 98. № 3. P. 247–267.

Lachance J., Vernot B., Elbers C.C. et al. Evolutionary history and adaptation from high-coverage whole-genome sequences of diverse African hunter-gatherers // Cell. 2012. Vol. 150. № 3. P. 457–469.

Lahr M.M., Foley R.A. Multiple dispersals and modern human origins // Evolutionary Anthropology. 1994. Vol. 3. № 2. P. 48–60.

Li H., Durbin R. Inference of human population history from individual whole-genome sequences // Nature. 2011. Vol. 475. № 7357. P. 493–496.

Li J.Z., Absher D.M., Tang H. et al. Worldwide human relationships inferred from genome-wide patterns of variation // Science. 2008. Vol. 319. № 5866. P. 1100–1104.

McEvoy B.P., Lind J.M., Wang E.T. et al. Whole-genome genetic diversity in a sample of Australians with deep aboriginal ancestry // American Journal of Human Genetics. 2010. Vol. 87. № 2. P. 297–305.

Rasmussen M., Guo X., Wang Y. et al. An aboriginal Australian genome reveals separate human dispersals into Asia // Science. 2011. Vol. 334. № 6052. P. 94–98.

Reich D., Patterson N., Kircher M. et al. Denisova admixture and the first modern human dispersals into Southeast Asia and Oceania // American Journal of Human Genetics. 2011. Vol. 89. № 4. P. 516–528.

Reich D., Patterson N., Campbell D. et al. Reconstructing Native American population history // Nature. 2012. Vol. 488. № 7411. P. 370–374.

Scally A., Durbin R. Revising the human mutation rate: Implications for understanding human evolution // Nature Reviews Genetics. 2012. Vol. 13. № 10. P. 745–753.

Skoglund P., Jakobsson M. Archaic human ancestry in East Asia // Proceedings of the National Academy of Sciences of USA. 2011. Vol. 108. № 45. P. 18301–18306.

Soares P., Alshamali F., Pereira J.B. et al. The expansion of mtDNA haplogroup L3 within and out of Africa // Molecular Biology and Evolution. 2012. Vol. 29. № 3. P. 915–927.

Tishkoff S.A., Reed F.A., Friedlaender F.R. et al. The genetic structure and history of Africans and African Americans // Science. 2009. Vol. 324. № 5930. P. 1035–1044.

Zhivotovsky L.A., Rosenberg N.A., Feldman M.W. Features of evolution and expansion of modern humans, inferred from genomewide microsatellite markers // American Journal of Human Genetics. 2003. Vol. 72. № 5. P. 1171–1186.

В.Г. Моисеев, И.Г. Широбоков, А. Крийска, В.И. Хартанович

КРАНИОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ ЭСТОНИИ

В 2012 г. В.Г. Моисеевым и И.Г. Широбоковым в рамках договора о научном сотрудничестве между МАЭ РАН и Тартуским университетом при финансовой поддержке внутримузейного гранта МАЭ РАН исследовались остеологические коллекции, находящиеся на хранении в Институте истории Таллиннского университета. В работе приводятся результаты предварительного изучения этих коллекций.

Всего по краниоскопической программе А.Г. Козинцева [Козинцев 1988; Kozintsev 1992] было изучено пять краниологических серий эпохи Средневековья — Нового времени из могильников с территории Эстонии, а также одна серия из могильников Сланцевского района Ленинградской области. Часть материалов, относящихся к последней серии, хранится также в фондах МАЭ РАН (колл. 6034). По стандартной краниометрической программе были измерены две серии из могильников Арду и Пада. Серии из Отепя, Йыуга и Кохтла-Ярве были ранее изучены по краниометрической программе К.Ю. Марк, измерениями которой [Марк 1956] мы также пользовались для интеграционного анализа краниоскопических и краниометрических признаков.

Частоты шести краниоскопических признаков в изученных сериях, за исключением серии из Пада, данные по которой будут проанализированы в специальной работе, приведены в табл. 1.

Таблица 1

Частоты (%) краниоскопических признаков в изученных сериях

№	Группа	ЗИ	КВШ	ЗСШ	ПГУ II	ИПНШ	НО
1	Арду	6,7 (15)	22,6 (113)	6,9 (58)	39,1 (23)	70,9 (55)	25,8 (66)
2	Кохтла-Ярве	0,0 (16)	20,3 (128)	7,1 (56)	60,4 (53)	73,1 (52)	28,9 (114)
3	Отепя	7,7 (26)	15,9 (150)	2,6 (77)	52,7 (55)	79,8 (84)	25,0 (104)
4	Йыуга	10,0 (30)	30,8 (166)	4,8 (62)	57,1 (28)	77,2 (127)	18,5 (108)
5	Сланцевский р-н	15,0 (17)	21,3 (100)	5,0 (40)	66,7 (33)	73,9 (65)	16,1 (81)

Примечание. ЗИ — затылочный индекс, КВШ — клиновидно-верхнечелюстной шов, ЗСШ — заднескуловой шов, ПГУ II — подглазничный узор типа II, ИПНШ — индекс поперечного небного шва, НО — надглазничные отверстия. В скобках дана общая численность наблюдений.

Для статистического анализа краниоскопических признаков был использован метод главных компонент. С целью стабилизации дисперсии частоты признаков предварительно преобразовывались в радианы. В качестве сравнительного материала были использованы данные по близким к современности группам с территории стран Балтии, Финляндии, России и Центральной Азии.

На первую главную компоненту (I ГК) приходится около 51 % общей изменчивости. Очевидно, что данная ГК (рис. 1) дифференцирует

европейские и азиатские группы. В комплекс признаков, характерный для европейских групп (отрицательные значения I ГК) входят низкие значения ЗИ, ЗСШ, НО и высокие значения ИПНШ. Азиатские группы (положительные значения I ГК) характеризуются противоположным комплексом краниоскопических признаков. Эстонские серии вместе с серией средневековых вологодцев формируют европейский полюс I ГК, опережая в этом отношении многие близкие к современности группы с территории Балтии, Финляндии и европейской части России.

Из эстонских групп наиболее сильно выражена европеоидная тенденция у серий из Отепя и Йыуга. Впрочем, вряд ли стоит придавать данному факту слишком большое значение: различия между всеми эстонскими сериями в данном отношении невелики и, вероятно, случайны, поскольку географический градиент в расположении эстонских групп по I ГК не выражен.

На II ГК приходится около 27 % общей дисперсии. Положительными значениями данной ГК характеризуются группы с высокой частотой ПГУ II и низкой частотой КВШ. Известно, что эта комбинация признаков характерна для большинства уралоязычных групп [Козинцев 1988]. В нашем анализе именно II ГК дифференцирует угорские и самодийские группы, которые вместе с финноязычными группами Поволжья, а также и некоторыми западно-сибирскими тюркскими сериями формируют ее положительный полюс. Вероятное наличие у данных групп единого антропологического пласта неоднократно обсуждалось ранее [Моисеев 1999; 2006]. Следует отметить, что расположение групп на противоположном «антиуральском» полюсе не являются показателем их родственности, а лишь указывает на степень их удаленности от краниоскопически «уральских» групп.

Различия эстонских серий по II ГК, как и в случае с I ГК, невелики, большинство из них располагаются в зоне трансгрессии «уральских» и «неуральских» величин вблизи центра оси ординат. Здесь следует отметить, что наибольшая уральская тенденция из всех вновь изученных групп фиксируется в серии из Сланцевского района и в меньшей степени из Отепя. Исходя из положения групп на графике можно было бы констатировать наличие небольшой уральской примеси у населения, оставившего данные могильники. Вместе с тем следует еще раз повторить, что уральская тенденция у вышеназванных групп выражена не слишком заметно. Поэтому для верификации этого предположения желательно привлечение данных других независимых систем признаков.

У нас существует возможность использовать с этой целью краниометрические данные. Для этого был проведен анализ с использованием

метрических характеристик мужских черепов тех же групп, краниоскопические характеристики которых анализировались выше. Поскольку краниометрические признаки, в отличие от краниоскопических, не являются независимыми на внутригрупповом уровне, для их анализа использовался канонический анализ. В исследовании использовались данные по 14 признакам. Их средние значения в эстонских сериях и серии из Сланцевского района для мужских черепов представлены в табл. 2.

Как показало сравнение результатов анализа (корреляция между значениями главных компонент при анализе неметрических признаков и канонических переменных краниометрических показателей), краниометрические и краниоскопические данные имеют высокий уровень взаимного соответствия. Так, корреляционная связь между I КВ и I ГК очень высока и достигает величины 0.94 [$p<0.05$]. Можно уверенно утверждать, что эти вектора отражают сходное по содержанию направление межпопуляционной изменчивости, дифференцируя европейские и азиатские группы.

Корреляция II КВ и II ГК меньше [0.57, при $p<0.05$], однако и в этом случае можно говорить о принципиальном соответствии направлений изменчивости, маркируемых данными векторами, которые в обоих случаях дифференцируют угорские и самодийские группы.

Существенный интерес представляет анализ взаимоположения исследованных серий с учетом данных и краниометрии, и краниоскопии. Для интеграции данных краниоскопии и краниометрии мы использовали ранее неоднократно использованную нами схему (см., напр.: [Kozintsev et al. 1999; Моисеев 2001]). Она основана на том, что полученные в результате анализа краниоскопических и краниометрических данных главные компоненты (ГК) и канонические вектора (КВ), в сущности, представляют собой новые признаки, основанные на межгрупповых корреляциях исходных признаков. Они имеют уже одинаковую размерность, и появляется возможность для их дальнейшей интеграции.

Для этого значения нескольких первых векторов были в свою очередь обработаны с помощью метода главных компонент. Заметим, что результаты интеграции основываются исключительно на межсистемных корреляциях: исходные вектора внутри каждой из систем абсолютно независимы. Число ГК и КВ для каждой из систем определялось таким образом, чтобы в сумме они составляли не менее 75 % общей дисперсии. В данном случае мы включили в анализ две ГК и три КВ. Полученные в результате реализации предложенной схемы новые интегральные ГК [ИГК] основаны уже на результатах анализа обеих систем признаков, а значит, в целом более надежны.

Таблица 2

Средние размеры мужских краниологических серий
с территории Эстонии и Сланцевского района Ленинградской области

№№ по Мартину и др.	Признаки	Йыуга		Отепя		Ярве		Арду		Сланцевский р-н	
		Марк 1956		Марк 1956		Марк 1956		Собственные измерения		Алексеева 1963	
1	Продольный диаметр	18	184,9	20	187,6	19	182,4	13	185,0	29	179,4
8	Поперечный диаметр	18	141,3	20	143,5	20	143,5	13	143,2	28	141,2
17	Высотный диаметр	22	137,1	20	138,0	17	137,2	13	134,5	27	133,8
9	Наименьшая ширина лба	10	98,5	20	97,2	19	96,3	13	97,6	30	96,1
45	Скуловой диаметр	6	134,0	11	134,9	13	133,9	11	130,8	22	130,8
48	Верхняя высота лица	17	67,9	15	70,6	16	70,5	11	70,5	26	67,0
55	Высота носа	13	49,2	17	50,6	17	50,0	12	50,1	27	49,5
54	Ширина носа	9	25,1	14	24,9	19	24,7	12	23,9	21	26,3
51	Ширина орбиты от mf	11	41,6	19	40,3	17	41,5	12	42,7	26	42,7
52	Высота орбиты	10	31,6	16	31,0	16	31,1	12	32,0	25	33,1
77	Назомалярный угол	3	137,4	15	139,7	15	139,1	9	141,1	24	139,8
Zm’	Зигомаксиллярный угол	5	127,0	14	125,5	13	128,4	9	131,5	21	126,7
SS:SC	Симотический указатель	10	46,6	16	40,7	11	46,0	5	44,9	26	46,9
75[1]	Угол выступания носа	1	29,0	10	30,4	9	29,7	11	28,0	17	29,2

Как видно из рис. 2, расположение групп в пространстве первых двух ИГК сходно с тем, что наблюдалось при анализе только краниоскопических признаков. В обоих случаях первый вектор дифференцирует европейские и азиатские группы, а второй отделяет угорские и самодийские серии от остальных. Все близкие к современности финноязычные группы находятся в зоне трансгрессии европейских величин I ИГК. При этом у поволжских финноязычных групп и саамов фиксируется заметное ослабление европеоидного комплекса краниоскопических и краниометрических признаков. Одновременно эти группы демонстрируют более или менее выраженную угро-самодийскую тенденцию. Только две финноязычные группы (коми-зыряне и карелы) находятся на противоположном полюсе II ИГК, что свидетельствует об отсутствии у них общей с другими уральскими группами антропологической основы.

В специальных работах неоднократно подчеркивалось, что краниологический комплекс карел и коми-зырян резко выделяет их на фоне остальных финно-угорских групп, в том числе наиболее близких в лингвистическом и территориальном отношениях. Результаты сопоставления этих данных с материалами более ранних эпох позволили В.И. Хартановичу высказать предположение о сохранении в морфологическом облике части близких к современности финно-угорских групп севера Европейской части России древнего североевропеоидного антропологического типа, в эпохи мезолита-неолита имевшего широкое распространение на территории Европы [Хартанович 1991; 2005; Хартанович, Широбоков 2010].

Все изученные нами эстонские серии, а также серия из Сланцевского района Ленинградской области, оказываются среди наиболее европеоидных групп. Более того, именно они вместе со средневековой вологодской серией формируют европеоидный полюс I ИГК. Что касается положения эстонских серий в пределах вектора, маркирующего уральскую специфику, то здесь они, как это было в случае анализа краниоскопических признаков, характеризуются малыми положительными и отрицательными величинами II ИГК, вновь располагаясь вблизи центра оси ординат.

Такое положение не исключает наличия у данных групп небольшой уральской примеси, сопоставимой с таковой у финнов. Финны же, из современных групп, по сумме двух вышеописанных направлений изменчивости оказываются наиболее сходными с эстонскими сериями.

Отметим также, что сделанное на основании анализа краниоскопических данных предположение о более выраженной, в сравнении с эстонскими группами, уральской тенденции у серии из Сланцевского района подтвердилось интеграционным анализом.

Следует подчеркнуть, что выявленные на основании статистического анализа вектора отражают совершенно независимые направления популяционной изменчивости и, следовательно, отражают различные этапы популяционной истории анализируемых групп. Таким образом, в отношении реконструкции популяционной истории средневекового населения Эстонии можно сделать следующие основные выводы.

Все исследованные нами группы сформировались на единой антропологической основе, что отражается в малых межгрупповых различиях эстонских серий. «Суперевропеоидное» положение эстонских серий в пределах европеоидно-монголоидных векторов при анализе краниометрических и краниоскопических признаков свидетельствует в пользу того, что этой основой были какие-то древние европеоидные группы.

В настоящее время у нас недостаточно данных, которые позволили бы связать предков средневекового населения Эстонии с какими-то конкретными древними европейскими группами. Можно лишь отметить, что неожиданное сходство с эстонскими сериями демонстрирует позднесредне-

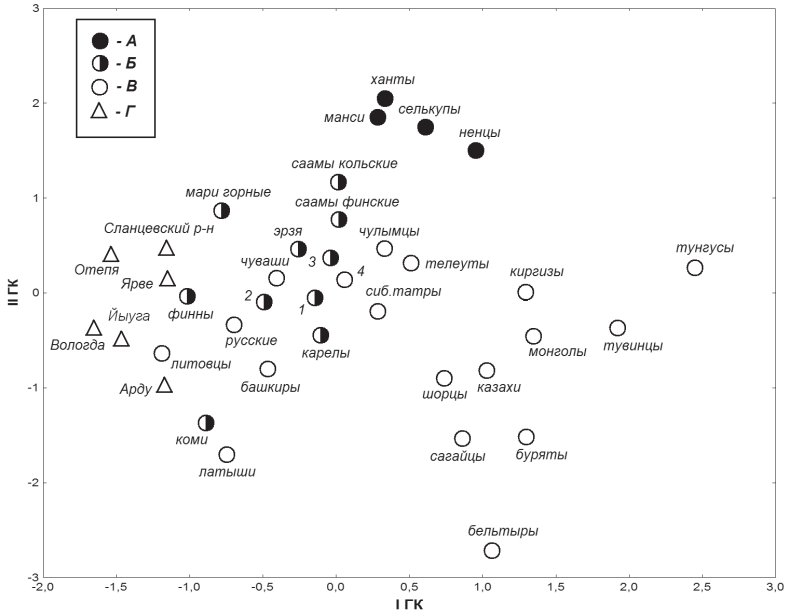


Рис. 1. Результаты анализа краниоскопических признаков. А — угорские и самодийские группы, Б — финноязычные группы, В — прочие близкие к современности группы, Г — средневековые серии. Цифрами обозначены: 1 — мари луговые, 2 — удмурты северные, 3 — удмурты южные, 4 –тубалары.

вековая серия из Вологды. Вероятно, это говорит о достаточно широком распространении в целом единого антропологического компонента по направлению запад-восток на территории Восточной Европы. Ранее Л. Хеапост высказала предположение, что все известные к настоящему времени средневековые серии с территории Эстонии относятся к единому антропологическому типу, различные варианты которого хорошо известны по материалам лесной зоны Восточной Европы в целом [Heapost 2003].

Существенным моментом в популяционной истории средневекового населения Эстонии, который маркируется результатами проделанного анализа, является и возможное наличие у некоторых эстонских групп небольшой уральской примеси. При этом, скорее всего, инфильтрация уральского антропологического элемента на территорию Эстонии происходила со стороны сопредельных районов Ленинградской области, население которой по степени концентрации уральских признаков, судя по имеющимся на настоящий момент данным, превосходило население Эстонии.

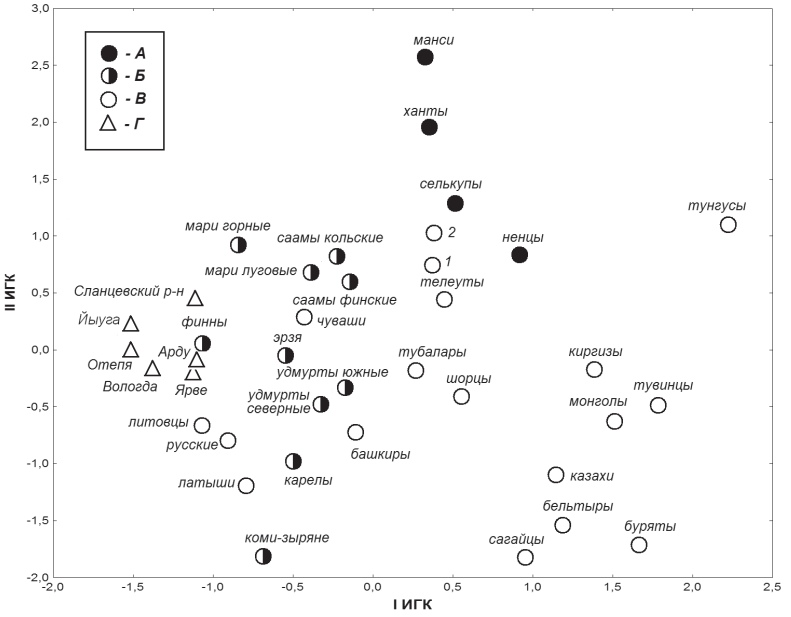


Рис. 2. Результаты интеграционного анализа краниоскопических и краниометрических признаков. А — угорские и самодийские группы, Б — финноязычные группы, В — прочие близкие к современности группы, Г — средневековые серии. Цифрами обозначены: 1 — сибирские татары, 2 — чулымцы.

Библиография

Алексеева Т.И. Некоторые новые материалы по краниологии северо-западных областей Восточной Европы в эпоху средневековья // ТИЭ. Новая серия. Т. 82. Антропологический сборник IV. М., 1963. С. 122–143.

Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия: Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988.

Марк К.Ю. Палеоантропология эстонской ССР // ТИЭ. Новая серия. Т. 32. Балтийский этнографический сборник. М., 1956. С. 170–228.

Моисеев В.Г. Происхождение уралоязычных народов по данным краниологии. СПб., 1999.

Моисеев В.Г. Северная Евразия: языковая дифференциация и данные физической антропологии / Археология, этнография и антропология Евразии. 2001. № 4. С. 154–159.

Хартанович В.И. Новые материалы к краниологии коми-зырян // Сборник МАЭ. 1991. Т. 44. С. 108–125.

Хартанович В.И. Антропологический состав карельского народа (общность и специфика территориальных групп как результат межэтнического взаимодействия) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 20–21.

Хартанович В.И., Широбоков И.Г. Новые краниологические данные к происхождению карел (Могильник Кюлялахти Калмистомяки) // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2010. № 1. С. 138–147.

Heapost L. On anthropology of the population in south-east Estonia in XIII–XVII cc. (on the basis of paleoanthropological material of Makita cemetery) // Горизонты антропологии. Тр. Международной научной конференции памяти академика В.П. Алексеева. М., 2003. С. 198–202.

Kozintsev A.G. Ethnic epigenetics: A new approach // Homo. 1992. Vol. 43. № 3. P. 213–244.

Kozintsev A.G., Gromov A.V., Moiseyev V.G. Collateral Relatives of American Indians among the Bronze Age Populations of Siberia? // Am. J. of Physical Anthropology. 1999. Vol. 108. P. 193–204.

Г.А. Хлопачев, Ю.Н. Грибченко, Т.В. Сапелко

ПАЛЕОЛИТИЧЕСКАЯ СТОЯНКА ЕЛИСЕЕВИЧИ 1: РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2010–2011 ГГ.*

Стоянка Елисеевичи 1 — одно из крупных палеолитических поселений на территории Подесенья. Она находится на северной окраине с. Елисеевичи (Жирятинский район, Брянская обл., Россия). Древнее поселение располагалось на участке второй надпойменной террасы р. Судости, представляющей собой мыс, образованный правым берегом реки и крупной, впадающей в нее балкой [Величко и др. 1996: 49]. Стоянка открыта в 1930 г. К.М. Поликарповичем и исследовалась им в 1935, 1936, 1946 и 1948 гг. В 1963 и 1965 гг. раскопки на памятнике проводила экспедиция Института истории Беларусской ССР под руководством В.Д. Будько при участии Л.В. Греховой. В 1970–1980-е годы комплексные исследования на стоянке велись Деснинской экспедицией ГИМ под руководством Л.В. Греховой совместно с отрядом Института географии АН СССР под руководством А.А. Величко [Величко и др. 1997].

В 2010–2011 гг. Деснинская палеолитическая экспедиция МАЭ РАН (начальник — зав. отделом археологи МАЭ РАН Г.А. Хлопачев) возобновила полевые исследования на стоянке Елисеевичи 1. Их целью являлось получение дополнительных данных об относительном и абсолютном возрасте стоянки, уточнение стратиграфии залегания ее культурного слоя.

В 2010 г. в северной части поселения Елисеевичи 1 к северу от раскопа 1974 г. Л.В. Греховой и напротив ее же раскопа 1985 г. было заложено два шурфа. Шурф № 1 площадью 4 кв.м (2×2 м) был поставлен в 22,5 м, а шурф № 2 площадью 1,5 кв.м (1,5×1 м) в 33,5 м к северу от раскопа 1974 г. В 2011 г. исследования проводились на участке, непосредственно прилегающем к раскопу 1974 г. Здесь также было заложено два шурфа. Шурф № 3 имел площадь 4,5 кв.м (3×1,5 м) и был прирезан к северной стенке раскопа 1974 г. таким образом, что его западная стена являлась продолжением западной стены раскопа 1974 г. Шурф № 4 имел площадь 2,25 кв.м (1,5×1,5 м) и находился в 7 м к югу от шурфа № 3 (его

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 12–06–90400_Укр_а).

восточная стена лежит на одной линии с западными стенами раскопа 1974 г. и шурфа № 3.

Особенностью строения позднеплейстоценовых отложений исследовавшегося участка стоянки является небольшая мощность лессовой формации, перекрывающей культурный слой, а также сложная структура голоценовой и современной почв. Это связано с особенностями структуры стояночного мыса и активным современным воздействием на характер растительного и почвенного покрова. Значительные участки стоянки нарушены как в результате современной хозяйственной деятельности, так и вследствие археологических раскопок. Значительную роль в формировании древнего рельефа стояночного участка играли особенности криогенных процессов позднего плейстоцена. Сложная полигонально-блочная палеокриогенная структура этого участка влияла на характер разрушения и деформаций культурного слоя в период его захоронения и на особенности эоловой лессовой седиментации в процессе деградации многолетней мерзлоты.

Наибольший интерес для изучения строения и стратиграфии разрезов отложений на стоянке представляют шурфы № 3 и 4. Здесь были вскрыты участки стоянки с богатым культурным слоем, где вмещающие отложения в меньшей степени нарушены современными перекопами и засыпками раскопов прошлых лет.

Наиболее представительными являются разрезы северной стенки шурфа № 3 и восточной стенок шурфа № 4.

В ходе наших исследований на стоянке Елисеевичи 1 удалось выявить два уровня залегания находок, разделеных горизонтом стерильной супеси. *Верхний культурный горизонт* был приурочен к буровато-серой плотной оглеенной супеси. Находки (кремни, костный тлен и отдельные кальцинированные кусочки и угли) залегали в слое супеси на глубине 95–105 см от современной дневной поверхности. Горизонт находок был выдержан по всей площади и имел мощность 2–3 см. На отдельных участках в южной и западной частях шурфа № 3 культурные остатки образовывали два небольших скопления площадью 20×30 см и 40×70 см. *Основной культурный слой* залегал значительно ниже верхнего культурного горизонта, отделялся от него 47 см (в шурфе № 3) и 20–25 см (в шурфе № 4) толщей стерильной светло-серой лессовой супеси и имел мощность от 5 до 10 см. Культурные остатки залегали на глубине 120–125 см от современной дневной поверхности, в толще серой слоистой супеси. Культурный слой в шурфе № 3 был насыщен костным углем и зольной массой, большим количеством кремневых изделий, а также прокаленными до белизны фрагментами костей.

Стратиграфия северной стенки шурфа № 3 — 2011 г. (рис. 1, *1*).
Описание дается от дневной поверхности
в центральной части разреза (кв. Щ-54)

№ слоя	Отложения	Мощность, м	Глубина, м
1	Дернина. Верхний уровень слоя представляет собой корни растений. Ниже — супесь темно-серая комковатая, с корнями растений.	0,05	0,05
2	Гумусовый горизонт современной почвы (пахотный). Супесь темно-серая, неоднородная, с многочисленными корнеходами и кротовинами. Нижний контакт нечеткий, постепенный, волнистый.	0,20	0,25
2а	Гумусовый горизонт современной почвы. Супесь серая, более светлая, чем вышележащая. Содержит многочисленные корнеходы и кротовины. Нижний контакт нечеткий, языковатый.	0,10	0,35
3	Суглинок коричневато-бурый, плотный, неоднородный, комковатый. Содержит включения темно-серой супеси, многочисленные корнеходы и кротовины. В левой (западной) части разреза мощность слоя значительно увеличивается (от 10 до 20 см), заполняя небольшое углубление в нижележащем слое. Нижний контакт нечеткий, постепенный, языковатый.	0,10	0,45
4	Горизонт В современной почвы. Суглинок коричневатый, плотный, неоднородный, с ореховатой текстурой, подчеркнутой белесоватой присыпкой. По нижнему контакту прослеживается прерывистый линзовидный прослой темно-серой супеси (сл. 4 а). В левой части разреза мощность прослоя увеличивается до 7 см. Она имеет крутое падение по борту небольшой языковато-клиновидной структуры, в зоне которой она круто опускается на 0,2 м и далее (к западу) прерывается. Нижний контакт нечеткий, неровный, волнисто-языковатый. Контакт подчеркнут тонкими прерывистыми прослоями и линзами (до 1 см) белесой, ячеистой супеси.	0,15	0,60

№ слоя	Отложения	Мощность, м	Глубина, м
5	Горизонт В. Суглинок светло-коричневый, однородный, неяснослоистый. Содержит тонкие прерывистые прослои и линзы (около 0,5 см) более светлой супеси, слабо выраженные. В средней части слоя прослеживается прерывистый ортзандовый прослой коричневого суглинка, толщиной до 3–4 см. В левой части разреза структура и литологические свойства отложений этого уровня (сл. 5а) отличаются наклонной волнистой слоистостью и более глинистые. Эти отличия могли определяться результатами проявления более поздних почвенных процессов над крупной клиновидной мерзлотной структурой. В примыкающей западной стенке материал этого слоя уже менее отличается от породы основного слоя 5. Мощность слоя меняется по простиранию от 0,2 до 0,4 м. Нижний контакт четкий, волнистый. Подчеркивается ортзандом.	0,40	1,00
6	Ортзандовый горизонт современной почвы. Суглинок светло-коричневый, с прерывистыми ортзандовыми прослоями и линзами белесой супеси. Крупные прослои толщиной до 7–8 см. Условно подразделяется на два сложных уровня (слои 6а и 6б). С глубины 1,30 м ортзандовые прослои менее выражены, волнистые с мелкоязыковатыми контактами, тонкие, ветвящиеся. В зоне клиновидной структуры ортзанды наклонно опускаются до глубины 1,50–1,60 м. Нижний контакт четкий, волнистый.	0,80	1,40
7	Культурный слой. Зольник. Супесь темно серая, неоднородная, насыщенная зольной массой и костным углем. Содержит кости и кремень. В прибортовой части клина представлен фрагментами различной мощности. В основании линзовидный прослой (сл. 7а) красноватой супеси (прокал в основании очага?). По борту структуры линзы зольника опускаются до глубины 2,30 м и ниже, с признаками размыва. Мощность меняется от 3 до 8 см.	0,05	1,45

№ слоя	Отложения	Мощность, м	Глубина, м
8	Супесь серая, неоднородная, ячеистая, за счет включений неправильной формы и различного размера более светлой супеси. Контакты включений подчеркнуты тонкими (2–3 мм) линзами темно-серого суглинка. В основании слоя включения коричневато-бурой (гумусированной?) супеси (сл. 8а). Мощность прослоев более однородной коричневато-бурой супеси (почвообразование?) увеличивается в восточной стенке до 20 см, где они замещают ячеистый слой. Нижний контакт нечеткий, постепенный.	0,25	1,70
9	Гумусированный горизонт (почва?). Представлен в западной и восточной стенках, за пределами клиновидной структуры. В северной стенке только в виде небольших фрагментов. Супесь буровато-серая, более темная, чем вышележащая. Содержит рассеянные скопления и включения мелких карбонатов, включения марганца и ожелезнения. Контакты слоя языковатые, размытые.	0,20	1,90
10	Супесь буровато-серая, лессовая, плотная, однородная. В нижней части слабо оглеенная с включениями марганца. В слое содержатся редкие карбонатные конкреции. Нижний контакт волнистый, нечеткий постепенный.	0,45	2,35
11	Суглинок серый, плотный, неоднородный, слабо опесчаненный, с пятнами ожелезнения и включениями редких карбонатных конкреций.	Видим. 0,15	Видим. 2,50
сл. А	Мерзлотный клин. В заполнении клина представлены супеси и суглинки с различной текстурой и с неоднородными литологическими свойствами. В целом материал незначительно отличается от плотных супесей, перекрывающих культурный слой. Отложения существенно меняется по мощности в соответствии с характером бортов мерзлотной структуры. Слоистость толщи субвертикальная, нечеткая, с линзами более темного и оглеенного суглинка.		

Стратиграфия восточной стенки шурфа № 4 — 2011 г. (рис. 1, *2*). Описание дается от дневной поверхности в центральной части разреза. В правой части разреза только верхняя часть разрушена перекопом

№ слоя	Отложения	Мощность, м	Глубина, м
1	Дернина. Верхний уровень слоя представляет собой корни растений. Ниже — супесь темно-серая комковатая, с многочисленными корнями растений.	0,03	0,03
2	Гумусовый горизонт современной почвы (пахотный). Супесь темно-серая, неоднородная, с многочисленными корнеходами. Нижний контакт постепенный, волнистый.	0,12	0,15
2а	Супесь коричневато-бурая, неоднородная, комковатая. Содержит включения коричневой супеси, многочисленные корнеходы и кротовины. С глубины 0,35 м уровень более серой супеси. Нижний контакт нечеткий, языковатый.	0,30	0,45
3	Супесь коричневато-бурая, комковатая, легкая, пористая, неоднородная. Содержит включения темно-серой супеси, многочисленные корнеходы и кротовины. По нижнему контакту прослеживается прерывистый прослой (сл. 2б) коричневого суглинка, более плотного. Нижний контакт четкий, языковатый.	0,15	0,60
4	Супесь лессовая, палево-серая, светлая, слоистая. Содержит многочисленные корнеходы в виде вертикальных линз темно-серой супеси. В нижней части слоя супесь слоистая, слабо оглеенная. Нижний контакт нечеткий, волнистый.	0,35	0,95
5	Уровень находок. Супесь буровато-серая, плотная, оглеенная, слоистая, неоднородная. В слое содержатся включения костей, мелких обломков и чешуек кремня. Нижний контакт нечеткий, постепенный, волнистый.	0,10	1,05
6	Супесь светло-серая, неоднородная. Содержит включения темного и бурого суглинка. Нижний контакт неровный, волнистый, постепенный.	0,10	1,15

№ слоя	Отложения	Мощность, м	Глубина, м
7	Культурный слой. Супесь серая, неоднородная, слоистая. Содержит кости и кремень, многочисленные включения темно-серого суглинка, сизоватого оглеения и бурого ожелезнения. В нижней части супеси переходят в легкий буроватый суглинок, оглеенный, неоднородный, слабо гумусированный (сл. 6а). Нижний контакт постепенный, волнистый.	0,10	1,25
8	Супесь буровато-серая, плотная, тонкослоистая, слабо опесчаненная, оглеенная. Нижний контакт нечеткий, постепенный, волнистый.	0,10	1,35
9	Суглинок буровато-серый, слоистый. Содержит многочисленные включения окислов марганца и железа. Отмечаются тонкие линзочки мелкого песка. На глубине 1,55 м тонкий прослой опесчаненной супеси. Ниже опесчаненность увеличивается. Нижний контакт четкий, волнистый, по песчаному прослою.	0,45	1,80
10	Супесь буровато-серая, лессовая, плотная, однородная. В слое содержатся редкие карбонатные конкреции и включения марганца.	Видим. 0,30	Видим. 2,10

По костям мамонта из шурфа № 4 была получена радиоуглеродная датировка для основного культурного слоя — 14435±150 (SPb-664), что позволяет предположить его одновременность яме с «чурингами» в раскопе 1935 г. и северному участку раскопа 1936 г., для которых по образцам из черепов собак были получены абсолютные датировки — 13370±70 (Beta-192417) и 13905±55 (KIA-18760) [Sablin, Khlopachev 2003].

В северо-западной части шурфа № 3 был вскрыт фрагмент крупной клиновидной структуры, анализ которой позволил впервые за всю историю изучения Елисеевического поселения установить хронологическое соотношение крупных мерзлотных трещин и культурного слоя стоянки.

Борт структуры имеет уклон около 45°. Она хорошо прослеживается в северной стене шурфа (рис. 1, *1*). Борт подчеркнут линзами зольной массы и коричневатого суглинка. В заполнении клина сероватые супеси содержат включения и тонкие прослои коричневатого и светло-серого суглинка, мелкие включения зольника. Более сложная структура центральной части клина может быть связана с наложением структуры более поздней генерации криогенеза.

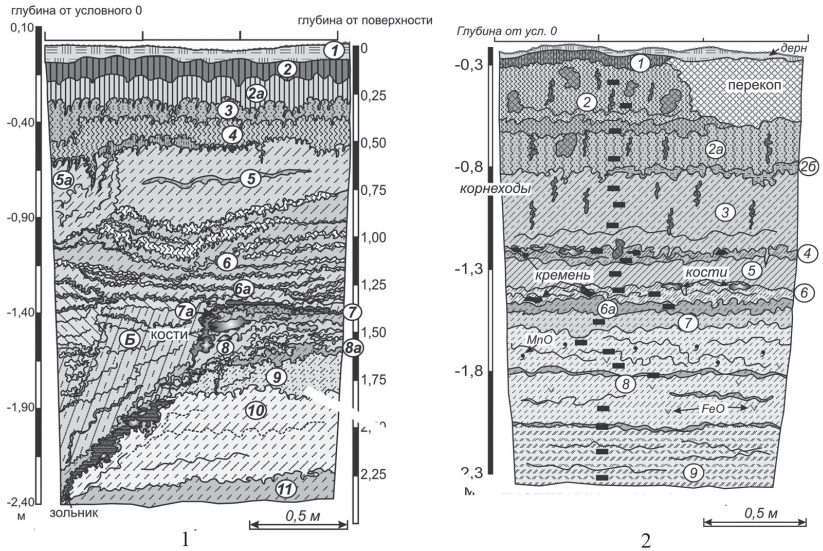


Рис. 1. Стоянка Елисеевичи 1. Раскопки 2011 г.
1 — строение разреза северной стены шурфа № 3;
2 — строение разреза восточной стены шурфа № 4

Судя по условиям залегания фрагментов зольного культурного слоя и находок кремня, кости и костного угля начало заполнения криогенной клиновидной псевдоморфозы по повторно-жильным льдам могло соответствовать началу погребения основного культурного слоя. Об этом позволяет говорить локальное расположение зольных линз непосредственно по борту структуры.

Наиболее интенсивное заполнение могло относиться уже к периоду активного формирования перекрывающих лессовых суглинков и супесей. Наклонно-волнистый характер ортзандовой слоистости (связанной с более поздними процессами голоценового почвообразования) подчеркивает литологическую неоднородность отложений заполнения, связанную с цикличностью и неравномерностью поступления и аккумуляции материала.

Представление о динамике формирования геологических отложений на исследованном участке стоянки Елисеевичи 1 дают результаты палинологического анализа образцов, отобранных из литологических слоев разреза северной стены шурфа № 3.

Слой 11 серой опесчаненной супеси формировался в условиях, неблагоприятных для развития растительного покрова. Концентрация пыльцы низкая, преобладает пыльца травянистых пород (59–79 %). Доминирует пыльца злаков и цикориевых. Количество пыльцы древесных составляет 21–40,8 %. Преобладает пыльца березы. Встречается пыльца *Pinus, Alnus, Alnaster*. Встречается пыльца видов, в настоящее время не распространенных на рассматриваемой территории. Определены *Ephedra* — представитель степных ландшафтов, *Alnaster* — представитель растительных сообществ северных регионов. Ландшафты напоминали тип перигляциальной лесостепи. Как подобные смешанные ландшафты, не имеющие аналогов в настоящее время, их охарактеризовала Э.М. Зеликсон. Климат был довольно холодный.

В **слое 10**, представленном лессовой буровато-серой супесью, в общем составе также преобладает пыльца травянистых пород (достигает 74 %). Увеличивается разнообразие видового состава травянистого покрова. К по-прежнему преобладающим доминантам *Poaceae* и *Cichoreaceae* добавляются *Artemisia* и *Chenopodiaceae*. Среди пыльцы древесных пород преобладает пыльца сосны и березы, как и в предыдущем слое. Несколько увеличивается процент пыльцы сосны и снижается процент пыльцы березы. Содержание пыльцы *Alnus, Alnaster* тоже немного снижается. Единично отмеченное пыльцевое зерно липы, вероятно, является переотложенным. Пыльцевые спектры свидетельствуют о довольно прохладных условиях во время формирования этого слоя.

Слой 8, представленный серой супесью, сложно охарактеризовать однозначно. Можно сказать, что условия формирования слоя, описанного Ю.Н. Грибченко как почвенный горизонт, были менее благоприятными, чем верхнего горизонта этого же слоя. В последнем концентрация пыльцы выше, содержание древесных пород выше и разнообразнее. Среди древесных пород отмечены зерна вяза и лещины, которые, возможно, являются переотложенными. В слое с литерой *«а»* определено минимальное по разрезу процентное содержание пыльцы древесных пород (20–23 %), а пыльца трав достигает 80 %. Доминирующие виды в целом остаются прежними. Немного снижается содержание перигляциальных сообществ. Отмечается большой процент разнотравья в составе травянистого покрова.

Слой 7, соответствующий культурному слою, отличается снижением концентрации пыльцы. Доминирует пыльца трав, достигая здесь своего максимума по разрезу — 85 %. Отмечена пыльца рудеральных видов. Однако следует отметить, что два проанализированных образца

из слоя 6 значительно отличаются друг от друга и, например, при делении на палинозоны, эти образцы не вошли бы в одну зону. В начале формирования слоя, вероятно, было небольшое потепление. Пыльцы древесных пород здесь значительно больше (45 %), значительно содержание пыльцы березы и ольхи. При этом вторая половина слоя характеризуется более низкой концентрацией, увеличением пыльцы трав. Здесь же отмечены виды, возможно связанные с поселениями человека (*Plantago*).

Слой 5 соответствует светло-коричневому суглинку. О некотором относительно существенном потеплении можно говорить с начала формирования слоя 5. Наблюдается увеличение общей концентрации с одновременным увеличением пыльцы древесных пород. Процент пыльцы древесных здесь достигает максимального значения — 63 %. Основной доминантой становится сосна. Постоянно встречается пыльца березы и ольхи. Постепенно ко второй половине формирования слоя исчезают перигляциальные виды, появляются термофильные виды. Увеличивается облесенность местности. Климат становится теплее.

Слой 4 представлен коричневатым суглинком. Процент содержания пыльцы древесных пород достигает показателя 45,5. Увеличение процента трав в начале формирования слоя, вероятно, связано с поселениями человека. Отмечается пыльца рудеральных видов. Среди древесных доминанты практически не меняются. Среди трав значителен процент пыльцы *Poaceae, Cichoreaceae, Cyperaceae, Chenopodiaceae.* Появляются споры (до 3 %). В целом климат был достаточно теплым и благоприятным для развития древесных пород.

Верхние **слои 3, 2 а и 2** сформированы современной почвой и отличаются очень высокой концентрацией, высоким содержанием древесных со значительным количеством широколиственных пород. Очень высокое разнообразие пыльцы трав. Преобладает пыльца злаков, осок и цикориевых. Количество спор по всему разрезу очень незначительно, не превышает 3,8 % и своего максимума достигает в слое 3. Высокий процент пыльцы трав (до 81 %) можно объяснить активным сведением лесов человеком.

Спектры этих трех слоев имеют общие черты и соответствуют сходным природным условиям. Растительность и климат примерно соответствуют современным.

Таким образом, результаты полевых исследований 2010–2011 гг. дают возможность предположить, что стоянка Еличеевичи 1 не просто долговременное поселение, но сложный многослойный памятник поздней поры верхнего палеолита.

Библиография

Величко А.А., Грибченко Ю.Н., Куренкова Е.И. Природные условия первичного расселения первобытного человека в перегляциальной зоне Восточной Европы // Развитие области многолетней мерзлоты и перегляциальной зоны Северной Евразии и условия расселения древнего человека. М., 1996. С. 23–73.

Величко А.А., Грехова Л.В., Грибченко Ю.Н., Куренкова Е.И. Первобытный человек в экстремальных условиях среды. Стоянка Елисеевичи. М., 1997.

Sablin M.V., Khlopachev G.A. Die altesten hunde aus Eliseevichi 1 (Russland) // Archaologisches korrespondenzblatt 33, 3. S. 309–316. Romish-Germanischen Zentralmuseum, Mainz, Germany. 2003.

Ю.Ю. Шевченко

ОЙУМ И КРЫМСКАЯ ГОТИЯ

С 2005 г. автором велось наблюдение за комплексом пещер Чилтер-Коба в склонах горного мыса Ай-Тодор, над рекой Бельбек в Тавриде (Крыму). В 2009 г. были детально изучены литургические устройства (престол + жертвенник) в Свято-Феодоровском (Ай-Тодорском) пещерном храме монастыря Чилтер-Коба [Шевченко 2010: 94–117]. Их тождество с подобными устройствами в наиболее ранних христианских храмах (в «Пещере Апокалипсиса» на Патмосе конца II — первой половины III в.; в храме Младенцев в Вифлееме, существовавшем уже во времена Августы Елены между 325 и 337 гг. и служившем еще в первой половине V в. при постриге в этом монастыре блж. Иеронима Стридонского; в «пещере Иоанна Предтечи» у Иерусалима IV–VI вв., исследованной Саймоном Гибсоном [Gibson 2005]) свидетельствует о создании Чилтер-Кобинского литургического устройства вместе с наиболее ранними христианскими храмами до начала IV в. [Шевченко 2011: 62–112].

В связи с такой (крайне вероятной) хронологией устройства престолов Чилтер-Кобы, выполненных до 325–337 гг., небезынтересным является то обстоятельство, что весь III в. н.э. на юге Северного Причерноморья прошел под эгидой гото-римских войн. А христианское вероучение в качестве массового явления, как показывает анализ «Цер-

ковных историй» Созомена и Филосторгия, пришло в Крым вместе с пленниками из Каппадокии [Василевский 1909: 276 и далее]. Оба крупных готских похода на Каппадокию 254 (264) г. и 275 г. были предприняты готами с берегов Меотиды, т.е. через Боспор [Юрочкин 1999: 326–332; Щукин 2005: 134–151], а епископ Боспора Кадм вместе с епископом Херсонеса Филиппом уже присутствовал на Первом Вселенском соборе 325 г. (на Втором, 381 г., — епископ Еферий [Якобсон 1959: 28]). Там же был и владыка (митрополит) Готии Феофил Боспоританский. Судя по титулатуре («Боспоританский») он являлся владыкой Крымской Готии, по названию Боспора Киммерийского, поскольку Боспор Фракийский («Малая Готия») был заселен готами не ранее 346 г. (по поздним сведениям Кирилла Иерусалимского), а скорее всего готы были приведены в Малую (Дунайскую) Готию только епископом Ульфилой после войн с язычниками в 372 г. (по сведениям более раннего автора — блж. Иеронима Стридонского).

Преемник Феофила Боспоританского по кафедре в Готии епископ Ульфила также происходил из «каппадокийского плена» 254 (264) г., поскольку его дед и бабка (уже христиане) были приведены готами из Каппадокии в результате первого готского морского похода [Щукин 2005]. Согласно сохранившемуся в источниках преданию дед Ульфилы был священником (носил «пресвитерский сан»). «Каппадокийский след» ощущается и в аналогиях, которые можно привести (особенно среди храмов Ихлара в долине реки Мелендиз) раннесредневековым пещерным храмам Таврики.

Амфорный материал, происходящий из местоположения пещер Чилтер-Кобы, как полагают исследователи, относится к V–VII векам. Обломки амфор обнаружены на склоне, прямо под пещерами Чилтер-Кобы на горном мысу Ай-Тодор, в результате двенадцатилетних натурных исследований здесь В.Н. Даниленко [1993: 92, сл. 327]. Аналогично датирует фрагменты амфор Л.А. Омелькова, изучавшая поселение, которое лежит чуть ниже по склону мыса Ай-Тодор, над рекой Бельбек [Омелькова 1985: 330]. Автором этот материал (хранящийся в фондах Бахчисарайского историко-культурного музея-заповедника) осмотрен, он состоит в основном из фрагментов амфорных стенок, для точных датировок непригодных, но эти фрагменты имеют ярко выраженную «ранневизантийскую фактуру», т.е. относятся к ранневизантийскому времени — IV–VI (VII) векам.

При обследовании склонов непосредственно под пещерным монастырем Чилтер-Коба кроме обломков прочей позднеантичной керамики (раннего и позднеримского времени) автором настоящей работы были

обнаружены три фрагмента черняховской керамики, в том числе один — лепной, черно лощеный III–IV веков.

К 2012 г. количество фрагментов черняховской керамики, собранных на склонах под пещерами Ай-Тодора (пещерного Свято-Феодоровского монастыря) достигло более трех десятков. Их бережно собирает и хранит насельник монастыря — брат Кирилл (постоянно живущий в пещере, рядом с пещерной келией отца-настоятеля — иеромонаха Даниила). В основном 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 — чернолощеных; один — желтолощеный). Они имеют ярко выраженный «пшевороидный» (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 Низовий Десны [Шевченко 1997: 122–125, 131, 135, рис. 9: *1, 13*; 12: *5, 10, 18*]; в Щуровке, бассейн Удая; на Лепесовке и в Залесцах Днестровского региона.

Такая посуда (по формам и технологиям) имеет соответствия в культуре как пшеворской, так и в вельбаркской, а также на памятниках, соответствующих продвижению племен-носителей вельбаркской 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 вельбаркской (готской) керамики из хорошо просеянной глиняной массы, с мелкой дресвой в тесте, кострового обжига (осветленным поверхностным слоем и темно-серым — почти до черного — по 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 норм выделки: один — аналогичный ранее найденному; второй — с редкими вертикальными канелюрами и тщательной заглаженостью поверхности поверх канелюр.

Подобная посуда относится к вельбаркско-любовидзской фазе развития культуры и датируется не позднее II–III веками н.э. Этой дате соответствует и найденный здесь же очень небольшой обломок стенки светло-глиняной амфоры «с черными точками в изломе» (с примесью пироксена в тесте), относящейся к раннеримскому времени.

Подобная идентификация керамических фрагментов вельбаркской культуры (ранее ее называли «восточно-поморско-мазовецкой» или просто «гото-гепидской») была бы для автора затруднительна, если бы не «Симпозиум по хронологии Европы латенского и римского времени», проведенный в Государственном Эрмитаже в 1974 г.

На этот форум исследователем культуры Р. Волонгевичем были привезены два довольно увесистых баула с фрагментами вельбаркской керамики. Исследователи получили возможность «живьем» пересмотреть (и «перещупать») материал из культурного эпицентра, откуда исходит импульс продвижения народа готов на юг Восточной Европы.

Материал Р. Волонгевича вызвал самый пристальный интерес у М.Б. Щукина, К.В. Каспаровой (Ленинград), Е.В. Максимова (Киев) и автора настоящих строк, к тому же ознакомление с керамическими фрагментами проходило под дискуссию — по хронологии перехода от позднелатенского к раннеримскому, а от ранне- к позднеримскому времени, затеянную М. Щукиным и К. Годлевским, по поводу черняховской культуры — «провинциально-римской культуры времен готского объединения» (М.И. Артамонов) на территории Крыма. После раскопок Б. Магомедова на Каборге и обобщающих работ Вл. Юрочкина, С. Ушакова и других, стало понятно, что эта культура широко представлена по всему полуострову. Даже в Херсонесе найдено значительное количество материала черняховской культуры III–IV веков.

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 1997: 39]. «В Скифии у Мэотиды» — это географическое положение Крыма.

Готы вышли из Готискандзы при короле Бериге, а пришли в Скифию, которую называли на своем языке Ойум, при пятом после Берига короле — Филимере, сыне Гадарига. Это «обильная страна» [Ойум] «замкнута, окруженная зыбкими болотами и омутами» (Сивашские болота и бухты Понта), так что «сама природа сделала ее недосягаемой» [Там же: 27–28]. Прибыв в Ойум, готы сразились с местным скифским населением — спалами, победили и «двинулись в крайнюю часть Скифии, соседствующую с Понтийским морем». «Первое расселение [готов] было в Скифской земле, около Мэотийского болота» [Там же: 38].

Географическая локализация «благодатной страны Ойум» ныне является предметом дискуссии. М.Б. Щукин всегда был уверен, что под Ойумом понималось Среднее Поднепровье, где солидно представлены черняховские памятники, а сама территория окружена болотами припятского бассейна (с севера и частично с запада), левобережно-днепровскими (с востока) и болотистым левым (южным) берегом Росси (с юга). Дм.А. Мачинский и С.В. Воронятов высказались за локализацию Ойума в Поднестровье, где анклав черняховских памятников еще более значителен (рис. 1), но, правда, нет «болотистого окружения», упомянутого Йорданом.

Кроме наличия анклава черняховских памятников — могильников и поселений, и ту, и другую земли можно назвать и «обильными», и «благодатными». Но такого же определения, несомненно, заслуживают земли в долине трех рек Горного Крыма: Альмы, Качи и Бельбека. Здесь имеет место изолированность территории (в том числе, локализованной «Мэотийскими болотами»), упомянутая Йорданом. Но главное, что понимание под Ойумом не какой-либо иной территории Готии (в Поднепровье или Поднестровье), а именно Крымской Готии, полностью соответствует вышеприведенным известиям Йордана о «первичном расселении готов» у берегов Меотиды.

Приведенную версию о местоположении Ойума в Крымской Готии, а не где-либо еще на территории распространения «провинциально-римской культуры времен готского объединения» (черняховской), под-



Рис. 1. Черняховские памятники по О.А. Гей, Э.А. Сымоновичу [1993: карта]. Городища черняховской культуры: 1. Александровка; 2. Башмачка; 3. Городище

утверждают наличие здесь вельбаркской керамики ранних фаз развития культуры, и существование пещерного храма (Чилтер-Коба) второй половины III в. н.э. Подтверждают «крымское местоположение» Ойума и первые походы готов на Каппадокию (254 / 264 г.) через Тавриду. Да и преемственность епископа Ульфилы (Вульфила = «волчонок») владыке Феофилу Боспоританскому — свидетельство местоположения Ойума в Крымской Готии. Именно здесь только и могло произойти столкновение готов с остатками скифского населения (со спалами), поскольку последнее скифское царство (Неаполь Скифский) сохранялось исключительно в Таврике.

Библиография

Василевский В.Г. Хождение Апостола Андрея // Труды В.Г. Василевского. СПб., 1909. Т. II, вып. 1. С. 232–295.

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.

Йордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Вступ. ст., пер., комм. Е.Ч. Скржинской. СПб., 1997.

Омелькова Л.А. Исследование поселения в долине реки Бельбек // Археологические открытия в 1983 г. М., 1985. С. 330.

Шевченко Ю.Ю. Хронология «зарубиноидной» керамики на городищах Нижнего Днепра // Проблемы археологии Северного Причерноморья (к 100-летию Херсонского музея Древностей). Ч. II. Херсон, 1990. 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 и М.Б. Щукина. Санкт-Петербург; Кишинев, 1997. С. 121–137.

Шевченко Ю.Ю. О времени возможного возникновения пещерного монастыря Чилтер-Коба в Крыму // Материалы полевых исследований МАЭ РАН в 2009 г. / Отв.ред. Е.Г. Федорова. СПб., 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. СПб., 1999. С. 326–332.

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

И.Г. Широбоков

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗВЕДКИ СЕВЕРОЕВРОПЕЙСКОГО ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ОТРЯДА В ВОДЛОЗЕРЬЕ*

В полевой сезон 2012 г. участниками Североевропейского палеоантропологического отряда МАЭ РАН под руководством И.Г. Широбокова были проведены археологические разведки на островах северной части озера Водлозеро. Основной целью работ было выявление погребальных памятников эпохи позднего Средневековья — Нового времени и оценка перспектив проведения раскопок для получения данных об антропологическом составе местного населения. Водлозерье в историко-географическом отношении является частью Восточного Обонежья. Археологические и лингвистические данные свидетельствуют о том, что данная территория в раннюю историческую эпоху была зоной расселения саамских или родственных саамам групп населения. С рубежа I–II тыс. н.э. происходит активное проникновение носителей вепсского языка в Водлозерье (соответствующий языковой пласт является наиболее мощным в местной топонимии).

Впоследствии на основе преимущественно древневепсского населения при участии русских переселенцев из Новгородско-Псковских земель и низовских колонистов здесь сформировалась этнолокальная группа русского населения — *водлозеры* [Логинов 2006; 2008: 98–99]. В настоящее время в собраниях научных музеев и институтов отсутствуют какие-либо кранио- и остеологические материалы из погребальных памятников региона. Актуальной задачей остается изучение этапов формирования и трансформаций состава местного населения на базе источников, независимых от письменных документов и лингвистических реконструкций, в частности на основе данных физической антропологии.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Проект «Преемственность и трансформации в развитии древних и средневековых человеческих популяций Севера Европейской части России: субстратные группы, миграции».

В 2008 г. автор проводил сбор дерматоглифических материалов в с. Куганаволок, расположенном на полуострове в южной оконечности Водлозера. Куганаволок в настоящее время является самым крупным поселением Водлозерья, население его составляет около 500 чел. Результаты исследования показали, что для водлозеров характерно высокое содержание североевропеоидного компонента [Широбоков 2009]. По комбинации пяти ключевых признаков дерматоглифики современные водлозеры сближаются с вепсами и саамами, занимая периферийное положение по отношению к большинству групп русских европейской части России. Результаты дерматоглифического исследования подтвердили необходимость диахронного анализа состава местного населения. Основу для проведения такого анализа могут составить только палеоантропологические данные из материалов археологических раскопок погребальных памятников Водлозерья.

В качестве наиболее перспективного места для проведения разведок была определена северная часть острова Канзанаволок, территория, на которой располагался куст деревень, объединенных общим названием Коскосалма. Он включает в себя четыре поселения (Коскосалму, Онгилову гору, Подгорье и Кургилово), впервые упоминающиеся в письменных источниках XVI в., в частности в Писцовой книге Обонежской пятины 1563 г. В настоящее время население Коскосалмы составляет всего 2 чел.

Разведочные работы были нацелены главным образом на обследование холма Онгилова гора. Название холма по некоторым местным преданиям связывается с ангелом, чудесное явление которого подтолкнуло водлозерских язычников к принятию христианства. Отсюда, по сообщениям от местных жителей, происходили находки человеческих костей. В центральной части холма располагается часовня Дмитрия Солунского постройки конца XVIII–XIX в. Однако в указанное время на холме уже не существовало действовавшего кладбища. Всех покойников из Коскосалмы и близлежащих деревень свозили на Ильинский погост на соседнем Малом Колгострове.

Осмотр места показал, что к северу от часовни располагается ряд заброшенных траншей и ям хозяйственного назначения, в том числе большая колхозная картофельная яма, в настоящее время частично заваленная мусором. В южной части холма есть подпрямоугольной формы участок площадью 20–30 кв. м, огороженный колами под строительство. К юго-востоку от часовни устроено погребение собаки с надмогильным знаком. Перечисленные факты свидетельствуют о том, что уже в советский период среди местного населения холм

с часовней не воспринимался как место расположения древнего кладбища.

После расчистки территории холма от растительности с целью выявления культурного слоя или следов погребений была зачищена одна из стенок старых хозяйственных траншей, а также заложен ряд разведочных шурфов — к северу, югу, северо-западу и востоку от часовни. После зачистки участка траншеи длиною 3 м в профиле стенки были выявлены скопление крупных булыжников с угольками и глиняной обмазкой, а также фрагмент кости животного. Уголь был отобран для проведения радиоуглеродного анализа в лаборатории при РГПУ им. Герцена (Санкт-Петербург).

Шурфовка в южной, северо-западной и восточной зонах холма не выявила следов культурного слоя или погребений. В результате закладки шурфов в местах, в которых якобы местными жителями были обнаружены человеческие кости (у подножья Онгиловой горы, а также на холме у дома Огаркова, расположенном в северо-западной части острова), не были зафиксированы не только следы захоронений, но и вообще какие-либо следы человеческой деятельности.

Наконец, в северной части холма Онгилова гора, на территории, расположенной в непосредственной близости от северной стены и входа в часовню, на глубине от 0.3 до 0.8 м. от уровня современной поверхности были зафиксированы следы позднесредневекового могильника, представленные тремя погребениями.

Погребение 1. Костяк подростка 12–15 лет плохой сохранности располагался вытянуто на спине головой на запад с небольшим отклонением на север. Положение рук установить не удалось. В районе груди, справа, был обнаружен медный нательный крест. Предварительно (по аналогиям) крест может быть датирован XV–XVI веками [Гнутова, Зотова 2000; Островский, Федоров 2007].

Погребение 2. Пятно могильной ямы погребения № 2 было зафиксировано непосредственно после расчистки дна погребения № 1. Частично потревоженный костяк ребенка около полутора лет плохой сохранности располагался вытянуто на спине головой на запад. В головах прослеживается слабый след древесного тлена. По всей видимости, восточная часть погребения (область ног) частично была нарушена поздней ямой.

Погребение 3. К северу от погребений № 1 и 2 было зафиксировано погребение взрослого человека. Костяк мужчины 35–45 лет плохой сохранности располагался вытянуто на спине, головой на запад. Кости левой ноги смещены в сторону северной стенки шурфа. Восточная часть

могильной ямы частично нарушена скоплением крупных камней. В области несохранившихся кистей правой и левой рук были зафиксированы железные кольца, еще одно кольцо было зафиксировано в районе правой стопы, в области пояса — фрагмент пряжки.

В восточной стенке раскопа также были зафиксированы профили могильных ям, одна из которых частью расположена под северной стеной часовни Дмитрия Солунского. Расчистка данных погребений не проводилась, и раскоп был рекультивирован.

Общие результаты исследований (датировка нательного крестика, расположение могильных ям) свидетельствуют о том, что период функционирования могильника относится ко времени, предшествовавшему строительству часовни Дмитрия Солунского. Точная датировка могильника может быть установлена только при проведении полномасштабных раскопок. Близость могильных ям, расположение могил в несколько ярусов говорят об использовании Онгиловой горы в качестве места захоронении в течение длительного исторического периода. Очертить точные границы памятника в настоящее время невозможно, однако можно предположить, что могильник имел небольшую площадь и занимал северную часть холма. По всей вероятности, он располагался вокруг старой часовни, сгоревшей(по преданиям) в период царствования Ивана Грозного. Часовня Дмитрия Солунского была воздвигнута в стороне от последней и, вероятно, частично перекрыла территорию позднесредневекового кладбища. Положение старой часовни может быть установлено при проведении полномасштабных раскопок на территории холма.

После изучения кости из погребений ввиду их плохой сохранности были перезахоронены на месте проведения работ. Исключение составил череп мужчины из погребения № 3, который был временно перевезен на обследование в отдел антропологии МАЭ РАН. Череп характеризуется длинной черепной коробкой со средней высоты сводом и высоким, прогнатным на уровне альвеолярного отростка лицом. Орбиты средней высоты, очень широкие, хамеконхные по указателю, нос высокий и широкий. Плохая сохранность черепа не позволила определить его полную краниологическую характеристику.

В области правой теменной кости, ближе к сагиттальному шву, была зафиксирована травма, нанесенная орудием ударно-раздробляющего действия (возможно, кистенем), со следами заживления. Сила удара была столь велика, что трещины распространились на лобную и левую теменную кости. По всей вероятности, мужчина скончался в течение первых недель / месяцев после получения травмы.

Участниками отряда были также проведены разведочные работы на острове Гольяницы в северо-западной части Водлозера. На территории острова, примыкающей к часовне Преображения Господня конца XVIII — XIX в., было обследовано заброшенное к настоящему времени кладбище. Площадь последнего составляет не менее 10 тыс. кв. м и ограничивается березовой рощей, с северной стороны — старой тележной дорогой. Всего на площади кладбища, вероятно, расположены захоронения не менее 150–200 чел., последние из которых относятся к середине XX в. Из них только около семи-десяти имеют полностью или частично сохранившуюся надмогильную часть, в двух случаях с надмогильными крестами хорошей сохранности. Визуальное определение погребений в большинстве случаев затруднено: какие-либо следы надмогильных сооружений не сохранились, западины могильных ям читаются слабо.

Часовня Преображения Господня в отличие от кладбища сохраняет следы посещений. По сообщению этнографа К.К. Логинова, также принимавшего участие в разведках 2012 г., до сих пор сохраняется значение часовни как заветной, приношение даров в которую избавляет людей от болезней, а в период, предшествовавший постройке Ильинского погоста, остров Гольяницы был духовным центром всей северной части Водлозера. Земляные работы на острове не проводились. По результатам разведок было принято решение продолжить в следующем полевом сезоне изучение могильника Онгилова Гора.

Библиография

Гнутова С.В., Зотова Е.Я. Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье. М., 2000.

Логинов К.К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006.

Логинов К.К. Этнографические зоны и этнические границы в Карелии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Петрозаводск, 2008. Вып. 1. С. 90-103.

Островский А.Б., Федоров Ю.А. Русский православный крест в собрании Российского этнографического музея. СПб., 2007.

Широбоков И.Г. Антропологический состав карел по данным дерматоглифики // Микроэволюционные процессы в человеческих популяциях. СПб., 2009. С. 268–293.

РОССИЙСКАЯ ОРИЕНТАЛИСТИКА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

К.С. Васильцов

ЗА СТРОКОЮ А.А. БОБРИНСКОГО: СВЯЩЕННЫЕ ГОРЫ И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ НА ПАМИРЕ

Исмаилитская традиция в Бадахшане (*панджтани*) складывалась на протяжении долгого времени под влиянием иранской низаритской ветви исмаилизма и шире — других шиитских течений (исна-ашариты, карматы), мусульманского мистицизма (*тасаввуф*), в какой-то степени, возможно, буддизма, а также локальных религиозных культов, представлений и верований. Смешение и взаимодействие различных религиозных традиций, характерное для других областей Центральной Азии, да и всей территории *дар ал-ислам* в целом, привело в специфических географических, исторических и культурных в условиях Горного Бадахшана к появлению столь удивительных и причудливых форм религиозной жизни, что заставило даже некоторых европейцев, посетивших Памир в начале XX в., поставить под сомнение принадлежность местного населения к мусульманам вообще.

> «Учение это, несомненно, народилось из исмаилизма, — писал секретарь Политического агенства в Бухаре А. Черкесов в своем донесении, — но отошло от него так далеко, что я положительно считаю «пэндж-тэн» совершенно особой религией, имеющей с мусульманством столько же общего, сколько персидский бабизм, т.е. почти ничего. <…> К этому народ от себя прибавил остатки древнего огнепоклонничества и фетишизма, и в результате получился

странный конгломерат, каким ныне представляется по внешности религия «пэндж-тэн» [Россия и Бухарский эмират 1975: 103].

Было бы нелепо сейчас пытаться критически разбирать эти заметки или указывать в них на неточности и погрешности. Нередко весьма тонкие и во многих отношениях справедливые, они отражают степень изученности не только исмаилизма, но и ислама в целом в европейской востоковедной науке того времени. При этом стоит заметить, что некоторые обычаи и обрядовые практики памирских исмаилитов если и не сохранились в первозданном виде, то претерпели весьма незначительные изменения за века господства ислама. Об этом, в частности, свидетельствует в некоторых своих аспектах такой феномен в жизни горцев, как почитание святых и локальных святилищ.

Сходный во многих своих проявлениях с другими районами Центральной Азии, культ святых на Памире имеет свои особенности, отражающие специфику понимания святости (*валайат*) и святой в исмаилизме. К почитаемым святым (кроме арабского *аулийа* на Памире также используется перс.-тадж. термин *бузурган*) в Горном Бадахшане относят персонажей мусульманской священной истории (‘Али, Фатима, Хасан, Хусайн, Зайн ал-Абидин и др.), исмаилитских *да‘и* (Насири Хусрав, Шах Бурхан, Шах Камбари Афтаб и др.), религиозных авторитетов (Суфи Мубарак-и Вахани), *пир*ов (Саййид Йусуф ‘Али Шах и др.).

Имеют свою дифференциацию и сами места поклонения. Почитаемые могилы исмаилитских проповедников и *пир*ов обыкновенно называют *мазар* или *зийаратгах* (*мазар-и Шах Бурхан*, *мазар-и Саййид Джалал*). Термин *кадамджой* относится по преимуществу к тем местам поклонения, где, как считают памирцы, проходил или останавливался святой и оставил свой след (*хазрат-и* ‘Али, легендарный конь ‘Али Дул-Дул, Зайн ал-Абидин). Природные объекты культа (например, старые деревья, камни необычной формы или цвета, источники), как правило, называют *остон*. В настоящей работе наибольший интерес для нас представляет последняя категория святых мест, поскольку именно природные объекты культа (мы кратко рассмотрим лишь священные горы и священные камни) связываются памирскими исмаилитами с персонажами мусульманской (исмаилитской) сакральной истории в первую очередь.

Неподалеку от расположенного в верховьях Гунда кишлака Имома находится высокая гора, которую местные жители называют Ломиён. Издали гора привлекает к себе внимание необычной расцветкой, связанной с образовавшими ее горными породами. По словам местных жите-

лей, с горы стекают семь ручьев, а у ее подножья находится родник. Гора связана с именем имама Мухаммада Бакира[1], который, как следует из местных легенд, скрывался от своих врагов на вершине этой горы. Весной и летом ручьи несут с горы в долину разноцветные камушки, которые используются в лечебных целях (их прикладывают к больным местам). В случае возникновения каких-либо трудных жизненных ситуаций люди, обращаясь к горе, возносят молитвы[2].

Краткие сведения об этом месте приводятся в работах А.А. Бобринского.

> «Другой почитаемый мазар с мечетью находится на Гунте, на левом берегу у урочища Сардим. Сооружен он в память имама Мухаммеда Богира. Имам не похоронен в нем; сохранилась о нем легенда, что он здесь скрылся в пещеру, которая замкнулась за ним. Приехал же он сюда из Хорасана со слугою, который после исчезновения хозяина остался при пещере, умер и похоронен здесь. Белогоже верблюда, на котором имам приехал из Хорасана, отдал жителям, чтобы они его съели. В здании показывают два круглых камня в виде арбуза или дыни, у входа на площадке камень, с очертаниями человеческой головы» [Бобринский 1908: 115–116].

В архиве И.И. Зарубина хранится рукопись написанного на фарси сочинения «Сказание о *мазар*ах Кухистана» (*Хикайат-и мазарха-йи Кухистан*)[3]. В этом сочинении приводится, в числе прочих, легенда, связанная с упомянутой выше горой и Мухаммадом Бакиром:

از اول یک اولیا اورا امام گفتند، در خوردسالگی او بظاهر حال در کوهستان استقامت داشت. در هر ملک و ولایت سیاحت کرده میگشت. بعد از چند مدت مردمان دیار از سرّ و کار او آگاه شدند. بعضی اورا به امامت پرستیدند و بعضی در گمان

[1] Мухаммад ал-Бакир, Абу Джафар ʻАли б. Хусайн б. ʻАли б. ʻАби Талиб (ум. ок. 732 г.) — пятый шиитский имам, всю свою жизнь провел в Медине, признается как шиитами, так и суннитами выдающимся богословом, знатоком шиитского права и догматики.

[2] Согласно другим легендам, эта гора связывается с именем Имама Зайн ал-Абидина или полководца Абу Муслима [Розенфельд, Колесников 1975: 94].

[3] Автор сочинения неизвестен. Дату его составления следует, по всей видимости, отнести к началу — первой трети XX в. В этом небольшом по объему трактате приводятся сведения о некоторых популярных на Памире *мазар*ах, легенды, с ними связанные, предания об *аулийа* и проповедниках исмаилизма. Подробнее о рукописи см.: [Т. Каландаров. Оид ба як дастхат аз бойгонии И.И. Зарубин // Ахбори академияи илмхои чумхурии Точикистон. Силсилаи филология ва шаркшиноси. Душанбе, 2011. № 2. С. 108–115] (на тадж. языке).

بودند. همچنین در مدت سه چار سال سیاحت کرده بین مردمان بعاقبت آمده در حدود غند و در موضع سردیم در این دیار جاه و معواه گرفتند. اسم مبارک آنرا امام محمد باقر گفتندی و او گاهی حاضر بود و گاهی غایب. از این سبب مردمان ناقبول بودند و باور نداشتند که همین کس امام حاضر الوقت است. حضرت امام هر چیزی که فرمودند بعضی قبول داشتند و در گمان بودند و در این چند مدت در سردیم استقامت داشتند. در آنجا یک غار معجزه کردند ودر نزدیک غار یک چشمه دیگر پیدا کردند و برای مردمان فرمودند که من درون غار میروم، هر وقت که بشمایان چیزی تظلم میشود آن وقت یک آدم بسر غار آمده به آواز بلند آذان میزند، من در همان وقت به پیش شمایان حاضر خواهم شد و ظلم را از سر شمایان دور خواهم کرد. همچنین گفته غایب خود را در غار کرد و مردمان حیران شده ماندند و بعضی که ناقبول بودند و باور نداشتند آن منافقان در بین خود مطلحت کردند که البته بمایان دروغ گفت، مایان اورا امتحان میکنیم. بعد یک آدم را فرمودند که در لب غار رفته آذان بزن و بعضی که قبولدار و مؤمن بودند هر چند منع میکردند آن منافقان قبول نکردند. یک آدم را فرمودند، او رفته در بالای غار به آواز بلند قتی آذان داد و بعد از آذان یکساعت دیگر تماشا کردند که ناگاه از درون غار یک شهسوار سبزپوش بر آمد. تمامی سلاحهای جنگ در بری او از شمشیر و گرز و نیزه هر چیز که در جنگ بکار است. همه را در بر او مرکب دیدند. و در دشت خمبید و بهر طرف اسپ خود را جولان میداد و تماشا میکرد و غیر از آدمهای پیشینه که در نزد او بودند کسی دیگر پیدا نیست. همانوعدهٔ حضرت دانستند که اینها به قول من باور نکردند و ما را امتحان کردند، از آن جا پس گشته بسر غار آمد و برای مردمان همین سخن را فرمودند گاه غند و گاه پریشان یعنی که همیشه در آسایش نباشید. گاهی آسایش و گاهی نا آسایش همین نفس رانده در درون غار در آمده غایب شد. و مردمان بعد از این باور کردند که امام حیَ و حاضر همین شخس بوده است، اما سودی نداشت کار از دست رفت. بعد از این در آنجا بنا عمارت کردند بعد از در آنجا زیارت گاه کردند و هر چیز در آنجا نذر و نذورات میکنند و آدمهای که در نزد مزار هستند آنها شیخ مزار میگویند و هر چیزی که بمزار نذر میکنند همان شیخها در بین خود تقسیم میکنند و گاه در آنجا پخته میکنند وگاه خام تقسیم میکنند، اگر گاو یا گوسفند باشد اگر پول و یا کاله باشد اورا هم قسمت در بین خود میکنند. رسوم حضرت امام محمد باقر همچنین است و کار شیخها جاروب کردن درگه مزار است. اگر از عمارتها کدام دیوار ویران میشود اورا باز درست و آباد میکنند و مدام در آنجا حاضر هستند و کارش این بود، تمام شد.

«Сперва был один *вали*, которого называли Имам, он с детских лет обосновался в Кухистане и путешествовал по разным областям и районам Кухистана. Спустя некоторое время люди узнали о его деяниях. Часть из них хотела, чтобы он стал правителем Кухистана, другие пребывали в сомнении [в отношении этого]. Так, по словам местных жителей, он путешествовал три года и, наконец, прибыл в пределы Гунда и обосновался в местечке Сардем. Его называли счастливым именем Имам Мухаммад Бакир, и он иногда пребывал в сокрытии, а иногда нет. По этой причине [некоторые люди] не верили, что он и есть Имам Времени. Всему тому, что говорил

Хазрат-и Имам, часть людей верила, а часть пребывала в сомнении, так в течение некоторого времени он и пребывал в Сардеме. И в этом местечке находилась одна пещера, а неподалеку от пещеры был родник, и [однажды] он сказал людям: “Я уйду в пещеру, всякий раз, когда кто-либо будет причинять вам зло, пусть один человек подойдет к пещере и громко крикнет, в тот же миг я явлюсь к вам и избавлю вас от беды”. Сообразно сказанному, он скрылся в пещере, а люди так и остались разногласить [относительно *вали*], и те из их числа, кто не верил Хазрат-и Имаму, меж собой вели такие речи: разумеется, он солгал нам, мы его испытаем. Словом, одному человеку повелели отправиться к пещере и поднять крик. Те же из людей, которые верили Хазрат-и Имаму, сколько ни возражали против этого, неверующие так и не согласились. Вызвали человека, он отправился к пещере и громко прокричал, и около часа затем люди наблюдали [за пещерой], пока неожиданно из пещеры не появился всадник в зеленых одеждах. Он был при полном вооружении: меч, палица, копье — все, что в битве может пригодиться; все увидели и его лошадь. Он поспешил в пустыню, и направлял своего коня во все стороны света, и всматривался, однако никого, кроме людей, которые были с ним, не обнаружил. Хазрат тотчас понял: “Люди мне не поверили и меня испытывали”. С тем вернулся он, подошел к входу в пещеру и сказал людям: “Иногда [вы будете] вместе, иногда порознь, т.е. постоянно в покое пребывать не будете. Иногда в покое, иногда нет”. Сказав эти слова, он вошел в пещеру и исчез. После этого люди поверили, что живой и сущий имам и был тот самый человек, впрочем, проку в том уже не было, дело было упущено. После этого на том месте построили здание, устроили *зийаратгах* и стали там приносить жертвоприношения, а тех, кто проживал поблизости от этого места, стали называть *шейхами* мазара, и часть пищи, которую готовили в качестве жертвоприношения, отдавали *шейхам*. Когда же случалось, что готовили быка или барана или же приносили деньги или иное какое имущество, то все это *шейхи* также делили меж собой. Таков обычай Хазрат-и Имам Мухаммад Бакир, а обязанность *шейха* состоит в том, чтобы прибираться на мазаре. Если какая стена здания разрушится, то ее шейх возводит заново, он постоянно находится при мазаре [Хикайат, л. 3–4].

Другой знаменитый *остон*, посвященный имаму Зайн ал-Абиддину, находится в селении Тем на правом берегу Пянджа. В первоначальном

своем виде остон до наших дней не сохранился. Согласно описанию А.А. Бобринского, он

> «состоит из мечети и других пристроек, между прочим, имеет ворота, переброшенные через большую проезжую тропу, пролегающую здесь у самого мазара. При проезде через ворота, из уважения к имаму, принято слезать с лошади и проходить пешим. Тела имама в мазаре нет; показывают в особо темном отдалении место на скале, где имам отдыхал и оставил на скале углубление, след своей правой руки. Перед мазаром садик и несколько шестов с хвостами яков и с бесчисленными лоскутками материй всевозможных цветов. Здесь также в известные дни собираются соседние кишлаки» [Бобринский 1908: 115].

В рукописи И.И. Зарубина есть упоминание об этом остоне, впрочем, довольно краткое:

> در آنجا دو مزار دیگر آنها قدمگاه حضرث اما ذین العابدین هستند در یک جاه چهل روز چله نشست یک مزار آنجا کردند و مزار دیگردر یش خانها اورا ثکیه گاه امام میگویند در آنجا خود امام استقامث کرده بود و امام محمد باقر که در ملک غند است از فرزند حضرث اما ذین العابدین بود اول امام ذین العابدین آمده در این جاه چند سال استقامث میکرد و همان سه قلندر بامام خدمث میکردند و امام یکبار مستور شده بود پر باز همین شخص امام را بظهور آوردند

> «Там [находятся] два мазара. Это — *кадамгохи хазрат-и* Имам Зайн ал-‘Абиддин. В одном месте он [в течение] сорока дней отправлял молитвы, там и устроили мазар. Другой мазар [располагается] перед домами. Его называют *Такийагах-и Имам*. В том месте сам Имам пребывал [какое-то время], а Имам Мухаммад Бакир, [мазар которого] находится в области Гунд, был сыном Имама Зайн ал-‘Абиддина. Сперва Имам Зайн ал-‘Абиддин прибыл в это место и обосновался здесь на несколько лет, а те самые три каландара находились у него в услужении. Однажды Имам ушел в сокрытие и вновь явился [здесь благодаря посредничеству тех трех человек]» [Хикайат, л. 6[.

Легенды об уходящем в сокрытие (*гайб*) в скале (пещере) святом имеют широкое хождение на Памире. В долине Бартанга существует *остон* под названием Мушкилкушо (букв. «избавляющий от затруднений»), расположенный неподалеку от к. Йемц. Территория *остон*а ого-

рожена, там растет старое дерево (лох / тадж. *сизд*). По правую и левую руку от калитки, ведущей на территорию комплекса, в стене сделаны ниши, в одной из которых сложены камни.

Сам *остон* представляет собой закрытую пещеру, в правом углу которой сложены камни черного цвета, рядом также стоит сделанный из камня светильник. Перед входом в помещения *остон*а висит изображение ‘Али и портрет Ага-хана IV. У дорожки, ведущей к *остон*у, установлено небольшое сооружение, поверх которого лежит камень. *Остон* Мушкилкушо связан с расположенными выше по течению р. Бартанг *остон*ами в к. Басид, к. Сипонч (*Ходжа-йи Нураддин*).

Согласно легенде *хазрат-и* ‘Али прибыл в Бартанг из Мургаба верхом на белом верблюде. Во время его появления в Йемце кишлак насчитывал двадцать семь домов. Когда жители кишлака приблизились к нему, скала раздвинулась и ‘Али исчез (ушел в сокрытие, *гайб*). После этого события от скалы еще долгое время исходил свет. Вышел *хазрат-и* ‘Али в долине Хингоу в образе *хазрат-и* Бурха[1].

Название *остон*а связано с его лечебными функциями: жители сначала касаются камней, а затем своих больных мест, что, как считается, способствует исцелению. Образ Мушкилкушо широко известен и распространен в мусульманских преданиях в Центральной Азии, часто в виде женского персонажа Биби Мушкилкушо (Госпожа — разрешительница затруднений).

Нередко *остон*ы устраиваются в непосредственной близости от почитаемой горы, как, например, *Остон-и Кухи Ла‘л* (Мазар Ходжа-йи Ла‘л) (к. Сист, Ишкошимский район). Он располагается на ровной местности под сильно разросшимся старым деревом — ивой (по словам информанта, дереву 300 лет), которое, как можно предполагать, также является объектом культа.

Само святилище представляет собой квадратное в плане сооружение без крыши, стены которого сложены из камней. Высота стен около полутора метров. В боковых стенах имеются проемы — проход во внутреннюю часть. На фасаде *остон*а выделена полукруглая ниша, высота стен которой чуть превосходит высоту остальной его части. Нишу венчают рога горного козла. Слева от ниши на стене располагается камень круглой формы, с правой стороны — светлый камень с заостренными краями. На выровненном основании ниши лежат несколько небольших камней округлой формы, а также камней со слоистой структурой. Здесь же паломники оставляют приношения, а также зажигают лучины и све-

[1] Хазрати Бурх — популярный в Центральной Азии мифологический персонаж, *вали*.

тильники. Заднюю стену *остон*а образует ствол разросшегося дерева, под сенью которого протекает ручей. По всей вероятности, именно дерево являлось сакральным центром святилища.

Зийарат к этому *мазар*у проходит по пятницам. Кроме того, светильники также зажигаются здесь и перед выходом на летовку. В это же время устраивается *худаи*. В современном своем виде *остон* датируется концом XIX–XX в. Он тесно связан с расположенной близ селения горой — Кух-и Ла‘л — древними выработками, в которых добывались шпинель-форстеритовые образования (бадахшанские рубины). Ходжа-йи Ла‘л является покровителем данного месторождения.

Существует несколько легенд, объясняющих, кто скрывается под этим именем. Ходжа-йи Ла‘л обыкновенно носит имя Сулайман. Согласно одному преданию он идентифицируется с *хазрат-и* Сулайманом (библ. Соломон), обладавшим особой силой и властью над злыми духами — дэвами (*див*ами) и заставлявшим их работать здесь на добыче рубинов. По другой версии, Сулайман потерял в этих местах свой драгоценный перстень, а дэвы занимались его поисками. Согласно третьей Сулайман первым стал добывать здесь рубины, и затем стал покровителем добытчиков драгоценных камней.

Во многих преданиях говорится, что на месте святилища стоял его шатер (*хирга*). В данном случае можно говорить о влиянии поздней (послекоранической) мусульманской традиции, в которой Сулайман, библейский Соломон, сын Да‘уда, нередко предстает в образе мага, которому подчиняются джинны, построившие по его приказу многие великие сооружения, в том числе и Иерусалимский храм, и ал-Масджид ал-Акса. Источником его силы было дарованное Аллахом кольцо с изумрудом, на котором было начертано имя Бога [Ислам... 1991: 213].

С почитанием священных гор связан и культ священных камней. В различных областях Западного Памира до сих пор существуют многочисленные свидетельства почитания камней в прошлом. Как правило, почитаемые камни (*санг*) представляют собой валуны, отличающиеся своими размерами или необычностью формы, либо осколки скал. Почитаемые камни имеют свою дифференциацию, связанную с наличием или отсутствием на них высеченных рисунков, знаков или надписей[1]. Уже упоминавшийся нами А. Черкасов писал по этому поводу:

[1] Большинство древних петроглифов представляют собой схематичные изображения горных козлов, реже — быков или яков, снежных барсов, собак и коров. Не менее часто встречаются изображения раскрытой ладони, которые, по словам местных жителей, либо являются отпечатком руки ‘Али, либо же символизируют «святое семейство», *панджтан*: Мухаммад, ‘Али, Фатима, Хасан, Хусейн.

«Священных камней, больших и малых, в Шугнане и Вахане множество. Лежат они большей частью при дорогах и тропинках, и всякий прохожий и проезжий считает долгом остановиться у такого камня и положить на него или возле него маленький камешек. Такие же камешки кладут поклонники на мазары — могилы имамов Мухаммеда Багира на Гунте, близ урочища Вам-Кала, и Зейнуль Абдина близ кишлака Тын на Пяндже, а в Вахане близ кишлака Намадгут — самого Али, зятя пророка. Иногда священным камням делают жертвоприношения, обливая их растопленным маслом и зажигая перед ними светильники. В таджикских жилищах часто можно видеть положенные на почетном месте один или несколько камней, почерневших от обильных возлияний масла — это домашние святыни. В ряду последних особым почетом пользуются камни, имеющие форму phallus'а, один из которых мне удалось получить в собственность» [Россия и Бухарский эмират... 1975: 104].

Согласно приводимым А.А. Бобринским сведениям, горцы молятся у этих камней по всякому поводу: благодарят за счастливое возвращение с летовок, просят исцеления при болезнях и при этом жгут на камнях *чирог*и, возливают масло, делают приношения в виде пригоршней зерна, тута, муки, иногда собираются вокруг камня, устраивают общую трапезу, режут барана, варят похлебку. Считалось, что всякая молитва, произнесенная у такого рода камня, будет услышана [Бобринский 1908: 110].

На расспросы исследователя «горцы неохотно и сбивчиво передавали, что камни освящены в честь какого-нибудь святого, уважаемого человека или чтятся в память какого-нибудь события из жизни этих святых мужей, события, связанного с данным местом или даже с данным камнем» [Там же].

В современных условиях довольно часто приходится сталкиваться с ситуацией, когда местные жители затрудняются объяснить мотивы почитания того или иного мегалитического культового объекта. Тем не менее почитание святого камня регламентируется определенным набором сюжетов, которые воспроизводятся в различных мифологических преданиях (например, борьба святого с неверными, превращение в камень и проч.).

Святилище Виздочжир (к. Тусиён, букв. шугн. «камень пращи»; *жир* — камень, *виздоч* — праща) располагается на пологой местности и представляет собой огороженный участок прямоугольной формы. Стены *остон*а сложены из камней без раствора. Длина сторон ограды —

около 2–3 метров; наибольшая высота приблизительно 1,5 м. Стена с трех сторон (снизу и с боков) огораживает почитаемое старое дерево. В нижней стене сделана небольшая ниша, в которой лежит камень темного цвета округлой формы. На одном из углов этой каменной ограды лежит крупный камень овальной (почти круглой) формы.

> Предание гласит, что однажды Шохбурхан, сидя на вершине одной из близлежащих гор (по другой версии это был Шох-и Тирандоз, отсюда, возможно, и местное название горы Шох-и Тирандоз)[1], увидел на месте, где теперь находится *остон*, корову, которая поедала урожай. Дабы отогнать ее, праведник бросил в нее большой круглый камень, который сохранился до наших дней и почитается паломниками.

В некоторых случаях камни играют роль маркера или овеществленной молитвы, часто на сложных перевалах или опасных участках пути. Вероятно, подобную функцию играли камни в ритуале, на который обратил внимание А.А. Бобринский:

> «На вершинах перевалов мы всегда находили кучу сложенных камней. Каждый, поднявшись на перевал, считает своим долгом положить камень в эту кучу, тем самым свидетельствуя, что и он просит или благодарит Бога за благополучный переход перевала» [Бобринский 1908: 108].

Безусловно, наиболее распространенную категорию священных камней составляют *кадамджои* ‘Али, места, где он проходил, оставил свой след, отправлял молитвы и т.д. Нет смысла заниматься здесь перечислением подобных святых мест и подробно их описывать. Укажем лишь, что только в окрестностях Хорога автор используемой нами руко-

---

[1] Высота горы Шох-и Тирандоз достигает 5274 м над уровнем моря. Она расположена в восточной части долины реки Шахдара. С названием горы связаны различные легенды. Согласно одной из них, зафиксированной нами в 2007 г., в давние времена на вершине этой горы жил правитель, который заботился о безопасности жителей этой долины. Однажды иноземцы напали на одно из этих селений, ограбили его жителей и скрылись. Это разгневало правителя, и когда грабители, остановившись на перевале, стали делить добычу, правитель обрушил на них град стрел из своей горной крепости. Отсюда и происходит название данной горы. Добавим, что местные жители верят в сверъхестесвенную силу этой горы, о чем недвусмысленно свидетельствует, например, часто произносимая клятвенная формула: *Mu pīc Šoyi-tīrandoz* — «Я обращен лицом к горе Шох-и Тирандоз» (что сделаю то-то или не совершал того-то). ПМА, 2007. Ср.: *Булбулшоев*, 2010, с 73.

писи упоминает о пяти священных камнях, к которым местные жители совершают *зийарат*, поливают их маслом и т.д. [Хикайат, л. 6].

Разумеется, подобные остоны не всегда связываются с именем *хазрат-и ʻАли*: например, *остон Туг-и Имам Хусайн* (букв. Знамя имама Хусайна), расположенный у дороги от к. Козидех на Багуш (Ишкошим). Остон, сложенный из камней (в основном плоской формы), представляет собой невысокое (около 1 м) чуть вытянутое прямоугольное сооружение. Сверху на *остон*е лежит камень необычной формы. Согласно местной легенде в этом месте имам Хусайн (сын халифа ʻАли) совершил *гайб* и вознесся на небо.

В различных областях Памира имеет широкое хождение мифологический сюжет о драконах, превращенных в камень ангелом, героем или праведником. Подобного рода представления нашли свое отражение в микротопонимике Западного Памира, при этом нередко победителем дракона является *хазрат-и* ʻАли. Например, микротопоним *Аждалсед* — «камень дракона» — зафиксирован в Баджувском ущелье. В долине Гунд, недалеко от селения Шишусп, находится камень, который местные жители считают окаменевшим драконом, убитым ʻАли [Бульбульшоев 2010: 74].

Почитание камней, вероятно, также связано с той ролью, которая отводится им в народной медицине. Неподалеку от уже упоминавшегося нами выше кишлака находится камень, о котором рассказывают такую легенду:

> «В селении Ширгин существует большой камень желтого цвета, который называют *Санг-и аждахор*. Между жителями кишлака постоянно происходили распри, и в наказание Бог послал в ту местность дракона. Каждую неделю люди приносили ему на берег реки сорок корзин лепешек, овцу и человека. Дракон пожирал их. Однажды очередь дошла до семьи, которая состояла только из отца и его дочери. Отец собрал сорок корзин лепешек, взял овцу и дочь и отправился на берег реки. Оставив их там, он в горе вернулся домой. Девушка осталась на берегу ждать дракона. Неожиданно к ней подошел юноша и спросил, почему она плачет. Девушка ответила ему, чтобы он поскорей уходил отсюда, иначе дракон также заберет его. Юноша сказал ей не беспокоиться и попросил разрешения остаться здесь отдохнуть. После чего положил голову ей на колени и заснул. Спустя некоторое время девушка заметила, что вода в реке заволновалась, затем пожелтела, потом покраснела и, наконец, стала черного цвета. Девушка заплакала, и ее слеза упала на щеку

юноши, отчего он проснулся. Юноша выхватил меч, ударил по голове дракона и разрубил его на две части. Девушка вернулась домой. Соседи испугались, что девушка сбежала и теперь дракон съест всех жителей кишлака. Тогда девушка рассказала, как все произошло. Выслушав ее, все отправились на берег реки. Там они увидели юношу с обнаженным мечом и дракона, который был весь в крови. Дракон спросил у юноши: "Что мне теперь делать, броситься обратно в воду или выйти на берег?" Юноша ответил: "Если выйдешь на берег, тогда ты превратишься в камень, если бросишься в реку, я вновь ударю тебя своим мечом". Дракон вышел на берег, а молодой человек, коснувшись его рукой, сказал: "Превратись в камень". Вонзил свой меч в землю и стал читать намаз. Затем он вытащил меч из земли, и из того места забил родник» [ПМА 2008. Ср. Фолклори 2005: 240–242].

Этот родник, как и камень, в который превратился *аждахор*, местные жители считают целебным. Что же касается юноши, то, как гласит местная традиция, им оказался *хазрат-и* ʻАли[1].

С теми или иными вариациями подобного рода легенды распространены по всему Памиру, и здесь нет необходимости останавливаться на них подробно. Отметим лишь, что представление о связи или отождествлении драконов с горами широко распространено в Бадахшане (как, впрочем, и в других районах Центральной Азии), что отчасти связано с двойственным положением гор в восприятии традиционной памирской культуры. С одной стороны, горы выступают как священные места, на вершинах которых обитают легендарные герои, или горы становятся помощниками того или иного персонажа, чудесным образом расступаются и позволяют ему скрыться от врагов. С другой стороны, горы являются местом обитания *дивов* или *аждахоров* и потому таят в себе опасность для человека. Недаром в топонимике Памира часто встречается топоним *дивлох*, т.е. место, где обитают *дивы*. Обычно это местность, которая находится в некотором удалении (выше от кишлака) в горах.

[1] Нужно сказать, что применение камней в лечебных целях известно практически повсеместно в Центральной Азии. Например, в долинных районах Таджикистана существуют так называемые *харсанги*, которые представляют собой большие отколовшиеся куски скалы со сложенными на них кучами мелких камней. Этим камням приписывается целебное свойство: существует убеждение, что такие камни излечивают от кожных заболеваний. Процедура излечения такова: человек должен поднять маленький камушек поблизости от отколовшейся скалы, прочитать молитву, провести камушком по пораженному месту и положить его на *харсанг*.

Что же касается образа дракона в памирской мифологии в целом, то в исходе своем он связан, по всей видимости, с древнеиранским Ажи Дахака (авест. aži-dahaka), змееподобном трехголовом существом, самым могущественным из творений Ахримана, плененным и закованным в цепи на горе Демавенд героем Траэтаоном (авест. ðraētaona). В конце времен, во время заключительной битвы Добра и Зла он освободится, но будет в итоге побежден Керсапой или Самом [Чунакова 2004: 18].

Сюжеты, связанные с Ажи Дахака, а также другими драконоподобными персонажами древнеиранской традиции (например, Ажи Срувар (авест. Aži Sruvara), с течением времени превратились, претерпев некоторые изменения, в устойчивые мифологемы памирского фольклора и нашли свое отражение в приведенных выше преданиях (*ривайат*) о деяниях *хазрат-и* ʻАли.

Пространство в восприятии мусульманской культуры не является однородным и наполняется различным содержанием, которое регламентирует поведение человека. В священном пространстве можно совершать определенные действия и категорически запрещается совершать другие (осквернять, собирать ветви священного дерева и проч.) Тем же самым образом пребывание в «страшном» или «опасном» пространстве», где злые силы наиболее властны над человеком, диктует необходимость совершать действия, которые должны уберечь человека от влияния злых сил.

Священное пространство особым образом выделяется из обыденного пространства, иными словами — создается и организуется человеком при помощи различных средств: архитектурных форм, ритуальной утвари, обрядовых действий, организации света и запахов, повествования или воспроизведения чудесных событий, имевших место в прошлом.

> В качестве примера можно привести известный библейский сюжет о так называемой лестнице Иакова: во сне Иаков видит лестницу, соединяющую землю и небо, ангелов и Бога, который говорит с ним, происходит непосредственное проявление божественного человеку. Проснувшись, Иаков поливает елеем камень и превращает, таким образом, обыденное пространство в священное — Дом Божий. Это своего рода прообраз или модель создания сакрального пространства.

Как было показано выше, сходные ритуальные действия осуществляют памирцы при совершении *зийарата* к священным природным

объектам: поливают камни маслом, возжигают огонь в светильниках (*чирагравшан*), курят благовония, совершают *тавваф*, произносят молитвы и т.д. Помимо всего этого существенную роль играют *ревайаты*, предания о жизни мусульманских святых и их чудесных деяниях (*карамат*), связанные с тем или иным местом поклонения. «Житийные предания» выполняют различные функции: объясняют необходимость почитания святых мест, могут указывать в некоторых случаях на структуру обрядов, которые совершают паломники, содержат предостережения от осквернения святилища. В основе таких преданий, сюжет которых обыкновенно весьма незатейлив, лежит событие, имевшее место в прошлом (посещение этого места святым, остановка на ночлег, трапеза, борьба с «неверными» кафирами). Описываемые в преданиях события четко соотносятся с определенной местностью, несмотря на возможную реальную географическую и временную несовместимость указываемого места и самого действия.

Разумеется, современному человеку такие предания могут показаться фантастичными или даже глупыми, тем не менее следует отдавать себе отчет, что они являются важным механизмом адаптации неисламских народных религиозны практик к нормативной религиозной традиции ислама и таким образом вводят древние культовые объекты (в нашем случае — горы и камни, но можно добавить — деревья, источники и т.д.), относящиеся к прежним верованиям, в сакральное пространство мусульманской религии.

Источники

Полевые материалы автора (ПМА), 2008.

Фолклори Помир. Душанбе, 2005. Ч. II.

Хикайта-и мазарха-йи Кухистон, рукопись ИВР РАН // Архив И.И. Зарубина. Ф. 121. Оп. 1. Л. 336.

Hudud al-'Alam. The Regions of the World. A Persian Geography, 372 A.H. — 982 A.D. Tr. and explained by V Minorsky. Oxford, L., 1937.

Библиография

Булбулшоев, У. Т. Микротопонимия Шахдары в этнолингвистическом освещении. Душанбе, 2010.

Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. М., 2001.

Дафтари Ф. Да'ва исмаилитов за пределами государства Фатимидов // Традиции исмаилизма в средние века. М., 2006.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Кисляков Н.А. Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2.

Розенфельд А. З., *Колесников А. И.* Материалы по эпиграфике Памира // Эпиграфика Востока. М., 1975. Вып. 23.

Россия и Бухарский эмират на западном Памире. М., 1975.

Чунакова О.М., Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Leiden; N.Y.; Köln, 1989.

Encyclopedia Iranica. CD-ROM Edition

Iloliev A. The Isma'ili-Sufi Sage of Pamir: Mubarak-i Wakhani and the Esoteric Tradition of the Pamiri Muslims. N.Y., 2008.

В.А. Прищепова

КОЛЛЕКЦИОННЫЕ И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ Г.Г. ГУЛЬБИНА ПО ЖИЛИЩУ ТАДЖИКОВ ВЕРХНЕГО ЗЕРАВШАНА ИЗ СОБРАНИЙ МАЭ

Данное сообщение представляет собой результат изучения полевых материалов Григория Григорьевича Гульбина, который на протяжении полевых сезонов 1926–1927 гг. выезжал в Таджикистан в составе Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР [Прищепова 1995: 186–249]. Он участвовал в обследовании населения долины реки Зеравшан по приглашению руководителя этнологической секции экспедиции крупнейшего ираниста Ивана Ивановича Зарубина.

В 1926–1927 гг. Г.Г. Гульбин привез из поездки для МАЭ предметные, собранные в Фальгаре (колл. 3339, более 400 ед. хр.), и фотографические коллекции (черно-белые снимки) (колл. 3488 — 28 ед.хр., колл. 3489 — 209, колл. 3556 — 199, колл. 3557 — 248). Каждый кадр собиратель сопроводил кратким описанием, которое чаще всего не раскрывает в полной мере содержание кадров. Дополнением к коллекциям являются экспедиционные отчеты, зарисовки и чертежи Г.Г. Гульбина.

К сожалению, большая часть этнографического материала, собранного участниками экспедиции, в частности Г.Г. Гульбиным, долгие годы оставалась неопубликованной. В процессе работы с экспедиционными отчетами исследователя бросаются в глаза пометки красным

и черным карандашами на полях его рукописей, сделанные, возможно, в 1950-е годы (а может быть, и в довоенное время). Однако в работах участников экспедиций, которые выезжали в эти же районы позднее, отсутствовали сноски на материалы Г.Г. Гульбина. Вероятнее всего, его полевые записи читал И.И. Зарубин при подготовке к публикации статьи о работе в Таджикистане летом 1926 г. [Зарубин 1927: 351–360].

Предание забвению трудов Г.Г. Гульбина, а затем вовсе его имени можно объяснить тем, что после работы экспедиции И.И. Зарубина фамилия этого сотрудника музея исчезла со страниц отчетов МАЭ — после его первого ареста в 1930 г. по «делу Академии наук» (по подозрению в антисоветской деятельности). Затем последовал второй арест, в октябре 1941 г. Точная дата смерти Г.Г. Гульбина неизвестна. Предположительно, он погиб в первые месяцы блокады во время бомбежки Ленинграда, когда находился в известной тюрьме «Кресты».

В 1926 г. основные работы экспедиции велись в верховьях Зеравшана с июля по октябрь. Верхний Зеравшан подразделяется на ряд районов. Самая верхняя часть долины называлась Матча, ниже Матчи — Фальгар. Ниже Фальгара, по течению реки Зеравшан (на левом берегу), начинался Пенджикентский район.

Судя по одной из фотоколлекций Г.Г. Гульбина 1926 г., выполненной в Ташкенте, город был начальной точкой маршрута экспедиции. Собрание негативов, привезенных из Ташкента, включало в себя сюжеты, связанные в основном с домашним бытом и одеждой узбеков. И лишь несколько снимков были по таджикам: образцы керамических сосудов ходжентской работы из коллекции востоковеда М.С. Андреева (колл. 3488). На основании этих материалов можно сделать вывод о том, что выдающийся ученый был знаком с участниками поездки и, возможно, помогал им в установлении необходимых в дальнейшей работе связей со среднеазиатскими исследователями и администрацией.

В отчете о работе летом 1926 г. И.И. Зарубин отмечал постоянное содействие местных учреждений, общественных деятелей и научных сотрудников, с которыми вступала в контакты экспедиция [Отчет… 1927]. Прежде всего, это относилось к Андрею Александровичу Знаменскому, уполномоченному Народного комиссариата иностранных дел по Средней Азии и председателю «Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами», и Нисару Мухаммеду, заместителю постоянного представителя Таджикистана в Ташкенте, который занимался вопросами просвещения и науки. Н. Мухаммед принимал столь горячее участие в делах экспедиции, что, по мнению И.И. Зарубина, мог считаться ее фактическим сотрудником. Например,

Н. Мухаммед совершил предварительную поездку в Пенджикент для организации экспедиции, снабжения ее транспортом и воинской охраной, а также сопровождал ее по Фальгарской и Искандеровской волостям.

Обращаясь к полевым материалам участников первых советских экспедиций в Среднюю Азию 1920–1930-х годов, нельзя забывать о том, что их работа протекала в сложных и даже опасных условиях, отряды исследователей сопровождала воинская охрана. Сотрудники И.И. Зарубина в своих отчетах отмечали, что коллекции для музея было приобретать очень трудно. Приходилось прибегать к обмену, в том числе и для получения продуктов питания для членов экспедиции. Отдавали при этом не только мелкие товары ширпотреба, но и предметы из обменного фонда МАЭ. Перед экспедицией И.И. Зарубину для этой цели музейный совет выделил двести семьдесят кусков и отрезов бухарских шелковых и полушелковых кустарных тканей из коллекций, подаренных эмиром Николаю II, «для приобретения взамен их этнографических предметов» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1–1926. Д. 2. Л. 51]; см. также (МАЭ. колл. 2917–2920, 2935, 2936).

В 1926 г. после Ташкента исследователи продолжили путь в Самарканд, откуда отправились в Пенджикент, дальше по верхнему течению реки в Фальгар, Матчу и Ура-Тюбе. Научный сотрудник экспедиции Г.Г. Гульбин должен был заниматься изучением материальной культуры, некоторыми ремеслами, собирать вещевые коллекции, фотографировать и зарисовывать. Главной задачей его было знакомство с типом местного жилища.

К настоящему времени вышли многочисленные публикации, посвященные народному зодчеству населения Средней Азии, в том числе таджиков Верхнего Зеравшана. В них охарактеризованы сведения о жилых постройках, выделены локальные особенности северотаджикского и южнотаджикского жилища, разработаны теоретические основы типологизации этого объекта материальной культуры (В.А. Воронина, В.А. Лавров, А.С. Давыдов, Н.А. Кисляков, О.И. Смирнова, А.К. Писарчик и др.).

До Среднеазиатской этнологической экспедиции в литературе отсутствовали работы по традиционным постройкам Верхнего Зеравшана. Лишь в 1926–1927 гг. впервые началось плановое изучение традиционной культуры ираноязычного населения отдельных районов. Экспедиция, работа которой планировалась на несколько лет, ставила своей целью дать исчерпывающую картину жизни населения Таджикистана. И.И. Зарубин считал изучение типа народного жилища одним из важных источников для разработки многих проблем истории и этнографии северных таджиков долины реки Зеравшан. Немаловажным фактором

успешной деятельности сотрудников И.И. Зарубина было то, что все они были специалистами-востоковедами. Г.Г. Гульбин по образованию был тюркологом, окончил в 1916 г. факультет восточных языков Петроградского университета. С 1925 по 1930 гг. он работал в МАЭ.

Состав и тематические сюжеты фотографий Г.Г. Гульбина 1926–1927 гг. достаточно полно иллюстрируют разные стороны жизни таджиков. В его фотоколлекции входят портреты и типажи местных жителей. На снимках представлены одежда мужчин, женщин и детей, жилище, хозяйственные постройки, культовые объекты (мазары, мечеть), быт, утварь, занятия населения, средства передвижения, орудия труда.

Несмотря на то что территория Средней Азии представляла собой единую историко-культурную область, Г.Г. Гульбин выделял местные особенности, в частности в жилище, присущие оседлым земледельцам таджикам, которые проживали в этом районе. В материалах исследователя нашли отражение старинные формы жилища, бытовавшие в конце XIX — начале XX в. до периода коллективизации, когда изменился облик домов, строительный материал, техника постройки.

В полевых наблюдениях Г.Г. Гульбин пользовался основными принципами характеристики жилища, разработанными руководителем экспедиции И.И. Зарубиным. Опыт исследования этой стороны традиционной культуры участниками Среднеазиатской экспедиции позже учитывался при подготовке «Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана» [Васильева, Махова 1961: 123].

По мнению Г.Г. Гульбина, «кратковременность пребывания и хлопоты по приготовлению к дальнейшему продвижению заставили ограничиться довольно беглым обследованием г. Пенджекента» [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 1]. Между тем его неопубликованные полевые материалы содержали ценную информацию по традиционному жилищу. Часть наблюдений исследователя подтвердилось более поздними сведениями участниками экспедиций 1940–1960-х годов. Но многое из его описаний (особенно фотографии, чертежи и зарисовки) остается оригинальным научным источником.

Изучение жилища верхнего течения реки Зеравшан Г.Г. Гульбин в 1926 г. начал с определения месторасположения кишлаков, планировки улиц и построек, размещавшихся «соответственно физическому строению почвы, благодаря чему подчас и наблюдаются селения, спускающиеся в виде ряда уступов», видя в этом влияние природно-климатических особенностей [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 1].

Огромной ценностью обладают снимки 1926 г., на которых Г.Г. Гульбин запечатлел панораму части Пенджекента, виды кишлака Урмитан

в Фальгаре, пейзажи улиц с постройками старого образца (в Урмитане с домами, расположенными ярусами), поскольку большинство примеров народной архитектуры тех лет не дошли до наших дней (МАЭ, колл. 3489).

Почти полностью утраченными оказались не только дома старого образца постройки, но и сами технологии их производства. Г.Г. Гульбин обращал внимание на материалы и технику строительства. Характерной особенностью строительной техники 1920-х годов являлось использование местных материалов, необожженного кирпича (*хишт)*, дерева (в Пенджикенте и Фальгаре) и камня (в Матче) в качестве основного материала. Для постройки каркасов, колонн и балок чаще всего использовали тополь, для дверей — арчу (бурс в Матче). В более позднее время для постройки таджики начали использовать фабричный кирпич, что повлияло на облик кишлаков.

По сведениям Г.Г. Гульбина, материалом для фундамента (*такурси*) построек служили крупные камни. Их скрепляли между собой раствором — *лой*, который состоял из глинистой почвы, добывавшейся недалеко от места строительства, смешанной с водой. Раствор клали толстым слоем между камнями.

Сохранились полевые зарисовки Г.Г. Гульбина, на которых показано два вида кладки камней. На одном изображении способ кладки *хишта* (Пенджикент, Фальгар, кишлак Урмитан): камни уложены горизонтально. Исследователь отмечал, что такая техника использовалась для домов. На втором рисунке (кишлак Урмитан в Фальгаре и кишлаки Деминор и Пальдорак в Матче) камни расположены ребром с наклоном рядами то в одну сторону, то в другую [АМАЭ РАН. Ф. К. I. Оп. 2. № 220. Л. 6]. Г.Г. Гульбин отмечал, что такую кладку устраивали для сооружения заборов. Если делали деревянный каркас стен, то балки, лежащие внизу (*таксинч*), рубили «в замок» или накладывали друг на друга.

В 1926 г. Г.Г. Гульбин встречал водосточные трубы местной конструкции (довольно редко). Внешне они напоминали деревянные корыта, вытесанные из нетолстого ствола, разрубленного пополам. Редкость использования этого элемента жилища исследователь объяснял дороговизной дерева [АМАЭ РАН. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 4].

Нельзя не отметить полевые заметки, в которых Г.Г. Гульбин рассказывает о дверях. Исследователь выделил их в две группы — двустворчатые (в Пенджикенте и Фальгаре) и одностворчатые (в Матче). Большей частью двери изготавливали из тополя. Петли для дверей делали редко. Их заменяли выступами в верхнем и нижнем углах двери, свободно вращавшимися в отверстиях дверной коробки. В домах старой постройки

сохранялись двери из досок, грубо обтесанных при помощи топора. В качестве дверных ручек использовались металлические накладки на висящей цепочке, укрепленной на двери. В Матче в качестве дверных ручек были распространены кожаные и шерстяные веревочные петли.

Отдельного внимания заслуживает описание Г.Г. Гульбиным устройства деревянных замков, которые он встречал в удаленных от города местностях. Такой замок представлял собой массивный квадрат из арчи, тута с отверстием такой же формы, «в котором ходит подвижной клин». Отпирали и запирали замок при помощи плоского ключа, изготовленного из арчи или рога, «выступы которого соответствуют вырезам, где движутся запорные зубцы». Устанавливали замок на дверной коробке, изнутри дома.

> «Довольно широкое отверстие, сделанное в стене дома, позволяет свободно запустить руку для отпирания и запирания замка», — объяснял в своем отчете Г.Г. Гульбин. [АМАЭ РАН. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 8].

Делали такие замки специальные мастера *чубтерош*. Г.Г. Гульбин отмечал, что найти такого мастера было непросто, замки стоили дорого, по тем временам — полтора-два рубля.

Описание Г.Г. Гульбиным деревянной оконной рамы *дарча* переносит почти на сто лет назад. Верхняя часть рам могла быть украшена выпиленным рисунком, а нижнюю заклеивали белой бумагой вместо стекла. (Рамы со стеклами попадались, но, как замечал Г.Г. Гульбин, «очень и очень редко».) С помощью такой рамы решался вопрос освещения помещений при отсутствии окон. Их заменяли проломы в верхней части стен или крыше (Матча) или проемы рядом с дверьми (Пенджикент, Фальгар). В холодное время года днем раму вставляли в дверную коробку широко раскрытых дверей. Вечером раму снимали и двери закрывали. В Пенджикенте оконные проемы могли закрывать деревянными ставнями с внешней стороны. Но тогда их делали высоко от земли.

В описаниях расположения жилищ и хозяйственных построек, расположенных около него, Г.Г. Гульбин оговаривал, что между крайними пунктами исследованного района в этом вопросе существует громадная разница. Так, в Пенджикенте территория усадьбы делилась на две части и всегда была разделена высокой глиняной стеной. Кроме конюшен и помещений для рогатого скота, овец и ишаков, устраивали сарайчики для верховых животных приезжающих гостей. Около жилища располагались сараи для дров, сена, соломы и уборные (в виде небольшой, от-

крытой с одной стороны постройки без крыши, с отверстием в земляном полу, края которого обкладывали камнями или кирпичами). В Фальгаре уборные зачастую отсутствовали; если были, то в виде продолговатого возвышения, с отверстием в верхней части. Согласно полевым записям в Матче Г.Г. Гульбин уборных не встречал.

В своей полевой работе большое внимание Г.Г. Гульбин уделял изучению расположения и устройству очагов в доме, а также типам труб и дымоходов. На фотографиях 1926 г. изображения разных видов очагов, для варки пищи и печения лепешек (МАЭ. Колл. 3489–10: «Танур, глиняный очаг»).

Г.Г. Гульбин внимательно знакомился с конструкцией отопительной системы помещений, в частности с разновидностями очагов *оштон* с дымовым колпаком Пенджекента, Фальгара и Матчи, о чем свидетельствуют его записи, зарисовки и фотоснимки (МАЭ. Колл. 3489–12: «Очаги с дымарями в кухне таджикского дома»).

Согласно материалам исследователя дымари различались по внешнему виду. Так, дымоход *мури* в Пенджекенте и Фальгаре имел три стенки, в Матче же передняя стенка отсутствовала. Г.Г. Гульбин отмечал, что по большей части под одним дымоходом устанавливали два оштона (большой для варки пищи, поменьше — для чая или разогрева еды). Иногда около оштона находилось три колышка *мех*, на которые ставили котел. Исследователь наблюдал, как иногда около большого оштона «где-нибудь в свободном углу можно видеть маленькие оштоны, устраиваемые детьми для игр» [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 19].

Г.Г. Гульбин как одну из особенностей жилища таджиков Верхнего Зеравшана отмечал, что дымоходы они делали прямыми, каминного типа и очень большие. На основании данных исследователя И.И. Зарубин в своем отчете о работе экспедиции в сезон 1926 г. утверждал, что трубы являются характерным внешним признаком зеравшанского жилища [Зарубин 1927: 355].

В полевых описаниях и на фотографиях Г.Г. Гульбина зафиксированы дымовые трубы самой разнообразной формы. Он отмечал, что наиболее часто встречались мури в виде усеченного конуса. Этот вид труб считался наиболее типичным, они сохранялись в старых домах. В жилищах новых построек исследователю встречались трубы смешанных типов. Нередко попадались цилиндрические. Они бывали открытыми сверху. В таком случае верхушку трубы удлиняли и загибали, оставляя небольшие отверстия для выхода дыма. Цилиндрические мури могли иметь наверху сводчатое крестообразное перекрытие для защиты от снега, дождя и ветра.

В третий вид дымовых труб Г.Г. Гульбин выделил (как наиболее редкие) квадратные, сверху глухие, но имевшие вверху по бокам узкие полукруглые выходы для дыма. Еще реже попадались трубы в виде усеченной пирамиды.

> «Очень редко встречается прямоугольная труба, которая оканчивается глухой крышей, покатой от центра к краям. Наверху трубы в каждой из сторон проделаны небольшие прямоугольные отверстия для выхода дыма» [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 219. Л. 20].

В Пенджикенте Г.Г. Гульбин отметил еще один вид труб, который встречался в кухнях, построенных отдельно, в глубине двора. По форме они напоминали длинный прямоугольник, горизонтально вытянутый, с закрытым верхом, но в верхней части боковых стенок у них был проделан ряд отверстий для выхода дыма.

Хозяйственные постройки, хлева, конюшни также имели вытяжные трубы конической формы. Ни по устройству, ни по названию они не отличались от дымовых, которые устанавливали в жилищах.

В 1927 г. экспедиция продолжила детальное обследование таджикского населения верховьев Зеравшана. В области изучения материальной культуры максимальное внимание вновь было обращено на типы жилища и хозяйственных построек. Материалы об этом собирал главным образом Г.Г. Гульбин среди населения Искандеровской волости.

Достаточно полное представление о предмете исследования Г.Г. Гульбина дают его снимки, которые дополняет экспедиционный отчет исследователя (МАЭ. Колл. 3557). На кадрах показан уступчатый способ расположения кишлаков, улицы представляли собой «запутанные узкие коридоры, огражденные стенами домов, иногда очень низких, подчас упирающиеся в ворота чьего-нибудь дома» [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 221. Л. 3].

Фото и архивные материалы Г.Г. Гульбина содержат сведения о внешнем виде местных построек, технические подробности строительства. Отдельные разделы иллюстративной коллекции и рукописи посвящены крытым террасам *айванам*, изучению их вариантов, назначению отдельных частей жилого дома. В 1927 г. Г.Г. Гульбин продолжил изучение традиционных очагов.

Летом 1927 г. стационарная работа экспедиции велась в кишлаке Шурмашк на р. Пасруд, откуда участники поездки выезжали по району в расположенные поблизости населенные пункты.

Г.Г. Гульбин обратил внимание на то, что начиная с кишлаков по Искандердарье и Сарытачу очаг начинал увеличиваться в размерах, занимая иногда значительное пространство в доме. Ученый также отметил, что отсутствовало строгое местоположение очага. Он мог находиться в жилом помещении то справа от двери, то слева. В районе работ Г.Г. Гульбин заметил несколько типов очагов. Как и летом 1926 г., наиболее часто встречался очаг в виде усеченного конуса. «Затруднения с топливом, заставляющие таджика экономить дрова, вызвали тип двойного очага» [АМАЭ. Ф. К. I. Оп. 2. № 221. Л. 10]. Исходя из своих наблюдений автор выделил два варианта двойного очага.

Полевые материалы Г.Г. Гульбина затрагивают многие стороны традиционного быта таджиков Верхнего Зеравшана. Его метод исследования можно назвать комплексным. Он включает не только сбор вещевых коллекций, фотофиксацию, но и детальные описания наблюдений, графические документы и потому заслуживает дальнейшего глубокого изучения и публикации.

Несмотря на отсутствие печатных работ Г.Г. Гульбина по экспедиционным материалам, имя его как собирателя коллекций стоит в одном ряду с другими профессиональными этнографами, активно пополнявшими фонды музея по народам Средней Азии и Казахстана. В наши дни его отчеты о поездках, выполненные им наброски, чертежи, фотографии, вещевые коллекции, собранные в полевых условиях почти девяносто лет тому назад, представляют собой важный материал, отражающий культурно-историческое наследие народов Таджикистана.

Библиография

Васильева Г.П., Г.П Махова Г.П. Программа сбора материала по жилищу сельского населения Средней Азии и Казахстана для историко-этнографического атласа // Материалы к историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана. Тр. Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. сер. Т. XLVIII. М.; Л., 1961.

Зарубин И.И. Отчет об этнологических работах в Средней Азии летом 1926 г. // Изв. АН СССР. 6 сер. М.; Л., 1927. № 5–6. С. 351–360.

Отчет о деятельности Академии наук СССР за 1926 г. II // Отчет о научных командировках и экспедициях. Л., 1927.

Прищепова В.А. К этнографии народов Средней Азии и Казахстана: Материалы Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР 1926–1929 гг. (по архивным данным) // Этническая и этносоциальная история народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1995. С. 186–249.

Р.Р. Рахимов

ЗА СТРОКОЙ А.П. ФЕДЧЕНКО: ЗАМЕТКИ ПО АДИДСКИМ КУЛЬТОВЫМ МЕСТАМ В СУННИТСКОМ ОКРУЖЕНИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

> Перевал Сангы-Джумон служил последнее время границей Фарабского бекства от земель, захваченных русскими. <…> Название перевала происходит оттого, что здесь находится огромный камень, лежащий на другом. Верхний камень один человек легко может качать. Тут же находится кубический камень с круглым углублением 14 вершков в диаметре. Несомненно, что это углубление выточено водой. Предание говорит, что пророк Али поил из него лошадь.
>
> *Федченко А.П. Путешествие в Туркестан*

Интерес, который вызывает Сангы-Джумон (Санги джуммон) в скупых строках Александра Павловича Федченко, обязал включить его в программу объектов исследования Центрально-азиатской этнографической экспедиции МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН в 2012 г. Нижеследующие заметки построены на информации, полученной автором в результате посещения данного святого места. Выяснилось, что устная традиция местного населения Фароба / Фараба связывает его с культом двоюродного брата и зятя Пророка ислама Али б. Аби Талиба (ум. 661 г.). Интересующий нас культовый объект у жителей селения Фароб именуется *кадамджойи хазрати ʻАли* («место ноги / ступни святого Али»). Он известен также под названиями *Шохи мардон* (букв. «Князь мужей / воинов»), *зийоратгох* («место паломничества и поклонения») или *Санги джуммон* (лит. *джунбон*) в значении «раскачивающийся камень». Последнее у А.П. Федченко отмечено в форме *Сангы-Джумон*.

Зийоратгох находится на гребне перевала / хребта *Агбаи Джуммон* (лит. *джунбон*) на высоте около 2000 м над уровнем моря. Это левобережье долины р. Зеравшан в 12 км к югу от селения Фароб, если следовать к нему по территории Республики Таджикистан. Есть путь и со стороны

Республики Узбекистан. Он лежит к северу от п.г.т. Ургут. С образованием на постсоветском пространстве независимых государств узбекскими властями этот путь был закрыт и, по рассказам, заминирован[1]. Поэтому наша экспедиция вынуждена была следовать к объекту со стороны селения Фароб.

По этому пути еще 143 г. тому назад к Фарабу (после знакомства с Санги джуммон) шла экспедиция выдающегося русского ученого-естествоиспытателя Александра Павловича Федченко (1844–1873). Его книга «Путешествие в Туркестан» стала итогом исследований им края в 1868–1871 гг. в природоведческом, физико-географическом и этнографическом освещении. Александр Павлович прожил короткую жизнь, но внес большой вклад в развитие различных наук. Он является автором трудов по паразитологии и энтомологии. Ему принадлежит открытие Заалайского хребта в Центральной Азии. Александр Павлович трагически погиб на Монблане, похоронен в местечке Шамуни женой Ольгой Александровной Федченко, имя которой также связано с исследованием Центральной Азии в природоведческом, антропологическом и этнографическом аспектах.

Интересующийся нас «место стопы» (кадамджой) святого Али находится между двумя другими шиитскими святыми местами, расположенными на значительном расстоянии друг от друга. Одно из них — *Чорчинор* («Четыре платана») — представляет собой достопримечательное место вышеназванного Ургута в 35 км к юго-востоку от Самарканда. В действительности платанов на Чорчиноре насчитывается несколько десятков. Благодаря этому он приковывает к себе как чудесный платановый парк. Своей привлекательностью Чорчинор обязан также источнику кристально чистой родниковой воды, который был якобы пробужден к жизни дочерью Пророка Мухаммада и женой Али б. Аби Талиба — Фатимой с эпитетом Зухро, значение которого — Венера.

Второй из двух мазаров, между которыми интересующий нас ритуальный объект, — вершина высоко в юго-западной оконечности Фанских гор. В ясную погоду горная вершина видна со стороны Фароба, а с нее, по рассказам, виден Самарканд. Там на высоте почти 4 тыс. км сходятся тропы, когда-то проложенные к святому месту паломниками из Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Самаркандской областей, а также из Пенджикентского района.

---

[1] В Фарабе нам рассказали, что общая протяженность заминированной линии узбекско-таджикской границы на участках Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Самаркандской областей и соседнего Таджикистана составляет намного более 200 км.

Широко известный объект паломничества и поклонения (о нем упоминает также А.П. Федченко) называется *Тахтгохи хазрати Султон* («тронное место святого Султана»). В рассказах об этом зийоратгохе имя *Султон* с титулом *хазрат* иногда заменяется именем *худж(а) До(в) уд*, т.е. святой Довуд (библ. Давид). По устному приданию таджиков, хазрат Султан (худжа Давуд) — двоюродный брат имама Али, с именем которого связан Санги джуммон.

Легенда гласит, что преследуемый *кафирами* (якобы воинами противников шиитской партии алидов) святой Султан бежал из Арабистана и чудесным образом обрел здесь пристанище. В тот самый момент, когда расстояние между кафирами и святым все больше сокращалось, вершина, согнувшись к бежавшему хазрату, забрала его и унесла ввысь к облакам. Так недоступная для кафиров горная вершина стала его обителью. Тем самим была спасена им отрубленная врагами алидов голова имама Хусейна — сына имама и халифа Али.

Агбаи Джуммон — это груды громадных и довольно гладких камней, причудливым образом лежащих друг на друге. Иные из камней имеют форму сказочной скульптуры, будто изготовленной самой природой. Одного беглого взгляда достаточно, чтобы убедиться: своим неповторимым видом этот уголок природы обречен был стать почитаемым.

Культовый Раскачивающийся камень — это громадная каменная глыба (весом, по предположению рассказчиков, в 10–15 т) почти правильной прямоугольной формы, лежащая на высоте, превышающей человеческий рост, на второй почти на такой же глыбе, таким образом, что будто она уложена человеческими руками; до нее можно достать вытянутой рукой. Ее можно раскачать без усилий. Достаточно одного прикосновения мизинцем, чтобы громадный камень начал раскачиваться из стороны в сторону. Это объясняет смысл замечания А.П. Федченко: «Верхний камень один человек легко может качать». Загадка, однако, в том, что раскачать глыбу легко, как уже говорилось, даже мизинцем, но свалить ее невозможно, отчасти потому, что она лежит высоко.

Легенда гласит, что в далекие времена *кафиры* преследовали преемника Пророка Мухаммада, пытаясь схватить и убить его. Уходя от преследователей, он забрался на хребет Джуммон, поднял исполинскую глыбу и, сколько есть сил, бросил ее, целясь в преследователей. По одной версии, погибло много кафиров, по другой — были уничтожены все кафиры, оказавшись раздавленными каменным орудием героя-богатыря. Оно падало на землю с такой силой, что сотрясло перевал и все пространство вокруг него.

Здесь мы подходим к пониманию топонима «Раскачивающийся хребет». Русскому глаголу третьего лица единственного числа «сотрясло» в лексике таджиков соответствует «джунбонд». Он происходит от безличной формы глагола «джунбондан», основой настоящего времени которого (в форме повелительного наклонения) является «джуммон» (лит. «джунбон»). Получается, что название сакрального камня *Санги джуммон* и топоним Агбаи Джуммон происходят из одного и того же источника: почитаемый камень *раскачивается* из-за толчка пальцем, а *раскачивание* (сотрясение) горного хребта произошло из-за силы падения на землю могучего орудия князя мужей (*Шохи мардона*). Так раскрывается значение названия хребта (Агбаи Джуммон).

Инерционное движение оборонительного орудия Шохи мардона вниз по склону остановила каменная глыба, оказавшаяся на его пути. Камень «князя воинов» в прыжке забрался на нее и лег там в том виде, в котором лежит и поныне как на естественном постаменте, формируя облик центрального объекта культа. По замечанию А.П. Федченко, это и есть тот «огромный камень, лежащий на другом». У самого основания нижнего камня растет традиционно почитаемый таджиками *бурс* (тюрк. *арча*) — можжевельник. Такое впечатление, что материи камня и бурса природа свела вместе по признакам сходства черт их индивидуальных свойств быть вечными: камень твердостью, можжевельник — зеленью.

На некотором удалении от сакрального прямоугольника (к востоку от него) имеются небольшие чашеобразные углубления, напоминающие отпечатки лошадиных копыт, погрузившиеся в камень. Устная традиция их связывает с отпечатками копыт Дульдула — верхового коня *хазрата* Али. Сопровождавшие экспедицию местные жители указали также на массивный камень круглой формы с углублением ближе к одному из краев. Чашеобразное углубление наполовину наполнено дождевой водой, по верхнему краю оно обложено мелкими ритуальными камнями. Из рассказа проводников стало ясно, что этот камень называется *Охури Дулдул*, что значит «кормушка Дульдула», он служил поилкой чудесного коня святого Али. А.П. Федченко также говорит, что, по преданию, «пророк Али поил из него лошадь.

В услышанных нами рассказах заслуживает внимания еще одна деталь. От удара камня на участке спуска с хребта на север в сторону Ургута забили два родника. Там же на узбекской стороне находится якобы стоящий вертикально камень с аркообразным углублением, напоминающим форму *михраба / мехраба*, который обычно указывает на направление в Мекку, куда мусульмане становятся лицом во время молитвы. По рассказам, хазрат Али совершал там полуденную молитву. Сохранились

якобы следы его *кауш*'ей (деревянных сандалий), отпечатавшиеся на камне перед «михрабом».

К сожалению, проверить все это оказалось невозможным из-за опасения нарваться на упоминавшиеся выше узбекские мины. Из-за этих мин паломники со стороны Таджикистана лишены возможности посещения родников и михраба, в новое (постсоветское) время оказавшихся на территории Узбекистана. Соответственно паломники со стороны Узбекистана не имеют возможности для ритуального посещения той части комплекса Санги джуммон, которая находится на территории Таджикистана[1]. В итоге священный комплекс практически потерял сакральность, превратившись в места досуга.

Таков в общих чертах итог увиденного и услышанного нами о кадамджойе хазрати Али на перевале Джуммон. Для анализа головоломки, которую представляет собой устное сказание о раскачивающемся камне, попытаемся поискать другие возможные шиитские (алидские) места культа под углом зрения выявления в них наиболее общих черт сходства с исследуемым «местом ноги» святого. Это важно для понимания подоплеки культа Али — первого лица шиитского ислама, ставшего эпонимом чрезвычайно большого количества кадамджойев в долинных районах Центральной Азии, которые исповедует ислам суннитский.

В этом плане интерес представляет широко известный *кадамджои хазрати Али* в горной окрестности селения Мазори Шариф (Пенджикентский район), куда, по преданию, переместился святой Али, спасаясь от кафиров в Ургутско-фаробских горах. Как видим, не только легенда об Али, но и название данного объекта в паломнической практике таджиков повторяет имя аналогичного культового места на перевале Джуммон.

«Место ноги» святого Али в Мазари Шарифе обнаруживает черты сходства с его кадамджойем на Раскачивающемся хребте и по другим признакам, в первую очередь по сакральным элементам, в совокупности составляющим идейную основу, на которой он покоится. Как на перевале, разделяющем Ургут и Фараб, на пути к скале Чилмихроб первым

---

[1] Это не единственный пример. Судьбу Санги джуммона разделили и две вершины в западной оконечности Фанских гор, одна из которых ассоциируется с вышеназванным святым Султаном, вторая, известная как *Айолони пок* («праведные женщины»), связана с женами хазрата Султана и его сторонников. Узбекские власти *развели* святое семейство, используя мины. Ныне *хазрат Султон* находится на территории Узбекистана, Айолони пок — на территории Таджикистана. В итоге для таджикистанских паломников известный объект благоговейного отношения лишился своего традиционного назначения служить целям религиозной практики.

объектом почитания является *Чишмаи нийат* («родник намерения»). Паломники испивают из него воды и загадывают желания (*нийат*). Это происходит путем выбрасывания в почитаемый источник бусинки, монеты или пуговицы и поиска на ощупь какой-нибудь магической материи, с которой связывается исполнение сокровенного желания в задуманном паломничестве.

После этого верующие отправляются вверх по довольно крутому склону к культовому доминанту (скале Чилмихроб). На пути к нему находится ритуальный объект, который представляет собой вытянутые в длину углубления в камне. С ними связываются поверья о следах стопы святого Али. За «следовиком» следует грот в скале (будто бы использовавшийся святым скитальцем как стойло для Дульдула). Почитаемый можжевельник у основания центрального объекта находится на подъеме к скале. Сакральные можжевельник и скалу разделяют ритуальные объекты, которые связываются с отправлением Али полуденной молитвы. Это и довольно большого диаметра сквозное дугообразное отверстие в камне. По поверьям, оно пробито героем пальцем (использовано святым для привязывания своего «Пегаса» перед намазом). Это и трещина в камне (куда стекала вода во время выполнения им ритуального очищения, обычно предшествующего намазу). Это, наконец, и едва заметные углубления также в камне. Они соотносятся с отпечатками рук, лба и колен при позе *саджда* («поклон») хазрата во время совершения им намаза.

Из изложенных сведений становится вполне ясно, что Чилмихроб и Санги джуммон покоятся практически на единых структурообразующих элементах культовых объектов. И тут, и там основными объектами благоговейного отношения являются практически одни и те же. Они повторяют друг друга в смысле символического значения почитаемых объектов природы.

Основное отличие сравниваемых кадамджойев сводится к расположению объектов, символизирующих отправление персонажем намаза. На горном перевале Джуммон михраб находится в промежутке между родниками и кормушкой Дульдула, занимая, таким образом, в перечне объектов культа второе место. На Чилмихробе следы мест, указывающие на совершение святым намаза, находятся на самой скале. В остальном в номенклатуре объектов природы, составляющих каркас сакральных комплексов, нет существенной разницы.

При сопоставлении рассматриваемых кадамджойев обнаруживается еще одна, не менее важная, особенность, являющаяся их общей чертой. Она состоит в том, что объекты культа, формирующие облик срав-

ниваемых комплексов «мест ноги» святого Али, расположены линейно и ведут паломника от подножья горы вверх к ее вершине. В таком виде они напоминают ступени некой мистической лестницы. Основываясь на сходном перечне естественных сакральных объектов на двух кадамджойях, расстояние между которыми почти сто километров, а также линейности их расположения как ступеней, ведущих паломника вверх, можно строить предположение, что едиными являются и черты мировоззренческого обоснования бытия самих этих мест ритуального посещения. Но не достает источника, который мог бы пролить свет на решение вопроса о смысле сакрализации разнородных феноменов природы — родника / родников, «следовиков» в камене, самой каменной материи (скалы) и дерева в одном интеллектуальном корпусе.

Место стопы святого Али на хребте Джуммон останавливает внимание тем, что представляет собой «мегалитический» объект культа, сказание о котором рисует исторического Али б. Аби Талиба как героя самоотверженного достоинства и чудотворца, обладающего мистической силой, отсылающей к понятию мобилизации неограниченного напряжения, когда над жизнью нависает угроза смерти.

Примеры обладания Али гигантской силой, способной преобразовать окружающий мир, находят отражение и в рассказах о кадамджойе у знаменитого озера Искандеркуль, где пять струй чистой и прозрачной воды вырываются из скалы. Предание гласит, что святой Али воткнул пять пальцев руки в эту скалу и из нее хлынули пять струй, по числу пальцев. Сливаясь в поток, они впадают в Искандеркуль, который питает Искандердарью, а та несет свои воды вниз в Фандарью — ствол реки Зеравшан.

Можно привести и другой пример. К югу от Гиссарского хребта, у истоков Варзобдарьи Али-созидатель будто бы ударом пятерни превратил скалу в груду крошек. По поверьям, продолговатые линии на холмике, каждая из которых обозначена отдельным цветом, — это следы пальцев богатыря Али. На месте, где стояла скала, забил родник, являющийся истоком одного из рукавов Варзобдарьи.

В контексте образа Али как обладающего сверхчеловеческой силой можно вспомнить и кадамджой, именуемый *Чилучорчашма* («Сорок четыре родника»), вблизи поселка Шартуз на юге Республики Таджикистан. Четыре из сакральных родников связываются с Али. По *ривойату*, хазрат воткнул в скалу четыре пальца, после чего из нее вырвались четыре родника, являющихся ядром почитаемой группы родников.

Не только сказания об историях исторического имама и халифа Али б. Аби Талиба, но и его святые места, связанные с его именем в преоб-

ладающем суннитском окружении Центральной Азии, «не отпускают» по многим причинам. Они привлекают чрезмерно гиперболизированным характером повествований. Очевидно, что совершаемые героем этих легенд подвиги невозможно называть словами «богатырские» или «триумфальные», они сверхчеловеческие, фантастичные и недоступные опыту.

Именно здесь возникает вопрос, что за подобными представлениями скрывается: происходят ли чудеса, творимые Али, из простой народной фантазии или повествования о нем носят иносказательный характер, содержат смыслы древних образов и верований. Автор склоняется к мысли, что в глубине легенд о чудодейственной силе интересующего нас персонажа дремлют тайны, аллегорический смысл которых ведет нас к верованиям очень давних времен.

Весьма вероятно, что за непроницаемым покровом этих рассказов скрыты какие-то элементы эзотерической религии, а также, иносказательно, определенные знания, питающиеся из древних мыслительных источников. Выше говорилось о сходности культовых объектов природы на анализируемых кадамджойях. Отсюда можно строить предположение, что сходными являются и черты мировоззренческого обоснования бытия этих мест.

Но нет источника, который мог бы прояснить, какая *единая* идея таится в глубине сакрализации, казалось бы, разнородных феноменов природы (родника / родников, углублений в камнях, самой каменной материи (скалы) и дерева) в одном мыслительном теле в связи с именем исторического Али б. Аби Талиба. Попытку понимания этих смыслов автор оставляет на будущее.

Здесь должно быть сказано о значимости замечаний, сделанных А.П. Федченко относительно алидских культовых объектов не только на Зеравшане, но также у слияния речек Аксу и Карасу в бывшем Кокандском ханстве [Федченко. 1950: 310–311, 318–319, 323–325]. По всему видно, что эта тематика не входила в круг его интересов. Тем не менее замечания тонкого наблюдателя полны смысла, они дают представление о глубоких исторических корнях мест паломничества и поклонения преемнику Пророка Мухаммада — Али б. Аби Талибу. В этом вопросе особый интерес представляет мотивы мифологизации фигуры исторического Али.

Библиография

Федченко А. П. Путешествие в Туркестан. М., 1950.

И.В. Стасевич

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫДЕЛЕНИЯ КОМПЛЕКСА ОККАЗИОНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ В КАЗАХСКОЙ И КИРГИЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Окказиональные обряды относятся к малоизученным явлениям традиционной культуры. В отличие от семейной и календарной обрядности, окказиональный цикл обрядов казахов и киргизов не привлекал пристального внимания исследователей. Описания этих практик приводятся в общем контексте изучения традиционной культуры. Слабая изученность окказиональной обрядности казахов и киргизов ощущается и в современных публикациях.

Напомню, что окказиональные обряды не носят периодический характер, этим они кардинально отличаются от обрядов других групп, в том числе календарных. Они проводятся по необходимости, по случаю какого-либо происшествия, и направлены на преодоление (или создание) кризиса (как природного, так и социального характера). Однако грань между антикризисными и кризисными обрядами достаточно условна, так как само понятие принятой в обществе нормы не всегда очевидно.

Так, обряд народного целительства, который может быть рассмотрен как антикризисный, остается таковым только до момента перенесения болезни или порчи с больного на другого человека или животное из соседнего хозяйства. Кризисные обряды связаны с нарушением порядка вещей; как правило, это так называемые обряды наведения порчи.

Большую часть окказиональных обрядов составляют обряды антикризисные, совершаемые при возникновении критических ситуаций — пожара, засухи, землетрясения, наводнения, эпидемии. В эту же группу обрядов входят и обряды окультуривания пространства и вещей, совершаемые, к примеру, при постройке нового дома, рытье колодца, покупки новой вещи.

Окказиональные обряды могут быть индивидуальными, семейными или общественными, в зависимости от количества участников. Несомненно, что окказиональные обряды пересекаются с календарными и обрядами жизненного цикла. Именно поэтому систематизация окказиональных обрядовых практик часто становится спорным вопросом: одни и те же обряды рассматриваются как земледельческие, скотоводческие,

лечебные или просто относятся исследователями к т.н. хозяйственным обрядам, к производственной и погодной магии.

Если сравнивать казахскую и киргизскую традиции, то в отношении окказиональных практик киргизская культура дает нам более полный и аргументированный современными информантами материал. Значительную роль в религиозной картине мира киргизов играет вера в силу природных стихий и объектов. Окказиональная обрядность не стала исключением. Такие стихийные явления природы, как гроза, вихрь, проливной дождь или засуха, оценивались киргизами как проявления божественной силы.

И в казахской, и в киргизской культуре первая гроза, первый весенний гром воспринимались традиционным сознанием как знак благодати и благополучия. В недалеком прошлом существовал обычай, согласно которому во время первой грозы женщины или сам хозяин дома, держа в руке ведро с молоком, в которое был погружен камень или ковш, производили шум, имитирующий гром, оббегали вокруг юрты со словами «Развернись земля и появись трава! Развернись вымя и появись молоко!» [Баялиева 1972: 35; Валиханов 1961: 481].

Но в степи, а особенно в суровых условиях высокогорья, где погодные условия меняются достаточно часто, обычные грозы, ураганы, вихри всегда вызывали у людей страх и желание защититься от них магическим действием или молитвенной фразой. До сих пор некоторые пожилые люди верят, что в вихре обитает множество злых духов, способных причинить вред человеку и животному.

Но, пожалуй, к наиболее устойчивой форме окказиональной обрядности в традиционной культуре киргизов можно отнести совместные моления *Жер-Суу* (Земле-Воде), сопровождающиеся жертвенной трапезой (*түлөө*). По этнографическим данным, еще в первой четверти XX в. такие родовые моления проводились два раза в год — весной и поздней осенью, в период перекочевок. Такое четкое приурочивание обряда к времени года, несомненно, свидетельствует о его связи с календарной обрядностью.

Периодичность таких молений позволила М.И. Богдановой отнести их к категории земледельческих обрядов [Богданова 1947: 23], а С.М. Абрамзону — к скотоводческим обрядам, приуроченным к сезонным перекочевкам [Абрамзон 1971: 295]. Т.Д. Баялиева в своей работе «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» совместила эти точки зрения и описала данные практики как промысловый культ, сочетающий в себе и земледельческую, и скотоводческую направленность. Но при этом она отмечает, что этот же обряд можно отнести и к лечебной, и к хозяйственной магии [Баялиева 1972: 38–39].

Между тем подобные моления совершались и без привязки к календарным периодам, а по мере необходимости, в период засухи, проливных дождей, землетрясения, наводнения, обильного снегопада, неурожая, что свидетельствует об окказиональном характере данных практик. Все члены родовой группы под руководством старших мужчин и муллы собирались либо на берегу реки, либо на ближайшей возвышенности. Жертвенных животных выставляли в складчину, обычно несколько семей приводило одно животное, в каждой семье пекли семь лепешек (*нан*). Мулла или старший аксакал, кроме кораническої молитвы, читал *бата*, молитвенную речь с обращением к божеству *Жер-Суу*, в ней говорилось о повседневных нуждах людей, содержалась просьба оградить их от стихийных бедствий и несчастий [Баялиева 1972: 38].

Окказиональные моления имели особенности. Во время засухи жертвенное животное резали таким образом, чтобы его кровь попала в воду реки, на берегу которой и проводили обряд. При наводнении старались принести жертву как можно ближе к тому месту, откуда начался разгул стихии. При нападении вредителей — на посевах. Южные киргизы кровью жертвенного животного обязательно брызгали на колосья. На Тянь-Шане еще в середине прошлого века бытовал обычай жертвоприношения животного и молитвы при окончании строительства нового арыка. Что самое интересное, этот обычай именовался «жер суу таюу» [Абрамзон 1971: 308] (*Жер-Суу түлөө. — И.С.*).

В настоящее время календарные моления *Жер-Суу* ушли в прошлое, но сохранились окказиональные проявления этой традиции. Казахи обычай совместных семейных или родовых молений называют *садақа*, понимая под этим термином искупительную или благодарственную жертву. В Восточном Казахстане моления по случаю засухи сохраняют традиционное название *күн жайлату*, в других районах наиболее распространенным считается название *тасаттық беру*.

В северных районах Киргизии за обычаем совместных молений сохранилось название *түлөө*, в южных подобную практику называют *кудайы*. В городах и крупных поселках получила распространение традиция объединения молящихся по кварталам. Инициатором и организатором выступает старший аксакал или выборный глава поселка, квартала. Жертвенная трапеза устраивается в складчину.

На современном этапе ярко наблюдается мусульманизация практики совместных молений. По словам информантов, в последние 20 лет такие обряды проводят чаще всего на территории мечети и под руководством муллы, который читает не молитвенное обращение, а кораническую молитву, благословение-*бата* дают аксакалы.

Зафиксированы случаи, когда женщины не допускались на сам обряд, им приходилось собираться в доме одной из старших женщин, где они читали Коран, приурочивая свои молитвы к избавлению от какой-либо природной напасти.

Жертвенную трапезу устраивают либо на территории самой мечети, либо в домах, собираясь по несколько семей в одном доме. Аксакалы в этот день стараются посетить как можно больше семей и дать свое благословение собравшимся родственникам и соседям. Если в прошлом такие моления носили строго родовой характер, то в настоящее время, учитывая специфику оседлого расселения в прошлом кочевых народов, они скорее являются межродовыми мероприятиями, объединяющими жителей одного поселка или квартала.

Такого рода моления проводят и в случае массового падежа скота. Жертвенное животное режут обычным способом, и идейная направленность обряда ощущается только в специфике текстов *бата*, которые сопровождают коранические молитвы. Еще в начале XX в. такого рода моленья как киргизы, так и казахи проводили на святых местах, на родовых кладбищах, обязательным моментом ритуала был прогон стада вокруг кладбища или мазара. В настоящее время подобная практика (как и вера в очистительную силу огня и окуривание стада арчой) ушла в прошлое.

Кроме антикризисных окказиональных обрядов киргизы и казахи практиковали и кризисные обряды, направленные не на прекращение какого-либо проявления природных стихий, а на вызов подобных явлений. Такие действия проводились в оборонительных целях. В письменных источниках неоднократно упоминается о вызове снега и холода во время нападения врагов [Бартольд 1963: 496] или в случае угона скота (*баранта* — казах. / *барамта* — кирг.).

В начале XX в. и у казахов, и у киргизов еще сохранялся институт заклинателей погоды *джайши* (каз.) / *джайчи* (кирг.). В своей практике они использовали камень *джайтас* (каз.) / *жайташ* (кирг.) голубого или пестрого цветов, якобы находимый в желудке некоторых овец и лошадей.

В настоящее время традиционных заклинателей погоды уже не существует, да и кризисные погодные обряды уже не практикуются. В современной культуре в редуцированном виде сохраняются только антикризисные природные обрядовые практики.

Среди сохраняющихся по сей день традиционных киргизских окказиональных практик — ритуальная трапеза по случаю покупки нового ружья, сноса старого дома и закладки нового. Когда охотник покупает

новое ружье, он должен зарезать барана, накрыть *дасторкон* и пригласить к себе в дом аксакалов.

У алайских киргизов этот обычай называется *ак жыл той*, что означает «праздник пожелания хорошей дороги», в данном случае охоты. Старший охотник дает *бата*, где просит Бога и предков об удаче в охоте, которая, несомненно, связана с меткостью нового оружия. Киргиз никогда не будет сносить старый дом, построенный отцом или дедом, без разрешения аксакалов. На ритуальную трапезу приглашается мулла, который читает Коран в память о предках, построивших этот дом, аксакалы, которые дают «добро» на снос дома и читают *бата*. В новый дом или в новую юрту заселяются также только после совместной трапезы с родственниками и уважаемыми людьми, после прочтения Корана и благословения старших.

Семейные жертвенные трапезы *түлөө* / *кудайы* проводят не только с целью разрешения кризисной ситуации в семье (скажем, в случае болезни кого-либо из родственников), но и в качестве благодарственных, например когда кто-то из членов семьи возвращается домой после долгого отсутствия. Неудивительно, что у кочевых в прошлом народов сохраняется традиционное отношение к дороге как к небезопасному пути, а возвращение из путешествия воспринимается как благополучное завершение мероприятия, требующее благодарственного жертвоприношения.

В отдельную категорию окказиональных обрядов могут быть выделены обряды, входящие в комплекс погребально-поминальных мероприятий. После годового траура поминать умерших следует в дни строго определенные традицией — в четверг, а лучше в пятницу *(жұма)*, а также на религиозные праздники: *ораза-айт* и *құрман-айт*. Причем покойного поминают не персонально, а уже с другими умершими родственниками.

Исключением является случай явления покойного во сне кому-либо из родных, тогда проводится индивидуальное поминание. И казахи, и киргизы считают, что такого рода сны являются напоминанием живым о необходимости помянуть умершего в молитвах и жертвенной пищей. На такую трапезу обязательно жарят в масле семь лепешек и *бауырсақ* (каз.) / *боорсок* (кирг.). По мнению информантов, помимо слов молитвы душа умершего должна насытиться запахом жареного теста, тогда она успокоится и не будет тревожить живых. По умершему обязательно читают Коран, это может сделать старший мужчина в семье, а при его отсутствии и старшая женщина, муллу для этих целей приглашают далеко не всегда. Посещение кладбища не считается обязательным, основное

поминание происходит дома, в кругу семьи. Такие трапезы и моления приурочивают к дням, освещенным мусульманской традицией, — к четвергу и к пятнице.

Интересно, что к обычаю приготовления семи лепешек как жертвенной пищи прибегают и по случаю сильного испуга ребенка, например, если он упал с лошади или попал в какую-либо другую неординарную и небезопасную ситуацию. В таком случае мать печет семь лепешек и в молитвах просит Бога и предков о заступничестве и защите своего ребенка. Наши информанты в приграничном казахском поселке Кордай в Жамбыльской области Республики Казахстан называли такие лепешки *жеті кулче*, хотя в других областях Казахстана такие лепешки называют *жеті нан, шелпек*.

Еще одним ярким проявлением антикризисного окказионального обычая является существующая в киргизской культуре до настоящего времени традиция изготовления кукол так называемых «неблагополучных» покойных. Таковыми признаются покойные с подвижными суставами, особенно с подвижной шеей. По мнению носителей традиции, такие покойные «не уходят сразу, забирают с собой на тот свет родственников, смерти в семье следуют одна за другой».

В прошлом родственники такого покойного с целью прекращения смертей в семье раскапывали могилу и ломали ему кости. Сейчас смотритель кладбища *шайык* или кто-то из пожилых «знающих» людей с этой же целью делает куклу и ломает ей руку или тело, а саму куклу родственники оставляют на могиле «неблагополучного» покойного. По их словам, такая практика имитирует обращение с самим умершим («как бы ломают самого покойного и заново его хоронят»).

Другим способом отваживания «неблагополучного» покойного является захоронение с ним в могиле замка, закрытого на ключ. Ключ от такого замка родственники умершего выбрасывают.

К окказиональным обрядам с определенной долей условности можно отнести отдельные проявления шаманства и практику народного целительства. Среди многочисленных функций *бақсы* (каз.) / *бахши* (кирг.) было и содействие в борьбе со стихийными бедствиями, и врачевание, и снятие порчи, а также обратные действия — наведение порчи, вызывание ураганов, снежной бури. Многие шаманы владели даром *джайши* (каз.) / *джайчи* (кирг.). Казахские и киргизские шаманы и народные целители практиковали и практикуют до сих пор как антикризисные, так и кризисные обряды.

Кроме коллективных окказиональных молений, существуют и индивидуальные. До настоящего времени по случаю тяжелой болезни сам

больной (а если он не в состоянии, то его ближайший родственник) устраивает индивидуальные моления. Обряд, как правило, проходит на мазаре, где и режут жертвенное животное, устраивают ритуальную трапезу, читают Коран и проводят ночь, в надежде, что дух святого места явится во сне и укажет путь к исцелению.

Ф.А. Фиельструп в своих полевых материалах упоминает один киргизский обычай (*упкö чапты*), который может быть отнесен как к народному домашнему целительству, так и к окказиональным проявлениям данной практики. Этот способ лечения был известен этнографам, он с небольшими вариациями зафиксирован как в казахской, так и в киргизской народной лечебной практике. Однако Ф.А. Фиельструп акцентирует внимание на том, что данный способ изгнания болезни из человека применялся в случае его возвращения больным после путешествия и имеет свои особенности.

Суть этого обычая заключается в следующем. Если член семьи уехал из дома здоровым, а вернулся больным, то, не приглашая приехавшего в дом, родные режут козленка и, не снимая с него шкуры, вынимают легкие. Этими легкими бьют заболевшего по разным частям тела, затем бросают их собаке, а тушу козленка отдают соседям, не готовят ее сами и не едят [Фиельструп 2002: 229].

До настоящего времени казахские народные целители практикуют обряды *көз тию* (от сглаза), *тіл тию* (от злого языка), призванные защитить человека, снять с него порчу от излишнего «внимания» окружающих. По сути, эти практики являются антикризисными окказиональными обрядами, так как прибегают к ним только по необходимости в определенные моменты жизни.

Несомненно, что окказиональная обрядность пересекается и с обрядностью жизненного цикла, и со скотоводческой и с земледельческой обрядностью, с циклом календарных обрядов, с шаманством и практикой народного целительства, с обычаем почитания святых мест. Но все окказиональные обрядовые практики можно объединить единой функциональной направленностью — преодоление (реже — создание) некой кризисной ситуации, *возникшей внезапно*.

И если комплекс обрядов жизненного цикла, календарная обрядность, земледельческая и скотоводческая обрядовая практика имеют определенную цикличность, то в окказиональных обрядах она отсутствует, к ним прибегают только по мере необходимости. В этом отношении окказиональная обрядность ближе всего к обрядности, в которой отсутствует периодичность — к народному целительству, обычаям посещения святых мест с целью получения благодати, исцеления.

Между тем при систематизации окказиональных практик наиболее четко выделяются обряды, которые принято называть природными, они ближе всего к календарной обрядности. Именно эти практики (хоть и в редуцированном виде) сохраняются в современной культуре. Н.И. и С.М. Толстые относят окказиональные обряды к более древней практике, чем календарные [Толстой, Толстая 1981: 97].

Вполне вероятно, что историческое развитие обрядности происходило от окказиональной ритуальной практики к календарной. Если календарная обрядность основывается на искусственном конструировании событий временного цикла, то окказиональная обрядность строится на непредсказуемости событий, желании с помощью ритуала изменить их ход, утвердить новый миропорядок.

Сталкиваясь с современными проявлениями обрядовых практик, невольно задаешься вопросом о том, в какой мере сохраняется сам механизм передачи традиции, коснулись ли его глобальные изменения или изменилось только конкретное проявление той или иной традиции.

Анализ современных полевых материалов показывает, что сам механизм передачи знаний практически не подвергся трансформации. Ритуальными действиями руководят представители либо официального мусульманского духовенства, либо старшего поколения — уважаемые люди, хранители традиций, что обеспечивает межпоколенную преемственность основных ценностных ориентиров этноса. Механизмы трансляции традиции как социальной памяти сохранены.

Между тем изменились условия существования традиции и ее проявления. Это утверждение в полной мере относится и к окказиональной обрядности. Переход на оседлый образ жизни, модернизация, смена идеологических приоритетов — эти факторы, несомненно, повлияли на формы выражения окказиональных практик. Многие из них не выжили в изменившихся условиях современной жизни, хотя память о них живет не только среди старшего и среднего поколения, но и среди молодежи.

Единственной сравнительно прочной окказиональной традицией на сегодняшний день является практика совместных и индивидуальных молений по определенным случаям. Мусульманизированная форма существования этих практик указывает на включение их в общий контекст религиозной культуры казахов и киргизов, что, в свою очередь, может рассматриваться как закономерное развитие традиции. Как известно, в истории обряда форма может меняться, а функция при этом часто остается, хотя иногда и перетолковывается на новый лад. Но именно функция обряда является наиболее устойчивым элементом на разных этапах его развития [Зеленин 1934: 4]. Разные по форме выражения об-

ряды могут объединяться единой функцией, а в рамках общей традиции являться одной линией развития обрядовой практики в диахронической перспективе.

Библиография

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Бартольд В.В. Киргизы // Собр. соч. М., 1963. Т. 2, ч. 1.

Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Богданова М.И. Киргизская литература. М., 1947.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1961. Т. I.

Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. 1934. № 5. С. 4.

Толстой Н.И. Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. XXI. С. 97.

Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 229.

Н.С. Терлецкий

ЗА СТРОКОЮ Н.Н. ЕРШОВА: СВЯТЫЕ МЕСТА КАРАТАГА

> В Каратаге, как и в каждом крупном населенном пункте Средней Азии, было много мазаров; некоторые из них, по представлениям жителей, обладали особыми свойствами.
>
> *Н.Н. Ершов. Каратаг и его ремесла*

Становление этнографического изучения Каратага связано с именем замечательного исследователя Николая Николаевича Ершова. Результаты его многолетней стационарной работы в этом интереснейшем регионе, начатой в 1958 г., отразились в нескольких научных публикациях, в первую очередь монографии «Каратаг и его ремесла» [Ершов 1984].

«К сожалению, работа по сбору полевого материала была начата слишком поздно — к началу ее в Каратаге продолжали существовать лишь некоторые, немногие виды ремесел этого когда-то широко известного ремесленного центра» [Ершов 1984: 9], имевшего славу *кони касабаҳо*[1].

Несмотря на то что указанное исследование посвящено в первую очередь изучению сферы профессиональной производственной деятельности местного населения, научные интересы и эрудиция Н.Н. Ершова, а равно и вопросы, нашедшие отражение на страницах его работ, отнюдь не ограничиваются этой тематикой. По словам его коллеги по сектору этнографии института истории им. А. Дониша АН Таджикской ССР А.К. Писарчик, Ершов собирал в Каратаге материал по трем основным темам — ремеслам, сельскохозяйственным занятиям и семейному быту [Ершов 1984: 3], но лишь по первой из них систематизированные данные оказались представлены в виде самостоятельной публикации.

Среди прочих вопросов, в той или иной степени нашедших отражение в указанной выше работе, затрагиваются и различные аспекты религиозной, духовной сферы жизни традиционного таджикского общества, в том числе касающиеся мусульманской практики паломничества и поклонения (*зийарат*) почитаемым объектам (*мазарам*).

В ходе полевых исследований двух сезонов (лета 2009 и лета 2012 гг.) участникам Центрально-азиатской этнографической экспедиции, в числе которых посчастливилось быть и автору этих строк, удалось посетить селение Каратаг и горные районы, расположенные выше по течению Каратагдарьи. Своей основной задачей экспедиция видела сбор данных по вопросу особенностей бытования ислама (преимущественно в среде ираноязычного населения Центральной Азии), облик которого во многом определяет традиция паломничества и поклонения.

Даже поверхностный обзор имеющейся в наличии научной литературы демонстрирует значительную нехватку сведений о мазарах данного региона, во многом, к сожалению, подтверждая слова Н.Н. Ершова, что «этнографическое изучение современных центральных районов Таджикистана, несмотря на их доступность, после революции проводилось очень мало» [Ершов 1984: 9]. В последнее время наблюдается значительный интерес к изучению мест паломничества, сопровождающийся выходом ряда работ отечественных, зарубежных и таджикских авторов по данному вопросу, но сведений по святым местам Каратага

[1] Букв. место средоточия мастеровых дел людей.

и окрестностей все еще крайне мало, а те незначительные по объему материалы, которые появляются, зачастую носят сугубо описательный характер. Можно констатировать, что планомерной научной работы по данному направлению до последнего времени не велось. В условиях отсутствия исследований по мазарам этого района, сложности фиксации сведений по данному вопросу, обусловленной как утратой достоверной информации о местах поклонения, так и исчезновением ряда объектов, изложенные в книге «Ремесла Каратага» сведения обретают особую ценность.

В основу данной заметки легли материалы, полученные в ходе экспедиционных исследований, дополненные данными, отраженными в работе Н.Н. Ершова.

В настоящее время Каратаг представляет собой поселок в составе Шахринавского района республики Таджикистан. Он расположен на южном склоне Гиссарского хребта, по обеим берегам р. Каратагдарья, на выходе ее из горного ущелья, приблизительно в 45 км к западу от г. Душанбе. Согласно переписи 2000 г. его население составляло 27 683 чел.[1] Ни размерами, ни числом жителей нынешний Каратаг не выделяется на фоне прочих населенных пунктов республики и даже не имеет статуса городского поселения.

Однако в конце XIX и самом начале XX в. ситуация выглядела насколько иначе. После окончательного присоединения Гиссарского края к Бухарскому эмирату в 1870 г. и образования Гиссарского бекства Каратаг представлял собой город с населением более 12 тыс. чел., был крупным центром ремесла и торговли, в котором находилась цитадель правителя и который служил летней резиденцией бека[2]. Дальнейшему развитию Каратага и его превращению в крупный городской центр помешало землетрясение, произошедшее 21 октября 1907 г. силой в 7,4 баллов[3], оно практически стерло поселение с лица земли.

До природного катаклизма Каратаг, помимо средоточия ремесленного производства и крупного базара, играл роль важного религиозного центра региона. Почти во всех кварталах (*гузарах*) города (а их число, по некоторым сведениям, достигало 19) [Ершов 1984: 20; Пещерева 1959: 136] имелись свои гузарные мечети, а в некоторых их было по две или более. Помимо этого в городе имелось медресе, дом призрения сле-

---

[1] http://stat.tj/ru/population-census

[2] При этом все же следует отметить, что ясного представления о Каратаге, как и в целом Гиссарской долине, у русских или европей-ских исследователей не было.

[3] http://seismograph.ru/2821.html

пых чтецов Корана (*қорихона*) и странноприимный дом дервишей (*қаландархона*). Также в Каратаге и его окрестностях существовало довольно много мест поклонения, привлекавших значительное число паломников, как местных, так и жителей других регионов.

В своей работе Н.Н. Ершов упоминает некоторые из них: *мазори Бибишир* (мазар Бибишир), *мазори Хоча Рушнои* (мазар Ходжи Рушнои). По его словам, *мозори шаидон* (мазар шахидов) находится на левой стороне дороги, ведущей из Шахринава в Каратаг (за километр до селения). Мазар представляет собой квадратную площадку, размером примерно 6×7 м, огороженную невысокой, сложенной из камней и дерна стенкой. На площадке виден небольшой холм с воткнутым в него шестом (*тугом*), к верхнему концу которого привязан кусок белой материи [Ершов 1984: 23].

На основании приведенных в книге «Каратаг и его ремесла» сведений, материалов, полученных из других источников и личных полевых материалов можно сделать вывод о том, что в Каратаге представлено (или было представлено) широкое разнообразие типов мазаров. Однако при этом наблюдается любопытная особенность: практически все местные святыни либо совмещают в себе наличие «традиционных» мест захоронения мусульманских праведников с природными объектами, либо и вовсе ограничиваются лишь последними.

К категории мазаров, в меньшей степени ассоциированных с природными культами, можно отнести так называемый *мазори Эшон* (мазар ишана), представляющий собой могилу легендарного основателя города Мухаммад Риза Ходжи. Она находится на кладбище, расположенном на правом берегу реки к северо-западу от разрушенной крепости прежних правителей Каратага[1]. По преданию, Каратаг был основан в первой четверти XVIII в. ишаном — выходцем из селения Дахбид, расположенного близ Самарканда. Он прибыл сюда с несколькими своими мюридами.

По описанию Н.Н. Ершова, на месте погребения стоит каменное надгробие прямоугольной формы, размером 60×60×130 см, сплошь покрытое искусно высеченными арабографическими надписями[2]. Местное население называет его *санги сандук* (букв. камень-сундук). Определенные черты сакрализации природного объекта, камня, в данном случае в виде намогильной плиты, можно усмотреть во втором бытовав-

[1] Крепость, по-видимому, была разрушена войсками бухарского эмира Музаффара во время завоевательного похода на Гиссар в 1866 г.

[2] В одной из надписей имя захороненного приводится как Мухам-мад Ходжа Салих.

шем названии надгробия — *санги бузургвор* (букв. камень святого) [Ершов 1984: 11–12; 24].

Рядом с мазаром ишана располагается *мазори Апо-хоча* (мазар Апоходжи), на поклонение которому «до сих пор еще по средам приезжают люди, нередко издалека» [Ершов 1984: 24].

В гораздо меньшей степени персонифицированным является *мазори дарвоза,* или *мазори Чорбог* (мазар у ворот, или мазар в квартале Чорбог), он расположен при въезде в Каратаг на склоне горы направо от дороги. Местное население считает, что он является могилой какой-то женщины, однако имя ее никому не известно. Мазар окружен глинобитным забором. Однако основным объектом паломничества здесь выступает не сама могила, а небольшой источник горячей воды, имеющей лечебное свойство (он расположен в ложбинке под горой недалеко за мазаром). По словам жителей, мазар этот могущественный (*бисьёр зур*). На поклонение мазару ходили главным образом женщины, страдающие бесплодием [Ершов 1984: 24].

Сразу два мазара селения являют собой несомненные примеры почитания камней. Любопытно, что в обоих случаях объекты культа не связаны легендами с жизнью или деятельностью каких-либо персонажей мусульманской агиографии (во всяком случае, сведений об этом нет). При этом они соотнесены с местными гузарными мечетями, что, вероятно, можно объяснить следствием попыток исламизации, стремления придать древним природным культам новый оттенок в условиях господства новой идеологической системы, ассоциировать их с мусульманскими культовыми строениями. Так, один из кварталов Каратага носил название *Говарасанг* (букв. каменная колыбель); здесь находилась также одноименная мечеть. Это название было дано по большому камню-мазару, расположенному в центре квартала, напоминающему своей формой колыбель местного типа с лежащим в ней младенцем. Мечеть также называлась мечетью Юсуфа [Ершов 1984: 20]. Вряд ли можно сомневаться в том, что и в данном случае мы имеем дело с примером женского мазара.

В другом квартале города, именуемом Обдузд, находилась еще одна мечеть, называвшаяся *Санги кабуд* (букв. Голубой / зеленый камень). Данное название происходило от находившегося на ее дворе большего камня голубовато-серого цвета, по-видимому, когда-то принесенного сюда горным селевым потоком [Ершов 1984: 20–21]. Считается, что этот мазар исцеляет от коклюша (*сулфаи кабутак*), и родители приносят сюда больных коклюшем детей. Мазар посещают больше узбеки-барлас.

Н.Н. Ершов приводит описание совершаемых паломниками действий: они шьют куклу из лоскутов какой-нибудь синей материи, берут перо сизоворонки (*кокқарға*) и несколько маленьких сдобных лепешек (*кулча*). Придя на мазар, голубым пером сизоворонки обводят горло больного ребенка, после чего дают ребенку полизать камень. Потом куклу, лепешки и перо оставляют на мазаре, положив все это около камня или в развилки растущей у мазара ивы, и возвращаются домой, не оглядываясь [Ершов 1984: 24].

Во время беседы один из жителей селения Каратаг на вопрос о мазарах, которые посещают жители селения и он сам, ответил, что старается регулярно совершать зийарат на ряд мазаров по долине Каратагдарьи, мазар Ходжа Исхака Вали, расположенный близ селения Макшеват близ Искандеркуля, также ряд других объектов паломничества, находящихся уже в долине реки Зеравшан, в том числе даже мазар Мухаммада Башоро в селении Мазари Шариф. При этом информант не упомянул ни одного святого места, расположенного в Гиссарской долине. Паломничество к ним было бы, несомненно, в практическом плане гораздо более простым и удобным, чем объездной путь через Анзобский туннель и далее на Зеравшан или тем более сложный, а порой и опасный, многодневный пеший переход в Фанских горах.

Объяснение этой, на первый взгляд, удивительной особенности можно попытаться найти в двух причинах. Первая заключается в относительной немногочисленности мест паломничества и поклонения Гиссарской долины, освоение которой началось сравнительно недавно. Вторая кроется в исторической ориентированности Каратага на районы среднего течения реки Зеравшан, главным образом Самарканда. Связь с этим крупнейшим центром городской цивилизации всячески подчеркивалась местными жителями, что отмечал в своей работе и Н.Н. Ершов [1984: 12].

Все каратагцы, по-видимому не без основания, считают своих предков выходцами из прилегающих к Самарканду мест, и даже в грамматическом отношении их язык обнаруживает сходство с языком самаркандских таджиков [Успенская 1956: 65]. Определенная связь наблюдается и в отношении мазаров Каратага и более удаленных районов Фанских гор и долины Зеравшана. Так, по рассказу того же информанта, упомянутые выше мазары являются местами захоронений праведных братьев, в другом варианте — членов суфийского братства, муридов одного ишана.

Несмотря на очевидную сложность (если не сказать невозможность) проверки подобных утверждений, вероятность того, что как минимум некоторые из местных объектов паломничества представляют собой

могилы суфиев, весьма велика. Каратаг был известен как центр религиозной жизни региона, здесь, в частности, имелся странноприимный дом (*қаландархона*) дервишей ордена накшбандиййа. Он находился в квартале, который назывался первоначально *гузари Далкон*, а потом — *гузари Эшони тура,* или *гузари Чорбог*, или же *гузари Каландархона*. Обитель находилась при въезде в теперешний Каратаг, налево от дороги и была окружена плодовым садом с большим количеством деревьев плакучей ивы. В этом саду находилось помещение для общих собраний и радений дервишей (*чиллахона*) и семь комнат (*меҳмонхона*), в которых помещались дервиши. Они приходили в Каратаг из разных мест Центральной Азии и Афганистана и с разрешения эшони тура оставались в общине [Ершов 1984: 37–38].

Примером одного из мазаров (вероятно, он связан с деятелями суфизма, расположен в относительной близости к Каратагу, посещаем местными паломниками, в основном по средам и субботам) является *мазори хазрати ходжа Абдурахмани Бузургвор* (мазар святого хазрата ходжа Абд ар-Рахмана). Этот мазар также известен под другими названиями: *хазрати ходжа Аламбардор* или *хазрати ходжа Аламбардори Вали* (святого хазрата знаменосца (как вариант: *аламбарор* — (букв. утешителя), а также *ходжа Балогардони Патру* (возможно от лит. *Падруд*). Этот объект паломничества находится в 16 км от Каратага на отроге горы Тахти Сулаймон близ селения Патру на высоком берегу одноименной речки, которая, сливаясь с рекой Савиргон, образует один из левых притоков Каратагдарьи.

Культовый комплекс состоит из нескольких объектов. Главным из них является захоронение святого. В литературе приводятся сведения о том, что помимо Ходжа Абдуррахмони Бузургвора здесь также покоится и другой почитаемый мусульманский праведник — эшони Джонон, известный также под именем Ходжа Боваджон [Камол 2004: 123].

Относительно личности эпонима мазара существует несколько версий. Согласно одной из них имя и почетные титулы принадлежат одному из известных и почитаемых сподвижников Мухаммада Абд ар-Рахману ибн Ауфу, по другой (более вероятной) — некоему накшбандийскому суфию.

На рубеже XX–XXI веков на мазаре были проведены ремонтные работы; многие постройки обновлены или отстроены заново жителями селения Патру, паломниками и меценатами. Так, в 1999 г. на средства жителя городка Сабои Шахринавского района Абдусалама Боева над захоронениями, ранее находившимися под открытым небом, было возведено купольное сооружение, представляющее собой мавзолей из

жженого кирпича высотой в 2,5, длиной 5,5 и шириной 3,5 м (с маленьким окошком). Внутри мавзолея находится погребение в форме саганы размером 2,5×1,4 м.

На могиле присутствуют выполненное из меди навершие туга в виде раскрытой ладони-пятерни (*панджа*), рога горного козла и другие предметы, характерные для облика центрально-азиатского мазара. Постройка обнесена невысокой каменной оградой. Из других рукотворных сооружений на данном объекте имеются глинобитные постройки *чилла-хона* и мечети, имеющие айваны. Помещение мечети используется также в качестве странноприимного дома для паломников.

Разнообразны природные объекты, представленные на мазаре в Патру. Вся территория комплекса, по сути, являет собой густую рощу. Среди ее деревьев своими размерами и возрастом выделяются несколько платанов (*чинар*), под одним из которых устроен очаг для приготовления паломниками ритуальной жертвенной пищи, а также, предположительно, вяз.

На обрывистом склоне холма чуть ниже построек мазара находится следующий природный объект почитания — пещера (*гор, мағора*), называемая *Чилдухтарон* (букв. сорок [праведных] девушек). Название этой пещеры, представляющей собой скорее незначительное по своим размерам углубление, вызванное вымыванием почвы стекающей от мазара водой родника, связано с широко распространенной по всему мусульманскому Востоку, и Центральной Азии в частности, легендой о сорока праведницах, спасающихся от преследования кафиров. Согласно местному варианту предания, они скрылись в указанной пещере.

Пещера имеет два узких, расположенных рядом и соединенных между собой выхода, открывающихся на одну сторону обрыва. Практикуемый ритуал проползания паломника через тесный и темный коридор пещеры и выхода на другом ее конце, по-видимому, следует воспринимать как символический обряд перерождения и очищения, а постоянно сочащаяся со стен пещеры вода лишь усиливает функцию пурификации.

Комплекс почитаемых объектов завершает упомянутый выше источник воды, стекающий ручейком через территорию мазара и сливающийся с речкой Патру. Этот родник носит название *Хоришак* (букв. чесотка). По представлениям паломников, вода из него способна излечить любые кожные заболевания [Камол 2004: 124].

Убежденность в живучести традиции почитания природных объектов подкрепляется наличием на мазаре ходжа Абдурахмани Бузургвор объявления, появившегося здесь, очевидно, в последние годы. В нем па-

ломников настоятельно призывают отказаться от таких действий, как ритуальное целование и касание камней, деревьев, поддерживающих строения столбов, развешивание на ветвях деревьев и столбах вотивных лоскутов ткани (*латта*), как не относящихся к мусульманской традиции и являющихся проявлением противоречащего исламу многобожия (*ширк*).

Еще одним объектом паломничества, расположенным в долине Каратагдарьи, является мазар Ходжа Хасан, представляющий собой источники термальных вод, также, по рассказам, обладающих целительным свойством. Они находятся в самом верховье реки на высоте более двух с половиной километров практически перед началом перевала Мура (выс. 3787 м), ведущего через Гиссарский хребет в долину реки Сарытаг.

Приведенные выше сведения демонстрируют важную (если не основополагающую) роль, которую играют природные объекты в мусульманской традиции паломничества и поклонения. В заключение хочется отметить, что предложенный вниманию текст носит характер предварительных замечаний и предположений, многие из которых требуют дальнейших исследований и сбора фактического материала, начало которым положила деятельность видного ученого Н.Н. Ершова.

Библиография

Ершов Н.Н. Каратаг и его ремесла. Душанбе, 1984.

Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии // Тр. Института этнографии АН СССР. М.; Л., 1959. Т. 42.

Успенская Л.В. Каратагский говор таджикского языка // Тр. Института языка и литературы ТаджССР. Душанбе, 1956.

Камол Х. Мазары северного Таджикистана. Душанбе, 2004.

ИСТОРИЯ КУНСТКАМЕРЫ — МАЭ: КОЛЛЕКЦИИ, СОБИРАТЕЛИ, СОТРУДНИКИ

Е.А. Андреева, Д.В. Иванов, Л.Г. Черенкова

О «СТАРЫХ» НОМЕРАХ И РАЗНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ В РАЗНЫХ МУЗЕЯХ

> Такие знаки могут быть различного рода и разного времени. Обычно ими являются коллекционные номера (так называемые шифры), нанесенные на вещи, соответствующие номерам какого-то списка; этикетки с шифрами, надписи на предметах. <…> К числу таких опознавательных знаков в данном случае относятся различного рода этикетки.
>
> *Л.А. Иванова.*
> *«Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры»*

При приеме на ответственное хранение экспонатов жесткого резерва отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея хранителем Е.А. Андреевой среди объектов, относящихся к буддизму, были обнаружены следующие предметы: гау (буддийская «ладанка»), курильница, детали молитвенного барабана. На каждом предмете стоял один и тот же коллекционный номер. Порядковые номера были трехзначными. Цифры написаны красной краской, что показалось довольно странным, т.к. в фондах РЭМ подобная маркировка встречается крайне редко. Больше предметов с коллекционным номером 1907 найдено не было.

Е.А. Андреева решила проверить, что это за коллекция, в каком году поступила в музей, выяснить народ и собирателя. По «ключу» (опись-список коллекций по народам) оказалось, что данная коллекция числилась за ламутами (эвенами) и состояла всего из трех номеров. Они поступили в музей в 1911 г. от корреспондента Г.А. Борисова, управляющего горными промыслами Северо-Восточного Сибирского общества на Чукотском полуострове[1]. Судя по имеющимся документам на исключение из состава фондов РЭМ коллекция погибла вместе с описью во время войны. К сожалению, пока не удалось установить, что это были за предметы. В любом случае, те вещи, которые находятся в фондах с коллекционным номером 1907, вряд ли можно отнести к культуре эвенов.

Стало понятно, что произошла какая-то путаница. За более подробной информацией хранитель обратилась в отдел научной документации. При анализе книги поступлений этнографического отдела Русского музея (далее ЭОРМ, т. II) выяснилось, что данная коллекция действительно состояла только из трех предметов и была полностью исключена. Никаких документов на коллекцию, поступившую в 1911 г., кроме книги поступлений и ордера на исключение, в музее нет. Заведующая отделом учета Л.Г. Черенкова, выслушав всю изложенную ранее предысторию, сделала предположение, что эти предметы происходят из коллекций Музея антропологии и этнографии РАН.

В фондах зарубежной Азии МАЭ РАН также имеется коллекция 1907, поступившая в 1911 г. от Музея удельного ведомства. Это большая (241 ед.хр.) смешанная коллекция, включающая индийские, китайские, японские и тибетские экспонаты. Собирателем указан профессор Краснов [Опись коллекции 1907: титульный лист]. Под номерами 1907–168/1–2 числятся два медных «гау» разного размера, однако в 1924 г. была сделана карандашная пометка — 1 шт. [Опись коллекции 1907: 4]. Под номером 1907–169 были зарегистрированы три молитвенных барабана, однако в 1924 г. их стало уже два. Эти вещи (гау и два молитвенных барабана) находятся в МАЭ по местам хранения.

Сравнение маркировки номеров на экспонатах из МАЭ с номерами на предметах из РЭМа показало, что номера наносились одним человеком (совпадают краска, почерк, чернила). Третий предмет, обнаруженный в запасниках РЭМа (бронзовая курильница на трех ножках с резной крышкой) полностью совпадает с описанием в документах МАЭ [Опись коллекции 1907: 5 об.].

---

[1] Другие коллекции этого собирателя по гилякам (нивхам), орочонам (эвенкам), чукчам и проч. хранятся в фондах Сибири и Дальнего Востока РЭМ.

Таким образом, выяснилось, что эти три буддийских экспоната, поступивших в МАЭ в начале XX в., в настоящее время находятся в Российском этнографическом музее. Судя по имеющимся карандашным отметкам в описи это «перемещение» произошло не позднее 1924 г.

Свою версию о том, как эти (а также другие) экспонаты из МАЭ могли оказаться в РЭМе, выдвинула зав. учетом РЭМа Л.Г. Черенкова.

В 1919 — начале 1920 г. в Русском музее прошла Первая буддийская выставка. В тяжелых условиях послереволюционного времени музей смог выделить под ее устройство лишь «четыре комнаты одной из квартир, занимаемых историко-бытовым отделом» [Журнал заседаний совета… № 387: 7 об.]. Из отчета Русского музея за 1920–1922 гг. известно, что историко-бытовой отдел в этот период занимал Служительский флигель Михайловского дворца, расположенный перпендикулярно основному зданию [Отчет о работе Русского музея: 7]. В четырех небольших залах были продемонстрированы уникальные экспонаты из собраний Музея этнографии Академии наук (Кунсткамеры), ЭОРМ, возможно, Азиатского музея и Эрмитажа.

Устройством выставки занимался академик С.Ф. Ольденбург, со стороны ЭОРМ ее курировал О.О. Розенберг. Буддийской секцией этнографического отдела для выставки было решено выделить 150–200 бурханов и алтарных принадлежностей, 100–150 образов и небольшую часть раскопок Хара-Хото, но не брать ни слишком больших и тяжелых, ни хрупких предметов, могущих пострадать при переноске.

Хранителем выставки, как уже упоминалось, был назначен О.О. Розенберг, незадолго до этого ставший помощником хранителя Буддийской секции ЭОРМ. Необходимо отметить, что в начале 1919 г. в этой секции не было хранителя, который бы хорошо знал коллекции отдела. Часть предметов находилась в сундуках, часть (то, что не упаковали для эвакуации в Москву) смонтирована на экспозиции в здании музея. В связи с этим можно предположить, что основную часть выставки составили памятники из собрания Кунсткамеры. Это отмечает и сам С.Ф. Ольденбург в очерке, посвященном этой выставке [Ольденбург 1919: 10].

Устроители выставки не предполагали, что экспонирование памятников из различных музеев, имеющих одинаковую систему учета и маркировки, может отразиться на их дальнейшей судьбе. А именно, что при демонтаже выставки часть экспонатов МАЭ окажется в фондах ЭОРМ.

Немалую роль сыграла нестабильная ситуация в стране. В октябре 1919 г. Павловск, где жил О.О. Розенберг, был занят войсками генерала Юденича, вследствие чего ученый не вернулся на работу (по некоторым

данным, он погиб в ноябре 1919 г.). Какой-либо информации о том, как проходила работа выставки зимой 1919–1920 гг., нет, однако в связи с тем, что Русскому музею не были выделены средства для отопления зданий, можно предположить, что для посетителей выставка была закрыта, как и все экспозиции музея.

Следующее упоминание о Буддийской выставке в документах ЭОРМ встречается только в мае 1920 г., когда для вечерних занятий потребовалось помещение. Д.А. Золотарев был назначен ответственным «за перенос экспонатов бывшей Буддийской выставки из первой комнаты» [Журнал заседаний совета… № 393: 6].

Можно предположить, что никаких списков передаваемых на выставку памятников составлено не было, поскольку оформление документов на выдачу и возврат музейных предметов в ЭОРМ началось только в 1924 г. В это время полностью меняется состав Буддийской секции. На смену работавшим в 1919–1921 гг. Э.Э. Ухтомскому, О.О. Розенбергу и А.В. Шруту пришли новые сотрудники, до этого с ЭОРМ не связанные.

Этим и объясняется тот факт, что через пять-шесть лет после проведения выставки при обнаружении в фондах этнографического отдела предметов с коллекционными номерами МАЭ помощник хранителя Буддийской секции М.П. Лаврова сочла их неверно промаркированными и внесла в Охранную опись как предметы, не имеющие номеров ЭОРМ. При этом в примечании к описи были указаны имевшиеся на предметах «неверные» номера. Это позволило через много лет проследить историю некоторых из экспонатов Первой буддийской выставки.

Так, отдельными блоками в описи «Не регистрированная бронза» (НРБр) внесен ряд предметов из коллекции МАЭ № 710. На полях описи напротив каждого номера указано: «на предмете номер, не соответствующий коллекции № 710» [Охранная опись III: 27–28]. Всего в охранную опись внесены 7 номеров, 21 предмет из упомянутой коллекции.

В охранных описях ЭОРМ 1920-х годов встречаются отметки и о регистрации памятников, имеющих «неверные» номера, по коллекциям № 220, 226, 351, 390. Это также предметы из собрания Кунсткамеры, которые после закрытия Буддийской выставки оказались в фондах этнографического отдела. К сожалению, у всех номеров стоит отметка о передаче этих памятников позднее в Государственный музей истории религии (после ликвидации Буддийской секции ЭОРМ в начале 1930-х годов) [Акты передачи экспонатов 1932–1933 гг. … № 2, № 6].

Еще два памятника из собрания МАЭ оказались в фондах Государ-

ственного музея этнографии народов СССР после проведения совместной выставки в 1940 г.

При проверке охранных описей 1950-х годов обнаружилось, что после проведения в 1940 г. выставки, посвященной калмыцкому эпосу «Джангр», не были возвращены в МАЭ кукла, одетая в традиционный калмыцкий костюм (номер МАЭ 1157–2 аб), и плетеная соломенная шляпа № 763–4. После войны при составлении охранных описей на экспонаты, не имевшие номеров РЭМ, «кукла одетая под калмычку» попала в списки с указанием неверного номера: 1157–2 аб. Выяснилось, что предмет действительно относится к собранию МАЭ и числится там необнаруженным. Оба памятника были зарегистрированы в 1954 г. в сборной коллекции РЭМ № 6831.

Мы хотели бы подчеркнуть, что данный материал является лишь первой попыткой сопоставить нумерацию, документы и реальное нахождение экспонатов двух музеев. Имеющаяся информация позволяет отчасти проследить судьбу некоторых предметов, переданных в Эрмитаж и ГМИР, однако это тема отдельного исследования.

Источники

Журнал заседаний совета этнографического отдела № 387 от 28.03.1919 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 33 а. Л. 7 об.

Журнал заседаний совета этнографического отдела № 388 от 12.06.1919 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 33 а. Л. 9.

Журнал заседаний совета этнографического отдела № 393 от 26.05.1920 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 48 а. Л.6.

Книга № 361 Охранная опись III. Не регистрированная бронза (НРБр). Л. 27–28 // Отдел научной документации РЭМ.

Книга № 818 Акты передачи экспонатов 1932–1933 гг. Акт № 2 от 10 июня 1932 г. (л. 17) и акт № 6 от 11 декабря 1933 г. (л. 75) // Отдел научной документации РЭМ.

Опись коллекции 1907. Отдел учета и хранения МАЭ РАН.

Отчет о работе Русского музея. Петроград, 1922. С. 8.

Библиография

Ольденбург С.Ф. Первая буддийская выставка в Петербурге. Пг., 1919.

Список сокращений

ГМИР — Государственный музей истории религии
РЭМ — Российский этнографический музей
ЭОРМ — Этнографический отдел Русского музея

П.Л. Белков

НЕИЗВЕСТНЫЙ СПИСОК В.М. ГОЛОВНИНА

Поиск списка вещей, поступивших в Музеум Императорской академии наук в декабре 1819 г. от В.М. Головнина, долгое время оставался одной из застарелых проблем в истории ранних океанийских коллекций МАЭ. Для американистов исчезновение оригинала этого вообще не составляло особой проблемы, так как в отделе Америки сохранилась его неполная копия с перечислением вещей американского происхождения, составленная на русском языке в начале XX в. Данная копия была давно известна специалистам. Впоследствии с ее помощью даже удалось достаточно уверенно идентифицировать некоторые вещи [Корсун 2005: 106–107].

Характерной особенностью упомянутого документа является то, что по структуре он представляет собой выборочную выписку из оригинала наименований предметов американского (за исключением одного «японского») происхождения под номерами 4, 7, 8, 10, 14, 16, 18, 19, 20, 23. Нумерация заканчивается на цифре 25, далее без указания номера следует упоминание «бутылкообразной калифорнийской корзины».

Ориентируясь на структуру списка, все исследователи по умолчанию исходили из наиболее простого предположения, что составитель этого списка и интересовался только американскими предметами (вспомним, что список хранится в отделе Америки. Между тем, учитывая маршрут плавания В.М. Головнина, в который входило не только побережье Америки, но и Океания (Гавайские острова), а также смешанный состав другой коллекции, привезенной В.М. Головниным из того же плавания и переданной в Музеум Государственного Адмиралтейского департамента, по аналогии можно было заключить, что пропущенные строки соответствуют обозначениям океанийских вещей.

Некоторое время тому назад в СПФ АРАН автором был обнаружен аналогичный список на немецком языке, написанный рукой Ф.К. Руссова [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 8. Л. 32]. Сопоставление немецкого варианта с уже известным русским показало, что последний является не вполне полным и не вполне точным переводом с немецкого

в силу крайней неразборчивости почерка. Расшифровка отдельных строк, безусловно, дает возможность для некоторых уточнений, связанных с идентификацией вещей. Но, главное — сам факт существования этого промежуточного «оригинала» вроде бы должен косвенно подтверждать версию о смешанном, американско-океанийском составе рассматриваемой коллекции.

Попутно следует отметить, что раскрыть состав коллекции с помощью протоколов Академии или современных ей академических изданий невозможно, поскольку в них упоминается только общее число вещей — 31 предмет.

В русле предположения о смешанном происхождении этой коллекции совсем недавно была выдвинута гипотеза, по которой недостающие строки могут быть восполнены однотипными рукописными этикетками на океанийских вещах из коллекции № 736, до сих пор не имевших исторической атрибуции [Белков 2012: 242–244]. Речь идет об этикетках того же типа, что и этикетки, обнаруженные на некоторых американских вещах.

Согласно выводам С.А. Корсуна, этикетки данного ряда датируются двадцатыми годами XIX в. [Корсун 2007: 118–119]. Сами вещи (“en tout douze pieces”) поступили в академическое собрание от капитана М.Н. Васильева в 1823 г. [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1 а. Ед.хр. 34. Л. 87 об.]. С этой точки зрения, уже совершенно естественным выглядит (за очевидным отсутствием иных вариантов),следующий шаг — связать океанийские вещи, на которых найдены подобные этикетки, с исчезнувшим списком В.М. Головнина, сославшись на вероятность того, что вещи из экспедиции В.М. Головнина, при несколько запоздалой регистрации, были снабжены этикетками одновременно с вещами М.Н. Васильева.

Все выглядело очень логично при условии, что из экспедиции под командованием М.Н. Васильева могли быть привезены только американские вещи. К сожалению, в упоминавшейся выше работе С.А. Корсуна, сосредоточившего внимание на вещах из американских коллекций, ничего не говорится о заходе кораблей экспедиции М.Н. Васильева в Австралию и на Гавайских острова. Между тем среди «подозреваемых» вещей из коллекции № 736 находятся вещи именно австралийского и гавайского происхождения. Относительно того, что М.Н. Васильев и другие члены его экспедиции занимались сбором коллекций в Австралии и на Гавайских островах, можно не сомневаться. Об этом говорят и публикации участников экспедиции, и архивные материалы, найденные в свое время Д.Д. Тумаркиным [Тумаркин 1960: 158–160; 1983: 48–61].

Наконец, свидетельством принадлежности к сборам экспедиции М.Н. Васильева определенных вещей из старинных американских и океанийских коллекций являются сами этикетки, точнее почерк, которым они написаны. Данный почерк принадлежал участнику экспедиции лейтенанту Р.П. Бойлю. Об авторстве Р.П. Бойля можно судить не только по почерку (впервые определен Д.Д. Тумаркиным [Тумаркин 1983: 50]), но и по характерным особенностям орфографии («апохоло» вместо «опахало», «дудучка» вместо «дудочка», «удачки» вместо «удочки»).

Во вновь открытых обстоятельствах единственный способ узнать, кому принадлежали океанийские вещи из коллекции № 736 с характерными текстовыми этикетками, — это найти список В.М. Головнина (или список М.Н. Васильева, о котором неизвестно, существовал ли он вообще).

Наше исследование возвращается к тому пункту, где оно начиналось, т.е. к записи в протоколах Академии наук от 15 декабря 1819 г. о поступлении от В.М. Головнина коллекции, состоящей из предметов 31 наименования. Эта запись гласит о передаче этих «достопримечательностей» (“curiosités”) в собрание академического Музея и решении дать сообщение в газетах (“de faire mention de ce don dans les gazettes”), для чего список объектов был передан академику А.Ф. Севастьянову [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1 а Ед.хр. 30. Л. 117]. На этом след оригинала списка теряется. Ученый хранитель Этнографического музея Ф.К. Руссов, по-видимому, был последним в истории МАЭ, кто держал его в руках, если судить по выписке на немецком языке, о которой речь шла выше.

Однако, как выяснилось совсем недавно, газетную реплику этого списка найти легче, чем сам оригинал, возможно, еще хранящийся в недрах архива Академии наук. Буквально на следующий день после заседания Академии, на котором рассматривалось дарение В.М. Головнина, в газете «Санктпетербургские ведомости» от 16 декабря 1819 г., в разделе «Внутренние происшествия», было помещено сообщение следующего содержания:

> «Императорская Академия наук имела честь получить от своего Президента, Его Превосходительства Сергея Семеновича Уварова следующия вещи, присланныя к Его Превосходительству для Академического музея, Корреспондентом Академии Флота Капитаном 1 ранга и Кавалером Головниным» [Санктпетербургские ведомости 1819: 1095].

Ниже на той же странице напечатан долгое время разыскивавшийся нами список вещей (орфография и топография текста по возможности сохраняются. — *П.Б.)*.

1. Курительная трубка можевой кости, работы Коряк. 2. Игрушки, сделанныя из моржевой кости, работы Коряк, числом 6. 3. Нарядное платье жителей Американских островов Кодьяка, сделаныя из горл птиц Урилами (Pelecanus violaceus) в том краю называемых и украшенное носами морских попугаев (Macarin de Kamtchatka. Buffon). **4. Нарядная шляпа, сделанная из травы жителями Алеутских островов.** 5. Копье, которым жители острова Кодьяка бьют китов. 6. Кораллы с острова Уналашки. **7. Модель лодок, обшиваемых кожами морских львов и употребляемых Алеутами.** **8. Корень неизвестнаго растения, употребляемый жителями острова Кодьяка для курения.** 9. Снурок из китовых жил, работы жителей Алеутских островов. **10. Образец нарядnаго платья жителей Алеутских островов, делаемого из медвежьих кишок.** 11. Черенок из моржовой кости работы жителей Алеутских островов. 12. Три орудия для женскаго рукоделья жителей Алеутских островов. 13. Ридикуль Алеутских дам, или мешок для хранения работ женских с Алеутских островов и называемой ими по-русски трудоноска.	17. Курительная трубка, сделанная из камня, работы жителей Северо-Западной Америки. **18. Головное украшение диких жителей Новаго Альбиона.** **19. Корзинка, сделанная дикими жителями Северной Колифорнии и поднесенная их Губернатору Дону Павлу Виссите де Соло; а им подаренная Флота Капитану Головнину.** **20. Ожерелье диких жителей Новаго Альбиона.** 21. Кусок материи с Сандвичевых островов, сделанный из коры так называмого бумажнаго дерева (Morus papirifera). 22. Корзинка, сделанная из травы, работы жителей Северной Колифорнии. **23. Кожа пенгвина из пролива Магелланова.** 24. Образцы редких деревьев, ростущих на Филиппинских островах числом 30 дощечек с надписями как оныя называются по Ишпански. 25. Стрелка для битья бобров, употребляемая жителями на Алеутских островах. 26. Корзинка, работы жителей Алеутских островов для сбору ягод. 27. Камень, какие находят на Северо-Западных берегах Америки и употребляются поселившимися-там Русскими вместо алмаза, для резания стекла.

14. Ручное оружие, сделанное из моржовой кости и употребляемое старшинами народа, обитающаго на полуострове Алякса. 15. Детородной уд кита, убитаго подле острова Кодьяк. **16. Оружие жителей Северо-Западнаго берега Америки, коим они действуют, имея по одному в каждой руке.**	28. Раковина называемая Paper nautilus. Раковины сего рода весьма редко целые можно найти. 29. Черепаховыя серги, употребляемыя жителями острова Таны, к которому Капитан Головнин приставал в первое свое путешествие в 1809 году. Серги сего рода служат первым украшением старшинам помянутаго острова. 30. Оригинальная Японская карта Курильских островов и части Японии. 31. Бритвеница, в подражание Европейским, Алеутами сделанная из моржовой кости. Примечание: Все костяныя вещи сделаны одним Простым Европейским ножом без пособия других инструментов.

Итак, вопреки предположениям, которыми нам до сих пор приходилось руководствоваться, практически все вещи американского происхождения. Из содержания подлинного списка видно, что его немецкая «копия» является результатом незаконченной работы по реконструкции коллекции В.М. Головнина, скорее всего методом простого подбора. Ф.К. Руссов шел по списку В.М. Головнина, вставляя в свой собственный список те номера, в идентификации которых он по тем или иным причинам был уверен. Эти номера, выделенные нами полужирным шрифтом, выступают в роли перекрестных ссылок. Сравнивая наименования двух списков, можно сделать вывод, с одной стороны, об ошибочности некоторых сопоставлений, с другой — о невозможности точного определения некоторых вещей без использования его списка, поскольку он детализировал их описание, как это произошло, например, с предметом под номером «20» в списке В.М. Головнина.

В оригинале этот предмет идет под ничего не значащим, с точки зрения достоверной исторической атрибуции, названием «Ожерелье диких жителей Новаго Альбиона», тогда как в списке Ф.К. Руссова дается его достаточно подробное описание, без которого было бы очень сложно обосновать документально его соответствие предмету № 2868–47:

«Шейное украшение из чередующихся коричневых и черных подобных ореховым скорлупок <…> медведь из кости» [Белков 2012: 241-242].

Такого рода уточнения — в сторону подтверждения или опровержения — могут затронуть и другие предметы, ранее атрибутировавшиеся по выписке Ф.К. Руссова или ее копии на русском языке. Впрочем, дальнейшая реконструкция этой коллекции В.М. Головнина, безусловно, является прерогативой американистов.

В том, что касается вещей под номерами 21 и 29, сведения о них существенно дополняют историю поступлений из путешествий В.М. Головнина. Если атрибуция предмета «Кусок материи с Сандвичевых островов, сделанный из коры так называемого бумажнаго дерева (Morus papirifera)» пока выглядит бесперспективной, то поиск предмета «Черепаховыя серги, употребляемыя жителями острова Таны, к которому Капитан Головнин приставал в первое свое путешествие в 1809 году» может оказаться успешным, благодаря возможности использования метода этнографических аналогий.

Библиография

Белков П.Л. Этнографические коллекции из экспедиций В.М. Головнина в Музеуме Государственного адмиралтейского департамента и Музеуме Императорской академии наук. Модели вторичного полевого исследования // Материалы полевых исследования МАЭ РАН. СПб., 2012. Вып. 12. С. 223–248.

Корсун С.А. Собрание МАЭ по народам Русской Америки: история формирования и документальная атрибуция // Сборник МАЭ. СПб., 2005. Т. L. Аборигены Америки: предметы и представления. С. 60–189.

Корсун С.А. Музейные этикетки и проблема атрибуции предметов из старинных коллекций МАЭ // Сборник МАЭ. СПб., 2007. Т. LIII. Культура и быт австронезийских народов. С. 104–130.

Санктпетербургские ведомости. 1819. 16 дек. № 100. С. 1095.

Тумаркин Д.Д. Новые архивные материалы о гавайцах // Советская этнография. 1960. № 2. С. 158–160.

Тумаркин Д.Д. Материалы экспедиции М.Н.Васильева — ценный источник по истории и этнографии Гавайских островов // Советская этнография. 1983. № 6. С. 48–61.

С.В. Березницкий

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ШТУРМАНА М.И. ТАТАРИНОВА В СОСТАВЕ НЕРЧИНСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1753–1765 ГГ.

Нерчинская экспедиция как проект по возобновлению Второй Камчатской экспедиции проводила в 1753–1765 гг. геодезические и гидрографические изыскания в бассейнах рек Амур, Аргунь, Ингода, Нерча, Хилок, Шилка, занималась судостроением, возведением маяка на озере Байкал[1].

По указанию Правительствующего Сената сибирский губернатор В.А. Мятлев (1694–1761) разработал проект экспедиции и предложил руководить ею ученому и мореплавателю Ф.И. Соймонову (1692–1780), с помощью которого планировались речные и морские гидрографические исследования [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. Л. 85–86; Артемьев 1996; Гольденберг 1966, 1973, 1979; Горощенова 2009; Колотило 2004].

Главные задачи экспедиции заключались в обследовании территории Нерчинского уезда (как наиболее подходящего для выращивания хлеба и снабжения им населения восточных окраин России), исследовании судоходности Амура для перевозки по нему стратегических грузов к Тихому океану, приращении к Российской империи и изучении новых территорий и народов, поиске руд и минералов, открытии школ по обучению геодезистов и штурманов [РГАДА. Ф. 248. Оп. 13. Д. 485 а. Л. 58–59, 61 и др.; Сенатский архив… 1901: 206–208, 210].

Большую роль в работе Нерчинской экспедиции сыграл штурман Михаил Иванович Татаринов (1720-е? — 1784), который был назначен

[1] Нерчинскую экспедицию 1753–1765 гг. следует различать с Нерчинской горной экспедицией, которая была образована в 1756 г. по предложению директора Монетной канцелярии И.А. Шлаттера (1708–1768) [Полное собрание… Т. 14: 538–546] и занималась в основном добычей руд и драгоценных металлов. В январе 1787 г. Екатерина II издала указы № 16496, 16497 о передаче Нерчинских заводов и Нерчинской горной экспедиции в ведение Кабинета Е.И.В. [Полное собрание… Т. 22: 787–789]. В документах XVIII в. Нерчинская экспедиция 1753–1765 гг. именовалась «секретной комиссией» из-за нерешенных пограничных вопросов России с Китаем.

в эту секретную комиссию в начале марта 1754 г. и провел в Сибири практически всю оставшуюся жизнь. Источники о его экспедиционной деятельности хранятся во многих архивах (см. Источники). Возможно, некоторые документы Российского государственного исторического архива [РГИА. Ф. 1343. Оп. 51. Д. 501. Л. 58 об., 62] имеют отношение к биографии Татаринова, но для этого необходимы дополнительные поиски.

В XIX в. о М. Татаринове писал морской историк А.С. Сгибнев (1826–1881), который в 1860–1870-х годах на основе архивных источников опубликовал ряд очерков о первых сибирских школах, где готовили специалистов в области навигации и геодезии, морского и штурманского дела в связи с нуждами Нерчинской экспедиции [Сгибнев 1866; 1870]. Сгибнев высоко оценил преподавательские и административные заслуги штурмана Татаринова, который обучал и экзаменовал геодезистов в Тобольской и Иркутской школах, руководил морской частью адмиралтейства и занимался судоходством на Байкале [Сгибнев 1866: 6, 9, 26–31; 1870: 70–79, 82–83].

Чаще всего к анализу биографии и этапов службы М.И. Татаринова на разных должностях ученые стали обращаться во второй половине XX — начале XXI в. [Белоглазова 2006: 172–174; Горощенова 2009: 62–84; Колотило 2004: 15–23; Кузнецова 1998: 28–30; 1999: 46–48; Невская 1977: 73, 74, 78, 79]. А.Р. Артемьев (1958–2005) руководил раскопками на месте работы Нерчинской экспедиции и считал М.И. Татаринова ее самым активным членом, проводившим геодезические, гидрографические и картографические исследования [Артемьев 1996: 51–56]. Л.Г. Колотило, в отличие от других авторов, выдвинул интересную, но ничем не обоснованную версию о том, что именно штурман Татаринов стал прообразом русского полярного исследователя и путешественника, описанного В.А. Кавериным в романе «Два капитана» [Колотило 2004: 17, 22–23].

Один из жизненных этапов Татаринова связан с его службой в Морском шляхетном кадетском корпусе. Для эффективной работы Нерчинской экспедиции нужны были географические карты («какие имеются тамошним местам и рекам описания и ландкарты в Адмиралтейской коллегии и Академии наук из оных по требованиям его ген-лейтенанта (Мятлева) сообщать, и к нему копии немедленно [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. Л. 60; Сенатский сборник… 1901: 94–95]). Для этого по указам Сената и Адмиралтейств-коллегии копировались журналы и карты морских офицеров, участников Камчатских экспедиций. В качестве копиистов были выбраны лучшие штурманы Морского корпуса,

в том числе М.И. Татаринов [РГА ВМФ. Ф. 216. Оп. 1. Д. 73. Л. 7–8, 15, 27, 37 и др.].

Впоследствии штурман М.И. Татаринов наряду с другими геодезистами занимался соответствующими исследованиями, преподавательской и административной работой на указанных постах. Материалы об обследованиях верховьев Амура в 1754–1758 гг. обобщены Ф.И. Соймоновым в важном документе — «Экстракт, учиненный Федором Соймоновым из содержанных журналов и описей какой в порученном ему деле исполнить учинено» [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. Л. 454–501].

Наибольшее значение имеет деятельность М.И. Татаринова, связанная с Академией наук. Прежде всего, это его участие в экспедиции астронома Н.И. Попова (1720–1782). Попов возглавлял астрономическую экспедицию, наблюдавшую момент прохождения Венеры через диск Солнца в 1761 г. в Иркутске. В отчетах он уделил должное внимание М.И. Татаринову [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 809. Л. 168 об.]. Попов взял Татаринова к себе на «временную службу» в качестве помощника для проведения астрономических наблюдений, с разрешения иркутского вице-губернатора И.И. Вульфа: «Я спросил у вице-губернатора здешнего в помощь себе двух человек, не у дел по под следствиями неважными находящихся штурмана в порученском ранге Михаила Татаринова и канцеляриста Луку Боголебова, по их о том ко мне просьбе. <…> Татаринова для вспоможения в обсервациях, только будет ли нам в нем помочь, того не знаю, для того, что он, как я после услышал, какой-то лунатик и каждый месяц несколько времени с ума сходит». Информация о «лунатизме» требует уточнения, а в команде Попова Татаринов (по-прежнему состоявший в штате Нерчинской экспедиции) самостоятельно произвел наблюдения прохода Венеры через диск Солнца, описал это явление и представил отчет в Академию наук [СПФ АРАН. Ф. Р. I. Оп. 51. Д. 24. 3 л.; Невская 1977: 73, 74, 78, 79; Кузнецова 1998: 28–30].

Несомненный интерес представляют сборы Татариновым различных «куриозных вещей» для Кунсткамеры. Н.И. Попов подчеркивал большую роль Татаринова в сборе таких раритетов: «Несколько куриозных натуральных вещей, окаменелую часть рыбы осетрины и нарочитое число каменья, и руд, и минералов, которые при сем в особливом мешке и посылаются, осетрину каменную дал мне питейной кампании поверенный Евтихей Фарафонтьев Попов, которую получил он из Якуцка от Ивана Касагодского, <…> а прочие все вещи получил я от поручика Татаринова, которого и известия об оных письменно здесь прилагается» [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 809. Л. 173, 250–250 об.].

Татаринов написал в отчете следующее: «В натуре природные, круглые каменья, синяя земля и красная: каменное масло, взято мною от нерчинского казака Ивана Бачкарникова, который все то вышеписанное приискал около вершины реки Витима в расстоянии от Еровинского острогу езды дву [х] дней. <…> Да в том же месте есть довольное число колчедана, весьма хорошего, точно величиной не более дюйма, да им же Бачкарниковым отыскано в недальнем расстоянии от Читинского острогу колчеданы длиной до полу фута, шириной около пяти дюймов, а прочего отыскано мной прозрачные каменья». И далее следует подробная опись разноцветных (в том числе и полудрагоценных) камней, горного хрусталя и других минералов, найденных Татариновым у Шакшинского озера, на реках Хилок, Шилка, Онон и др. [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 809. Л. 169–169 об.; Материалы для истории экспедиций Академии наук… 1940: 88].

Замечание Н.И. Попова о Татаринове, находившемся «под неважным следствием» (за пьяные скандалы), нуждается в более подробном пояснении, так как это следствие связано с другими эпизодами работы Нерчинской экспедиции, а также с доносом Татаринова на руководителя этого секретного проекта и впоследствии сибирского губернатора Ф.И. Соймонова [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. Л. 349–350 об.; Д. 522. 23 л.].

Предыдущими исследователями уже предпринимались попытки дать оценку этого нелегкого периода жизни М.И. Татаринова. Так, Л.А. Гольденберг в конфликте Ф.И. Соймонова с М.И. Татариновым считает виновным именно Татаринова [Гольденберг 1966: 150]. О.А. Горощенова и Л.Г. Колотило более осторожно подходят к анализу причин этого инцидента, считая, что Соймонов и Татаринов внесли достойный вклад в отечественную науку и изучение Сибири [Горощенова 2009: 62–84; Колотило 2004: 15–23.]

Ф.И. Соймонов как начальник экспедиции неоднократно поручал Татаринову исполнение важных дел. Например, в конце 1750-х годов Татаринов занимался геодезическими изысканиями в бассейне р. Селенги, по результатам которых составил отчет, рапорты и другие документы [РГАДА. Ф. 214. Оп. 5. Д. 2719, ч. 1. Л. 1–49].

Однако опытный руководитель экспедиции усомнился в точности результатов этих исследований, проведенных с нарушением методики геодезических работ и инструкций самого Соймонова: Татаринов измерял глубину некоторых рек не с лодки, а с берега. Но главное недовольство Соймонова заключалось в том, что Татаринов настаивал на непригодности исследуемых рек для судоходства из-за их мелководности. Цели для экспедиции были поставлены очень важные, России нужны

были именно судоходные реки, поэтому Соймонов послал для перепроверки описи Татаринова геодезиста Я. Федорова, материалы которого соответствовали предположению и наблюдениям Ф. Соймонова.

После того как Ф.И. Соймонова отозвали в Санкт-Петербург для назначения на губернаторскую должность, руководили Нерчинской экспедицией прапорщик Солнцев, штык-юнкер М.Ф. Соймонов, капитан П. Бегунов. Считается, что именно этот факт обидел Татаринова и послужил причиной для написания в 1759 г. рапорта в Адмиралтейскую коллегию с критикой деятельности Ф.И. Соймонова. Это действительно донос, но в нем поставлены и объективные вопросы, связанные с выполнением функций Нерчинской экспедиции.

Вся последующая сибирская жизнь М.И. Татаринова, деятельность в качестве преподавателя навигацких и геодезических наук, исследователя в других областях, собирателя «куриозных» и диковинных вещей никак не вяжется с образом заурядного кляузника. Документ не был анонимным, Татаринов понимал огромную социальную и научную разницу между ним, простым штурманом, и Соймоновым, тайным советником и губернатором Сибири, высокообразованным исследователем и опытным практиком, сподвижником самого Петра Великого. Для того чтобы критиковать такого важного государственного чиновника, нужно быть либо мужественным человеком, либо просто безрассудным.

В основе одного из обвинений М.И. Татаринова в адрес Ф.И. Соймонова лежит важный не только для деятельности Нерчинской экспедиции, но и для всего процесса освоения Россией сибирских рек и просторов вопрос о возможности плавания по Амуру с выходом в Тихий океан. Татаринов на основе собственных не совсем точных измерений был убежден, что Амур мелководен. Кроме того, Татаринов был в плену существовавшей даже позже, в XIX в., и развенчанной лишь адмиралом Г.И. Невельским неверной парадигмы о несудоходности Амура [Невельской 1878: 22–26 и др.].

Ф.И. Соймонов как опытный геодезист, гидрограф и мореплаватель был противоположного мнения. Более того, он пользовался информацией местных китайцев, так как эта река тогда не была изведана русскими.

Другие обвинения Татаринова также серьезны и касаются в целом населения Нерчинского уезда, пострадавшего от нехватки соли в середине XVIII в. или от недостатка оборонительных сооружений и войск для охраны российско-китайской границы.

Соймонов на эти обвинения ответил достойно, подробно и абсолютно убедительно, указывая на отсутствие его вины, так как эти проблемы проявились еще до приезда его в Нерчинск.

Лишь в одном пункте Татаринов изливает свою личную обиду на Соймонова, после того как «по отбытии его высокопревосходительства из Нерчинска мне никакой команды не приказывал». Здесь речь идет об известном уже факте передачи руководства Нерчинской экспедицией не Татаринову, а другим лицам.

Соймонов на этот пункт мог бы вовсе не обращать внимания (как руководитель секретной комиссии). Но он не просто отвечает на несправедливое обвинение Татаринова, а подробно обосновывает свои действия. Даже если бы Татаринов не был замечен в пьяных скандалах, Соймонов не мог бы назначить его руководителем экспедиции, ибо в этот момент Татаринов занимался описанием указанных территорий, в частности бассейна реки Селенги. Впоследствии команда была перепоручена капитану П. Бегунову как старшему по званию (штурман Татаринов имел сухопутный чин поручика геодезии). Кроме того, П. Бегунов курировал выполнение экспедицией одной из важнейших задач — исследованием условий для развития хлебопашества.

После перечисления всех обвинений в адрес Соймонова Татаринов попросил исключить его из состава секретной Нерчинской экспедиции.

Поражает благородство Ф.И. Соймонова. Он опроверг все пункты обвинений М.И. Татаринова, сделал вывод о том, что его пьяные скандалы были делом неинтересным и партикулярным, но подчеркнул, что не будет увольнять Татаринова [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. Л. 349–350].

Правительствующий Сенат рассмотрел в 1764 г. все документы, связанные с доносом Татаринова на Соймонова. В резолюциях Адмиралтейской коллегии, Сибирской губернской канцелярии, губернатору Сибири Д.И. Чичерину (губернатор с 1763 по 1781 гг.) было сказано о том, что обвинения в адрес бывшего руководителя секретной Нерчинской экспедиции Ф.И. Соймонова несправедливы.

Однако главное здесь в другом: документ дает ценные сведения о проблемах российской колонизации Сибири, межэтнических и межгосударственных отношениях в середине XVIII столетия в Забайкалье, где проходила интенсивная деятельность Нерчинской экспедиции. Этот регион находился тогда в центре острейших дипломатических отношений между Россией и Китаем. В 1758 г. был получен официальный отказ правительства Китая на просьбу о русском судоходстве по Амуру.

По указу Сената весной 1764 г. Нерчинская экспедиция была переведена в Иркутск, а в начале лета 1765 г. ее действия были прекращены [РГАДА. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485. Л. 1, 2–11 об., 12, 13 а, 17, 21 об.; Беспрозванных 1983: 155–165, 176].

Таким образом, Михаил Иванович Татаринов в течение 12 лет работы Нерчинской экспедиции принимал активное участие в геодезических, астрономических и других исследованиях. Значительна его роль в становлении и развитии специального образования в Сибири, в развитии судоходства на озере Байкал. Всеми силами и как мог Татаринов стремился к выполнению задач Нерчинской экспедиции по поиску и обеспечению надежного и экономически выгодного выхода к Тихому океану, освоению природных богатств, открытию судоходства по Амуру, присоединению к России Приамурья. Благодаря М.И. Татаринову Нерчинская экспедиция была связана с Академией наук и Кунсткамерой.

Источники

РГАДА. Первый департамент Сената. Нерчинская экспедиция. 1764 г. Ф. 248. Оп. 113. Д. 485 а. 932 л.

РГАДА. Первый департамент Сената. По доносу штурмана Татаринова на тайного советника Соймонова. 1764 г. Ф. 248. Оп. 113. Д. 522. 23 л.

РГАДА. Сибирский приказ. Дело о строительстве транспортных судов для р. Хилки (Блудная) (им. чертежи с описанием р. Хилки (приток реки Селенги) и окрестностей, чертеж транспортных судов). 1758 г. 1763 г. Ф. 214. Оп. 5. Д. 2719. 329 л.

СПФ АРАН. Разряд Рукописи трудов чл. Академии наук и другие отдельные документы. Татаринов Михаил, штурман морского корабельного флота. Астрономические наблюдения затмения Солнца, прохождения Венеры через диск Солнца, с чертежами. 1761 г. Ф. Р. I. Оп. 51. Д. 24. 3 л.

СПФ АРАН. Попов Н.И. Observationes astronomical transitus Venerius per discum Solis anno 1761, may 26 die St. V. Irkuzki in Siberia habitae f Nicetae Popov… Декабрь 1763 г. Ф. Р. I. Оп. 51. Д. 21. 38 л.

СПФ АРАН. Текущие дела канцелярии Академии наук за 1760-е годы. В Канцелярию Санкт-Петербургской Императорской Академии наук, от надворного советника и профессора астрономии Никиты Попова. Репорт из Иркутска // Ф. 3. Оп. 1. Д. 809. Л. 168 об., 172–174.

РГА ВМФ. О возобновлении экспедиции под ведением Сибирского губернатора ген-лейт. Мятлева и о собрании им потребных к тому сведений. 1752–1757 гг. 1759–1761 гг. Ф. 216. Оп. 1. Д. 73. Л. 61, 64–65, 69 и др.

Библиография

Артемьев А.Р. Секретная Нерчинская экспедиция 1753–1765 гг. и археологическое изучение Нерчинска // Вестник ДВО РАН. Владивосток, 1996. № 2. С. 51–56.

Белоглазова С.Б. Становление образования на Дальнем Востоке и в Русской Америке // Россия и АТР. Владивосток, 2006. Вып. 4. С. 169–184.

Беспрозванных Е.Л. Приамурье в системе русско-китайских отношений. XVII — середина XIX в. М., 1983.

Гольденберг Л.А. Каторжанин — сибирский губернатор. Жизнь и труды Ф.И. Соймонова. Магадан, 1979.

Гольденберг Л.А. Михаил Федорович Соймонов (1730–1804). М., 1973.

Гольденберг Л.А. Федор Иванович Соймонов (1692–1780). М., 1966.

Горощенова О.А. От навигацкой школы к техническому университету. Ч. 1. (1754–1917). Иркутск, 2009.

Колотило Л.Г. Военные моряки Байкала: проблемы исторической реконструкции деятельности военных моряков российского флота по физико-географическому изучению и освоению озера Байкал в XVIII–XX вв. / Отв. ред. В.Д. Доценко, науч. ред. Б.П. Полевой. СПб., 2004.

Кузнецова М.В. Влияние восточных экспедиций на образовательный процесс в Иркутске в XVIII — первой половине XIX веков // Россия и Восток: взгляд из Сибири. Иркутск, 1998. Т. 1. С. 28–30.

Кузнецова М.В. Михаил Татаринов в истории культуры Иркутска // Традиции сибирской интеллигенции / Отв. ред. Н.И. Терлецкая. Иркутск, 1999. С. 46–48.

Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII и XIX веках: хронологические обзоры и описание архивных материалов / Сост. В.Ф. Гнучева. Под. общ. ред. В.Л. Комарова (Труды архива Академии наук СССР. Вып. 4.). М.; Л.. 1940.

[Невельской Г.И.] Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России (1849–1855). Приамурский и Приуссурийский край. Посмертные записки адмирала Невельского, изданные покойною супругою Екатериною Ивановною Невельскою под ред. В. Вахтина. СПб., 1878.

Невская Н.И. Никита Иванович Попов (1720–1782). Л., 1977.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 14. 1754–1757. СПб., 1830.

Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. Т. 22. 1784–1788. СПб., 1830.

Сгибнев А.С. Навигацкие школы в Сибири // Морской сборник. Т. 87. № 11. Ч. 3. Неофициальный отдел. СПб., 1866. С. 3–45.

Сгибнев А.С. Байкал и его судоходство // Морской сборник. Т. 58. № 5. Май. Неофициальный отдел. СПб., 1870. С. 67–87.

Сенатский архив. Протоколы Правительствующего Сената 1753–1756 гг. Т. 9. СПб., 1901.

Список сокращений

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

РГИА — Российский государственный исторический архив.

СПФ АРАН — Санкт-Петербургкий филиал Архива Российской академии наук.

В.Н. Кисляков

«СБОРНИК МАЭ» В ПЕРВЫЕ ГОДЫ XXI ВЕКА

Прошло уже более ста десяти лет со времени выхода первого выпуска первого отечественного академического этнографического издания — «Сборника Музея антропологии и этнографии» (1900 г.).

Созданный по инициативе директора МАЭ академика Василия Васильевича Радлова, этот «Сборник» сыграл и продолжает играть видную роль в пропаганде этнографических знаний, в ознакомлении с богатейшими этнографическими, антропологическими и археологическими собраниями старейшего российского музея.

Автору уже приходилось выступать с докладами и статьями об этом издании [Кисляков 2000, 2002, 2004 а, б] Цель настоящего сообщения мы видим в продолжении обзора материалов, опубликованных на страницах «Сборников на протяжении 2000– 2011 годов.

Напомним некоторые факты, связанные с этим изданием.

В течение первых тридцати лет вышли в свет девять томов. При этом первый том имел 16 выпусков, второй том — четыре выпуска, четвертый — два выпуска и пятый — два выпуска.

После 1930 г. наступил перерыв, длившийся до 1949 г. Это связано с тем, что в 1933 г. на базе МАЭ был создан Институт этнографии АН СССР. Музей вошел в его состав в качестве одного из структурных подразделений и утратил свою самостоятельность. В послевоенный период Музей входил в состав Ленинградской части Института этнографии АН СССР.

Очередной (десятый) том «Сборника МАЭ» был опубликован в 1949 г. Ответственным редактором его стал директор Института член-корреспондент АН СССР, проф. С.П. Толстов, а в состав редколлегии вошли видные ленинградские ученые (Л.П. Потапов, Н.А. Кисляков, Д.А. Ольдерогге и С.В. Иванов)[1].

В дальнейшем «Сборник МАЭ» выходил практически ежегодно, причем ответственный редактор и редакционная коллегия не менялась вплоть до начала 1960-х годов.

---

[1] Толстов Сергей Павлович (1907–1976) — археолог и этнограф, специалист по Средней Азии. Потапов Леонид Павлович (1905–2000) — этнограф-сибиревед. Кисляков Николай Андреевич (1901–1973) — специалист по этнографии народов Средней и Передней Азии. Ольдерогге Дмитрий Алексеевич (1903–1987) — африканист. Иванов Сергей Васильевич (1895–1986) — искусствовед и этнограф-сибиревед.

Надо сказать, что в течение многих лет (до середины 1960-х годов) в одном выпуске «Сборника МАЭ» публиковались статьи по этнографии народов различных регионов, часто они носили тематический характер. Том 22 (1964 г.) был посвящен 250-летию МАЭ. Начиная с тома 23 («Культура и быт народов Тихого и Индийского океанов», 1965), «Сборники» приобретают региональный характер. Каждый том посвящался описанию коллекций по народам того или иного континента (Америки, Африки и пр.) или определенного региона (Средней и Передней Азии, Сибири, Европейской части СССР и пр.).

В соответствии с этим ответственными редакторами отдельных томов становились специалисты в области этнографии данного региона. Редколлегию обычно возглавляли руководители Ленинградской части Института. Состав редколлегии менялся.

В 1992 г. Музей антропологии и этнографии был преобразован в самостоятельное академическое учреждение (Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН). «Сборники МАЭ» продолжали выходить, хотя и не с прежней регулярностью (в 1992–1998 гг. было выпущено три тома: 45, 46, 47). Наконец, в 2000 г. был опубликован том под номером 48 с материалами научной конференции, посвященной 285-летию Кунсткамеры.

Подводя итоги этого краткого обзора, следует сказать, что за первое столетие существования в «Сборниках МАЭ» было опубликовано несколько сот статей, давших вполне адекватное представление о составе коллекционных фондов МАЭ.

Перейдем к обзору материалов «Сборников МАЭ» за первые годы XXI в.

После нескольких лет перерыва в 2004 г. вышел в свет очередной том «Сборника МАЭ» (под номером 49). В нем были опубликованы доклады участников ежегодной научной сессии МАЭ РАН за 2000 г.

В дальнейшем (2005–2011 гг.) вышли в свет восемь томов, которые продолжили традицию региональных выпусков (Америка, Центральная Азия, Восточная Азия, Австралия и Океания, Европа и др.).

В состав редакционной коллегии всех томов входили Ю.К. Чистов, Е.А. Резван, Е.А. Михайлова, Ю.Е. Березкин, Ю.Ю. Карпов, В.Ф. Выдрин, А.К. Байбурин[1].

[1] Чистов Юрий Кириллович — антрополог, директор МАЭ РАН с 2001 г. Резван Ефим Анатольевич — зам. директора МАЭ РАН, исламовед. Михайлова Елена Алексеевна — ученый секретарь МАЭ РАН, этнограф-сибиревед. Березкин Юрий Евгеньевич — археолог и этнограф-американист. Карпов Юрий Юрьевич — этнограф-кавказовед. Выдрин Валентин Феодосьевич — африканист, Байбурин Альберт Кашфуллович — этнограф-славяновед, культурный антрополог.

Ответственными редакторами отдельных томов, как и ранее, являлись крупные ученые — специалисты по региональной этнографии (Ю.Е. Березкин, М.Ф. Альбедиль, Т.А. Бернштам, Е.В. Ревуненкова и др.[1]).

Начнем обзор материалов с публикаций по истории Музея. В «Сборниках» имеются статьи о ранних коллекциях Кунсткамеры XVIII в. [Кондрашова 2004; Шафрановская 2007; Иванов 2009; Рудь 2009], коллекциях первой половины XIX в. [Курносов и др. 2007; Синицын 2009], проблемах атрибуции ранних коллекций Музея [Корсун 2005, 2007], а также о некоторых собирателях [Арсеньев, Добронравин 2004; Белков 2007; Ботяков 2006 а; Ершова, Корсун 2005, 2010; Лаврентьева 2011; Месхидзе 2011; Терюков 2008; Яковлева 2010; Яншина, Понкратова 2010] и ученых, работавших в разное время в Музее [Иванова, Ревуненкова 2009; Иванова Л.А. 2007]. Публикуются и статьи о некоторых выставках и о выставочных проектах МАЭ [Конькова 2008; Мазалова 2008; Моисеева 2004; Свиридов 2004; Щепанская 2008].

Продолжается публикация региональных каталогов [Прищепова 2006] и каталогов коллекций по отдельным народам [Бронникова, Прищепова 2006; Лаврентьева, Салмин 2008], тематических обзоров коллекций [Ботяков 2006б; Иванова Е.В. 2009; Салмин и др. 2008].

Основная масса статей посвящена тем или иным аспектам традиционной культуры народов мира[2]. При этом авторы, естественно, базируются на материалах коллекционных фондов МАЭ.

Надо отметить, что в «Сборниках МАЭ» начала XXI в. появились материалы, которые ранее не встречались в этом издании. Так, есть публикации о некоторых народах зарубежной Европы, в частности Германии и Карпато-Балканского региона[3].

В «Сборниках МАЭ» имеются несколько статей по антропологии населения России (как Европейской части, так и Сибири)[4]. В целом можно констатировать, что опубликованные в 2004–2011 гг. «Сборники МАЭ» достойно продолжают традиции столетней истории этого издания.

---

[1] Альбедиль Маргарита Федоровна — этнограф-индолог. Бернштам Татьяна Александровна (1935–2008) — этнограф, специалист по восточнославянским народам. Ревуненкова Елена Владимировна — этнограф, специалист по культуре народов Индонезии.

[2] Т. 51 (2005) целиком посвящен украшениям народов Сибири.

[3] См., напр.: [Иванова-Бучатская 2011; Голант 2011].

[4] Эти статьи (авторы — Ю.Д. Беневоленская, А.В. Громов, В.Г. Моисеев, С.Л, Санкина, А.В. Шевченко) помещены в Т. 49 СПб., 2004).

В заключение необходимо сказать еще об одном.

На протяжении многих лет «Сборники МАЭ» являлись фактически почти единственным периодическим изданием, публиковавшим сведения о коллекциях Музея.

За последние годы появляются сборники материалов различных конференций, проводимых в стенах МАЭ («Радловский сборник» «Кюнеровский сборник», «Лавровский сборник», «Материалы полевых исследований» и др.)[1], в которых значительное место отведено именно описанию собраний Музея. Обзоры этих изданий — дело будущего.

Библиография

Арсеньев В.Р., Добронравин Н.А. Коллекция Лео Фробениуса в африканских фондах МАЭ // Музейные коллекции и научные исследования. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН 2000 года / Сборник МАЭ. Т. XLIX. СПб., 2004. С. 38–42.

Белков П.Л. Океанийские предметы Л.С. Вакселя в истории создания научных этнографических коллекций МАЭ (по документам МАЭ РАН, РГА ВМФ и ПФА РАН) // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Сборник МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 72–101.

Ботяков Ю.М. Архивные и иллюстративные материалы Е.М. Шиллинга по традиционным верованиям адыгов из собрания МАЭ // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа / Сборник МАЭ. Т. LII. СПб., 2006 а. С. 81–95.

Ботяков Ю.М. Кавказские бурки в собрании МАЭ // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа / Сборник МАЭ. Т. LII. СПб., 2006 б. С. 69–80.

Бронникова О.М., Прищепова В.А. Каталог коллекций отдела Центральной Азии МАЭ. Белуджи // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа / Сборник МАЭ. Т. LII. СПб., 2006. С. 266–271.

Голант Н.Г. Традиция ношения мартовской нити в странах Карпато-Балканского региона (по материалам МАЭ) // Культурное наследие народов Европы / Сборник МАЭ. Т. LVII. СПб., 2011. С. 111–155.

Ершова Е.А., Корсун С.А. Указатель собирателей и дарителей коллекций отдела этнографии народов Америки МАЭ // Аборигены Америки: Предметы и представления / Сборник МАЭ. Т. L. СПб., 2005. С. 4–58.

Иванов Д.В. Буддийские коллекции Кунсткамеры XVIII века // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 254–276.

Иванова Е.В. Тайская женская одежда в коллекциях МАЭ РАН // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 55–67.

[1] Ранее, в 1970–1990-х годах публиковались сборники небольших по объему тезисов некоторых конференций.

Иванова Е.В., Ревуненкова Е.В. А.М. Решетов (1932–2009) // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 7–15.

Иванова Л.А. Материалы к биографии Федора Карловича Руссова — первого ученого хранителя Музея антропологии и этнографии // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Сборник МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 11–32.

Иванова-Бучатская Ю.В. Немецкое Рождество: традиционные компоненты, предметы и символы в коллекциях и архивных материалах МАЭ // Культурное наследие народов Европы / Сборник МАЭ. Т. LVII. СПб., 2011. С. 8–92.

Кисляков В.Н. Основной печатный орган Музея антропологии и этнографии (к 100-летию со дня выхода первого тома «Сборника МАЭ») // 285 лет Петербургской Кунсткамере / Сборник МАЭ. Т. XLVIII.. СПб., 2000. С. 61–63.

Кисляков В.Н. «Сборники МАЭ» — важный источник для изучения коллекционного фонда по народам Восточной и Юго-Восточной Азии Музея антропологии и этнографии РАН // XXI научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки. 3–5 апреля 2001 г. СПб., 2002. С. 134–137.

Кисляков В.Н. Австралийские и океанийские коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого в музейных залах и отечественной научной литературе // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004 а. С. 304–312.

Кисляков В.Н. Материалы по этнографии Зарубежной Азии в «Сборниках МАЭ» // Музейные коллекции и научные исследования. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН 2000 года / Сборник МАЭ. Т. XLIX. СПб., 2004 б. С. 28–30.

Кондрашова Е.А. Минц-кабинет Петербургской Кунсткамеры: коллекции и интерьеры // Музейные коллекции и научные исследования. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН 2000 г./ Сборник МАЭ. Т. XLIX. СПб., 2004. С. 11–21.

Конькова О.И. Выставка «Ингерманландия»: от идей до реалий // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 5–42.

Корсун С.А. Собрание МАЭ по народам Русской Америки: история формирования и документальная атрибуция // Аборигены Америки: Предметы и представления / Сборник МАЭ. Т. L. СПб., 2005. С. 59–189.

Корсун С.А. Музейные этикетки и проблема атрибуции предметов из старинных коллекций МАЭ // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Сборник МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 104–130.

Корсун С.А. Американистика в МАЭ в XX–XXI веках: собирательская и исследовательская деятельность // Этнография и археология коренного населения Америки / Сборник МАЭ. Т. LVI. СПб., 2010. С. 5–136.

Курносов С.Ю., Ларионов А.Л., Соболева Е.С. Материалы по истории коллекций Музеума Государственного Адмиралтейского департамента и Цент-

рального Военно-Морского музея // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Сборник МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 334–364.

*Лаврентьева Л.*С. «Говорить по-арабски». Из гагаузских коллекций полковника В.А. Мошкова // Культурное наследие народов Европы / Сборник МАЭ. Т. LVII. СПб., 2011. С. 216–227.

Лаврентьева Л.С., Салмин А.К. Коллекции МАЭ РАН: Чуваши (Опыт каталога) // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 109–135.

Мазалова Н.Е. Проект выставки «Изба северно-русской знахарки» (Из практики *знающих*) // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 75–87.

Месхидзе Д.И. Мадейрская коллекция К.Н. Посьета и этнографические реалии острова 50–60-х годов XIX в. // Культурное наследие народов Европы / Сборник МАЭ. Т. LVII. СПб., 2011. С. 228 –242.

Моисеева Т.М. Выставка «Петербургское время: на рубеже тысячелетий» и проект воссоздания первой астрономической обсерватории Академии наук // Музейные коллекции и научные исследования. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН 2000 г. / Сборник МАЭ. Т. XLIX. СПб., 2004. С. 65–75.

Прищепова В.А. Иллюстративные коллекции по народам Центральной Азии конца XIX — начала XX века (из собраний МАЭ РАН) // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа / Сборник МАЭ. Т. LII. СПб., 2006. С. 174–225.

Рудь П.В. Китайские настольные экраны из Особой кладовой Музея антропологии и этнографии // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 106–120.

Салмин А.К., Лаврентьева Л.С., Кондратьева Н.В., Толмачева Е.Б. Праздники, обряды и верования марийцев и удмуртов (Вещи и фотографии из фондов отдела Европы МАЭ РАН) // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 136–143.

Свиридов А.А. Выставка «Япония в гравюрах и жизни» в городе Кировске // Музейные коллекции и научные исследования. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН 2000 г. / Сборник МАЭ. Т. XLIX. СПб., 2004. С. 76–79.

Синицын А.Ю. Коллекция № 13 из японского собрания МАЭ РАН, ее особенности и история формирования // Восточная Азия: Вещи. История коллекций. Тексты / Сборник МАЭ. Т. LV. СПб., 2009. С. 303–350.

Терюков А.И. Андрей Владимирович Журавский и его коллекции по русским старообрядцам в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) РАН // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 88–108.

Шафрановская Т.К. О коллекциях ученых XVIII в. // Культура и быт австронезийских народов (История коллекций и их собиратели) / Сборник МАЭ. Т. LIII. СПб., 2007. С. 315–320.

Щепанская Т.Б. Странник: проект выставки из фондов МАЭ // Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования / Сборник МАЭ. Т. LIV. СПб., 2008. С. 43–58.

Яковлева Л.М. Керамика чиму из коллекции Л.И. Шренка в собрании МАЭ // Этнография и археология коренного населения Америки / Сборник МАЭ. Т. LVI. СПб., 2010. С. 176–186.

Яншина О.В., Понкратова И.Ю. Эскимосские коллекции С.И. Руденко в археологическом собрании МАЭ // Этнография и археология коренного населения Америки / Сборник МАЭ. Т. LVI. СПб., 2010. С. 187–197.

Н.П. Копанева

О ПРИГЛАШЕНИИ ДАНИИЛА ГОТЛИБА МЕССЕРШМИДТА В РОССИЮ*

Имя Даниила Готлиба Мессершмидта хорошо известно всем тем, кто занимается историей России первой половины XVIII в., историей Сибири, историей науки. Его исследовательская работа в Сибири с 1719 по 1726 гг. дала такие результаты, которые изучаются до сегодняшнего дня. В данной статье речь пойдет о том, каковы были цели приглашения Д.Г. Мессершмидта в Россию и каковы были интересы самого учёного.

Д.Г. Мессершмидт (1685–1735) родился в Данциге и учился в университетах Иены и Галле. В Галле Д.Г. Мессершмидт поступил на медицинский факультет университета в 1708 г. В 1713 г. защитил диссертацию на тему «De ratione praeside universae medicinae» («О разуме как главенствующем начале всей медицины») и получил степень доктора медицины. Его учителем в Галле был Фридрих Хофман (Friedrich Hoffmann) — известный немецкий врач, многократно избиравшийся на должность декана медицинского и философского факультетов, с 1734 г. почетный член Петербургской Академии наук. Немецкий ученый-славист Э. Винтер справедливо отмечал, что пребывание в Галле, несом-

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

ненно, сказалось на формировании мировоззрения Д.Г. Мессершмидта [Winter 1955: 318–321]. Напомню, что в это время Галле был центром пиетизма, а основатель системы педагогических учреждений А. Франке преподавал и в университете Галле. Здесь же у Д.Г. Мессершмидта мог возникнуть и интерес к России, поскольку связи Галле и России в это время были интенсивными. Соучеником его по университету был Л.Л. Блюментрост, будущий лейб-медик Петра I и первый президент Петербургской Академии наук.

После получения степени доктора медицины Мессершмидт вернулся в Данциг, где работал у Иоганна Филиппа Брейна (1680–1765), врача и ботаника, который сыграл определяющую роль в дальнейшей судьбе будущего исследователя Сибири. Сын Якоба Брейна (1637–1697), известного ученого-натуралиста, И.Ф. Брейн сначала учился в Кёнигсберге, а потом в университете в Лейдене, получил профессию врача, но при этом не оставил свое увлечение ботаническими исследованиями. В 1702–1704 гг. он совершил образовательное путешествие по Голландии; побывал в Лондоне и Оксфорде, где познакомился с профессором Г. Слоаном (1660–1753); посетил Португалию, Испанию, Италию, Вену, Прагу, а также Дрезден, Галле, Вольфенбюттель и многие другие немецкие города. Во время путешествия И.Ф. Брейн проводил исследования, знакомился с коллегами-учеными, вел дневник и собирал экспонаты для своего естественно-исторического музея.

И.Ф. Брейн стал известным практикующим врачом и вместе с Г. Бургаве привлекался к диагностике болезни Петра I. Петр был в Данциге с января 1716 г. и всю весну. В марте 1716 г. И.Ф. Брейн и Г. Бургаве с привлечением врачей Б. Альбинуса, Й. Бруннера и Р. Арескина подготовили заключение о состоянии здоровья Петра. В сентябре 1717 г., возвращаясь из второго европейского путешествия, во время которого он лечился в Спа, Петр вместе с Р. Арескиным также был в Данциге.

И.Ф. Брейн и Р. Арескин были давними знакомыми еще со времени пребывания их обоих в Лондоне (1702 г.), после чего между ними завязалась переписка. Поэтому знакомство И.Ф. Брейна и Петра I вряд ли можно приписывать только интересу царя к музею данцигского ученого, как это делает автор монографии о Д.Г. Мессершмидте М.Г. Новлянская [Новлянская 1970: 8]. Несомненно, Р. Арескин как лейб-медик обратился к своим давним знакомым И.Ф. Брейну и Г. Бургаве за консультациями по поводу лечения Петра I.

Но и музей сыграл, конечно, свою роль в установлении доверительных отношений между Петром и И.Ф. Брейном. Собрание данцигского врача включало ботанические, зоологические, минералогические кол-

лекции. С ними и работал в эти годы доктор Д.Г. Мессершмидт. В письме к Р. Арескину (ноябрь 1716 г.) он писал:

> «Я несомненно очень многим обязан знаменитому мужу господину Брейну; пользуясь его просвещенными беседами я <…> получил доступ к исследованию тех богатейших естественно-научных предметов, которые он сам хранит в своей коллекции, собранной несомненно с большим знанием».

С Р. Арескиным Д.Г. Мессершмидт имел продолжительные беседы, о чем писал ему:

> «Во время пребывания твоего в Данциге ты принял меня, неизвестного, в твое просвещенное общество». Встречался он и с Петром. В одном из писем Р. Арескину ученый напоминал, что денежное обеспечение было обещано ему «перед лицом Е[го] Ц[арского] В[еличества]» [Архив МАЭ. К–III. Оп. 1. Д. 4. Л. 9].

Из писем Д.Г. Мессершмидта Р. Арескину и документа, выданного ему лейб-медиком, ясно вырисовываются те задачи, которые ставились перед исследователем.

Летом 1716 г. Д.Г. Мессершмидт предпринял ряд естественно-научных экскурсий.

> «Эта страна, которую мы населяем, — писал он Р. Арескину, — с обширными горными хребтами, цветущими лугами, широкими полями, лесными чащами, с морскими приливами, извилистыми реками, необыкновенно изобилует как растениями, так и замечательными ископаемыми» [Архив МАЭ. К–III. Оп. 1. Д. 4. Л. 5].

В «подорожной», выданной Р. Арескиным Д.Г. Мессершмидту, указывалось:

> «После того как мы узнали об эрудиции и опытности, какими обладает благороднейший и ученейший доктор Мессершмидт, указом Е.Ц.В. было предписано пригласить на его службу доктора Мессершмидта для всех работ, какие только соответствуют его профессии, в первую же очередь для исследования скрытых богатств и сил природы великого Российского государства» [Архив МАЭ. К–III. Оп. 1. Д. 4. Л. 7].

В той же «подорожной» устанавливалось ему жалованье в 500 руб. из средств Медицинской канцелярии начиная с 1 января 1718 г.

Из письма Д.Г. Мессершмидта Р. Арескину (октябрь 1717 г.) можно судить о более конкретных задачах, которые перед ним ставились:

> «Славнейший муж! Ты выразил свою волю <…>, чтобы я все свое старание и добросовестность сосредоточил, главным образом, на исследовании естественных богатств, а затем уже на пополнении и сохранении музейных коллекций Е.Ц.В» [Архив МАЭ. К–III. Оп. 1. Д. 4. Л. 8–8 об.]

Таким образом, при приглашении Д.Г. Мессершмидта в Россию Р. Арескин имел в виду привлечь его и к работе с музейным собранием. До этого времени помощником Р. Арескина по разбору и описанию библиотеки и Кунсткамеры был его секретарь И.Д. Шумахер. Однако разраставшиеся естественно-научные коллекции требовали внимания профессионала, которого и видел Р. Арескин в данцигском ученом, что подтверждается следующими словами Д.Г. Мессершмидта:

> «Согласно условиям <…> ты решил предоставить мне права и законные преимущества заведующего музеями», «библиотека ведь, как я слыхал стороной, теперь перейдет в ведение какого-то другого человека» (И.Д. Шумахера.– *Н.К.*).

В беседах Р. Арескина с Д.Г. Мессершмидтом речь шла даже о конкретных периодах для разных видов работ: зимой — работа с коллекциями, летом — экспедиционная, в том числе изучение полезных ископаемых.

Видимо, путешествие по Сибири задумывалось уже в это время, так как в письме, датируемом серединой октября 1717 г., Д.Г. Мессершмидт оговаривает принятие особых мер в виде охраны для обеспечения безопасности на дорогах и выдачу ему аванса для приобретения одежды, «приспособленной и для холодной погоды, и для дальнего путешествия».

В декабре 1717 г. Д.Г. Мессершмидту был отправлен вексель на 100 руб. в счет будущего жалованья. 19 февраля 1718 г. ученый прибыл в Ригу, 9 апреля — в Петербург. Чем занимался он до своего отъезда в сибирское путешествие, пока неизвестно. Есть его краткая запись о том, что в июле вместе с флотом ученый был на мысе Гангут [Новлянская 1970: 9]. Видимо, там он был в качестве врача и лечил раненых.

Такое предположение можно сделать из письма Д.Г. Мессершмидта И.Л. Блюментросту, в котором он пытался убедить главу Медицинской канцелярии в необходимости его поездки в Китай и перечислял те болезни, практические знания о лечении которых можно получить именно там: ранения в живот, искусство излечения кишок, прижигание швов черепа и т.п. [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 3. Д. 7. Л. 5].

В январе 1719 г. в медицинском ведомстве произошли перемены. Дело в том, что осенью Р. Арескин заболел и отправился в Олонец на лечение, которое, к сожалению, не помогло. 4 января 1719 г. Роберт Карлович Арескин был похоронен в Петербурге. Лейб-медиком Петра стал Л.Л. Блюментрост, а Медицинскую канцелярию возглавил его брат И.Л. Блюментрост. В ведение Лаврентия Лаврентьевича Блюментроста были переданы библиотека и Кунсткамера. Так, уже 27 декабря 1718 г. Л.Л. Блюментрост в донесении Петру I выступает как человек, которому вверены библиотека и Кунсткамера, и сообщает об их служителях и необходимых припасах для их нужд [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1. Л. 2–6 об.]. Видимо, речь о заведовании Д.Г. Мессершмидтом музеем уже не шла. Основной его задачей становится экспедиция в Сибирь.

1 марта 1719 г. Д.Г. Мессершмидт на шести подводах с двумя слугами и двумя денщиками отправился в Москву, куда прибыл 21 марта. Период его пребывания в Москве интересен не только деталями подготовки к исследованиям в Сибири, но и стремлением изменить маршрут своего путешествия и вместо Сибири отправиться вместе с посольством Льва Васильевича Измайлова в Китай. В этом отношении примечательна переписка Д.Г. Мессершмидта с братьями Блюментростами и И.Д. Шумахером.

Интерес к Китаю и стремление Д.Г. Мессершмидта воспользоваться вдруг появившейся возможностью понятны. В конце XVII — начале XVIII вв. дипломатические и торговые отношения России и Китая были очень оживленными. За период с 1689 по 1730 гг. из России в Китай было отправлено три посольства и около дюжины караванов. Нерчинский договор (1689 г.) был не только первым торговым договором России и Китая, но и первым договором Китая с иностранным государством [Трусевич 1882: 31–35]. Европейские мыслители вели переписку с христианскими миссионерами в Китае. Особый интерес к Китаю был у Г. Лейбница. Для Д.Г. Мессершмидта поездка в Поднебесную несомненно стала бы взлетом ученой карьеры в Европе, поэтому он приложил все свои силы, попытался использовать все имеющиеся у него возможности, чтобы ему было разрешено отправиться с посольством Л.В. Измайлова в Китай. Прежде всего, уже 23 марта 1719 г. он написал

из Москвы своему непосредственному руководителю И.Л. Блюментросту:

> «Прошу Вашего высокомилостивого приказания и сообщения о том, не разрешено ли бы мне было в дальнейшем отправиться в путь до Тобольска в обществе господина резидента Л. Ланге. Если бы г. архиатр при испрошении у Е.И.В. высокомилостивого повеления исходатайствовал бы мне разрешение на проезд до самого Китая, то я рассматривал бы Ваше всемилостивое посредничество к осуществлению этого любопытнейшего путешествия как проявление особого участия к моей судьбе, так как я не могу надеяться на то, что мне представится еще другой такой же случай» [Архив МАЭ РАН. Ф. К–III. Оп. 1. Д. 9. Л. 221].

13 апреля Д.Г. Мессершмидт отправляет письмо И.Д. Шумахеру, «библиотекарю на службе Е.И.В.», в котором пишет:

> «Я только что возбудил ходатайство относительно путешествия в Китай, и от усмотрения г. президента (Медицинской коллегии И. Блюментроста — *Н.К.*) будет зависеть разрешение этого вопроса. Я надеюсь на Вас…» [Там же. Л. 223].

В ответном письме И.Д. Шумахер не особенно обнадеживал его: присоединение к участнику посольства Л. Лангу возможно, если тому потребуется врач, но «тем не менее, и здесь, как и всегда, дело будет продвигаться довольно туго» [Там же. Л. 224]. В июне Д.Г. Мессершмидт вновь обращается к И. Блюментросту, но уже с предполагаемой конкретной программой своей деятельности в Китае:

> «Вы оказали бы мне особую милость, если бы помогли мне проехать далее из Тобольска в Китай, так как я не сомневаюсь, что это предоставило бы ряд возможностей к получению сведений о различных достопримечательностях и к производству наблюдений над недостаточно еще исследованными вопросами как в области науки, так и в области практической медицины Китая, в частности — <…> ранений в живот и искусству излечения кишок, прижиганию швов черепа и т.п.; для изучения барометров, термометров и гидрометров, отдельных работ по гидростатике и изучения лечебных вод, минералов и различных ископаемых; магнитных отклонений, имеющих место в этих районах, полотна из асбеста,

или несгораемой ткани, и его производства; птиц и рыб, рожденных в неволе из зародышей; различных механических приспособлений; производства стекла и украшений в оправе, легко поддающихся подделке; в особенности же изучения местных растений в отношении того, нельзя ли их выращивать в наших сопредельных землях и т. п.» [Там же. Л. 225].

И. Блюментрост готов был согласиться на предложение Д.Г. Мессершмидта, 16 июня он отвечал:

> «Если бы направление Вашего путешествия зависело только от меня, я бы уже давно разрешил вопрос в соответствии с Вашими пожеланиями и намерениями. Но, тем не менее, я приложу все старания к тому, чтобы дело приняло для Вас благоприятный оборот, в особенности если мне удастся достичь того, чтобы Вам было дозволено предпринять путешествие до Китая, от которого, как Вы предполагаете, можно ожидать не только естественно-научных достопримечательностей, но и вообще много интересного» [Там же. Л. 226].

И.Д. Шумахер информировал Д.Г. Мессершмидта, что И. Блюментрост написал своему брату Лаврентию Лаврентьевичу, который находился при царе, чтобы тот «испросил от Е.В. повеление, в силу которого Вы могли бы отправиться в Пекин вместе с посольством». При этом И.Д. Шумахер добавил:

> «Убедительность его аргументов достаточно сильна, и я полагаю, что они будут иметь успех, в чем я заранее от всего сердца поздравляю Вас» [Там же. Л. 227].

Получив письмо от И.Д. Шумахера, и сам Д.Г. Мессершмидт решил обратиться к лейб-медику царя с просьбой помочь ему отправиться в Китай. Из Москвы 5 сентября 1719 г. Д.Г. Мессершмидт выехал вместе с Л. Лангом. Решение было получено, когда они добрались до Тобольска. 24 декабря 1719 г. Мессершмидт прочитал письмо от И. Блюментроста:

> «Я вновь докладывал Е.И.В. по вопросу о Вашем путешествии в Китай и получил опять отрицательный ответ, так как он признает гораздо более существенным изучать природу своего собственного

государства, чем производить исследования в чужой стране. Так что Вам, высокочтимый доктор, надлежит придерживаться первоначального повеления. Все, что Вы нашли достойного внимания из царства животного, растительного или минерального во время Вашего путешествия до Казани, а оттуда в Сибирь, следует тщательно записать и при случае переслать сюда. В особенности все то, что касается корней и лечебных трав, для того чтобы доказать Е.И.В., что Ваше путешествие и производящиеся на него расходы не были напрасны» [Там же. Л. 230].

С этого дня началось сибирское путешествие доктора Д.Г. Мессершмидта.

Библиография

Новлянская М.Г. Даниил Готлиб Мессершмидт и его работы по исследованию Сибири. Л., 1970.

Трусевич Х. И. Посольские и торговые отношения России с Китаем. М., 1882.

Winter Ed. Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert. Berlin, 1953.

С.А. Корсун

Л.Я. ШТЕРНБЕРГ — ПРЕЕМНИК В.В. РАДЛОВА

В сборнике, посвященном памяти Л.Я. Штернберга, сказано, что в 1902–1917 гг. он принимал «деятельное участие, открытое и подпольное, в общерусском и еврейском общественном движении» [Памяти 1930: 9]. Это означает, что, несмотря на все преимущества государственной службы в Императорской Академии наук (ИАН), благодаря которой в 1903 г. Л.Я. Штернберг получил личное дворянство, а в 1908 г. — чин статского советника, он состоял в нелегальных антиправительственных организациях. После кончины В.В. Радлова в мае 1918 г. Л.Я. Штернберг фактически возглавил музей, при этом он сохранил за собой должности заместителя директора, заведующего отделом Северной Америки и заведующего отделом Сибири и Севера России.

Кончина В.В. Радлова была не единственной потерей для музея в 1918 г. 30 мая в возрасте 54 лет скончался заведующий отделом Центральной и Южной Америки К.К. Гильзен. В течение 1917–1918 гг. музей покинула значительная часть «иностранной группы» его сотрудников: В.В. Радлов, К.К. Гильзен, Б.Э. Петри, Г.Г. Манизер, Ф.А. Фиельструп.

В 1918 г. Л.Я. Штернберг оформил В.И. Иохельсона на постоянную работу в МАЭ на должность заведующего отделом народов Африки. Его супруга, врач Д.Л. Иохельсон-Бродская, стала работать по договору в отделе антропологии. В ряде публикаций сообщается, что В.Г. Богораз также поступил на постоянную работу в МАЭ в 1918 г. на должность заведующего отделом народов Центральной и Южной Америки. Однако его фамилия не указана в списке сотрудников в годовом отчете музея за 1918 г. [Отчет 1919: 4].

В 1920-е годы в МАЭ пришла «марксистская молодежь», состоявшая из учеников Л.Я. Штернберга и В.Г. Богораза. Официально обязанности директора музея с октября 1918 г. по апрель 1921 г. временно исполнял Василий Владимирович Бартольд (1869–1930). Затем его избрали директором сроком на три года, но из-за постоянной конфронтации с Л.Я. Штернбергом 2 сентября 1921 г. В.В. Бартольд подал в отставку. С его уходом закончилась двухвековая эпоха немецких руководителей музея, продолжавшаяся с небольшими перерывами с 1716 г., когда на работу в Кунсткамеру пришел И.Д. Шумахер. А.М. Решетов отметил:

> «Неожиданный и резкий уход акад. В.В. Бартольда с поста директора МАЭ поставил перед руководством РАН проблему его преемника. Попытки Л.Я. Штернберга провести выборы директора без согласования с Академией, несмотря на личные вполне нормальные отношения, были пресечены Непременным Секретарем акад. С.Ф. Ольденбургом. Л.Я. Штернберг считал себя преемником В.В. Радлова и откровенно претендовал на руководство Музеем» [Решетов 1997: 39].

По представлению АН 2 ноября 1921 г. директором МАЭ с соблюдением всех формальных процедур избрали академика Евфимия Федоровича Карского (1861–1931).

В.И. Иохельсон проработал в музее относительно недолго. В конце февраля 1921 г. Л.Я. Штернберга и В.И. Иохельсона арестовали по подозрению в контрреволюционной деятельности, освобождены они были по поручительству Максима Горького. Сравнив годы, проведен-

ные в царской ссылке, когда он участвовал в научных экспедициях, получал за это жалование и публиковался, и неделю в советской тюрьме, В.И. Иохельсон решил покинуть большевистскую Россию и в августе 1922 г. уехал в «научную командировку» в Нью-Йорк. Он не получил штатную должность в Американском музее естественной истории и выполнял разовые работы по договорам. Чтобы иметь возможность вернуться на родину, он не стал принимать американское гражданство и не получал пенсию. В.И. Иохельсон поддерживал переписку с Л.Я. Штернбергом, В.Г. Богоразом, Э.К. Пекарским, Л.С. Бергом, С.Ф. Ольденбургом и другими и несколько раз присылал в музей отчеты по результатам своей «командировки».

Известный исследователь Дальнего Востока В.К. Арсеньев и Л.Я. Штернберг неоднократно встречались и состояли в длительной деловой переписке. В.К. Арсеньев писал о его деятельности в начале 1920-х годов:

> «Бесчисленное число раз он ездит в Москву для докладов. Он ходит из учреждения в учреждение, спорит, доказывает, убеждает, просит, за кого-то заступается, с кем-то вопросы согласовывает, а по возвращении в Ленинград хлопочет об утеплении Музея и продовольствии для своих товарищей-сослуживцев. <…>
>
> Когда Льву Яковлевичу предлагали другую службу с несравненно большим окладом жалования, он сказал: “Я нуждаюсь, но своей науке не изменю”» [Арсеньев 1966: 105].

Еще до начала Первой мировой войны Л.Я. Штернберг факультативно преподавал этнографию в Санкт-Петербургском университете. В 1915 г. он начал преподавать этнографию на Высших географических курсах. В 1917 г. стал приват-доцентом Восточного факультета Петроградского университета, а в 1918 г. был избран профессором этого факультета. 3 декабря 1918 г. Л.Я. Штернберг основал Географический институт с двумя факультетами: географическим и этнографическим и стал его первым деканом. Он читал лекции и в Государственном институте истории искусств. В 1925 г. Географический институт вошел в состав ЛГУ.

Л.Я. Штернберг как преподаватель и ученый проявлял заинтересованность в подготовке кадров из среды местного населения для районов Севера и в проведении этнографических исследований среди всех народов Сибири. В.К. Арсеньев сообщает о встрече с Л.Я. Штернбергом, состоявшейся в июне 1924 г. в Ленинграде:

> «Тогда он уже жаловался на нездоровье. Организм его был подорван жестокими голодовками. Лев Яковлевич был одет очень плохо, в какую-то курточку, и обтрепанные рукава его (куртки. — *С.К.*) были починены тонким шпагатом. Он нуждался в деньгах и рассчитывал каждую копейку» [Арсеньев 1966: 105].

В.К. Арсеньев не уточняет, в какой период времени здоровье Л.Я. Штернберга было подорвано "жестокими голодовками", но для современников было понятно, что речь идет о 1918 г. Л.Я. Штернберг называл 1918 г. «разгаром разрухи», а последующие несколько лет — «годами экономической разрухи» [Штернберг 1925: 63].

Несмотря на бытовые трудности, были в жизни Л.Я. Штернберга и счастливые моменты. В 1924 г. его избрали член-корреспондентом АН. В период с 1924 по 1927 гг. он также являлся председателем Еврейского историко-этнографического общества и с 1925 г. — сотрудником Тропической комиссии АН, Тихоокеанской комиссии АН, Комитета народов Севера. Его многочисленные должности свидетельствуют о том, что после революции карьера Л.Я. Штернберга успешно развивалась, следовательно, он не был противником большевистской власти. Да, он писал петиции в защиту студентов, отчисленных за «непролетарское» происхождение, и терпел лишения, как и весь народ. Однако невозможно открыто находиться в оппозиции к власти и в течение многих лет одновременно занимать несколько преподавательских и научных должностей в государственных учреждениях. В той ситуации надо было делать выбор: либо должности и оклады, либо принципы и иммиграция.

Л.Я. Штернберг неоднократно предпринимал попытки вернуть коллекции, приобретенные по межмузейному обмену до революции и оставшиеся на хранении в музеях Стокгольма, Копенгагена и Лейпцига. На лето и осень 1918 г. была запланирована четырехмесячная командировка К.К. Гильзена в Скандинавию, но из-за его смерти она не состоялась. Трижды (в 1920, 1921 и 1923 гг.) руководство МАЭ ходатайствовало перед АН о командировках для Л.Я. Штернберга с целью возврата коллекций из европейских музеев, однако его поездка за границу состоялась только в 1924 г. Тогда Л.Я. Штернберг и В.Г. Богораз участвовали в работе XXI Международного конгресса американистов, проходившего в Швеции и Голландии.

Отметим, что если многие участники конгресса настороженно отнеслись к представителям большевистской России, то Ф. Боас всячески подчеркивал дружеское расположение к своим советским коллегам. Это

объясняется не только их многолетними деловыми контактами, но и тем, что Ф. Боас разделял леволиберальную идеологию.

> «Во время войны он объявил себя вначале пацифистом, а потом пораженцем. <…> После того Боаса стали бойкотировать, он не сдавался и в виде протеста записался в… социалистическую партию. Для американского ученого записаться в социалистическую партию — все равно, что пойти и утопиться. Но в конце концов твердый старик внушил уважение даже дельцам (с Уолл-Стрит. — *С.К.*) из Нью-Йорка, связанным с наукой» [Богораз 2011: 211].

Со своей стороны Л.Я. Штернберг никогда не подвергал сомнению теорию Ф. Боаса о древних культурных связях народов Сибири и Америки. В одной из своих последних статей он писал:

> «После их трудов (В.И. Иохельсона и В.Г. Богораза. — *С.К.*) теперь окончательно доказано, что как языки чукотско-коряцкой группы, так и язык юкагирский родственны в той или другой степени американским, а алеутский представляет наречие обще-эскимосского языка. Далее, параллельно с данными языка, оказалось, что материалы по фольклору северных палеоазиатов заключают в себе гораздо более элементов, <…> сходных с американскими, чем с урало-алтайскими. Таким образом, языковое и культурное родство между палеоазиатами и индейцами после этих работ может считаться доказанным» [Штернберг 1926: 165].

На конгрессе Л.Я. Штернберг восстановил связи с сотрудниками Музея американской археологии и этнологии им. Дж. Пибоди (МААЭ) и установил новые контакты с исследователями из США. В 1925 г. МАЭ получил археологическую коллекцию образцов керамики и каменных орудий из МААЭ (№ 3123). Еще три археологические коллекции (№ 3834, 3913, 3938) от директора этого музея (C.C. Willoughby) были получены в 1928–1929 гг. уже после кончины Л.Я. Штернберга.

Несмотря на то что ИАН была образована в 1724 г. по распоряжению Петра Великого, празднование 200-летнего юбилея Академии наук запланировали на осень 1925 г. В связи с юбилеем Библиотека АН переехала в новое помещение, а историческое здание Петровской Кунсткамеры полностью перешло МАЭ. Летом 1925 г. началась работа по созданию новой экспозиции. В.Г. Богораз писал о деятельности Л.Я. Штернберга в тот период:

> «Ему выпало на долю завидное счастье видеть возрождение этого главного дела его жизни и самому участвовать и руководить грандиозной работой перестройки и расширения Музея, связанной с двухсотлетним юбилеем Академии наук в 1925 г.» [Богораз 1927: 278].

При подготовке новой экспозиции зала Северной Америки С.А. Ратнер-Штернберг разобрала сундуки с незарегистрированными предметами и составила из них новые тематические коллекции: одежды эскимосов, тлинкитских масок, вооружения тлинкитов и т.д. С.А. Ратнер-Штернберг формировала тематические собрания на основе внешних характеристик предметов — формы, материала, орнамента. О музейных экспозициях 1925 г. Е.А. Михайлова писала:

> «Ее сибирский и американский разделы были построены во многом на близких и Богоразу, и Штернбергу постулатах Джезуповской экспедиции, зримо демонстрировалась основополагающая идея Боаса о тихоокеанском побережье Сибири и Аляски как интегрированной культурной зоне. В сибирском отделе экспозиции довольно полно было представлено "замечательное пластическое искусство северного круга тихоокеанских народов — чукчей, коряков, эскимосов, алеутов", а в отделе Северной и Центральной Америки — коллекции по алеутам и эскимосам. Как заявлено в путеводителе по экспозиции, именно "эти коллекции особенно интересны в историко-культурном отношении, т.к. являются стыком с культурой палеоазиатской, с одной стороны, и индейской — с другой"» [Михайлова 2004: 116].

Период революционных потрясений и разрухи не прошел для Л.Я. Штернберга бесследно. В последние годы жизни состояние его самочувствия сильно ухудшилось. 14 августа 1927 г. Л.Я. Штернберга не стало. На его смерть пришло множество телеграмм и писем с соболезнованиями. Уже в 1928 г. В.К. Арсеньев назвал Л.Я. Штернберга основателем новой этнографической школы в России. Он отметил:

> «В лице Л.Я. Штернберга мы потеряли основоположника новой русской этнографической школы. <…>
>
> Ученики его остались на перепутье без руководителя. Но семена, брошенные Львом Яковлевичем, не пропадут даром и дадут хорошие всходы. Методы работы даны, и путь этнографических

исследований <…> указан. Мы пойдем по этому пути» [Арсеньев 1966: 106].

В августе 1927 г. В.И. Иохельсон решил вернуться в Ленинград для продолжения работы в МАЭ. На корабле он переплыл из Нью-Йорка в Лондон, где получил известие о смерти Л.Я. Штернберга. Видимо, он решил, что в МАЭ его больше никто не ждет. Состязаться с «марксисткой молодежью» за должности, оклады и продуктовые пайки 72-летний В.И. Иохельсон был не в состоянии. В октябре 1927 г. он возвратился в Нью-Йорк.

Международные связи, установленные Л.Я. Штернбергом и В.В. Радловым, сыграли существенную роль в дальнейшем пополнении фондов музея коллекциями по народам зарубежных стран. В.Г. Богораз называл В.В. Радлова «старшим другом и учителем» Л.Я. Штернберга [Богораз 1927: 278]. С.А. Ратнер-Штернберг опубликовала статью «Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии Академии наук" [Ратнер-Штернберг 1928]. В этой статье Л.Я. Штернберг представлен как фактический руководитель МАЭ, который установил партнерские связи с зарубежными коллегами и музеями, организовал обмен коллекциями и проведение полевых исследований, подготовил целое поколение отечественных этнографов и т.д. Заслуги Л.Я. Штернберга в создании ленинградской этнографической школы известны, но противопоставлять Л.Я. Штернберга и В.В. Радлова, когда заслуги одного всячески подчеркиваются, а другого умалчиваются, некорректно.

Библиография

Арсеньев В.К. Памяти Льва Яковлевича Штернберга // Записки Приморского филиала Географического общества Союза ССР. Владивосток, 1966. Т. XXV. С. 103–106.

Богораз В.Г. Л.Я. Штернберг как человек и ученый // Этнография. 1927. № 2. С. 269–282.

Богораз В.Г. USA: Люди и нравы Америки. М., 2011.

Михайлова Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX в. М., 2004. С. 95–136.

Отчет о деятельности Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого за 1918 год. Пг., 1919.

Памяти Л.Я. Штернберга: 1861–1927. Л., 1930.

Ратнер-Штернберг С.А. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии Академии наук // Сборник МАЭ. 1928. Т. 7. С. 31–67.

Решетов А.М. Музей антропологии и этнографии РАН в последней четверти XIX — первой четверти XX в: проблемы создания и реорганизации // Кунсткамера: вчера, сегодня, завтра. СПб., 1997. С. 9–44.

Штернберг Л.Я. Двухвековой юбилей русской этнографии и этнографических музеев // Природа. 1925. № 7–8. С. 45–66.

Штернберг Л.Я. Этнография // Тихий океан. Русские научные исследования. Л., 1926. С. 147–172.

Л.С. Лаврентьева

КРУЖЕВА В КОЛЛЕКЦИЯХ ОТДЕЛА ЕВРОПЫ И ИХ СОБИРАТЕЛИ

Традиции бытового искусства народов, в том числе и русского, всегда находились в поле зрения исследователей. И эта многогранная тема чаще всего оказывалась поделенной между историками, педагогами и искусствоведами. Историки сосредоточились на социально-экономических структурах, педагоги — на методиках преподавания, искусствоведов в первую очередь интересовали мастера и их высокохудожественные изделия. Между тем в этнографических музеях накопился значительный фонд предметов крестьянского бытового искусства. И если в Российском этнографическом музее эта тема всегда была в центре внимания специалистов, то произведения народного искусства в коллекциях отдела Европы Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН ждут своих исследователей.

Специалисты отмечают, что этнография рассматривает промыслы и ремесла под определенным, свойственным ей углом зрения. В пределах культуры этноса они могут характеризоваться как основные занятия этнического коллектива, а их продукция зачастую определяется как составляющая того или иного компонента материальной культуры. Кроме того, многие вещи входят в систему художественной культуры, народного искусства — в область духовной культуры народов [Коновалов 1986: 162]. В связи с этим изучение этнографами произведений народного искусства представляет большой научный интерес. И здесь на восточнославянских коллекциях отдела Европы МАЭ РАН уже достигнуты определенные успехи [Бернштам 1999: 191–223; 2008: 144–202].

Следует заметить, что за многими коллекциями и собраниями стоят люди, которые всю свою жизнь посвятили изучению народного искусства и были у истоков его дальнейшего развития и распространения. И этот аспект исследования тоже заслуживает особого внимания.

Во второй половине XIX в. в развитии России происходили значительные изменения. Внутренний рынок начал активно расти. Многие домашние ремесла стали складываться в развитые промыслы. Именно в это время особое внимание российского общества было обращено к разнообразным отраслям русского народного искусства.

Так, во многих регионах России занимались кружевоплетением. Считают, что первые сведения о русских кружевах упоминаются в Ипатьевской летописи под 1252 годом, там они называются златными — ими был обшит кожух князя Даниила Галицкого. В Древней Руси золотным кружевом украшалась одежда русских царей и знатных бояр. Сверкающий узор дорогих привозных тканей на шубах, кафтанах или летниках XVI–XVII веков подчеркивался блеском золота и серебра вышивки или сложного ажурного узора металлического кружева, сплетенного русскими мастерицами. Орнамент подобного кружева чаще всего был растительного характера.

Во второй половине XVIII в. в металлическое кружево русские мастерицы начали вводить цветную бить и цветные шелка. Шелковинка, которая находилась внутри металлической обмотки, придавала кружеву гибкость и прочность [Фалеева 1976: 152–153]. Во второй половине XIX в. кружево из металлических ниток (в основном из мишуры) сохраняется в народной одежде в отделке сарафанов, душегрей и кокошников. Плели эти кружева главным образом в Московской губернии, а покупали их купчихи, мещанки и зажиточные крестьяне. Господствующие же классы в основном использовали льняные и шелковые кружева. Их изготавливали в многочисленных мастерских помещичьих усадеб. В отдельных поместьях были устроены целые кружевные мануфактуры.

Стоит заметить, что кружева плели не только крепостные, но и горожанки. Образцами служили кружева иностранного происхождения. В XIX — начале XX в. кружевом отделывали платья, плели кружевные шарфы, косынки, платки, перчатки, зонтики. Кружевом украшали постельное белье, занавески, носовые платки. К середине XIX в. белое и черное льняное и шелковое кружево применялось не только в городской, но и в крестьянской среде [Климова 1978: 65]. Во многих губерниях России крестьянки плели кружево из льняных ниток. На русских женских рубахах, передниках, полотенцах и подзорах разных районов

можно встретить белое или цветное кружево, которое завершает вышивку или край.

Уже к концу XIX в. кружевоплетение превращается в развитый промысел. Стоит заметить, что плести кружева умели женщины в каждой семье. Плели их и девушки и женщины в разном возрасте. В промысловых центрах изготовлением кружев занимались не только взрослые мастерицы, но и девочки-подростки и даже дети семи-восьми лет. Промыслы в основном работали на городского потребителя.

Кружевницы (в XIX в. их называли «плетеи») работали обычно у себя на дому. Зимой они устраивались в «чистой горнице» — парадной части избы, а летом — на лужайке перед домом. Оборудование, на котором плели кружева, было несложное и занимало немного места. Холщовый валик-подушечка, туго набитый соломой, коклюшки — тонкие легкие палочки из жимолости, медные булавки и «сколки» — рисунки будущих кружев с наколотыми тонким шилом дырочками — все это можно было сложить в небольшую корзину.

Мастерицы при плетении в основном использовали льняные нитки разного качества — от очень тонких, как паутина, до довольно грубых «почёсных». Использовалась и тонкая бумажная нить. Шелковая нить применялась реже, так как стоила очень дорого [Фалеева 1983].

Изготавливали простое (так называемое численное) и более сложное по технике плетения (парное (многопарное) и сцепное) кружево. Узоры численного кружева складывались из простейших геометрических фигур: треугольников, ромбов, зигзагов, полосок, которые обычно выполнялись полотнянкой на фоне решетки. Парное и сцепное кружево имело более сложные узоры. В парных кружевах преобладали геометрические узоры: бордюры из розеток, ромбов, которые выполнялись особыми приемами переплетения нитей — «решетками», «насновками», «плетешками», «паучками». Парная техника выполнялась множеством (до 200) пар коклюшек и применялась в основном при создании мерных кружев-прошивок и фестонных краев для отделки.

Любое кружевное изделие создается из четырех элементов — тесьмы — полотнянки, сетки-решетки, плотной овальной или квадратной насновки и шнура — плетешка. Все бесчисленное множество узоров кружев строится на их разнообразном рисунке и вариациях, сочетаниях.

Для сцепного кружева был характерен растительный орнамент: цветы, трилистники, фигуры, напоминающие листья дуба. Каждый узор, выплетавшийся мастерицей, имел свое название. Сцепной техникой обычно плели штучные изделия: скатерти, накидки, покрывала и т.д.

Часто их плели по частям, которые затем соединяли небольшими скреплениями [Климова 1978: 66–69].

В каталоге отдела Европы раздел «Кружево» представлен небольшим количеством экспонатов. Дело в том, что сюда попали кружева, которые когда-то были составляющими частями той или другой вещи, т.е. они украшали или концы полотенец, или подолы рубах, или головные уборы и т.п. Другую группу составили коллекции с образцами кружев.

Самая большая коллекция под номером 786, насчитывающая 624 ед.хр., была подарена музею Каблуковой-Горбуновой Миной Карловной — известной писательницей и деятельницей по женскому профессиональному образованию, первой русской женщиной-статистиком.

Все кружева в этом разделе каталога разбиты на три группы — по материалу: из золотых и серебряных нитей, из шелка и из льняных и хлопчатобумажных нитей. Понятно, что кружева, которые украшают концы полотенец, подзоры простыней и одежду, в основном женские рубахи, попали в другие разделы каталога. В каталоге имеется раздел «Орудия и приспособления для плетения», где представлены крючки, коклюшки и т.п. [Каталог 1982: 153–191].

В данной работе мы остановимся на коллекции № 786, подаренной музею М.К. Каблуковой-Горбуновой, и в первую очередь расскажем о женщине, которая всю свою жизнь посвятила изучению и развитию кружевного промысла.

Мина Карловна Каблукова-Горбунова (Горбунова — по первому браку, Каблукова — псевдоним или по второму браку. — *Л.Л.*) родилась 21 мая (2 июня) в 1840 г. в селе Нижний Шкафт Городищенского уезда Пензенской губернии, ныне Никольского района Пензенской области. Внучка немецкого писателя и публициста Г. Меркеля, она получила домашнее образование и сдала экзамен на звание учительницы. С 1860 г. начала работать преподавателем в ремесленных школах для девушек в Москве. Затем стала преподавать рукоделие в Московском Николаевском институте.

С этого же года в течение ряда лет Мина Карловна выезжала во Францию и Германию с целью выработать план организации женского профессионального образования, а также для изучения методов женского ремесленного образования. На Всероссийской выставке в Москве в 1882 г. заведовала отделом женских кустарных промыслов. В 1880-х годах по поручению Московской губернской земской управы изучала женские промыслы в Московской губернии. Тогда Миной Карловной были собраны статистические сведения в совершенно необследованной

до нее области женских кустарных промыслов [Энциклопедический… 13: 791].

В 1882 г. она была командирована Московским губернским земством за границу для изучения способов содействия мелкой промышленности. Тогда же и было основано первое русское учреждение этого рода — Кустарный музей московского губернского земства. В этом музее М.К. Каблукова-Горбунова заведовала до 1886 г. отделом женских кустарных промыслов. Ее работы и исследования постоянно публиковалась в русских периодических изданиях: в газетах и журналах: «Отечественные записки» (1818–1884), «Русская мысль» (1880–1918), «Земской Обзор» (1880–1882), «Друг Женщин» (1882–1884), «Московский Телеграф» (1881–1883), «Русский Курьер» (1879–1891) и «Русские Ведомости» (1863–1918), «Техническое образование» (с 1892). Ее статьи и заметки были посвящены женскому вопросу, она писала также о содействии мелкой промышленности на Западе, призрении бедных, профессиональном образовании и кустарных промыслах [Савин 2001: 120–121]. В 1880-е годы публикуются ее книги: «Кружевной промысел» [1880], «Женские промыслы Московской губернии» [1882]. В 1884 г. ею был издан «Учебник кройки по методу Клемма» [1884].

В 1887 г. на свои средства М.К. Каблукова-Горбунова открыла женское профессиональное училище и стала первой заведующей этого учреждения. После 1889 г. училище, известное как «Женское профессиональное училище Варвары Лепешкиной», возглавила ее дочь В. Лепешкина. В нем девушки могли получить образование за первые два класса гимназии и подготовку на отделении учительниц рукоделия и воспитательниц маленьких детей, были там и профессиональные курсы для обучения взрослых женщин (кройка и шитье, рукоделие, вязание, домоводство, счетоводство).

С 1888 г. она возглавила Комиссию по обучению женским ремеслам Московского общества распространения технических знаний при Политехническом музее прикладных знаний [Пед. Энцикл. словарь 2002: 351]. В 1904 г. в Москве публикуется ее работа «Комиссия по обучению женским ремеслам при Политехническом музее в Москве» [1904].

Мина Карловна сотрудничала с Постоянной комиссией по техническому образованию Русского технического общества, руководила специальной секцией на 2-м и 3-м съездах русских деятелей по профессиональному и техническому образованию [Каблукова-Горбунова 1903]. Она стремилась привлечь общественные и частные средства для создания женских профессиональных школ. Разрабатывая педагогические основы женского профессионального образования, она выступала про-

тив превращения профшкол в «маленькие фабрички», эксплуатирующие детей, отстаивала единство теоретической и практической подготовки, расширение обучения ремеслам девочек в сельских школах, убеждала в необходимости подготовки учителей — специалистов по женским ремеслам.

Вместе с тем, разделяя идеи либерального народничества, общественная деятельница высказывала опасения, что развитие ремесленного образования в деревне будет вести к отрыву крестьян от земли, разрушению традиционных семейных отношений. Предлагала ограничить профессиональное обучение женщин-крестьянок лишь сферой кустарных промыслов и сельского хозяйства [Осовский 1980].

Нельзя не упомянуть еще одну исследовательницу русского кружевного промысла — Софью Александровну Давыдову (урожденная фон Гойер, 1842–1915). Она родилась в имении родителей Александра Николаевича и Надежды Филициановны фон Гойер в Самойловке, Рогачевского уезда Могилевской губернии. В 1850 г. вся семья переехала в Одессу. Софья Александровна получила домашнее образование. В 1859 г. она по желанию родителей поступила в Ришельевский Лицей и получила свидетельство на звание домашней наставницы. В 1861 г. Софья фон Гойер вышла замуж за лейтенанта Федора Федоровича Давыдова и до 1878 г. жила с семьей на юге России, занимаясь воспитанием четырех сыновей. В 1878 г. семья переехала для дальнейшего образования детей в Санкт-Петербург.

Софья Давыдова, посвятив себя изучению русского народного искусства, объездила в 1879–1883 гг. внутренние губернии, где знакомилась с русской кружевной промышленностью. Результаты этого исследования С.А. Давыдова печатала в «Трудах комиссии по исследованию кустарного производства в России» (Т. V–XV). Ею был составлен «Альбом узоров русских кружев» [Давыдова 1885]. В 1887 г. издано «Руководство для преподавания рукоделий в школах», в последних изданиях оно было дополнено «Методическими указаниями» [Давыдова 1887].

В 1892 г. появилось роскошное издание Давыдовой «Русское кружево и русские кружевницы». Этот труд был удостоен премии Императорской Академии наук. В 1909 г. был опубликован альбом «Русское кружево. Узоры и сколки». Несколько раз Давыдова ездила в командировки по губерниям России и за границу, а также в Среднюю Азию и Бухару. В Петербурге Софья Александровна служила в Мариинской школе кружевниц. И так же, как и Мина Карловна, она принимала участие во Всемирной выставке в Вене в 1873 г.

В 1889 г. Софья Александровна представляла кружева России на Международном промышленном конгрессе в Париже, в 1893 г. — на Конгрессе женского труда в Чикаго, в 1990 г. — на Всемирной выставке в Париже. Она стояла во главе всего кустарного кружевного дела в России и во главе женского профессионального образования, принимала непосредственное участие в устройстве профессиональных и промышленных женских школ в разных городах России, в сиротских домах помогала организовывать классы учительниц рукоделия, учреждала школы учительниц домоводства. В 1900 г. она была назначена членом Учредительного комитета Министерства народного просвещения по техническому и профессиональному образованию. В 1892 г. она организовала женские работы в наиболее пострадавших от голода уездах Воронежской и Нижегородской губерний. При содействии Министерства государственных имуществ открыла школы пряденья, тканья и вышиванья.

Софья Александровна принимала активное участие во многих женских обществах. «Человек системы и огромного труда она всегда находила время думать о других без шума, без сентиментальных восклицаний». Такой она оставалась до своей кончины, последовавшей 26 апреля (9 мая) 1915 г. Похоронили Софью Борисовну на кладбище Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге [Давыдова 1915].

Мариинская практическая школа кружевниц — первое профессиональное учебное заведение для подготовки мастеров кружевоплетения для всей европейской части России — была открыта по инициативе В.В. Стасова в 1883 г. в Санкт-Петербурге. Целью школы было «помочь мастерицам из внутренних губерний России совершенствоваться в технических приемах их ремесла, образовать свой вкус, упражняться в рисовании и составления сколков» [Жирихина].

С 1890 г., помимо кружевоплетения, в школе начали преподавать ковроделие и вышивку. Сюда принимались взрослые мастерицы на срок от года до двух лет. Во время пребывания в школе они пользовались готовой квартирой, полным содержанием и, сверх того, каждая получала по 50 руб. в год (средний заработок кружевницы в провинции) для личных расходов. Путевые расходы от места жительства мастериц до Санкт-Петербурга и обратно производились за счет школы. По возвращении на родину выпускницы были обязаны обучать односельчанок приемам плетения.

Поначалу в школе училось всего несколько мастериц, к 1908 г. их число увеличилось до 40. Всего с 1883 по 1908 гг. школу закончили 834 мастерицы, в дальнейшем ежегодно их выпускалось около 20. Работы учениц и выпускниц школы были отмечены рядом наград на специ-

ализированных ремесленных, всероссийских и всемирных выставках. Помимо практической деятельности руководство школы вело исследовательскую работу, собрало библиотеку и музей. В 1890-е годы при школе открыли платные курсы для всех желающих, где кружевоплетению обучали сами ученицы. После революции школа была закрыта.

В коллекцию М.К. Каблуковой-Горбуновой вошли образцы кружев из Московской губернии, куда она и была направлена для изучения народного промысла, но большую часть составили образцы вологодских кружев, промысел которых на то время был лучше изучен и, можно сказать, процветал. Кроме того, в коллекции имеются образцы кружев из Орловской, Рязанской и Тверской губерний. 100 образцов не имеют географической привязки [Каталог 1982: 162–163].

Кружевоплетение в Вологодской губернии широко распространяется с 1820-х годов и уже начинает изготавливаться на сбыт. Большой популярностью пользовалось мерное кружево. Оно находило сбыт внутри страны и частично экспортировалось [Фалеева 1968: 127]. В это же время кружевной промысел стал складываться и на территории Московской губернии. Сначала кружевоплетением занимались в селе Васюнино Вороновской области Подольского уезда, далее промысел распространился на деревню Лыково, в 1840-е годы уже восемь селений занималось этим промыслом.

Во второй половине 1870-х годов мастерицы появились не только в Подольском, но и в Верейском, Дмитровском, Звенигородском и Серпуховском уездах. Подольские кружева были многопарные, с цветными рисунками на тюлевом фоне, с самыми тонкими решетками, со сканью и обводом.

В XIX в. в Московской губернии стали изготавливать металлическое кружево. Изготавливали его в трех уездах: Звенигородском, Верейском, Дмитровском.

О существовании кружевного промысла в Рязанской губернии никто не знал до 1880-х годов. Тогда по поручению министерства государственных имуществ С.А. Давыдова провела исследования. Больше всего селений, которые специализировались на кружевном промысле, было в Скопинском и Михайловском уездах [Фалеева 1976].

В Михайловском уезде Рязанской губернии плелось численное мерное кружево из ярких цветных ниток, которое применялось для украшения народной праздничной одежды. Это было узкое плотное кружево с несложным узором, мотивы которого носили поэтические названия: мыски, бубенцы, городки и т.д. Его плели по памяти, по числу переплетений, с повтором одних и тех же приемов. Изобретательность мастериц

была поразительна. Никогда не встречается два одинаковых по цвету кружева. Преобладал в них красный цвет, но от включения серого, синего, зеленого и желтого тонов менялся колорит узора. Носили его на своих рубахах не только женщины, но и мужчины. Им обшивали женские передники, полотенца, простыни — словом, все предметы, сделанные из ткани. Жители почти всей средней полосы России украшали свой костюм михайловским кружевом [Климова 1978: 66; Фалеева 1976: 159–160].

В Орловской губернии известность получили елецкие кружева. Они относились к парным кружевам и отличались особой красотой, обилием переходов от плотного плетения к легкому, прозрачному. Парное плетение применялось для выделки мерного кружева, которое использовалось для украшения костюма, отделки белья и салфеток. В Ельце наряду с парным кружевом выплетали и сцепное кружево. Орнамент сцепного кружева обрисовывается непрерывно вьющейся плотной вилюшкой в виде бесконечной тесьмы, близкой по фактуре к ткани полотняного переплетения. В елецком сцепном кружеве преобладали растительные мотивы [Климова 1978: 71–72].

Широкую известность имело и кружево, производившееся в двух тверских городах: Калязине и Торжке. Уже в последней четверти XVIII в. кружевоплетение стало основным занятием женского населения города Калязина [Фалеева 1983: 295].

Библиография

Бернштам Т.А. «Хитро-мудро рукодельице» (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Сб. МАЭ. Т. 47. Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. СПб., 1999. С. 191–249.

Бернштам Т.А. Старообрядцы и крестьянская бытовая роспись на севере и в Поволжье: XVI–XX вв. // Сб. МАЭ. Т. 54. Коллекции отдела Европы. Выставочные проекты. Каталоги. Исследования. СПб., 2008. С. 144-202.

Давыдова С.А. Некролог// Огонек. 1915. 10 (23) мая. № 19.

Давыдова С.А. Русское кружево. Узоры и сколки. СПб., 1909.

Давыдова С.А. Альбом узоров русских кружев // Тр. комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. СПб., 1885.

Давыдова С.А. Руководство для преподавания рукоделий в школах. СПб., 1887.

Давыдова С.А. Русское кружево и русские кружевницы. СПб., 1892.

Жирихина Е.И. Мариинская практическая школа кружевниц. Электронная энциклопедия благотворительности. Фонд им. Д.С. Лихачева.

Каблукова-Горбунова М.К. Комиссия по обучению женским ремеслам при Политехническом музее в Москве. М., 1904.

Каблукова-Горбунова М.К. Женские промыслы Московской губернии. Вып. IV. Сборник статистических сведений по Московской губернии. М., 1882. С. 102–110.

Каблукова-Горбунова М.К. Кружевной промысел. М., 1880.

Каблукова-Горбунова М.К. Учебник кройки по методу Клемма. М., 1884.

Каталог коллекций отдела Европы // Сб. МАЭ. Т. 38. Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 153–191.

Климова Н.Т. Кружево // Основы художественного ремесла / Под ред. В.А. Барадулина и О.В. Танкус. М., 1978. С. 65–94.

Коновалов А.В. Об этнографических аспектах изучения промыслов и ремесел // Промыслы и ремесла народов СССР. Л., 1986. С. 162–165.

Педагогический энциклопедический словарь. М., 2002. С. 351.

Савин О.М. Горбунова-Каблукова Мина Карловна // Пензенская энциклопедия. М., 2001. С. 120–121.

Фалеева В.А. Кружево // Добрых рук мастерство. Произведения народного искусства в собрании Государственного Русского музея. Л., 1976. С. 152–163.

Фалеева В.А. Русское плетеное кружево. Л., 1983.

Фалеева В.А. Художественное развитие вологодского кружева // Русское народное искусство севера. Л., 1968. С. 122–133.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1894. Т. 13.

Е.М. Лупанова

ЛИНЕЙКИ С ПРОИЗВОДНЫМИ ОТ АРШИНА МЕРАМИ ДЛИНЫ В СОБРАНИИ МУЗЕЯ М.В. ЛОМОНОСОВА МАЭ РАН

Аршин можно по праву назвать наиболее широко употреблявшейся мерой длины в России XVII — начала XX в. Его удобство и связанное с ним распространение объясняется тем, что традиционно он отмерялся без каких-либо инструментов как длина руки взрослого человека — от плеча до кончиков пальцев. Аршин настолько часто использовался при торговле, что словом «аршинничать» стали обозначать торговлю, а аршинниками — мелких лавочников.

Впервые термин «аршин» встречается в грамоте, датируемой 1488 г. Изначально это было заимствование из турецкого языка, где «арсим»,

изначально переводившийся как «длинный локоть», был традиционной мерой, употреблявшейся для измерения шелковых тканей. Термин этот широко использовался в Турции, Иране и Закавказье [Устюгов 1946: 320].

Сначала аршин использовался восточными купцами, в то время как русские продолжали мерить локтями, известными по литературным источникам еще с XI в. К XVI в. относится распространение аршина, введение его правительством в качестве одной из стандартных единых мер, которая должна использоваться в централизованном государстве. К этому времени относятся и первые сочинения по метрологии, направленные в первую очередь на решение утилитарных задач государственного контроля и торговли, они были посвящены описанию различных мер и выявлению соотношений между ними. К таким работам относятся «Книги сошного письма», «Торговая книга», «Счетные мудрости».

Постепенно к концу XVII в. складывается система, согласно которой 1 аршин = 4 четвертям (1 четверть = 1 пядь) = 16 вершкам. В целом для древнерусской метрологии было характерно деление крупных мер пополам: сначала на 2, затем на 4, 8 и 16 частей [Карпушина 2008: 49]. Постепенно происходило распространение аршина от центра к окраинам, становление его более или менее общеизвестной и общепризнанной мерой длины, вытеснение им более древних метрических понятий «локоть» и «пядь». Периодические указы из Москвы на места о введении единых мер, сопровождавшиеся присылкой образцов казенных мер, не устраняли полностью местного метрологического разнообразия. Время от времени московское правительство вновь рассылало образцы мер, общих для всего государства.

По современной метрической системе аршин принято приравнивать к 0,7712 м., локоть — примерно к 54 см (с некоторыми вариациями). Аршин как мера длины народная, часто рукотворная, а не основанная на общепринятом стандарте, также был вариативным. Размер ее, соответствующий современным 0,7712 м., был официально установлен довольно поздно — 4 июня 1899 г. «Положением о мерах и весах». На практике и до этого положения и после него часто употреблялись подручные способы измерения тканей и других товаров аршинами. Эти традиции зафиксированы в художественной обработке в творчестве В.В. Маяковского:

Принято в торговом народе
Аршин отмерять в этом роде:
Расстояние от пальца до плеча
Привыкли аршином величать.

Не хитрая машина —
Ладонью отмерить четверть аршина.
Растопырь большой и указательный пальцы:
Приблизительно четверть аршина отвалятся.

Его же творчество в рекламе Моссельпрома способствовало популяризации метрической системы и объяснению простых способов пересчета старых мер на новые:

Так и метр отмерить вам можно:
Приблизительно от пальцев до плеча противоположного.

Сколько в метре в этом аршин?
На метр полтора аршина отмаши.
А если хотите точно класть:
Метр меньше на шестнадцатую часть.

Важно для каждого гражданина:
В 1 кв. метре приблизительно 2 кв. аршина.

По описаниям традиций в творчестве В.В. Маяковского очевидна вариативность данной меры длины, что вошло в поговорку. Русские стали использовать фразу «мерить на свой аршин», чтобы подчеркнуть личную заинтересованность в размере собственной мерки. Каждый купец, учитывая приблизительность этой ходовой меры, стремился пользоваться своими аршинами, подменяя их в зависимости от того, покупал он товар или же продавал его. При покупке, естественно, «свой аршин» был всегда длиннее, чем при продаже. По аналогичной «метрической» модели образован целый ряд русских выражений, имеющих примерно одинаковое значение: «на свой салтык» (образец), «на свой копыл» (копыл — деревянная колодка, употреблявшаяся в качестве мерки сапожниками), «на свою колодку», «на свой лад» и т.д.

С 1645 г. в документах начали упоминаться «аршины печатные» [Бутков 1844: 4].

В качестве вехи в истории аршина следует отметить царствование Алексея Михайловича. Указами 1656 и 1681 гг. царь повелел делать аршины железные и за печатью отдавать их в Гостином дворе приезжим в Москву торговым людям. Таким образом был учрежден особый надзор за весами и мерами в таможнях и гостиных дворах. Ведение его было поручено таможенным головам и целовальникам.

Данное новшество вызвало недовольство как вмешательством властей в традиционно народную систему торговых отношений, так и ввиду

дороговизны стандартных государственных аршинов. В условиях «бунташного века» такое нововведение было встречено сопротивлением и могло быть реализовано только частично. Обмер, использование мерок различной длины, изменение длины аршина в свою пользу (например, при продаже материи — путем сгибания пальцев или выбора в качестве помощника человека невысокого) стали своеобразной национальной традицией на рынках страны. Член шведского посольства в Москву 1674 г. Иоганн Кильбургер в своей книге о русской торговле писал: «Русские купцы по большей части от природы склонны к обманам и так в этом искусны, что и опытнейшие иностранные купцы часто попадаются от них в дураки» [Кильбургер 1820: 14].

Вместе с тем эталон казенного аршина, введенного по указу Алексея Михайловича, прижился. И. Кильбургер привел описание русских мер и указал размер русской четверти, отмечая, что «русский аршин на палец длиннее брабантского локтя (Elle)» (Брабант — город в Бельгии) [Там же: 140]. Пересчет приводимых им данных в метрическую систему дает четверть, равную 17,77 см, соответственно аршин — 71,08 см, что дает разницу менее 1 мм с установившимся позднее стандартом и позволяет утверждать, что уже при Алексее Михайловиче установился фиксированный размер казенного аршина, который не менялся впоследствии [Бутков 1884: 4–5].

Указом царя Федора Алексеевича 2 сентября 1679 г. «О сборе стрелецкого хлеба» предписывалось меры «заорлять», а применение неорленых мер запрещалось под страхом смертной казни.

В литературе часто указывается на то, что Петр I приравнял аршин к 28 английским дюймам [*Энциклопедический словарь… 1890. Т. 2*]. Но такое приравнивание встречается и в более ранней литературе, например, в «Цифирной счетной мудрости» — рукописном пособии XVII в. [Бутков 844: 5].

В Адмиралтейском регламенте, изданном 5 апреля 1722 г., предписывалось иметь в Адмиралтействе за свидетельством коллегии «аршины верные», заклейменные с обеих сторон [Регламент… VI: 3937].

Купцам предписывалось иметь деревянную линейку, на концах которой были специальные металлические наконечники с государственным клеймом. А на всех торговых площадях и рынках должен был быть эталон аршина. Эталонный аршин изготовляли из меди, вешали на видное место, для того чтобы поскорее официально признанный аршин прижился. Рядом с медным вешали деревянный аршин — «исправительный». Если нечестный купец отмерял меньше материи, а покупатель это заметил, отмерив на эталонном аршине, то купец должен был

проглотить деревянный «исправительный» аршин. Затем купец должен был ходить несколько дней вокруг медного эталона.

В 1736 г. Сенат принял решение об образовании Комиссии весов и мер во главе с главным директором Монетного правления графом М.Г. Головкиным. Комиссией были созданы образцовые меры — эталоны, установлено отношение различных мер друг к другу, разработан проект организации поверочного дела в стране. По аршину, величина которого была определена Комиссией 1736–1742 гг., рекомендовалось в 1745 г. изготовлять «во всем Российском государстве аршины». При том за эталон была принята принадлежавшая ранее Петру I и хранившаяся в Императорском кабинете Кунсткамеры линейка, на которой был обозначен полуаршин. В соответствии с объемом четверика, принятым Комиссией, во второй половине XVIII в. были изготовлены четверики, полуосьмины и осьмины.

Павел I указом от 29 апреля 1797 г. об «Учреждении повсеместно в Российской империи верных весов, питейных и хлебных мер» начал большую работу по упорядочению мер и весов. Завершение ее относится к 30-м годам XIX в. Указ 1797 г. был составлен в форме рекомендаций: как орудия взвешивания, так и все меры подлежали замене, для чего предполагалось отлить чугунные меры.

К 1807 г. были изготовлены три эталона аршина (хранились в Петербурге): хрустальный, стальной и медный. Основанием при определении их величины послужило приведение аршина и сажени к кратному отношению с английским мерам: в сажени — 7 английских футов, в аршине — 28 англ. дюймов. Эталоны были утверждены Александром I и переданы на хранение в Министерство внутренних дел. Для отправки в каждую губернию изготовили 52 медных четырехгранных аршина.

10 июля 1810 г. Государственный совет принял решение ввести по всей стране единую меру длины — стандартный 16-вершковый аршин (71,12 см). Казенный клейменый аршин (ценой 1 рубль серебром) приказано было вводить по всем губерниям, с одновременным изъятием старых аршинных шаблонов.

В фондах отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII в. (Музея М.В. Ломоносова) в составе Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого хранится интереснейшая коллекция научных приборов и инструментов. Она не очень велика, но весьма разнообразна, а временной интервал «дат рождения» этих памятников охватывает пять столетий. Неоднородность собрания научных приборов связана с двумя факторами. Первый — особенности комплектования фондов музея. Второй — в России (особенно в XVIII в.) бытовали ин-

струменты, как привезенные из-за границы (новые и старые, изготовленные знаменитыми и безвестными мастерами), так и отечественные: от вышедших из Инструментальных палат Петербургской Академии наук до сделанных частными ремесленниками.

В фондах Музея М.В. Ломоносова хранится несколько мер, соответствующих аршинной системе (аршин, полуаршин, четверть). В коллекции измерительных инструментов фонда эти меры составляют меньшинство. Этот факт позволяет судить о том, что в научных кругах более широко использовалась дюйм и фут, т.е. английские меры длины. Ученые и государственные чиновники XVIII в. по возможности предпочитали пользоваться металлическими (железными, латунными) мерками. Более дорогие, прочные и долговечные (по сравнению с деревянными) мерки заказывались обычно для их нужд в мастерских. Например, в середине августа 1755 г. Главная межевая канцелярия прислала в Инструментальные палаты требование «о сделании при Академии наук для сочинения межевальщиками при межевании земель маштапов до двухсот стальных линеек» [Ченакал 1953: 140]. Материалы эти, как правило [Бренева 1999: 90], закупались в Берг-коллегии, которая, в свою очередь заказывала поставки купцам. В коллекциях музея М.В. Ломоносова неметаллические меры длины практически отсутствуют.

Примеры сосуществования различных мер можно наблюдать по трудам первого русского академика М.В. Ломоносова. Приводя данные об опытах, точные измерения, он обычно использовал футы и дюймы [Ломоносов 1983: 48–70; 2011. Т. 2: 131–135; Т. 3: 193–195; Т. 4: 263–315].

В бытовых зарисовках он чаще прибегает к традиционно русским мерам. Так, в «Лифляндской экономии» он пишет о рекомендации копать яму под погреб «от воды токмо на 4 аршина вышиною» [Ломоносов 2011. Т. 11: 97–98].

Время от времени для большей ясности он использовал английские меры вместе с русскими. Например, в расчете к диссертации о рождении и природе селитры: «Один гран серы при сжигании наполняет тяжелым серным запахом камеру в 10 кубических сажен, т.е. 3430 кубических футов»; в «Изъяснениях, надлежащих к слову о явлениях воздушных» при описании опыта в Усть-Рудице упоминается в качестве одного из инструментов «железный аршин длиною в два английских фута и четыре дюйма» [Там же. Т. 3: 46, 288].

При пересчете в привычную для нас метрическую систему получаем: английский фут 0,3048 м × 2 = 0,6096 м; дюйм 0,0254 × 4 = 0,1016 м, что в сумме составляет 0,7112 м. Это свидетельствует об использовании ученым тех стандартов, которые были закреплены законодательно. Для

XVIII в., как уже указывалось, на рынке была характерна вариативность мер, во избежание торговых махинаций постоянно требовались новые подтверждения и запреты использовать мерки, не соответствующие стандартам, но в ученой среде эти стандарты уже прижились.

В фондах Музея М.В. Ломоносова хранятся три мерки, соответствующие стандарту русского аршина или его производных. Под инвентарным номером МЛ–00445 находится складная металлическая линейка на трех шарнирах, переданная из Государственного исторического музея 6 октября 1948 г., т.е. в числе первых экспонатов. Предмет передавался в составе коллекции, в которую также входило 12 гравюр, «Атлас Российский» (1745 г.), костяная модель памятника М.В. Ломоносову в Архангельске, безмен, коромысло весов, разновес, гиря, изображение М.В. Ломоносова на кости и другие предметы. Передача осуществлялась заведующим отделом учета фондов П.А. Незнамовым со стороны ГИМа. Со стороны организуемого музея присутствовали его директор Р.И. Каплан-Ингель и научный сотрудник Т.В. Победимова.

В музейной документации аршин значится как «концевая мера», т.е. эталон для проверки мер. Это складная линейка, состоящая из четырех скрепленных шарнирами секторов равной длины, она позволяла определить собственно аршин, ½ и ¼ этой меры. Более мелкие деления на линейке отсутствуют. Оба конца ее приплюснуты и утолщены. На одном из них небольшое (D=6 мм) клеймо с изображением двуглавого орла («заорленный аршин»). В 1950-х годах аршин находился на экспозиции Музея М.В. Ломоносова, затем (в неустановленный точно момент) был передан на хранение в фонды. Две других мерки никогда не экспонировались.

По акту от 31 марта 1951 г. из Центрального хранилища музейных фондов, располагавшегося в г. Пушкин, в Музей М.В. Ломоносова поступила одна коллекция инструментов. В ее составе были линейки, орудийные прицельные приспособления, транспортиры, компас, окулярная часть и тубус микроскопа. Там были и две меры, являющиеся производными русского аршина — полуаршин и четверть.

Полуаршин до настоящего времени не был атрибутирован соответствующим образом и числился как «линейка латунная». Длина линейки составляет 35,3 см, что ближе всего именно полуаршину, а не какой-либо другой мере длины, использовавшейся в России XVIII — начала XIX в., хотя на 2,6 мм меньше указывавшегося казенного стандарта, в соответствии с которым длина полуаршинна должна была составлять 35,56 см.

Надпись, сделанная на обратной стороне «Зид. кол. 1718 № », не была дешифрована при передаче коллекции и обозначена в докумен-

тации как «неразборчивая». При внимательном рассмотрении этого инструмента поражает тонкость работы, поистине ювелирная точность нанесения делений тончайшими линиями. На лицевой стороне линейки четыре полосы, изначально более светлые, чем сама линейка, но вследствие окисла приобретшие темный, местами черный цвет. Ширина каждой полосы чуть больше 2 мм, что предположительно является отметкой 1/32 аршина, расстояние между полосами немного превышает 4 мм (1/16 аршина). Если за ориентир «верх — низ» брать надпись на обратной стороне, то верхняя полоса разделена тонкой линией вдоль на две части, еще две тонких линии просматриваются на верхней и нижней границе (нижняя с небольшим зазором) полосы.

Размер делений поперек верхней половины составляет чуть более 2 мм, а нижняя половина делится на пять частей. Две полосы ниже без делений, четвертая нижняя полоса, как и верхняя, разделена вдоль тонкой линией, но не на равные части, а верхняя (менее 1 мм) чуть уже нижней (более 1 мм). Разметка нижней полосы на деления поперек частичная. Два участка (1 см и 1,1 см) ближе к правой части размечены как верхняя полоса, два участка левее и правее этих разметок (1,8 см и 2,8 см) разбиты на деления, практически соответствующие современным миллиметрам.

Железная четверть аршина числится под музейным номером МЛ–00504. Так же, как на аршине, на одном приплюснутом конце изображен двуглавый орел (D=7 мм), на другом выбито четырехзначное число, которое предположительно является годом изготовления — 1786. Центр линейки отмечен крестиком 3×2 мм. С другой стороны линейка украшена частично стершимся, но все же просматривающимся декором. В центре изображение солнца или звезды (D=6 мм), с обеих сторон декоративное неповторяющееся изображение веточек (длина 11 и 14 мм). На расстоянии чуть более 1 см от них — изображения звезд или цветов меньшего размера, чем в центре (4 мм), на приплюснутых концах линейки снова выгравированы изображения веточек. На одном из них (там, где с противоположной стороны выбит двуглавый орел), вензель Е, вероятно, указывающий на правление Екатерины II в момент изготовления.

Аршины и производные от них меры длины, хранящиеся в фондах Музея М.В. Ломоносова, были произведены в России. Но так как ни на одном из них не обнаружено клеймо изготовителя или подпись мастера (что, в принципе, характерно для измерительных инструментов XVIII в., тем более таких простых), их нельзя с уверенностью соотнести с тем или иным местом изготовления. Меры длины в изучаемый период изготавливались на многих металлообрабатывающих заводах в Тульском,

Липецком, Олонецком, Муромском, Гжатском промышленных районах, на Урале. Различным машинным оборудованием для обработки металлов, при помощи которых было возможно изготовление таких мер, располагали и мелкие механические мастерские, сосредоточенные главным образом в Москве и Санкт-Петербурге. В их числе следует назвать мастерские при Московской математико-навигацкой школе, Дворе, Адмиралтейств-коллегии, Московском и Петербургском монетных дворах, Артиллерийском ведомстве и ряде других государственных учреждений. Работали Инструментальные палаты при Петербургской академии наук.

В музейных собраниях других музеев также находятся мерки, соответствующие русскому аршину и его производным. В книге Л.Е. Майстрова «Приборы и инструменты исторического значения» приведено более 20 примеров. В их числе экспонаты Государственного исторического музея, Кабинета-музея Д.И. Менделеева при Всероссийском научно-исследовательском институте метрологии им. Д.И. Менделеева, Национального музея республики Татарстан, Московского университета геодезии и картографии, Государственного историко-краеведческого музея в Кишиневе. Всего при подготовке издания было обследовано более 100 музеев и учреждений по всему Советскому Союзу.

Почти все аршины и производные от них меры длины расширены на концах. Лишь на двух из них указано место изготовления: на одном — Санкт-Петербург (№ 33) и на двух — Лондон (№ 46–47). В тех же случаях, видимо, можно говорить и об указании мастера-изготовителя. На петербургском аршине стоит фамилия Бейльшвейн, на лондонском — Sachine. Возможно, указывалось имя не изготовителя, а владельца, как видимо на полуаршине, описанном Л.Е. Майстровым под № 20: «ей полуаршин (Анны Степановны Моневан)». В качестве указания на место изготовления можно также рассматривать клеймо с гербом города Риги (№ 6). Значительно чаще встречаются «заорленые» меры (десять из описанных) и с указанием года (двенадцать).

Многие аршины разделены на четверти, шестнадцатые части. Деление вершков (1/16 частей аршина) производилось по-разному: либо на 8 (№ 33), либо на 10 (№ 17–18) частей. На некоторых обозначены также дюймы для соотнесения русских мер с иностранными (№ 31, 33, 52–53). Две линейки украшены стилизованным растительным орнаментом (№ 1–5, 7–9, 20). На аршине 1806 г. из собрания Калужского областного краеведческого музея выбита монограмма Александра I. Здесь возможна аналогия с имеющейся в Музее М.В. Ломоносова четвертью аршина с вензелем Екатерины II [Майстров 1968: 141–144].

По тем или иным причинам в авторитетнейшее издание Л.Е. Майстрова, ставшее сегодня уже классическим, меры длины, хранящиеся в фондах Музея М.В. Ломоносова и соответствующие русскому аршину и его производным, не вошли, хотя другие предметы нашего музейного собрания были им описаны. В предисловии к книге автор указал, что издание «не претендует на исчерпывающую полноту» и предполагает продолжение ее в различных направлениях. «Не все инструменты и приборы исторического значения выявлены и описаны. Более того, эта задача, по существу, никогда не может быть решена полностью: всегда будут находиться приборы, которые представляют интерес для истории науки и техники» [Там же: 6].

Материалы данной статьи могут рассматриваться как небольшое дополнение к данным, введенным в научный оборот Л.Е. Майстровым.

Библиография

Бренева И.В. История Инструментальной палаты Петербургской академии наук (1724–1766). СПб., 1999.

Бутков П.Г. Объяснение русских старинных мер, линейной и путевой. СПб., 1844.

Карпушина Н.М. Рукотворные мерки // Математика в школе. 2008. № 7.

Кильбургер И.Ф. Краткое известие о русской торговле, каким образом оная производилась чрез всю Руссию в 1674 году. СПб., 1820.

Майстров Л.Е. Приборы и инструменты исторического значения. М., 1968.

Ломоносов М.В. Продолжение описания разных машин. Т. 11. Письма, переводы, стихотворения, указатели. Л., 1983.

Ломоносов М.В. Проект конструкции универсального барометра // Полн. собр. соч. Т. 2. Труды по физике и химии. 1747–1752 гг. М.; СПб., 2011.

Ломоносов М.В. Записка об опытах по замораживанию ртути // Там же. Т. 3. Труды по физике. 1753–1765 гг. М.; СПб., 2011.

Ломоносов М.В. Химические и оптические записки // Там же. Т. 4. Труды по физике, астрономии, теории кораблестроения и приборостроению. 1744–1765 гг. М.; СПб., 2011.

Ломоносов М.В. Лифляндская экономия // Там же. Т. 11.

Регламент о управлении Адмиралтейства и верфи. 5 апреля 1722 г. // Полное собрание законов Российской Империи. СПб., 1833. Т. VI. № 3937.

Устюгов Н.В. Очерк древнерусской метрологии // Исторические записки. М., 1946.

Ченакал В.Л. Русские приборостроители первой половины XVIII века. Л., 1953.

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1890. Т. 2.

П.А. Матвеева

К ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМ ИТОГАМ БЛОГ-КОНФЕРЕНЦИИ «RADLOFF-2012»

5 (17) января 2012 г. исполнилось 175 лет со дня рождения Фридриха Вильгельма (в России — Василия Васильевича) Радлова — выдающегося российского востоковеда, одного из основоположников сравнительно-исторического изучения тюркских языков, этнографа, археолога, организатора науки и музейного дела, академика Петербургской Академии наук. Неоспорима его роль в создании петербургского Музея антропологии и этнографии, в истории Азиатского музея и ряда других научных учреждений России. Без его имени невозможно представить историю изучения Алтая, Сибири и Центральной Азии. Наследие Радлова многообразно — это книги и статьи, экспедиции, музейные коллекции, международные научные школы; учениками его учеников считают себя множество ученых и в России, и за ее пределами. Встреча с Радловым самым радикальным образом повлияла на судьбы многих людей, каждый из которых внес значительный вклад в сокровищницу российской науки и культуры.

В год юбилея В.В. Радлова Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН был реализован первый в своем роде проект — научная *блог-конференция «Radloff-2012»*, призванный объединить всех тех, кто так или иначе связан с изучением наследия В.В. Радлова. Материалы и тексты конференции были доступны по адресу http://radloff.livejournal.com/ для публичного просмотра и обсуждения в течение всего юбилейного года. Здесь публиковались знаковые статьи, написанные за последние 20 лет, однако в большей степени — результаты самых новых исследований, связанных с наследием великого ученого и организатора музейного дела.

Проект официально стартовал в конце февраля 2012 г. в рамках Пленарного заседания традиционных Радловских чтений в МАЭ РАН, посвященных памяти В.В. Радлова, на котором прозвучали следующие доклады: Ю.К. Чистов «В.В. Радлов и “золотой век” Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Императорской Санкт-Петербургской Академии наук»; А.В. Дыбо «В.В. Радлов и тюркская историческая лексикология»; Д.Г. Савинов «В.В. Радлов: у истоков сибирской

археологии»; С.Г. Кляшторный «Орхонская экспедиция В.В. Радлова и ее наследие»; В.П. Барабанов «Слово о В.В. Радлове».

Материалы Торжественного заседания, а также тексты, размещенные на сайте http://radloff.livejournal.com/, будут опубликованы на страницах научного сборника и электронного ресурса на сайте МАЭ. Под тэгами «Архив», «Биография», «Тюркология», «Этнография», «Археология», «Музей», «Галерея» в свободном доступе находятся уникальные, в большей степени не публиковавшиеся ранее материалы по биографии и библиографии ученого, тексты его главных научных работ, документы, связанные с его жизнью и деятельностью.

Автор настоящей статьи являлся модератором указанного интернет-ресурса, что оказалось исключительно полезным для диссертационного исследования «В.В. Радлов и становление МАЭ (1894–1918) (по архивным источникам)», которое сейчас близится к завершению. В течение года промежуточные результаты диссертационного исследования регулярно публиковались автором на страницах интернет-проекта «Radloff-2012», что автоматически обеспечивало экспертизу публикуемых текстов.

Принципиально важно то, что заинтересованные коллеги получили в рамках проекта дополнительные научные материалы, стимулировавшие проведение исследований по смежным дисциплинам. Результаты последних, в свою очередь, использовались автором диссертационного исследования. В частности, сотрудниками МАЭ была проведена работа по выявлению и атрибуции Атласа акварелей археологических памятников, привезенных В.В. Радловым из его путешествия по Алтаю (1861 г.) и хранящегося в МАЭ (в настоящее время из 75 рисунков сохранилось 72, подробная опись с перечнем рисунков отсутствует). Совместные усилия коллег, в первую очередь С.В. Бельского и Н.П. Копаневой, позволили запланировать выход в 2014 г. уникального издания на основе этого альбома.

Было проведено комплексное исследование, посвященное различным аспектам частной жизни академика Радлова, самое активное участие в котором приняли коллеги из Русского музея (Е.П. Яковлева), московские специалисты (Е.Н. Каменская), а также итальянские партнеры (М.Г. Талалай).

Особая благодарность — проф. Габриель Циетен (Германия) за осуществленный в рамках проекта поиск в немецких архивах неопубликованных материалов, проливающих свет на самый ранний период жизни Радлова до его приезда в Россию. (Подробнее о всех проведенных совместных комплексных исследованиях см. в диссертационном исследо-

вании П.А. Матвеевой «В.В. Радлов и становление МАЭ (1894–1918) (по архивным источникам)».)

В целом проект стал своего рода стимулом к написанию новых статей об академике Радлове, а также интерпретации уже опубликованных материалов в их связи с абсолютно новыми данными из российских и европейских архивов. Всего в рамках проекта было опубликовано 89 постов, практически все материалы богато иллюстрированы. Публикации продолжаются.

Автор выражает благодарность всем участникам проекта, в особенности авторам новых публикаций: М.М. Керимовой («Российское этнографическое музееведение и семья этнографов Харузиных»); И.И. Дремову («Происхождение и распространение этнонима «калмак»»); Р.М. Валееву («Из истории российской тюркологии: письма Н.Ф. Катанова В.В. Радлову (конец XIX — начало XX в.); А.К. Салмину («В.В. Радлов и его труды в контексте чувашеведения»); С.А. Корсуну («Роль академика В.В. Радлова в формировании американского собрания МАЭ»); Т.И. Шаскольской («В.В. Радлов — организатор библиотеки МАЭ»); С.Л. Шевельчинской (совместно с П.А. Матвеевой) («К юбилею академика Радлова. Материалы из Фотоархива востоковедов ИВР РАН»); М.Г. Талалаю («Лилиан фон Радлофф»); Н.М. Сысоевой, Е.В. Шепелевой («Автографы из библиотеки МАЭ»); Е.А. Артюх («В.В. Радлов — исследователь тюркских народов Северной и Центральной Азии: начало творческого пути»); Е.В. Ревуненковой («В.В. Радлов и коллекция предметов культуры и быта батаков (Суматра)»); Е.Н. Каменской («О портрете И.Р. Радловой работы А.Е. Яковлева»).

В 2012 г. в рамках проекта «Radloff-2012» автором исследования были опубликованы следующие статьи (электронные публикации): «Могила академика В.В. Радлова на Смоленском лютеранском кладбище»; «Неслучившийся музей» («Тучков буян» в истории МАЭ); «Семья Мейендорф в истории МАЭ»; «Коллекция МАЭ № 429. Китайские весы. От В.В. Радлова»; «Коллекция МАЭ № 451. Предметы культа. Монголия. От В.В. Радлова»; «Коллекция МАЭ № 1033. Китайский вексель. От В.В. Радлова»; «Коллекция № 1166. Этнографические музеи в Нюрнберге и Стокгольме»; «Коллекция МАЭ № 1489. Фигурка Авалокитешвары. От В.В. Радлова»; «Коллекция МАЭ № 1689. Стокгольмский Северный музей и Скансен. Виды Скансена»; «Коллекция МАЭ № 5041. Акварели и рисунки с памятников древностей Алтая».

Е.А. Мельникова

УЧАСТИЕ ЭТНОГРАФОВ В КРАЕВЕДЧЕСКОЙ РАБОТЕ 1920–1930-Х ГОДОВ (МАТЕРИАЛЫ ОТДЕЛЕНИЯ ЛЕНИНГРАДСКОГО ОБЩЕСТВА ИЗУЧЕНИЯ МЕСТНОГО КРАЯ НА ФИНСКО-ЛАДОЖСКОМ ПЕРЕШЕЙКЕ)

Становление этнографических институтов начала XX в. было тесно связано с развитием краеведческого движения. Многие исследователи уже обращали внимание на роль краеведческих обществ и отдельных краеведов в формировании музейных этнографических коллекций [Ионова 1957: 51; Соловей 1998: 53–56; Станюкович 1964: 103; Hirsch: 685], но, как представляется, связь между этнографией и краеведением в этот период имела гораздо большее значение.

Во-первых, все специалисты, игравшие заметную роль в создании и развитии этнографических институтов, принимали участие в организации краеведческого движения и создании краеведческой сети в 1920-е годы. С.Ф. Ольденбург занял пост председателя Центрального Бюро краеведения. Д.А. Золоторев, Д.А. Анучин, Л.Я. Штернеберг принимали активное участие в организации краеведческой работы и регулярно публиковались на страницах краеведческих журналов.

Во-вторых, целый ряд специалистов, впоследствии признанных профессионалов-этнографов, начинали свою деятельность как сотрудники различных краеведческих организаций. Среди них Н.М. Моторин, бывший в 1926–1927 гг. членом Псковского общества изучения местного края и написавший «Историю Себежского края» (оставшуюся неизданной) [Решетов 2003 б: 151], Т.А. Крюкова, работавшая в 1929–1931 гг. в Козьмодемьянском краеведческом музее [Решетов 2003 а: 278–280], А.Н. Липский, возглавивший в 1920 г. работу Хабаровского краеведческого музея [Вайнштейн 2003: 466] и многие другие. При всем количестве историографий отдельных краеведческих центров России и биографий отдельных этнографов первой половины XX в. до сих пор не существует исследования, систематизирующего материалы о роли краеведческой работы в становлении первых российских этнографов.

Наконец, в-третьих, выпускники первых этнографических кафедр нередко участвовали в работе краеведческих обществ и музеев, организуя совместные экспедиции, выставки, доклады.

Ниже речь пойдет об одном из ленинградских обществ, которое в конце 1920-х годов активно сотрудничало с выпускницами этнографического отделения географического факультета ЛГУ — Марией Давыдовной Торэн и Евгенией Романовной Лепер.

Краеведческие общества 1920-х годов (как, впрочем, и позднее) не были ориентированы исключительно на этнографическую репрезентацию региона. Более того, краеведческая теория формировалась как язык описания страны в подчеркнуто не-национальных терминах. Подробнее о связях между краеведением и советской национальной политикой 1920-1930-х годов автору уже приходилось писать [Мельникова 2012].

Кроме того, отсутствие строгих схем репрезентации материалов в 1920-е годы предоставляло краеведческим музеям и обществам значительную свободу в выборе того, что именно стоит показывать и о чем рассказывать, представляя свой «край». Это могли быть данные о географии, климате, флоре и фауне, местных выдающихся деятелях, литературной традиции и т.д. Поворот в сторону этнографии происходит именно в конце 1920-х годов. Именно поэтому история развития краеведческого общества, неожиданно открывшего для себя этнографическое поле деятельности, представляет интерес в связи с историей и собственно этнографии.

Общество, о котором пойдет речь дальше, многократно меняло свое название и институциональную принадлежность. В марте 1916 г. при Коммерческом училище возник кружок по изучению Лесного, преобразованный 9 июля 1922 г. в Общество по изучению Лесного. Через год, 1 июня 1923 г., оно влилось на правах отделения в общество «Старый Петербург», а 3 января 1927 г. вышло из него, став сначала отделением Ленинградского общества изучения местного края на Финско-Ладожском перешейке, а в 1928 г. — отделением Ленинградского окружного общества краеведения. С 1930 г. и вплоть до ликвидации в 1937 г. Общество было самостоятельным[1].

История кружка по изучению Лесного достаточно подробно описана в работах С.Е. Глезерова, давшего общую характеристику атмосферы

[1] Материалы общества хранятся в Центральном Государственном архиве литературы и искусства в Санкт-Петербурге [ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 4], а также в Центральном Государственном архиве Санкт-Петербурга [ЦГА СПб. Ф. Р–7403. Оп. 11–12]. В данной работе используются только материалы ЦГАЛИ. Далее в тексте указывается только номер дела и лист.

т.н. «русского Кембриджа» — пространства Лесного, интеллектуальная среда которого определялась расположенными там Лесным и Политехническим институтами [Глезеров 2001: 232–254; 2006: 270–282][1]. Профессора обоих высших образовательных учреждений принимали участие как в организации коммерческого училища, открытого в 1904 г., так и в его последующей работе [Глезеров 2001: 233–234].

Создание кружка по изучению Лесного было связано с именами его преподавателей, известных уже в те годы специалистов: Михаила Яковлевича Рудинского, Марка Константиновича Азадовского, Владимира Александровича Трофимова, Дмитрия Никифоровича Кайгородова. За исключением Д.Н. Кайгородова — ведущего российского фенолога, профессора Лесного института — все идеологи кружка были гуманитариями. М.Я. Рудинский закончил историко-филологический факультет Харьковского университета и занимался археологическими исследованиями, М.К. Азадовский был членом редакционной комиссии Отделения этнографии РГО и постоянно участвовал в фольклорных экспедициях, В.А. Трофимов закончил историко-филологический факультет Петербургского университета и преподавал в училище русский язык.

Открытие кружка поддержал директор училища Геннадий Николаевич Боч, преподававший в училище химию и ботанику [Титов 2009] и ставший впоследствии неизменным главой Общества и отделения Общества «Старый Петербург» в северных окрестностях. Однако (судя по архивным материалам) его роль ограничивалась формальным участием в делах общества в качестве руководителя учреждения, где находилось само отделение.

Первым руководителем кружка был М.Я. Рудинский, после отъезда которого на Украину летом 1917 г. краеведческую деятельность возглавил М.К. Азадовский. В 1918 г. он также покинул Петроград, став доцентом кафедры литературы Томского университета, а затем руководителем кафедры литературы в Иркутском университете. В.А. Трофимов был избран в августе 1917 г. в Лесновскую подрайонную думу, а позднее возглавил отдел народного образования Выборгского района.

После ухода из кружка руководителей старшего поколения его деятельность была возобновлена уже в начале 1920-х годов силами их уче-

[1] В работах С.Е. Глезерова рассматривается история не только кружка, но и отделения Общества «Старый Петербург» в северных окрестностях. Кроме указанных работ, С.Е. Глезров опубликовал сборник воспоминаний о Лесном [Глезеров 2011], куда вошли публиковавшиеся ранее мемуары Г.В. Кравченко [2004, 2007] и А.В. Кобак [1999]. История кружка также затрагивается в работе Е.А. Александровой [Александрова 2008: 301–302], однако многие приведенные ею факты не соответствуют действительности.

ников, ведущая роль среди которых принадлежала Сергею Александровичу Безбах. Вплоть до ликвидации Общества в конце 1930-х годов он был лидером и единственным его постоянным сотрудником, занимая на протяжении всей истории Общества пост заместителя главы президиума.

Согласно данным анкеты, хранящейся в делах Общества, Сергей Александрович Безбах родился в 1898 г. После окончания школы в 1916 г.[1] он поступил в Морское инженерное училище. В 1918–1919 гг. служил в Комиссии здравоохранения, а затем в 1919–1921 гг. — в Красной Армии. После войны он поступил в Политехнический институт и одновременно начал преподавать родионоведение и краеведение в 168-й и 170-й школах Ленинграда. С 1924 г. Безбах также учится в Ленинградском государственной университете, а с 1925 г. является научным сотрудником Центрального бюро краеведения [Д. 4. Л. 73–74 об.].

Вероятно, сразу же после демобилизации из армии С.А. Безбах устраивается в свою родную школу преподавателем и возобновляет работу кружка, преобразованного в июле 1922 г. в Общество по изучению Лесного. В материалах этих лет уже фигурирует Музей северных окрестностей, игравший важную роль как в деятельности самого С.А. Безбах, занимавшего пост хранителя Музея, так и в работе всего Общества.

До 1921 г. материалы Музея хранились в 168-й совтрудшколе, в которую было реорганизовано Лесное коммерческое училище, но после пожара 1921 г. их перевезли в помещение Лесной экскурсионной станции (закрытой уже в марте 1924 г.). Здесь же была развернута первая выставка Музея. Однако в 1923 г. часть материалов была перевезена обратно в здание 168-ой совтрудшколы и размещена в помещении бывшего алтаря церкви Общества «Лепта»[2] и прилегающей к алтарю ризницы.

В первые годы деятельности Общества всех его участников интересовала, в первую очередь, история района. Именно поэтому реорганизация объединения в отделение Общества «Старый Петербург» в северных окрестностях, произошедшая в июне 1923 г., представлялась всем его членам естественной и давала надежду на государственную поддержку.

---

[1] Материалы о юности С.А. Безбах и его учебе в школе были найдены Н. Лаврентьевым [Лаврентьев 2009], опубликованы С.Е. Глезеровым [Глезеров 2009]. Я благодарю Н. Лаврентьева за любезно предоставленную рукопись доклада.

[2] Общество «Лепта» — это помещение начальной школы, открытой еще до революции, а впоследствии здания, где находились начальные классы 168-й школы.

На первом заседании Общества уже в качестве отделения Общества «Старый Петербург» его председатель говорил о том, что

> «работа была бы параллельной с существующим уже и деятельно работающим Обществом Старый Петербург, помещающимся в городе. Вот поэтому-то и [был поставлен] вопрос, который, в конце концов, разрешился в смысле уничтожения старого нашего общества и превращения его в отделение Общества “Старый Петербург”» [Д. 9. Л. 1].

Задачи общества в тот момент понимались как полностью совпадающие с задачами самого Общества «Старый Петербург». Их официальная формулировка регулярно воспроизводилась в поквартальных отчетах:

> «Изучение, популяризация и художественная охрана северных окрестностей Петербурга» [Д. 6. Л. 35].

Деятельность отделения в 1923–1925 гг. касалась, в первую очередь, сбора материалов о различных областях жизни Лесного и включала в себя изучение прошлого района и его памятников, имеющих историко-художественное значение. Предполагалось также изучение революционного прошлого района, природы, ее влияния на особенности занятия населения. Предусматривалась охрана историко-культурных и художественных памятников, расширение и пополнение коллекций принадлежащего отделению Музея северных окрестностей Ленинграда. Отделение содействовало новому строительству, согласовывало с историческими и климатическими особенностями местности планы застройки, занималось популяризацией идей Общества сред широких масс населения, вовлекало их в работу по изучению и охране старого города и рациональному строительству нового города [Д. 6. Л. 200].

На протяжении всей своей истории Общество испытывало финансовые трудности. Архивные материалы изобилуют письмами в различные инстанции с просьбами о поддержке. Несмотря на то что официально как ленинградские, так и московские административные органы (это и собственно Выборгский райсовет, и в более позднее время Главнаука) практически всегда одобряли деятельность отделения и даже включали ассигнования на его финансирование в свой бюджет, деньги поступали крайне редко. Тем не менее сама эта поддержка давала С.А. Безбах надежду на возможность решения финансовых проблем и, главное, созда-

вала уверенность в том, что деятельность Общества является важной с точки зрения самих властей.

Однако в 1926 г. в отношениях с властями произошел кризис. Проблемы, возникшие перед Обществом в это время, свидетельствуют не только и не столько, как показывает дальнейшая судьба отделения, о начале давления на краеведческие организации, сколько о конфликте различных пониманий того, что должно составлять сущность краеведческой деятельности.

8 октября 1926 г. административный отдел Ленинградского губернского исполнительного Комитета Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (далее АОЛГИ) отказал отделению в ежегодной регистрации [Д. 37. Л. 196]. Такое решение было для всех членов общества совершенно неожиданным, и С.А. Безбах немедленно вступил в переписку с административным отделом. С.А. Безбах делает акцент на том, что АОЛГИ, признавая «чисто краеведческие» задачи отделения, полагает, что оно может существовать «лишь как самостоятельное общество, ставящее себе задачей краеведение, либо влиться в Губернское Общество краеведения. Существование же в одном городе наряду с Обществом “Старый Петербург — Новый Ленинград”» было признано недопустимым [Д. 37. Л. 202].

Таким образом, деятельность Отделения, которая по-прежнему оценивалась как «краеведческая», теперь требовала соответствующего институционального оформления. В письме от 20 октября того же года С.А. Безбах сообщает в АОЛГИ о том, что отделением «немедленно будут приняты меры по реорганизации своей деятельности, согласно вашим указаниям» [Д. 37. Л. 205]. И уже 2 ноября на заседании Бюро краеведения Северо-Западной области обсуждалось «Заявление отделения “Старый Петербург — Новый Ленинград” о переорганизации его в краеведческую организацию», при это признавалось «желательным присоединение указанного отделения к ЛОИМК» [Д. 37. Л. 229].

Конфликт заставил С.А. Безбаха искать новые модели в организации деятельности отделения. Он обращается также в секцию молодых краеведов Парголовской волости ЛОИМК с предложением объединения деятельности с секцией. На заседании 11 декабря 1926 г. было принято решение

> «содействовать организации отделения Ленинградского общества изучения местного края на Финско-Ладожском перешейке, где и надлежит сосредоточить всю научно-исследовательскую работу, имеющую местное значение» [Д. 37. Л. 262].

Тогда же происходят и кардинальные изменения сферы деятельности Общества, теперь уже — отделения ЛОИМК на Финско-Ладожском перешейке. В 1927 г. внутри отделения создается культсекция, одним из направлений работы которой становится организация публичных концертов. Среди членов общества появляется значительное число артистов театра оперы или балета, преподавателей и студентов консерватории, музыкантов[1].

В штате отделения открывается должность «ведающего культработой», а само отделение постоянно фигурирует в конце 1920-х — начале 1930-х годов в качестве организатора концертов в различных городах СССР[2]. По данным специальной комиссии, обследовавшей работу отделения в конце 1920-х годов, значительная часть его средств поступала именно от организации концертов[3].

Второе направление культпросвет работы отделения было связано с созданием в Музее этнографических программ, проведением этнографических экспедиций и сотрудничеством с ленинградскими этнографами. В 1927 г. общество заявляет об организации серии вечеров-концертов из цикла «Страны и народы», посвященных народностям, живущим на Финско-Ладожском перешейке [Д. 47. Л. 2]. В служебной записке, направленной в культотдел Ленинградского Губпрофсовета, говорится о том, что

> «отделение ЛОИМК на Финско-Ладожском перешейке, в порядке своей плановой краеведческой музейной и культурно-просветительной работы и в целях ознакомления рабочих организаций с бытом, эпохой и изобразительным искусством народностей, населяющих Финско-Ладожский перешеек и прочих народностей Союза ССР и иностранных государств, проводит серию научно-показательных литературно-художественных вечеров-концертов,

[1] Среди них Артамонов Н.С., Богданов-Березовский В.М., Ежов М.С., Иванов Л.Ф., Касторский В.И., Курфюрст М.Д., Лавров И.М., Майзенштейн И.А., Пивоваров М.С., Поморцева В.М., Рапопорт А.И., Стремлянова Е.Н., Бицкий А.В., Билибин Н.Н. [Д. 39].

[2] Концерт ансамбля отделения был, например, проведен в декабре 1927 г. в Ташкенте. Также от имени отделения проводились выступления артистов в Вологде, Ульяновске и других городах.

[3] «Средства отделения слагаются: Главнаука — 200 руб. в год, от концертов — 438 р. 41 к., взносы от членов — 39 р. 50 к., продажа изданий — 44 р. 51 к., от Лесного института на издание книжки об институте — 400 р., от ГНК НКП на издательство — 300 р. Выборгский райсовет — 250 р., от Окрисполкома на летние полевые работы на перешеек (sic) — 1375 р. Итого: 3197 р. 42 к. Кроме того, имеется Кайгородовский фонд — 1523 р. 78 к.» [Д. 4. Л. 53]

сопровождаемых научными докладами. Устройством подобного рода вечеров отделение поставит на желательную высоту работу своего музея «Северных окрестностей Ленинграда» и поднимет научно-просветительное значение краеведческого музея. Свою работу отделение будет согласовывать с культотделами Союзов» [Д. 47. Л. 17].

Как практически были организованы эти концерты, судить сложно, однако сохранившиеся в делах отделения программы этнографических вечеров свидетельствуют о том, что в 1927–1928 гг. эти вечера не были посвящены только Финско-Ладожскому перешейку, но должны были показывать культуру всех советских республик. Были организованы (или предполагались к организации), например, такие концерты: «Белорусский край и песня музыка народа», «Народная бытовая инсценировка украинского народа (поэзия, песня, музыка) с участ. К.Я. Реколо», «Кавказ и его народная (поэзия, песня, музыка и танец)», «Цыгане (в русской [северной] культуре)» «Финско-эстонский фольклор», а также цикл вечеров русского народного творчества [Д. 47. Л. 7–8 об.]. Все т.н. художественно-этнографические вечера были в основном концертами, где принимали участие все те артисты театра и оперы, которые в недавнее время стали членами общества.

Иная форма этнографической работы появляется в обществе с приходом туда в 1929 г. Марии Давыдовны Торэн [Д. 39. Л. 148] и Евгении Романовны Лепер [Д. 39. Л. 132]. Обе в тот момент были дипломницами этнографического отделения ЛГУ. Их появление в обществе было, по всей видимости, результатом сотрудничества отделения и Ленинградского общества изучения культуры финно-угорских народов (ЛОИКФУН).

О попытках организации совместных экспедиции уже летом 1927 г. говорит целый ряд писем, направленных С.А. Безбахом в различные инстанции с просьбой выделить средства на эти цели [Д. 65. Л. 20, 21; Д. 57. Л. 72]. В письме председателя ЛОИКФУН В.А. Егорова упоминается и какое-то соглашение между двумя обществами [Д. 57. Л. 99].

В 1929 г. на заседаниях отделения неоднократно обсуждался вопрос о взаимоотношениях с ЛОИКФУН, был даже подготовлен проект сотрудничества, предполагавший совместную исследовательскую работу, права собственности на материалы и места их хранения Д. 57. Л. 307]. Однако этот вопрос, судя по всему, так и не получил формального решения.

Тем не менее в июне 1929 г. Окружной исполком выделяет отделению средства на летние работы, часть которых направляется на «эконо-

мико-этнографическое и молочно-хозяйственное обследование Куйвазовского района», которое берут на себя М.Д. Торэн и Е.Р. Лепер. В результате экспедиции было сделано около 200 фотографий и привезено больше 150 экспонатов. По материалам этой работы были подготовлены рукописи М.Д. Торэн «Крестьянское молочное хозяйство в Куйвазовском и Парголовском районах Ленинградского округа», Е.Р. Лепер «Земледелие в Куйвазовском и Парголовском районах Ленинградского округа», «Крестьянские постройки на Финско-Ладожском перешейке» и «Ткачество у крестьян-финнов перешейка» [Д. 80. Л. 37]. В 1929 г. вышла небольшая публикация под грифом отделения на Финско-Ладожском перешейке «Куйвазовский район Ленинградкого округа (краткая характеристика) — Выставка работ по изучению Куйвазовского района».

В это же время среди членов Общества появляются жители области, причем на оборотах анкет в этих случаях часто содержатся пометки, касающиеся возможности их использования в качестве информантов для этнографической работы.

> Например, на обороте анкеты Таску Якова Ивановича (1882 г.р. дер. Фолоярви Куйвозовского р-на) приписано карандашом: «почтовый адрес: Матокса Волоярви Як.Ив. Таску. По вопросам экономики и фольклора» [Д. 39. Л. 147]. В анкете Саволайнен Иды Ивановны (1903 г.р.), проживавшей в с. Лупполово Парголовского р-на есть пометка о том, что она «владеет лучше финским языком, чем русским. Знает ткачество. Хорошо теоретически и практически» [Д. 39. Л. 145].

Активное сотрудничество этнографов с обществом продолжалось и в 1930–1931 гг. Летом 1930 г. было произведено обследование финской коммуны «Труд», на Финско-Ладожском перешейке также проводились работы в 1930 г. и в первой половине 1931 г. [Д. 4. Л. 75–75 об.].

Однако в 1931 г. положение отделения резко ухудшается. К этому времени Общество становится самостоятельным — Ленинградское общество по изучению местного края было закрыто в 1929 г., а появившееся на его месте Ленинградское окружное общество краеведения — в 1930 г. Средства на работы окончательно перестают поступать, а Музей северных окрестностей, существовавший с февраля 1928 г. на базе Педагогического музея Выборгского района, окончательно реорганизуется, став музеем Выборгского района. После 1931 г. экспедиционные работы общества прекращаются.

Мария Давыдовна Торэн с 1929 г. работала в Музее антропологии и этнографии, а с организацией в 1933 г. Института антропологии и этнографии стала научным сотрудником II разряда [Станюкович 2003: 69–70; Королькова 2006].

Евгения Романовна Лепер была зачислена в 1929 г. в ГАИМК научным сотрудником II разряда, откуда была уволена после чистки 1930 г. В 1931–1934 гг. она работала заведующей Музеем Ленинградского Пригородного района (г. Пушкин), а в октябре 1937 г. была принята на работу в кабинет Европы ИАЭ, где работала до перехода на кафедру этнографии ЛГУ [Лепер 2012; Королькова 2006].

Местонахождение материалов, собранных отделением ЛОИМК на Финско-Ладожском перешейке в 1928–1931 гг., пока неизвестно. В РЭМ хранятся коллекции, собранные Е.Р. Лепер для ЛОИКФУН, переданные туда после закрытия общества в мае 1931 г. Однако в архиве отделения сохранился акт о передаче коллекций бывшего Музея северных окрестностей Ленинграда Пригородному райисполкому для районного краеведческого музея, подписанный научным сотрудником районного краеведческого музея Е.Р. Лепер и представителем отделения Ленинградского областного Общества краеведения на Финско-Ладожском перешейке В.В. Маневским. Акт подписан 25 ноября 1932 г. и включает список более 200 предметов материальной культуры (этническая принадлежность предметов не оговаривается) [Д. 159].

Источники

Анкеты членов общества изучения местного края за 1926, 27, 28,29 и 1930 года // ЦГАЛИ. Ф. 296, Оп. 1. Д. 39. 155 л.

Годовой отчет Отделения ЛОИМК на Финско-Ладожском перешейке за 1929 г. // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 80. Протоколы заседаний правления ЛООК на финско-ладожском перешейке и отчеты о деятельности ЛООК. 19.3.1929 — 25.2.1929. 55 л.

Копия акта обследования общества комиссией // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 4. Протокол заседания Комиссии по переработке устава Общества Лесного института, переписка о взыскании с Ташкентского Окружкома МОПР/а статистические обследования Музея северных окрестностей. 1928–1931. 100 л.

Копии удостоверений, выписки из протоколов, докладная записка о деятельности ЛОИМК'а и переписка по вопросам краеведения // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 57. 3.01.27 — 26.03.28. 314 л.

Отчет за ноябрь 1923 г. // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 6 Отчеты о деятельности общества, протоколы и переписка по хозяйственным вопросам. 22 марта 1923 — 29 декабря 1925. 205 л.

Перечень экспедиций, обследований, изысканий, разведок, производившихся в 1930–193 гг. (сост. 21 мая 1931 г.) // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 4. Про-

токол заседания Комиссии по переработке устава Общества Лесного института, переписка о взыскании с Ташкентского Окружкому МОПР/а статистические обследования Музея Северных окрестностей. 1928–1931. 100 л.

Письмо АОЛГИ // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 37. Переписка с разными организациями о материалах для о-ва и с правлением клуба им. Орлова. 17.01.26 — 30.12.26. 269 л.

Письмо В.А. Егорова С.А. Безбаху. 12.07.27 // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 57.

Проект устава, положение отделения и музея Северных окрестностей. Сведения о деятельности и смета отделения и музея. План работ и докладно-расходная смета. 25.1.1927 — 15.5.1928 // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 65. 32 л.

Стенограмма I-го открытого собрания отделения общества Старого Петербурга в Северных окрестностях 17-го июля 1923 года // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 9. 30 августа 1923 г.

Текст, отправленный для напечатания в «журнале «Известия краеведения». 11 мая 1927 г. // ЦГАЛИ. Ф. 296. Оп. 1. Д. 47. Культурно-просветительная работа и организация научных литературно-художественных и этнографических вечеров. 3.5.1927 — 15.5.1929. 51 л.

Библиография

Вайнштейн С.И. Романтика и трагедии в судьбе Альберта Николаевича Липского // Репрессированные этнографы. М, 2003. Вып. 2. С. 455–492.

Глезеров С.Е. К истории краеведческого движения в Лесном // Невский архив. СПб., 2001. Вып. 5. С. 232–254.

Глезеров С.Е. Лесной, Гражданка, Ручьи, Удельная… СПб., 2006.

Глезеров С.Е. Лесной: исчезнувший мир. Очерки петербургского предместья. СПб., 2011.

Глезеров С.Е. Эпоху делают детали // Санкт-Петербургские ведомости. 2009. 4 дек.

Ионова О.В. Создание сети краеведческих музеев РСФСР в первые десять лет Советской власти // История музейного дела в СССР. М, 1957.

Кобак А.В. Особняки и дачи старого Лесного // Невский архив: Историко-краеведческий сб. 1999. Вып. IV. С. 436–455.

Королькова Л.В. Ленинградское общество исследователей культуры финно-угорских народностей. Дела. Люди и судьбы // In situ: Сборник в честь 85-летнего юбилея проф. А.Д. Столяра. СПб., 2006.

Кравченко Г.В. Лесной и лесновцы. Картины 30-х годов // Нева. 2007. № 8–10.

Кравченко Г.В. Старый Лесной: три адреса моего деда // Нева. 2004. № 10. С. 264–270.

Лаврентьев Н. Неизвестные факты жизни известного краеведа Лесного Сергея Александровича Безбаха // Доклад на Лесновских чтениях 14.11.2009. Рукопись.

Лепер Евгения Романовна // Этнографический биобиблиографический словарь. URL: http://www.ethnology.ru/biobib/Result.php?fnc=460. (Дата обращения: 26.12.2012).

Мельникова Е.А. «Сближались народы края, представителем которого являюсь я»: краеведческое движение 1920–1930-х годов и советская национальная политика // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 209–240.

Решетов А.М. Тернистый путь к этнографии и музею: страницы жизни Т.А. Крюковой // Репрессированные этнографы. М., 2003 а. Вып. 2. С. 269–300.

Решетов А.М. Трагедия личности: Николай Михайлович Маторин // Репрессированные этнографы. М., 2003 б. Вып. 2. С. 147–192.

Соловей Т.Д. От «буржуазной» этнологии к «советской» этнографии. История отечественной этнологии первой трети XX века. М., 1998.

Станюкович Т.В. Музей антропологии и этнографии за 250 лет // 250 лет Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. М.; Л., 1964 (Сб. музея антропологии и этнографии. Т. XXII).

Станюкович Т. В. Музейные работники в годы блокады (по материалам архивов ЛО ИЭ и АН СССР) // Из истории Кунсткамеры, 1941–1945. СПб., 2003.

Титов Б. Школы Лесного в 1910–1920-е годы. Исследовательская работа ученика 534 школы. Санкт-Петербург, 2009. Рукопись.

Francine Hirsch. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. 2005.

Л.Э. Сутягина

ШВЕДСКИЕ ЛОЖКИ В КОЛЛЕКЦИИ МАЭ РАН

В собрании Музея антропологии и этнографии РАН хранится богатейшая коллекция деревянных ложек народов России и Европы (№ 3547), собранная Владимиром Александровичем Рышковым в начале XX в. Коллекция была приобретена у собирателя в 1927 г. Однако уже в 1908–1910 гг. от В.А. Рышкова в фонд МАЭ РАН были приняты предметы коллекций под № 1454, 1786, а в 1925 г. — № 3143, 3144.

О собирателе В.А. Рышкове известно немного. До революции он служил чиновником особых поручений, много ездил по России и за границу. Судя по коллекционной описи № 3547, Рышков приобретал ложки на ярмарках, в торговых лавках провинциальных городов, в европейских городах, в том числе и в городах Северной Европы. Мы не знаем,

что побуждало В.А. Рышкова собирать ложки России и Европы, но для изучения культурной традиции народов этих стран коллекция № 3547 дает разноплановый материал. Коллекция разнообразных ложек сегодня хранится в фондах МАЭ РАН. А вот к самому Рышкову судьба оказалась не столь благосклонна.

В 1929 г. В. А. Рышков был арестован по Академическому делу академика С.Ф. Платонова; кроме того, фамилия Рышкова фигурировала в деле Е.В. Тарле [Академическое дело 1998: 730]. В то время Рышков работал казначеем при Секретариате Президиума Академии наук. Согласно документам дела, он обвинялся в растрате. Рышков был знаком с академиком С.Ф. Платоновым и Е.В. Тарле. В материалах дела сведений по Рышкову практически нет, кроме того, что «в 1929 г. В.А. Рышков был арестован и уволен» [Академическое дело 1991: 94], а далее о его судьбе не упоминается.

В коллекционной описи (МАЭ. Опись колл. № 3547) нет точных указаний по поводу места приобретения шведских ложек под № 3547–251, 3547–268, 3547–274, 3547–277, 3547–335. В апреле 1952 г. эта коллекция перерегистрирована Е.Р. Лепером и М.Д. Торэном, после чего в новой коллекционной описи произошло изменение количества номеров музейных предметов. Изначально, по первой описи самого Рышкова, числилось 410 ед. хр. По Книге поступлений МАЭ РАН числится за коллекцией 530 ед.хр.

Предположительно, ложки из Швеции В.А. Рышков приобрел или в г. Або (Турку), или на ярмарке в Черниговской губернии еще до революционных событий 1917 г.

Шведские деревянные ложки являются сувенирными. Черпающая сторона ложек имеет яйцевидную форму. Черенок выполнен в форме весла. Все ложки светло-желтого цвета и покрыты лаком. На каждой ложке указано название столицы Шведского королевства — Stockholm. Ложки достаточно типичны для Швеции рубежа XIX–XX столетий.

Данные ложки не предназначались для употребления в быту. На каждой ложке изображены девушки в национальном шведском костюме, характерном для провинций Центральной и Южной Швеции. Помимо изображения девушек, ложки украшены элементами традиционного орнамента и ландшафта Швеции.

На ложке № 3547–264 изображена девушка по пояс в традиционном для центральной Швеции народном костюме (folkdräkt) [Иванова 2008: 494–503].

Центральная Швеция — это во многих отношениях сердце шведской культуры и истории. Цвета шведского флага — голубой и желтый,

но на самом деле, любимые цвета в Швеции — зеленый и красный. Зеленый цвет символизирует сосновый лес, а красный — скромный красный домик, стоящий на его краю. Об этом писал великий шведский драматург Август Стриндберг. Именно такой поэтический образ наилучшим образом подходит к провинции Даларна в Центральной Швеции, холмистые просторы которой часто называют «самым шведским» из пейзажей.

Эти цвета (красный и зеленый) доминируют в окраске шведских сувенирных ложек, хранящихся в фондах МАЭ РАН. На ложке № 3547–264 изображена шведская девушка в белой блузе с широкими рукавами и в вышитом зеленом жилете, который обычно зашнуровывался. На девушке высокий темный головной убор, украшенный красной лентой и отороченный мехом. Для женского народного костюма в Центральной Швеции был обязателен пояс из крашеной шерсти. Такой пояс мы видим на изображении на ложке под № 3547–264.

Одна из ложек (№ 3547–268) с изображением девочки, видимо, предназначалась как детский сувенир, так как она меньше по своим размерам, аккуратная, можно сказать, ладная, с крепким, достаточно широким черенком. Девочка изображена в традиционном народном костюме и полосатом переднике. Передник представлял главную и центральную часть костюма, шился из полотна, хлопка, крепа или шелка.

Интересна ложка под № 3547–277, где мы видим изображение девушки в красном головном уборе и в розовом платке, накинутом на плечи. Девушка одета в яркий красный сарафан. А на ложке № 3547–373 девушка изображена в платке, скрепленном на груди большой брошью — непременным атрибутом народного костюма. Следует отметить, что народный костюм имел в каждом шведском лене (провинции) свои особенности и элементы декора, получив название «Landskapsdräkt» — костюм лена [Nordiska museet under 125: 109–217].

Для каждой местности Швеции был характерен крестьянский костюм с набором отличительных черт. Такие костюмы создавались в районах с четкими естественными границами (лес, горы, водоемы). Одежда и обувь изготавливались по правилам, которые портные и сапожники были обязаны соблюдать под угрозой штрафа или церковного наказания — отсюда и характерные признаки, отличия костюма одной деревни от другой. Это не означало, что шведские крестьяне носили униформу: некоторые индивидуальные различия все-таки были.

Костюм прихода (sockendräkt) и костюм уезда (häradsdräkt) мог считаться народным в том случае, если границы прихода или уезда были четко очерчены.

К середине XIX в. традиционный крестьянский костюм в Швеции выходит из повседневного употребления. Это объяснялось быстрым экономическим развитием страны. С ростом городов и промышленности, развитием коммуникаций народ постепенно отказывается от традиционного костюма, считавшегося символом отсталого крестьянского мира [Иванова 2008].

А вот на рубеже XIX–XX столетий западную Европу охватило движение неоромантизма. Светское общество в Швеции обратило внимание на крестьянскую культуру и народный костюм. В популяризации народной культуры огромную роль сыграл Артур Хазелиус и его выдающийся проект Музея Северных стран. В 1872 г. Артур Хазелиус совершил поездку в Даларну, где приобрел шерстяную юбку, и с этого момента началась история новой этнографической коллекции, которая была выставлена на обозрение широкой публики в Стокгольмской Ратуше 24 октября 1873 г. [Nordiska museet under 125: 109–217].

В это же время в Европе вырос спрос на сувенирные ложки, которые украшали не вымышленными псевдоантичными пейзажами, а изображениями реальных местных ландшафтов. В XIX в. такие ложки распространились по всем лавкам Европы. Мода на сувенирные ложки получила распространение и в России. В.А. Рышков начал собирать ложки в 1908–1909 гг., о чем свидетельствуют коллекционные описи МАЭ РАН (МАЭ. Опись колл. № 1290, 1454, 1786).

Помимо сувенирных ложек с изображением девушек в шведском народном костюме в собрании МАЭ РАН хранится деревянная ложка № 1290–12 с острова Руно (Рухну — эст.) в Рижском заливе Балтийского моря, заселенного балтийскими шведами еще в XI в.

В 1908 г. в МАЭ РАН поступила коллекция, зарегистрированная под № 1290, от Рижского педагогического общества. В коллекционной описи в графе «собиратель» значится экскурсионное бюро. Вся коллекция была приобретена музеем за 50 руб.

Деревянная ложка № 1290–12 интересна тем, что на тыльной стороне черенка вырезаны следующие обозначения — «9» $\frac{V}{III}$ 4 : K.

А на плоском конце черенка сохранился резной орнамент, с небольшим повреждением. По-видимому, мастер изготовил эту ложку в 1894 г. 5 марта. Буква «К» обозначает имя мастера.

Как правило, в Швеции для изготовления деревянных ложек использовали разные породы дерева, но чаще всего березу. Ложка вырезалась из березовой баклуши специальным, хорошо заточенным ножом, лезвие которого делали из крепкой шведской стали. Такие ножи до сих пор используются в Швеции при изготовлении деревянной сувенирной

продукции, в том числе далекарлийских лошадок (Dalahäst). Нож был именным; и мастер бережно хранил свой инструмент.

Быть может, именно поэтому по-шведски ложка — sked — происходит от глагола skeda — отделять, разделять.

Таким образом, небольшая коллекция шведских ложек в собрании МАЭ РАН дает представление о традиционной культуре Швеции рубежа XIX–XX веков.

Источники

Коллекционные описи МАЭ РАН. Опись колл. № 1290, 1454, 1786, 3143, 3144, 3547.

Библиография

Академическое дело. СПб., 1991. Вып. 1. С. 94.

Академическое дело. СПб., 1998. Вып. 2. С. 730.

Иванова Л.В. Шведский народный костюм как символ национальной идентичности // Шведы: сущность и метаморфозы идентичности. М.: РГГУ, 2008. С. 494–503.

Lindeberg I. Löffel // Greta Arwidsson (ed.), Birka II:3, Systematische Analysen der Gräberfunde. Stockholm, 1989. [Электронный ресурс] URL: http://istorija_lozhki_spoon_histori.

Nordiska museet under 125. Stockholm, 1998. С. 109–207.

Nordiska museet. Stockholm. [Электронный ресурс] URL: //www.nordiskamuseet.se. 2012.

The Swedish National Costume. [Электронный ресурс] URL: http://www.sverigedrakten.se/story/SWEA-story.html

А.И. Терюков

КОЛЛЕКЦИИ И.Н. ШУХОВА В СОБРАНИИ МАЭ РАН

В первой трети XX в. в числе активных собирателей и краеведов, сотрудничавших с Музеем антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, следует отметить Иннокентия Николаевича Шухова. Он сотрудничал с Музеем в 1913–1915 гг., а потом в 1925–1927 гг., когда от него поступило в общей сложности 10 коллекций.

Иннокентий Николаевич Шухов родился в Омске 29 октября (10 ноября) 1894 г. в старинной дворянской семье потомственных военных [Ремизов 1994: 7]. Дед — В.М. Шухов — был участником Отечественной войны 1812–1814 гг, отец вышел в отставку в чине штабс-капитана. В восемь лет Иннокентий был отдан в Первый Сибирский императора Александра Первого кадетский корпус, полный курс которого окончил в 1911 г.

В 1909 г. начал практиковаться в музее Западно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества (ЗСОИРГО). По-видимому, этому способствовало то, что его отец долгое время был хранителем музея Общества. С детства Иннокентий увлекался зоологией, ботаникой и астрономией. В 1910 г. совершил самостоятельное путешествие на Алтай, где изучал местную фауну. В 1911 г. со своим экспонатом «Биологическая группа птиц окрестностей Омска» участвовал в Первой Западно-Сибирской сельскохозяйственной и торгово-промышленной выставке [Ремизов 1998: 218–222].

В 1911 г. И.Н. Шухов поступил на естественно-исторический факультет Санкт-Петербургского психоневрологического института, который окончил в 1915 г. [Ремизов 1992: 40–44]. Одновременно учился на медицинских курсах.

С 1911 по 1914 гг. И.Н. Шухов на средства ЗСОРГО, Зоологического и Этнографического музеев Академии наук и Русского географического общества провел экспедицию в низовьях Оби, по рекам Щучьей, Казыму, Тазу и др. В результате путешествия им был собран большой зоологический и этнографический материал и написан ряд научных статей [Шухов 1915 а, 1915 б].

В 1911 г. начинающий ученый впервые отправляется в Обдорск (Салехард). А.В. Жук называет эту экспедицию Нижнее-Обской. Здесь он сталкивается с коми-зырянами. В сохранившемся дневнике, который хранится в Омске, И.Н. Шухов написал:

> «12 июня. Утро было холодное. Стоянка была у селения Мужи, где есть одна церковь. Население — зыряне и остяки. Скажу несколько слов о зырянах. Это в высшей степени хитрый и коварный народец, преимущественно — торгаши. Среди них есть довольно начитанные лица. Некоторые содействовали научным экспедициям (встречались они в Обдорске) Руденко, братьев Кузнецовых, между прочим и нам. Особенно выдающейся личностью является Чупров, который пожертвовал нашей экспедиции самоедского гуся и остяцкое кремневое ружье».

Побывав в Обдорске, он сообщает об антагонизме между зырянами и русскими.

> «Обдоряне довольно эгоистичны, и все думают о своем “я”. Население Обдорска преимущественно русские, а затем зыряне. Зыряне живут дружно, все почти купцы, промышленники и оленеводы. Они все православные, родом из Архангельской и Вологодской губерний. Типы их ничем не отличаются от русских, только женщины выдают себя костюмом, состоящим из кофты и сарафана весьма различного сочетания ярких цветов. Между русским и зырянским населением существует антагонизм» [Мазурин].

Тогда же он предпринял в этом регионе археологические раскопки [Жук, Мельников 1994 а, 1994 б]. Во время этой поездки он встретился с местным потомственным князем Саввой Тайшиным, род которого долгое время считался владетелем нижнеобских хантов, и оставил описание этой встречи.

В апреле и мае 1914 г. И.Н. Шухов совершил поездку к казымским хантам, обитавшим в бассейне реки Казым, притока Оби. Эта поездка была совершена им по заданию МАЭ РАН для сбора этнографических коллекций. Перед экспедицией, по его словам, он был проинструктирован Л.Я. Штернбергом (по этнографии) и С.М. Дудиным (по фотографии).

Из этой поездки происходят предметы, зарегистрированные им в коллекции № 2383. Она содержит 171 предмет (130 коллекционных номеров), которые характеризуют традиционную культуру этой региональной группы хантов. Среди них 15 предметов культа, в том числе 4 шаманских бубна, домашняя утварь, орудия труда, охотничьи принадлежности, музыкальные инструменты, предметы одежды, детские игрушки. Кроме того, им был опубликован прекрасный отчет об этой поездке, включающий описание медвежьего праздника, а также очерк хозяйственной жизни местного населения [Шухов 1914, 1916].

Летом 1914 г. И.Н. Шухов предпринял новую поездку на Обский Север — т.н. Таз-Тунгускую экспедицию. На выбор района проведения исследований повлияло то, что, по его мнению,

> «Туруханский край принадлежал к числу мест, еще слабо изученных. Только те области и участки края, которые расположены по берегам величественного Енисея, сколько-нибудь освещены за последнее время нашими исследователями. Но есть в то же время

целые участки, о которых мы имеем лишь скудное представление. К такому типу и относится Тазовский участок, расположенный по бассейну р. Таз, сыгравшей некогда видную роль в завоевании и колонизации Северной Сибири» [Шухов 1915 а: 3].

Данная поездка совершалась по заданию и на средства Зоологического музея ИАН. Техническую помощь в осуществлении этой экспедиции оказал Тобольский губернский музей. Омский военно-топографический отдел предоставил карту Туруханского края. Вместе с ним в этой поездке принимали участие С.В. Барышников и житель Туруханска Ф.А. Чириков в качестве проводника и переводчика. За два с половиной месяца они прошли из Обдорска в Тазовскую губу, поднялись по р. Таз и перешли с нее на р. Турухан, по которой спустились до Туруханска, откуда по Енисею — до Красноярска.

Опубликованный отчет изобилует, кроме естественно-исторической части, большим числом интереснейших историко-этнографических сведений, касающихся как расселения ненцев, манси и хантов, так и их хозяйственной деятельности, верований и обрядов. Он иллюстрирован некоторыми фотографиями, сделанными самим собирателем. Надо отметить, что в эту экспедицию И.Н. Шухов стал как бы «первооткрывателем» места давно позабытой «златокипящей» Мангазеи, которая приходит в упадок где-то в 1640-е годы. Кроме того, в его очерке появляются фотографии и описание часовни Василия Мангазейского, сибирского первомученика, святого Русской православной церкви [Шухов 1915 а: 7–14].

Собранные в ходе этой экспедиции коллекции были распределены между Зоологическим музеем (зоология), Тобольским губернским и Омским музеями (ботаника и этнография).

Тем не менее некоторые сборы И.Н. Шухова оказались и в МАЭ. Это относится к колл. 2407, содержащей предметы культа тазовских ненцев; колл. 2416 с предметами культа салехардских хантов; колл. 2417, характеризующей культуру обрусевших прииртышских хантов. Следует отметить также коллекцию из 210 фотонегативов, сделанных им в экспедициях 1911–1914 гг. «в Обдорском крае Тоболской губернии». Эти фотографии уникальны, ибо сегодня эти районы претерпели значительное антропогенное изменение в ходе хозяйственного освоения региона. Так, есть изображения некоторых культовых зданий, которые были уничтожены. То же можно сказать и о фото сохранявшихся в это время башнях Юильского городка, сооруженного русскими первопроходцами середины XVI в. Они часто используются исследователями древнерус-

ской архитектуры (напр.: [Крадин 1988]). Бесценны несколько фотографий, сделанных на развалинах Мангазеи.

Но дальнейшее становление И.Н. Шухова как ученого прервала Первая мировая война. К этому времени он был уже членом нескольких научных обществ: действительным членом Русского общества любителей мироведения, Киевского орнитологического общества имени проф. Кесслера, членом-сотрудником ЗСОИРГО.

В 1915 г. И.Н. Шухов был призван в армию, окончил курс Владимирского военного училища и стрелковую школу, после чего отбыл на фронт [Жук 1993: 62–65]. Ученый-офицер не оставлял исследовательской работы даже там, собрал коллекцию птиц, обитающих в Виленской губернии.

В 1918 г. после демобилизации из армии в чине штабс-капитана вернулся в Омск и стал сверхштатным ассистентом зоологического кабинета Омского сельскохозяйственного института, при этом давал уроки по зоологии в одной из частных гимназий. В 1919 г. стал действительным членом ЗСОИРГО, в 1920 г. — действительным членом Средне-Сибирского отдела РГО. С 1920 по 1924 гг. жил в Красноярске, работал в Высшем политехникуме.

По некоторым данным, 2 февраля 1920 г. был арестован как «колчаковский офицер и осужден 10.04.1920 Особым отделом на заключение в концлагерь до окончания гражданской войны» [Мемориал].

Вернувшись в конце 1924 г. в Омск, И.Н. Шухов стал преподавателем, а затем и заведующим кафедрой охотоведения в Сибирской академии, был доцентом и секретарем Ученого бюро этого вуза; возобновил свою работу в Русском географическом обществе.

В 1927 г. по заданию Музея антропологии и этнографии АН СССР и Комиссии по изучению производительных сил Академии наук СССР совершил ряд поездок по Тарскому округу, а в 1927–1930 гг. провел этнографические и антропологические исследования в Омском, Тарском, Ишимском и Тобольском округах.

Основываясь на данных, полученных в ходе этой экспедиции, И.Н. Шухов публикует большую статью о коми переселенцах, осевших в Тарском округе (ныне — в Омской области) [Шухов 1927 а]. Он был первым (и долгое время единственным) исследователем, побывавшим в этом районе и оставившим уникальные полевые материалы [СПФ АРАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 29].

По сути, они являются небольшими монографиями, в которых приводится полное описание данной переселенческой группы — от истории переселения с Вычегды до быта и хозяйства [Шухов 1927 б, Шухов

Материалы]. Они по своему характеру уникальны: результаты моей поездки по Иртышу в 2007 г., в село Имшагай, где проживала основная группа коми населения, показали, что большинство коми уехали в разные места Омской области и потеряли свою целостность как этнографической группы.

Кроме того, он сделал целую серию уникальных фотографий, запечатлевших материальную культуру и антропологические типы коми переселенцев (МАЭ И–1059). Эта сборная кооллекция, в которой имеются материалы по русским, белорусам, эвенкам, хантам, бухарским и тобольским татарам, латышам, евреям, грузинам. Следует также отметить небольшую коллекцию, привезенную из этой экспедиции и состоящую из моделей различных строений, образцов охотничьих приспособлений, утвари, одежды, кукол (она зарегистрирована под номером 3659).

К этому периоду относятся также несколько коллекций, поступивших от этого собирателя: колл. 3542 содержит негативы, сделанные в Тевризском районе Тарского округа и Хакасии, характеризующие традиционную культуру и быт хантов, тунгусов и хакасов. Колл. 3660 содержит «кляпцы» и острогу, употреблявшиеся бухарскими татарами Тарского округа.

В октябре 1930 г. И.Н. Шухов был утвержден в должности профессора и назначен заведующим кафедрой охотоведения и звероводства Сибирского института сельского хозяйства и лесоводства в Красноярске. С 1932 г. он начальник исследовательской партии Всесоюзного научно-исследовательского института по изучению кедра «Инкедр». С 1933 г. — заведующий кафедрой зоологии Омского ветеринарного института. С 1934 г. по совместительству исполнял обязанности зав. кафедрой Омского педагогического института.

Кроме того, И.Н. Шухов был талантливым таксидермистом, умелым препаратором, делал великолепные рисунки акварелью, тушью, карандашом [Шухов 1928]. Известен как писатель, член Омской писательской организации, автор книжек для детей о родной природе [Шухов 1940, 1948 а]. Он автор свыше 200 научных статей по орнитологии и ихтиологии (напр.: [Шухов 1948 б]). Ряд подготовленных им чучел хранится в Зоологическом музее РАН и в Дарвиновском музее в Москве.

В 1941–1947 гг. он ученый консультант по зоологии и этнографии Омского областного музея. Его перу принадлежат несколько работ мемуарного характера [Шухов 1943, 1945]. В этом музее работал его сын — Юрий Иннокентьевич Шухов. Умер И.Н. 28 июня 1956 г. в Омске [Палашенков: 125–127].

Источники

ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 1. Д. 29 (Шухов И.Н. Краткий предварительный отчет о поездке в Тарский округ Сибирского края для обследования племенного состава населения).

ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 341 (Шухов И.Н. Материалы по изучению племенного состава населения и его быта в Тарском округе).

Библиография

Жук А.В. Иннокентий Николаевич Шухов в 1894–1920 годах // Памятники истории и культуры Омской области: проблемы выявления, изучения и использования. Омск, 1993. С. 62–65.

Жук А.В., Мельников Б.В. Археологические разыскания И.Н. Шухова. 1. Нижнее-Обская экспедиция 1911 г. // Средневековые древности Западной Сибири. Омск, 1995. С. 4–16.

Жук А.В., Мельников Б.В. Омская старина. Омск, 1995. Вып. 3. С. 54–64.

Крадин Н.Н. Русское деревянное оборонное зодчество. М., 1988.

Красноярское общество «Мемориал». Мартиролог // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.memorial.krsk.ru/index1.htm

Мазурин А. Первое путешествие в Обдорский край омского краеведа Иннокентия Шухова // Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.mvk-yamal.ru/zemlya-yamal/issledovateli-yamala/i-n-shuhov/ .

Палашенков А.Ф. Памяти И.Н. Шухова // Изв. Омск. отд. ГО СССР. Омск, 1957. Вып. 2 (9). С. 125–127.

Ремизов А.В. Профессор И.Н. Шухов: факты биографии в документах личного архивного фонда // Научная конференция памяти Н.М. Ядринцева (29–30 окт. 1992 г.): Тез. докл. Омск, 1992. С. 40–44.

Ремизов А.В. Знаток родного края: К 100-летию И.Н. Шухова // Изв. Омск. гос. ист.-краевед. музея. 1994. № 3. С. 7–12.

Ремизов А.В. «Маленький Пржевальский». [Очерк жизни и деятельности естествоиспытателя] // Иртышский вертоград. М., 1998. С. 218–222.

Шухов И.Н. Река Казым и ее обитатели // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1915 а. Вып. 26. С. 1–57.

Шухов И.Н. Общий обзор бассейна реки Таз. Ачинск, 1915 б.

Шухов И.Н. Материалы к авифауне Туруханского края // Ежегодник Зоологического музея АН. 1915 в. Т. 20. С. 103–126.

Шухов И.Н. Птицы Обдорского края // Ежегодник Зоологического музея АН. 1915 г. Т. 20. С. 167–237.

Шухов И.Н. Из отчета о поездке весною 1914 года к казымским остякам // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 3. СПб. 1916. С. 103–112.

Шухов И.Н. Зыряне в Тарском округе Сибирского края // Коми Му. 1927 а. № 8. С. 39–43.

Шухов И.Н. Последние следы угасшего оленеводства в Тарском округе // Труды Ветеринарного Института. 1927 б. № 4.

Шухов И.Н. Краткое наставление по сбору зоологических материалов // Известия Государственного Западно-Сибирского музея. Омск, 1928. 1. С. 163–169.

Шухов И.Н. Дятел-музыкант: Рассказы. Омск, 1940.

Шухов И.Н. Двадцать восемь лет назад: [Очерк] // Омский альманах. Омск, 1943. Кн. 3. С. 110–120.

Шухов И.Н. Картины старого Омска: [Из воспоминаний] // Омский альманах. Омск, 1945. Кн. 5. С. 82–87.

Шухов И.Н. Загадочное дупло. Омск, 1948.

Шухов И.Н. Каталог фауны Омской области (Среднее Прииртышье). Позвоночные. Вып. 1. Рыбы, амфибии и рептилии. Омск. 1948 г.

М.В. Хартанович

К ИСТОРИИ ЕГИПЕТСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ФРАНСУА ДЕ КАСТИЛЬОНЕ В МАЭ РАН

В здании современного Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН с 1825 по 1862 гг. располагался Египетский музей императорской Академии наук. В отделе антропологии Музея сегодня хранятся некоторые экспонаты, входившие в корпус египетской коллекции Франсуа де Кастильоне, положившей начало Египетскому музею Академии. В настоящей статье предпринимается попытка обозначить вехи истории пребывания этой коллекции в стенах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Дата учреждения Египетского музея документально не зафиксирована. Первым выявленным письменным свидетельством его существования является распоряжение Комитета правления Академии наук от 10 ноября 1825 г. «завести шнурованные книги во вновь учрежденном Египетском Музеуме и впредь записывать в оную книгу все вещи, которые для оного Музеума будут куплены» [Станюкович 1953: 215].

Организацию Египетского музея связывают с покупкой в 1825 г. большой коллекции египетских древностей у офицера австрийской армии, дворянина из Милана Франсуа де Кастильоне. В Журнале Министерства народного просвещения находим следующее утверждение:

> «Известно, как возник этот музей при академии. В начале 1825 года некто Кастильоне, из Милана, прибыл в Петербург с собранием египетских древностей, составленным им во время продолжительного пребывания его в Александрии и в Каире» [Материалы… 1865:158].

В периодической печати Санкт-Петербурга приезд Ф. де Кастильоне с собранием предметов древнеегипетской культуры получил восхищенные отклики. Египетскую коллекцию называли редкостью, еще небывалую в столичном Санкт-Петербурге [Отечественные записки 1825: 339]. Востоковед Осип Сенковский отмечал особый вкус и чрезмерное старание в формировании этой коллекции, а также великолепную сохранность этих древностей [Северная пчела. СПб., 1825. Январь, 20. № 9]. Из той же статьи мы узнаем, что де Кастильоне прибыл в Санкт-Петербург прямо из Александрии, на шведском корабле «София Мария», в конце 1824 г., незадолго до прекращения навигации. В Петербурге у него были знакомые, знавшие его еще в Египте, где он сам занимался раскопками погребений в Мемфисе и Фивах [Там же].

С кем именно был знаком Ф. де Кастильоне в Санкт-Петербурге, а также достоверные причины, побудившие его показать свою коллекцию именно в российской столице и предложить ее именно российскому правительству, пока остаются невыясненными. Можно предположить, что некие влиятельные особы были заинтересованы в приобретении российским государством крупного собрания предметов по материальной и духовной культуре Древнего Египта и становлении египтологии в России. Современник этих событий Осип Сенковский писал:

> «Мы должны даже благодарить Г. Кастилионе за привезение в нашу столицу прекрасного собрания его Египетских Древностей, которое, оставшись в нашем крае (мы имеем причины надеяться этого) прославит без сомнения не одно Русское имя» [Там же].

В Кунсткамере Императорской Академии наук уже хранились немногочисленные египетские древности. Так, в 1767 г. в Кунсткамеру были переданы

> «в подземных пещерах в катакомбах около северного Каира в расстоянии нескольких миль от Египетских пирамид:
>
> 1) найденный деревянный небольшой гробок длиною в 6 вершков и в нем мумия от недоноска величиной в пять вершков;

2) деревянный размалеванный идол наподобие балясины с продолговатою бородою величиной в восемь вершков. Оттуда же;

3) идолы египетские бирюзового цвета наподобие пелененых младенцев, величиной в два вершка. Оттуда же» [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. № 840. Л. 7 об.].

Упоминание о некоторых предметах из вышеприведенного списка мы находим в труде Осипа Беляева «Кабинет Петра Великого»:

«28) Гробок с мумиею, которая кажется быть телом выкидыша, найден в подземельных пещерах в окрестностях Каира в разстоянии на несколько миль от Пирамид

29) Деревянный идол, длиною около полуаршина и сделанный наподобие балясины, найден в тех же упомянутых катакомбах с одною большею мумиею; а сие и заставляет думать, что это было какой-нибудь божок-хранитель, которого сродники умершаго присовокупили к мертвому телу. На спине сего идола видны многие гиероглифики, или таинственныя начертания, бывшие в употреблении у языческих священников для надписей» [Беляев 1800: 242–243].

Собрание де Кастильоне насчитывало более 1200 предметов. Известно, что император Александр I «из особаго благоволения к Кастильоне» купил из его коллекции скарабеев для императорского Эрмитажа [Материалы… 1865: 158]. Предварительно собрание де Кастильоне осмотрел хранитель императорского Эрмитажа Е.Е. Кёллер, который сделал следующее заключение:

«Я нахожу, что 16 больших скарабеев и 160 маленьких, — все — с иероглифами, так же, как и 70 скарабеев – без иероглифов, составляют очень ценную коллекцию. Это – единственная группа памятников в собрании господина Кастильоне, которая могла бы быть помещена в Эрмитаже и которая стала бы украшением его богатого Кабинета резных камней. Все остальные вещи из собрания господина Кастильоне представляют интерес более для исторических и филологических наук, чем для истории искусств» (Цит. по: [Воробьева 2006: 150–151].

Остальная часть коллекции египетских древностей Ф. де Кастильоне была куплена Академией наук в сентябре 1825 г. за 40 000 руб. Причем 10 000 рублей были выплачены сразу же, остальная часть выплачи-

валась по 10 000 руб. в три года, без процентов. Переписка о покупке коллекции для Императорской Академии наук велась министром народного просвещения адмиралом А.С. Шишковым с президентом Академии наук С.С. Уваровым [РГИА. Ф. 733. Оп. 12. Д. 294].

В Египетский музей Академии наук поступили мумии в саркофагах, статуи, барельефы, скульптурные изображения божеств, рукописи и папирусы, вазы, сосуды. В документах второй половины XIX в. находим, в частности, перечень мумий в саркофагах из коллекции де Кастильоне:

> 1) мумия мужчины в маске коричневого цвета, при мумии — связка из бус, один скарабей и четыре скульптуры божеств;
>
> 2) мумия женщины «в чехле из полотна, украшенном живописью»;
>
> 3) мумия ребенка в маске и сапожках;
>
> 4) голова от мумии, в полотне, с волосами;
>
> 5) голова от мумии, с которой частично снято полотно;
>
> описание шестой мумии – неразборчиво [Опись колл. МАЭ № 5611].

По Уставу Академии наук 1836 г., для содержания Египетского музея назначалось 142 руб. 80 коп. серебром. Таких средств было недостаточно для приобретения дорогих, редких в продаже и модных египетских древностей, кроме того, ни в Академии наук, ни в России вообще на тот момент не было ни одного египтолога. В последующие годы поступления в Египетский музей были незначительны [Материалы… 1865: 158].

В 1862 г. Египетский музей Академии наук был упразднен, а египетские древности были переданы в Императорский Эрмитаж. Однако мумии в саркофагах были оставлены в Музее антропологии и этнографии. В более поздних документах находим упоминание о запрете царского правительства хранить в Эрмитаже мумии, «как и другие падали» [Заявление хранителя Отделения Классического Востока В.В. Струве от 03.02.1930 г. Опись колл. № 5611][1]. В 1881 г. в Эрмитаж также передавались саркофаги, но мумии при этом оставались в Музее антропологии и этнографии.

---

[1] В сообщении о предметах из коллекции Ф.де Кастильоне использованы документы из описи коллекции № 5611 отдела антропологии. Они были тщательно собраны сотрудником отдела антропологии Е.Г. Жировым [1908–1942] и помещены в опись коллекции.

В 1930 г. в Музей антропологии и этнографии был направлен запрос хранителя Отделения классического Востока В.В. Струве о предоставлении Отделению классического Востока Эрмитажа египетских мумий. Это объяснялось стремлением сконцентрировать в пределах одного музея всего материала, относящегося к одной и той же культуре, а также намерением вернуть мумии в комплекс египетской коллекции, из которой мумии были изъяты при передаче собрания из Музея антропологии и этнографии в Эрмитаж.

Кроме того, мумии планировали использовать на готовящейся Антирелигиозной выставке в Эрмитаже в части, посвященной христианскому верованию в воскрешение плоти. Предполагалось сопоставить египетские мумии с нетленными мощами святых православной церкви [Заявление хранителя Отделения кассического Востока В.В. Струве от 03.02.1930 г. Опись колл. МАЭ № 5611]. Весной 1930 г. из Музея антропологии и этнографии в Эрмитаж были отданы три египетские мумии [Переписка о передаче. Опись колл. МАЭ № 5611].

На сегодняшний день в отделе антропологии хранится мумия взрослого, к которой приложена записка с именем собственным под знаком вопроса «Пстисис?». В «Списке саркофагов, переданных из Музея антропологии и этнографии Императорской Академии наук в Императорский Эрмитаж», мы находим упоминание этого имени:

> «1. Первый саркофаг Пстисис с крышкою;
> 2. Второй саркофаг Пстисис с крышкою» [Документы колл. № 5611].

С большой долей осторожности можно предположительно отнести эту мумию к комплексу коллекции Ф. де Кастильоне.

С уверенностью, основанной на документах описи коллекции № 4483, можно говорить, что из коллекции Франсуа де Кастилоне в музее по сей день хранятся две головы египетских мумий.

Источники

РГИА. Ф. 733. Оп. 12. Д. 294.
СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. № 840.

Библиография

Беляев О. Кабинет Петра Великого. СПб., 1800. Ч. II.
Воробьева Н.Н. Предпосылки создания Египетского Музеума Императорской Академии Наук (по архивным документам) // Собор лиц / Под ред. М.Б. Пиотровского и А.А. Никоновой. СПб., 2006.

Материалы для новаго устава императорской Академии наук и состоящих при ней музеев // Журнал Министерства народного просвещения. СПб. 1865. Январь. Ч. CXXV.

Отечественные записки. 1825. Ч. 21.

Станюкович Т.В. Кунсткамера Петербургской Академии наук. М.; Л., 1953.

М.Ф. Хартанович

К ИСТОРИИ СКУЛЬПТУРНЫХ УКРАШЕНИЙ НА ЗДАНИИ КУНСТКАМЕРЫ. XVIII В.

Внешнее оформление здания Кунсткамеры пережило несколько этапов. В XVIII в. фасад здания украшали скульптуры в нишах и на фронтонах, по балюстрадам башня была обильно украшена вазонами с цветами и фруктами. После пожара 1747 г. 200 лет здание простояло без верхнего венца башни. Окрашиваемое в разное время от красного до бледно-зелено-голубого оттенка, здание, как на маскараде, меняло свой облик. Для того чтобы ориентироваться в тех изменениях, которые претерпел внешний вид здания, в связи как с восстановлением его после пожара 1747 г., так и с тем, что руководство постройкой здания часто менялось, необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с основными этапами постройки Кунсткамеры.

До закладки здания известным европейским архитектором Андреасом Шлютером был подготовлен эскизный проект, который не был осуществлен. Первоначально строительством руководил архитектор Георг-Иоганн Маттарнови, который в дальнейшем и разработал новый проект здания[1]. Г.-И. Маттарнови, работавший над постройкой здания с 1718 по 1719 гг., начал, но не закончил его постройку. После его смерти в 1719 г. до 1724 г. работами руководил архитектор Н.Ф. Гербель. При нем внешний вид здания несколько отличался от первоначального проекта. Так,

[1] Подлинник проекта не обнаружен. Имеется копия 30-х годов XVIII в., хранящаяся в Библиотеке РАН.

появились галереи [Государственный архив феодально-крепостной эпохи… Кн. 6: 21]. Обработка оконных проемов, выложенная в кирпичной кладке, сохранилась до настоящего времени. Здание было выстроено вчерне: башня при Н.Ф. Гербеле не была закончена, появились угрожающие сохранности строения трещины.

Сменивший Н.Ф. Гербеля архитектор Гаэтано Киавери, занимавшийся строительством Кунсткамеры с 1724 по 1727 гг., прежде всего разобрал башню, составил новый проект оформления здания и изготовил к проекту модель здания. Сравнивая гравюры по проектам Г. Киавери и Г.-И. Маттарнови, можно заметить, что нижняя объемная часть башни стала выше. Вместо четырех павильонов вокруг цилиндра башни, намеченных к постройке Г.-И. Маттарнови, появилась легкая колоннада. Высота цилиндрической части была увеличена. Башня была увенчана вышкой с установленной на ней сферой. Над боковыми резолитами по фасаду со стороны набережной вместо весьма скромной «Маттарновической баллюстрадки» с мансардным окном появились вычурные барочные фронтоны с богатой скульптурой.

В то время лишь немногие жилища вельмож, расположенные на Дворцовой набережной и Васильевском острове, имели, помимо подвального, три этажа или, как тогда говорили, были построены «в три апартамента на погребах». Да и эти дворцы не были столь высоки, как Кунсткамера. Однако самой заметной и впечатляющей частью здания была, конечно, его башня.

Г.-И. Киавери не успел закончить вышку башни, которую по его проекту завершил уже архитектор М.И. Земцов в 1734 г.

Еще в июле 1723 г. архитектор Д. Трезини выступил с предложением установки на фасаде Кунсткамеры 12-ти резных статуй и 75 резных вазонов [Архив Музея Ломоносова. Архипов]. М.И. Земцову было предложено изготовить эскизы статуй на башню Кунсткамеры. 31 марта 1729 г. Канцелярия Академии наук отправляет доктору прав Иоганну Бекенштейну, знатоку римских древностей, письмо с просьбой «дабы 15 рисунков, рисованных от русского рисовальщика М. Земцова, рассмотреть и свое об них мнение объявить изволил, дабы со оных и из камня статуи вытесать на башню академическую и дабы господин доктор лучшие из них выбрать изволил. А всех числом на потребу академическую точно 12 требуется» [Материалы… 1885: 482].

Вскоре Земцов получил от А.Н. Шумахера уведомление, какие именно статуи надо изобразить. Это олицетворение «Острологии, Горографии, Ингениум, Мемории, Медицины, Географии, Юстиции, Сапи-

енция, Куриозитаса, Адмирациса, Дилиенции, Циенции» [Там же: 483]. Из 15 аллегорических фигур Академией наук было выбрано 12 по количеству фасадных ниш. Фасад здания был украшен статуями, выполненными из липового дерева мастером Кохом [Липман 1945: 18].

С 1735 по 1743 гг. работы по строительству здания возглавлял резных дел мастер Конрад Оснер. В своей деятельности он тесно соприкасался с известным французским астрономом Ж.Н. Делилем, который приехал в Россию по приглашению Академии наук. Ж.Н. Делиль потребовал снятия столбов на галерее и выстилки мрамором пола обсерватории, постройки астрономических кабинетов на четвертом этаже башни и пр. С 1743 по 1745 гг. строительство возглавлял прапорщик батальона от строений Шестаков. В 1746 г. недостроенная башня стала оседать, т.к. стены и фундамент не выдерживали нагрузки.

12 марта 1746 г. произошел небольшой пожар: «огонь от печи по полу пробрался к дровам, которые и загорелись». Слабая охрана при угрожающей огнеопасности здания, деревянные части, большие запасы спирта, плохое состояние дымоходов сыграли свою роль. Но последствия пожара удалось устранить.

Однако 5 декабря 1747 г. случился большой пожар, который сильно повредил здание и уничтожил деревянные его части: крышу, вышку и колоннаду вокруг башни. В начале 1748 г. комиссия во главе с архитектором Б. Растрелли постановила разобрать фронтоны. Выполнение проектов и смет первоначально поручено было архитектору Иоганну Якобу Шумахеру (брату влиятельного в академических кругах библиотекаря Иоганна Даниила Шумахера). Однако вскоре он был освобожден от этой работы и к делу проектирования и руководства был привлечен архитектор Савва Чевакинский, работавший над восстановлением башни с 1755 по 1758 гг. Он составил несколько вариантов реконструкции здания. К сожалению, проекты эти не обнаружены. О них можно только судить по переписке С. Чевакинского с Канцелярией Академии наук.

Первый вариант предусматривал украшение здания колоннами (свыше тридцати) и значительным числом фронтонов на ризолитах и павильонах [Стецкевич 1995: 129]. Последующие варианты предусматривали наличие либо павильонов [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 526. Л. 3], либо колонн [Столпянский 1925: 29] вокруг башни. Был и проект с вышкой (куполом) и без вышки [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 568. Л. 311].

По указанию президента Академии наук К.Г. Разумовского было указано С. Чевакинскому «оную обсерваторию строить без купола,

а в место галереи сделать 4 кабинета против данного <…> плана» [Старые годы. 1911. Апр. С. 41].

С. Чевакинским были разработаны барочные фронтоны, и вместо них с трех сторон каждого из ризолитов выложены низкие палаты с угловыми тумбами и балюстрадами. Карниз нижнего объема башни разобран и объединен с карнизом всего здания. Верхние окна и ниши этой части здания укорочены. Ломаная крыша заменена на прямую.

В общем, внешний вид здания стал близок к тому, каким мы его видим в настоящее время. Но С. Чевакинский не поладил с Канцелярией и был уволен ранее полного окончания восстановления здания, хотя при нем здание уже начало украшаться скульптурою.

Карниз образовывал сплошную ленту кругом здания. Над ним были сделаны небольшие фронтоны в восемь тумб. По верху здание украшалось вазами, фигурками амуров, а во фронтоны вставлялись резные деревянные рельефы [СПФ АРАН. Ф. 4. Оп. 13. Д. 134. Л. 14, 19]. С. Чевакинский выполнил весь комплекс работ, исключая кабинеты астрономов. В 1758 г. были завершены кирпичные кабинеты башни, закончена настилка каменных полов.

Восстановительные работы возглавил вновь приглашенный И.Я. Шумахер, работавший на строительстве с 1759 по 1767 гг. При нем сравнительно недавно установленные деревянные скульптуры стали прогнивать и разваливаться. Поэтому 19 сентября 1762 г. Канцелярия Академии наук заслушала рапорт скульптора М.П. Павлова о том, чтобы в дополнение к шести сделанным мастером И.Ф. Дункером для Кунсткамеры деревянным статуям остальные шесть, для прочности, следовало выполнить из пудожского камня: «Оные де статуи дешевле деревянных стать могут, потому что один провоз и ломка камня, а материалов никаких к тому не надобно» [СПФ АРАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 532. Л. 220 об.].

Из сообщения от 1 сентября 1766 г. видно, что «с кровли Кунсткамеры снесло ветром деревянную резную фигуру, сделанную наподобие цветов», которая совсем сгнила [Архив Музея Ломоносова. Оп. 3. Д. 9. Л. 15]. В октябре 1766 г. Шумахер предложил статуи и орнаменты за ветхостью снять. Но Тауберт приказал ученику Гриммеля в рисовальной палате Академии наук Павлову их укрепить снова. Однако в 1769 г. мы читаем в журнале Конференции Академии наук распоряжение: «Стоящие на фронтонах над библиотекой и Кунсткамерой деревянные фигуры, тумбы и балясины за ветхостью их снять долой» [Архив Музея Ломоносова № 4, ед. хр. 21, инд. 422. Л. 1]. К концу XVIII в. наружной скульптуры уже не существовало.

Источники[1]

Архив Музея Ломоносова. Архипов Н. Кунсткамера, скульптурное убранство фасадов.

Архив Музея Ломоносова. Оп. 3. Д. 9. Л. 15.

Архив Музея Ломоносова. № 4. Ед. хр. 21. Инд. 422. Л. 1.

Государственный архив феодально-крепостной эпохи. (Сейчас ЦГАДА). Протоколы канцелярии от строений.

СПФ АРАН. Ф. 3 и 4.

Библиография

Липман А. Петровская Кунсткамера. М.; Л., 1945.

Материалы для истории Академии наук. СПб., 1885. Т. 1.

Стецкевич Е.С. Р.И. Каплан-Ингель и послевоенная реконструкция здания Кунсткамеры (1945–1949 гг.) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 8–9.

Старые годы. 1911. апрель. С. 41.

Столпянский П. Палаты Академии наук 1725–1925. Л., 1925.

Т.М. Яковлева

ФОТОГРАФ И КРАЕВЕД А.А. БЕЛИКОВ

В 1942 г. В.А. Беликова передала в дар МАЭ негативы, фотоотпечатки и несколько тетрадей с записями, оставшиеся после смерти ее мужа, Александра Антоновича Беликова (1883–1941). Известно, что в 1909 г. он служил управляющим Виленским отделением Санкт-Петербургского телеграфного агентства, затем преподавал географию в трудовых школах I и II ступеней Ленинграда, на курсах по подготовке к конкурсным экзаменам в учебные заведения, являлся организатором и руководителем географических, краеведческих и фотографических кружков. Он принимал участие в антропологических и этнографических экспедициях в качестве фотографа, совершал самостоятельные краеведческие по-

[1] Архив Музея Ломоносова находится в технической обработке, и потому ссылки на него не унифицированы, тем не менее мы считаем необходим введение этих материалов в научный оборот уже на данном этапе.

ездки в деревни Ленинградской области, увлеченно пропагандировал применение фотографии в научных и просветительских целях, организуя выставки и печатаясь в специальных изданиях.

Наследие А.А. Беликова, хранящееся в МАЭ, — это коллекция И–1228, насчитывающая более тысячи негативов, рабочие дневники [Архив МАЭ. К. V. Оп. 1. № 664–669], а также более ста выполненных для выставок увеличений, большинство из которых имеют на обороте рукописные описания изображенных объектов, авторские штампы и автографы [коллекция НВФ–21].

В настоящее время возрастает интерес историков и краеведов к этим материалам, ведь в них зафиксированы бытовые и архитектурные особенности сел и деревень, которые ныне уже не существуют. А.А. Беликов оставил нам богатый этнографический и краеведческий материал для изучения, требующий для начала подробного описания географии и тематического потенциала коллекций и дневниковых записей.

Самые ранние фотоотпечатки А.А. Беликова, находящиеся на хранении в отделе этнографии восточных славян и народов Европейской России [НВФ–21–1,2], относятся к 1913 г. Есть также негативы этого времени: пейзажи с валунами, снятые на берегу Финского залива недалеко от платформы Ольгино [И–1228. № 919–923]. Годом раньше состоялась последняя в дореволюционном Петербурге фотографическая выставка, после чего наступили грандиозные перемены в общественной жизни, а вместе с ними и непростой для русской фотографии период.

Трудности фотодела связаны были с отсутствием материального и технического обеспечения, ведь в основном оно приходило из-за границы. В 1920-е годы настало время восстановления. Намечались новые задачи и области применения фотографии в науке и жизни, в Ленинграде возрождались фотографические общества, начали работу профессиональные учебные заведения, тесно связанные с изучением и применением фотографической техники, разработкой материально-технической базы: Кинотехникум, Государственный оптический институт.

В 1920-е годы А.А. Беликов, член Ленинградского общества деятелей художественной и технической фотографии и впоследствии его секретарь, обращается к этнографии и делает это направление основной темой своих фоторабот. Дневниковые записи охватывают период с 1925 по 1930 гг., когда А.А. Беликов совершил краеведческую поездку в Лодейнопольский р-н Ленинградской области [К–V. Оп. 1. № 467]. Там он обследовал ряд небольших деревень — от Ут-Озера и Усть-Энемы, до сентября 1927 г. входивших в Олонецкий уезд. В МАЭ нет негативов из этой поездки, однако путевые записи, которые вел А.А. Беликов, весьма

интересны, они отражают условия, в которых жили карельские крестьяне в конце 1920-х годов.

В первой тетради почти все записи относятся к 1925 г. [К–V. Оп. 1. № 464]. Результаты своей трехгодичной работы и географию поездок 1925–1927 гг. А.А. Беликов обобщил в таблицах и пояснениях к ним в одном из своих дневников [К–V. Оп. 1 № 465]. В этот период фотограф участвовал в трех больших экспедициях и совершал самостоятельные поездки. В следующей тетради содержится дневник экспедиции в Карелию 1927 г. [К–V. Оп. 1. № 466]. К тетрадям приложены несколько листков с записями частушек, вероятнее всего, сделанные среди людей, приехавших на работу в Ленинградскую область в 1920-е годы из центральных районов СССР [К–V. Оп. 1 № 668, 469].

Самая большая группа фотографий относится к работе А.А. Беликова одновременно в двух экспедициях: в июле и августе 1925 г. — Ленинградского географического института под руководством В.Г. Тан-Богораза и этнографического отдела Русского музея под руководством Д.А. Золотарева. Внимание этнографов и антропологов обратилось на близлежащие районы Ленинградской губернии, по населению которых до того времени почти совсем не было коллекций, при этом подобные выезды были малобюджетными [Золотарев: 19].

Ленинградская этнографо-антропологическая экспедиция Русского музея преимущественно работала среди финнов Троцкого и Кингисеппского уездов, производя антропологические измерения. В 1926 г. Д.А. Золотарев особо отмечал «энергию и настойчивость А.А. Беликова, сделавшего более 600 снимков» [Золотарев 1926: 20].

Известно, что оба руководителя обеспечивали А.А. Беликова материалами для работы и средствами для их закупки, причем согласно договоренностям автор вправе был оставить себе негативы [К–V. Оп. 1. № 464. Л. 40]. Почти половина из имеющихся в МАЭ негативов А.А. Беликова происходит из мест, где обе экспедиции производили исследовательские и собирательские работы: 456 сделаны в селе Никольском Октябрьской волости Ленинградского уезда [И–1228. № 1–423, 1019–1052], 50 негативов [№ 424–474] из слободы Антропшино Троцкого уезда (она находилась в полутора километрах от одноименной станции) и 6 негативов из финской деревни Ванга-Мыза (в трех километрах от слободы Антропшино) [И–1228. № 896, 895, 902, 904, 907, 918].

В 1926 г. Александр Антонович снова работал, на этот раз самостоятельно, в Никольском (из дневников видно, что он возвращался в это село несколько раз), а также в селах Анненское [И–1228. № 475–497], Синявино [И–1228. № 498–517] и близлежащих деревнях. Он снимал

жителей села и переселенцев, приехавших на торфоразработки, погост и церковь.

Особый интерес вызывают работы фотохудожника, произведенные им в урочище «Красные сосны»: других фотографий, запечатлевших местный памятник Петру Великому, не существует. Мы не будем останавливаться на снимках из Анненского и Синявино, поскольку о них уже подробно написано [Сутягина 2011].

Летом 1926 г. также датируются негативы, рассказывающие о жизни эстонских переселенцев на хуторах, расположенных в основном между станциями Елизаветино и Кикерино, вблизи деревень Шпаньково и Арбонье (у Беликова — «Арбони» [И–1228. № 852–886, 919, 920]. Финское население этих деревень, а также деревень Бабий Гон Ораниенбаумской волости Троцкого уезда (ныне д. Низино) и Бобыльская (последняя находилась между берегом Финского залива и Троицкой горой недалеко от Старого Петергофа) образуют серию «Финны». На этих снимках изображены группы детей и взрослых, избы середняков и бедняков, их внутреннее убранство, печи и колодцы — около 100 негативов [И–1228. № 553–557, 887–918, 1078,1079, 1030–1097].

Со 2 июля по второе августа 1927 г. А.А. Беликов состоял штатным сотрудником Северо-Западной экспедиции КИПС (Постоянной Комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран) АН СССР, которая работала в Карелии тремя отрядами под общим руководством Д.А. Золотарева [Отчет о деятельности... 1928: 158–159]. Олонецкий отряд, в котором трудился А.А. Беликов, производил исследования по антропологии, этнографии и гигиене карел. Экспедиция 1927 г. собрала материалы по постройкам, обычаям, рыболовству, одежде, языку и другим направлениям, позволяющие сравнить разные районы между собой, что играло немаловажную роль в то время, когда вопросы районирования и установления новых административных границ стояли особенно остро и обсуждались на государственном уровне.

Экспедиция завершилась 2 августа, но А.А. Беликов продолжал работать в Карелии еще почти месяц, до 28 августа. Из его записей того времени следует, что Д.А. Золотареву впоследствии были сданы более 500 фотографий [К–V. Оп. 1. № 466. Л. 80]. В коллекции И–1228 имеется 279 негативов [И–1228. № 572–851, 1053–1077] из Олонецкого уезда. Большая часть их — снимки карельских крестьян разного пола и возраста в повседневных и праздничных костюмах, за работой и на гулянье [И–1228. № 572–656]. Также сняты жилые и хозяйственные постройки бедных и зажиточных крестьян разных деревень.

> «Постройки Карелии, столь богатой лесом, производят впечатление большей зажиточности, чем в других областях. Крыши крыты в Карелии не соломой и не дранкой-дранью, а тесом, не только крыши жилых домов, но и хозяйственно-служебных построек, даже черных, “курных” бань. Помещения просторные» [К–V. Оп. 1. № 466. Л. 124].

Там же описывал он внутреннее убранство помещений, особенности печей, иногда сопровождая записи планами и чертежами.

Следующая серия негативов изображает виды работ во время жатвы и сенокоса (уборка ржи, обработка льна, заготовка сена), многие сюжеты сняты в Ведлозерском волостном погосте (ныне Ведлозерское сельское поселение Пряжинского района Карелии). От деревни Корбинаволок (Корбиниеми) сейчас осталось только название, деревня Юргилица, и поныне живая, была сожжена в годы финской войны. Большое количество работ карельской серии произведено в деревне Палнаволок (часть большого села Михайловское, на оз. Долгом, примерно в 53-х км от Олонца) Лояницкой волости [И–1228. № 684–737].

> «Некогда здесь был погост, носивший название Лояницкий, он объединял в разное время 14–15 деревень, из которых сейчас сохранилось пять (причем в четырех из них живут только дачники летом), в Старом Михайловском (по-карельски Кууярви) была церковь, которая сгорела в конце 1920-х годов (а потом уж ее не восстанавливали; новую, и на новом месте, сделали в 1990-е годы), население волости доходило до двух-трех тысяч, в самом Михайловском (бывшая деревня Устье) в лучшие времена (тогда еще живы были и другие деревни) проживало около 800 человек, сейчас около 500 всех вместе взятых» [Конка].

Очень интересны снимки, посвященные промысловому рыболовству, изготовлению кирпичей, а также бытовые сцены, изображающие занятия карел: деревенского сапожника за работой, мужчину за вязкой веников, точением топора, девушку-карелку на берегу озера за полосканием белья в корытце «хумбар» [И–1228. № 778].

Небольшие серии посвящены детям, помогающим по хозяйству, интерьерам, приспособлениям для гнутья, празднованию Дня Пантелеймона, а также церковным постройкам Лояницкой волости (старинная кладбищенская церковь, придорожный резной крест, часовни близ дер. Кирга и в д. Яковлевка) [И–1228. № 818–831]. В коллекции И–1228

также есть негативы из Святозерской волости Петрозаводского уезда, из Туломозерской, Коткозерской, Видлицкой, Рыпушкальской и Неккульской волостей Олонецкого уезда.

Летом 1928 г. «вследствие исключительно ненастной, дождливой погоды, а равно и по причине затянувшейся, вплоть до 1-го августа, педагогической работы» [K–V. Оп. 1. № 466. Л. 2 об.] А.А. Беликов не выезжал из Ленинграда. Следующая его поездка состоялась в 1929 г., когда он побывал под Лугой, в сельскохозяйственной коммуне «Кудрово» (близ Черменецкого озера и бывшего имения Н.А. Меншуткина). Оттуда серия «Русские под Лугой» [И–1228. № 553–567]: портрет девушки, яблоневый сад, деревенская улица и старинная деревянная церковь.

Выходцы из Лужской коммуны в 1925 г. (по одной из версий) дали название д. Кудрово Всеволожского р-на Ленинградской области. Возможно, 4 негатива [И–1228. № 568–571], отдельно озаглавленные автором «Молочно-огородная коммуна «Кудрово» под Ленинградом», того же года, сняты уже в пригороде. Это комнаты мужского и женского общежитий, бытовая сцена во дворе и способ сушки молочных бидонов.

Серия «Виды Ленинграда» также произведена летом 1929 г., на ней виды Васильевского острова, где на 14-й линии жил фотограф.

Более 30-ти негативов из коллекции И–1228 привезены А.А. Беликовым с Валдая в 1938 г. (пейзажи, суслоны ржи, виды деревень) [И–1228. № 518–552].

Заключительные серии негативов рассказывают о выставочной деятельности А.А. Беликова. 14 сентября 1924 г. — после 12-летнего перерыва в ленинградской фотовыставочной деятельности — в Академии художеств открылась выставка, учрежденная Ленинградским Обществом деятелей художественной и технической фотографии. В организационный комитет входили представители государственных и общественных организаций, в том числе от Академии наук СССР — зав. отделом изображений МАЭ С.М. Дудин. В научно-техническом разделе выставки была представлена одна его работа, а также и снимки А.А. Беликова размером 9×12: «портреты, ландшафты, снимки животных, ботанических, внутренних помещений, мертвой природы» [Каталог 1924: 24].

Неизвестно, были ли эти два мастера — А.А. Беликов и С.М. Дудин — лично знакомы, но вполне может быть, что А.А. Беликов на практике применял советы С.М. Дудина, изложенные им в 1923 г. в журнале «Краеведение». В своей статье С.М. Дудин рассматривал причины «дурной постановки фотографического иллюстрирования» [Дудин 1923: 32.] и разъяснял преимущества фотографического фиксирования в научных поездках по сравнению с работой рисовальщика. Исходя из личного опы-

та он рассказал о том, как следует готовиться к поездке, о выборе инструментов, приемах работы в походных условиях применительно к задачам иллюстратора и особенностям фиксируемых объектов.

Рабочие тетради А.А. Беликова, относящиеся к середине 1920-х годов, дают представление о том, как он организовывал работу по фотофиксации. Из этих записок видно, что он следовал рекомендациям С.М. Дудина. Обширный список литературы по истории и этнографии Олонецкого края (составленный, очевидно, перед экспедицией в Карелию), конспекты глав из изданной в 1895 г. в Петрозаводске книги Благовещенского и Гарязина «Кустарная промышленность в Олонецкой губернии», зафиксированные в его дневнике [K–V. Оп. 1. № 464. Л. 135–153], свидетельствуют о стремлении основательно ознакомиться с научной дисциплиной, в интересах которой он едет в качестве фотографа-иллюстратора. Здесь заметно следование рекомендациям С.М. Дудина, который предлагал составить перед поездкой программу работ, перечень тем, возможных вариантов, что дает возможность «подсчитать необходимое количество рабочего материала» [Дудин 1923: 3].

С.М. Дудин советовал:

> «В пейзажных снимках, чтобы не нарушать их серьезности и красоты, не следует допускать позирующих фигур. Фигуры же, естественно вкомпановавшиеся в пейзаж на втором или третьем плане, допустимы, так как, оживляя снимок, дают еще масштаб, присутствие которого желательно для правильного понимания темы» [Дудин 1923].

Если взглянуть на пейзажные, ландшафтные фотографии, выполненные А.А. Беликовым, видно, с каким изяществом пользовался он этим приемом.

Выбор А.А. Беликовым объектов съемки также во многом совпадает с перечисленными С.М. Дудиным темами. Он снимал панорамы сел, постройки, облака, сцены и типы, костюмы, интерьеры. Следовал ли при этом фотограф готовым практическим советам или благодаря своему художественному чутью, образованности, трудолюбию и терпению путем эксперимента пришел к тем же результатам, о которых радел С.М. Дудин? Сейчас об этом можно только догадываться. Но как бы то ни было, совпадения эти говорят о мастерстве и лучших на то время российских достижениях в области применения фотографии для иллюстрирования этнографических и краеведческих работ, что делает коллекцию А.А. Беликова особенно ценной.

Источники

Архив МАЭ. К–V. Оп. 1. № 464–469.

Библиография

Беликов А. Фотокраеведческая работа // Советское краеведение. 1930. № 10 С. 20–21.

Бутин И., Феофанов И. Краеведческая работа сельской школы. 3. Обследование экономических факторов села Никольское. М.; Л., 1927. С. 56–71.

Дудин С.М. Фотография в научных поездках // Краеведение. 1923. № 1, 2.

Золотарев Д.А. Исследовательская работа среди великорусов и финнов // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л., 1926.

Каталог фотографической выставки в залах Академии художеств. Л., 1924.

Конка А. Полевой дневник. Поездка к людикам. Михайловское. Интернет-газета Столица на Онего. http://www.stolica.onego.ru/articles/183074.html).

Отчет о деятельности АН СССР за 1926 г. Л., 1927.

Отчет о деятельности АН СССР за 1927 г. Л., 1928. Ч. 2.

Светопись на службе изучения современной деревни // Известия Центрального бюро краеведения. Л., 1927. № 3. С. 90–91.

Сутягина Л.Э. Исчезнувшие памятники русской провинции // Радловский сборник. СПБ., 2011.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В АРЕАЛАХ АЗИИ

М.Ф. Альбедиль

АНТРОПОМОРФНЫЙ КОД В ОПИСАНИЯХ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА (ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ)

В древнеиндийской культуре, базирующейся на мифологической картине мира, категория пространства была одной из основополагающих. Судя по древним текстам, например ведийским, наличие пространства считалось важнейшей характеристикой упорядоченной и организованной вселенной, противостоящей неорганизованному миру, хаосу, в котором пространство отсутствовало.

Стоит подчеркнуть, что мифологическое пространство понималось иначе, чем постулируется современной физико-математической наукой, по крайней мере со времен И. Ньютона. Оно не воспринималось как непрерывное и однородное, геометризованное и бесконечно делимое на части, в каждой из которых оно должно быть равно самому себе. Современные представления тяготеют к объективизации пространства и его оторванности от субъекта, к его овеществлению и покорению, наконец, к его унификации и лишению качественных различий.

Что же касается мифотворческой мысли, то она не абстрагировала понятие пространства от своего эмпирического знания о нем, а также от его переживания как качественно конечного и отделенного границами, своего или чужого. Вследствие этого оно не было таким рационализированным, как нынешнее. Через квалифицирующие ассоциации пространственные представления обычно связывались с конкретными ориетациями, имеющими эмоциональную окраску, поэтому пространство оказывалось неоднородным, качественным, конечным; оно воспринималось как оживотворенное и одухотворенное.

Важной характеристикой пространства была и его равносущность времени: они были организованы сходным образом и потому взаимоопределяемы. Вследствие этого любое полноценное описание пространства предполагало и его временны́е характеристики. Союз времени и пространства, хронотоп, не считался абстрактной категорией, а переживался как конкретно-чувственный образ, как живая, осязаемая реальность. И пространство, и время могли быть дружественными или враждебными к людям, насыщенными благой, сакральной энергией или лишенными ее.

Вероятно, понятие пространства в процессе космогенеза (как оно описано в ведийских текстах) появилось не сразу. Скорее всего, первоначальным вариантом следует считать двучленное деление космоса, выраженное в формуле *дьява притхиви*, «земля и небо»; ему предшествовало состояние неорганизованного мира, где земля и небо составляли единое целое. Трехчленное деление пространства является более поздним вариантом; оно подразумевает разделение вселенной на землю, воздушное пространство и небо, или небесный свод.

Таким образом, пространство появляется в результате сакрального акта творения уже после того, как реализована идея становления мира. Пространству отводится роль посредствующего члена, который занимает центральное положение в структуре этой вселенной, соединяя два полюса космоса и сохраняя его статус как упорядоченного мира. Нарушение этой связи, дезартикуляция космоса грозит гибелью вселенной и обратному превращению ее в «несозданный» мир [Brown 1965: 30].

Показательно, что в категориальном аппарате древних индийцев не было специального термина для обозначения пространства, хотя, по мнению австрийского индолога Э. Фраувальднера, роль пространства в мифологической модели мира принадлежала *акаше,* воспринимаемой позже как носитель звука [Frauwallner 1973: 72–73]. Скорее всего, этот термин, образованный от глагола *а-каш* («смотреть», «узнавать»), использовался не как понятийный эквивалент с определенным набором значений, а как некая метафора или описательное понятие. В ведах она понимается как синоним неба или атмосферы, а также как некое тонкое первовещество, эфирная субстанция, пронизывающая всю вселенную, из которой происходит все сущее в ней. В более поздних текстах, особенно философских, значения акаши становятся еще более разнообразными.

Само происхождение организованного пространства и его свойства по-разному описываются в мифах творения и соответствующих им ритуалах. Особый интерес представляют собой случаи, когда разные воз-

никающие части пространства обнаруживают единый источник происхождения, например происходят из членов тела первочеловека. Есть и «зеркальные» варианты, когда части первочеловека происходят из разных частей космического пространства.

В этом смысле показателен один из ведийских гимнов, посвященных космическому гиганту-первочеловеку, тысячеглавому, тысячеглазому и тысяченогому Пуруше (букв. «человек»; имя образовано от глагола со значением «наполнять»), которого боги принесли в жертву в изначальные времена. В гимне последовательно описывается, как из тела этого первочеловека разворачивался весь видимый феноменальный мир: элементы живого и неживого, гимны и напевы, ритуальные формулы, земля и луна, солнце и воздушное пространство, животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне и т.п. Пуруша со всех сторон покрывает землю и властвует над бессмертием, он «распространяется над тем, что ест пищу и что ее не ест», он — «это вселенная, которая была и которая будет» [Ригведа 1972: 260]. Но Пуруша выступает не только как источник видимой вселенной. В гимне устанавливаются и конкретные ряды соответствий его частей тела и отдельных элементов пространства:

Луна из его духа рождена,
Из глаза солнце родилось,
Из уст — Индра и Агни,
Из дыханья родился ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство,
Из головы развилось небо,
Из ног — земля, стороны света — из уха.
Так они устроили миры

[Там же, 261].

Этот древнеиндийский миф о творении элементов вселенной из частей тела первосущества относится к числу универсальных. Многочисленные параллели ему обнаруживаются как в индоевропейских, так и в других традициях. В вавилонской космогонии таким существом (первоисточником мира) оказалась праматерь Тиамат — дракон, из тела которого были созданы небо и земля. В иранской мифологии сходный персонаж — бык, которого принес в жертву сначала Ариман, а потом Митра. В скандинавской — гигант Имир, расчлененный богами, в китайской — великан Паньгу и т.п. Благодаря выстраиваемым рядам соот-

ветствий частей тела первосущества и элементов вселенной последние получали свое мифопоэтическое значение и сакральное осмысление [Топоров 1983: 243].

Приведенный пример показывает, что тело первочеловека оказалось удобной моделью, с помощью которой мифологическое сознание конструировало и описывало пространство Вселенной. Если воспользоваться формулировкой выдающегося отечественного ученого А.Ф. Лосева, то о таком мифологическом первочеловеке можно говорить как о носителе определенной степени абсолютной мировой целостности. При этом особенностью такого целостного человека является воплощенная в нем мировая сила и мировое самоутверждение [Лосев 1988: 132].

Мифологические интуиции пространства и их моделирующие возможности еще ждут своего детального исследования. В аспекте анализа моделирующих систем значительный интерес представляют работы немецкого ученого и мыслителя Э. Кассирера о человеке как о «символическом животном» [Cassirer 1955: 13]. Он отмечал, что продуктивная символическая деятельность «приложима не только к языку, но и к мифу, религии и искусству, которые в конечном итоге на нем основываются» [Cassirer 1979: 57]. Представляется, что работы Э. Кассирера могут послужить надежной методологической основой для изысканий в области пространственно-временных мифологических моделей.

Итак, тело человека и его жизненные функции были положены в основу архаической мифологической классификации пространства, которая получила выражение прежде всего в ряде оппозиций: верх — низ, правое — левое, передняя часть — задняя часть и т.п. Вполне возможно, что особенности человеческого телесного восприятия обусловили и привычную трехмерность пространства. Еще А. Пуанкаре показал, что человек гораздо больше приспособлен к трехмерному пространству, чем к двух- или четырехмерному [Пуанкаре 1923: 44–45].

Пространство космоса, как и собранное из отдельных частей тело человека, качественно неоднородно. В его горизонтальной структуре выделяются центр как место высшей сакральной ценности и противостоящая ему периферия с постепенным убыванием сакральности. Центр земли в вертикальном разрезе вселенной отождествлялся с центром неба. Здесь проходит ось мира, связующая и скрепляющая все части мироздания, все космические зоны. Как говорится в одном из гимнов Ригведы, «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву» [Ригведа 1972: 98]. Только в таком сакральном месте, в центре мира, могут и должны совершаться ритуалы, поскольку лишь там мир людей может соеди-

ниться с миром богов, и потому центр мира отмечался пупом Вселенной, алтарем, храмом, мировым древом, мировой горой, крестом и т.п. [Топоров 1983: 256].

Таким образом, по мифологическим воззрениям, организованный мир (макрокосм), тождественный человеческому телу (микрокосму), состоит из такого пространства, на разных полюсах которого находится небесный свод с богами и небожителями и земля с людьми и всем, что на ней существует. А между ними через центр — некое сакральное место — осуществляется постоянная связь. Создание опоры и расширение пространства, пригодного для жизни, наличие структурированного пространства само по себе является важной характеристикой организованного мира; оно необходимо для его полнокровного существования.

Эти древние мифологические интуиции пространства и пространственных отношений, основанные на антропоморфной модели, позже получили развитие в традиционных религиях Индии, а также разнообразное рациональное осмысление в местных философских традициях.

Библиография

Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.

Пуанкаре А. Почему пространство имеет три измерения // Пуанкаре А. Последние мысли. Пг., 1932.

Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.

Brown W.N. Theories of Creation in the Rig Veda // Journal of the American Oriental Society. 1965. Vol. 85, No 1.

Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven, 1955. Vol. 2.

Cassirer E. Symbol, Myth and Culture. New Haven, London, 1979.

Frauwallner E. History of Indian Philosophy. Delhi, 1973. Vol. 2.

Ю.Е. Березкин

О ЕВРАЗИЙСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ПЕРУАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В 1573 г. в Куско у дверей дома был оставлен младенец. Приемные родители дали ему имя Франсиско де Авила. Он стал священником и получил назначение в район селения Уарочири в горах к востоку от Лимы, где расположены верховья реки Лурин. Близ устья Лурин до прихода испанцев находился знаменитый храм Пачакамак. Где-то между 1598 и 1608 гг. по поручению Авилы была составлена рукопись на языке кечуа, которая хранится сейчас в Мадридской национальной библиотеке и известна как «рукопись из Уарочири».

Для региона Центральных Анд это единственный достаточно длинный текст, автор которого наверняка был индейцем по языку и культуре. Богатством сведений о религии и фольклоре доиспанского и раннеколониального Перу рукопись из Уарочири превосходит любые другие свидетельства подобного рода. В 1939 г. она была переведена на немецкий [Trimborn 1939], а затем и на многие другие европейские языки.

Неизвестный редактор рукописи подверг ее обработке, пытаясь соединить отдельные тематические фрагменты в единое целое, а автор, по понятным причинам, стремился показать, что сам он почитателем идолов не является. На фабулу изложенных повествований эти обстоятельства, однако, вряд ли могли повлиять. Рукопись из Уарочири отражает проблематику доиспанского времени, а именно противостояние двух этнических групп, одна из которых была связана с побережьем, а другая — с горными районами, причем автор принадлежал ко второй.

В тексте встречаются слова и имена, которые не этимологизируются ни на кечуа, ни на родственном аймара языке хаки, до недавних пор сохранявшемся в горных районах близ Лимы. Это указывает на принадлежность некоторых элементов текста к эпохе, предшествовавшей не только испанскому завоеванию, но и формированию той этнической карты, которая существовала в Перу в XVI в. [Salomon, Urioste 1991: 30–31].

С текстом, составленном в Уарочири, я впервые познакомился в 1968 г. Разбираясь с помощью своего ограниченного немецкого в родственных отношениях индейских мифологических персонажей и гео-

графии верховьев Лурин, я в то время не задумывался о том, что рукопись из Уарочири была составлена не в 1532 г., а через целых три поколения после завоевания Перу испанцами.

Прошло почти полвека, но проблема возможного влияния европейского фольклора на фольклор перуанских индейцев все еще остается слабо исследованной. Мотивы и сюжеты мирового фольклора обычно рассматриваются как существующие в некотором особом пространстве, которое с пространством реальной истории напрямую не связано. Между тем любой элемент культуры не возникает из ничего, но появляется при определенных обстоятельствах на конкретной территории и в конкретную эпоху. Многократное возникновение одинаковых элементов фольклора нельзя исключать. Однако чтобы сделать выбор в пользу независимого возникновения или заимствования, порой необходимо привлечь к рассмотрению данные со всего мира. Наш каталог фольклорно-мифологических мотивов, содержащий сейчас резюме почти 50 тыс. текстов (http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin), именно для этого и был создан.

В рукописи из Уарочири с горцами связаны местное божество и первопредок Париакака (Paria Caca), отождествляемый со снежной вершиной, и его сын Уатиакури (Huatya Curi). В главе 5 [Salomon, Urioste 1991: 54–57] рассказывается о конфликте между Уатиакури и неким персонажем по имени Тамтаньямка (Tamta Ñamca). Последний пытается доказать, что он dios. Это одно из немногих использованных автором рукописи испанских слов, которое в данном случае значит не «Бог», а скорее huaca. «Уака» на языке кечуа — это мифологические первопредки, а также любые персонажи или объекты, наделенные сверхъестественными свойствами – приблизительно то же, что японское «ками». Несмотря на претензию на божественную сущность, Тамтаньямка заболевает, и никто не может определить причину болезни. Странствуя в образе бедняка и заснув у тропы, Уатиакури сквозь сон слышит, как два встретившихся на тропе лиса обмениваются новостями. Лис, идущий в сторону моря, рассказывает, что жена Тамтаньямки изменяет ему. Она уронила кукурузное зернышко себе в гениталии, а затем подобрала и дала съесть мужу. Из-за этого в кровле дома завелись две змеи, а под зернотеркой стала жить двуглавая жаба, которые потихоньку пожирают Тамтаньямку. В ответ лис, идущий в сторону гор, рассказывает историю о другой женщине. Этот рассказ автор рукописи, к сожалению, не пересказывает.

Подслушав, что говорили лисы, Уатиакури приходит к Тамтаньямке. После обещания отдать ему младшую дочь он разбирает кровлю

дома, убивает змей и изгоняет жабу. Знатный человек, женатый на старшей дочери Тамтаньямки, недоволен тем, что породнился с нищим, и решает его опозорить, вызвав Уатиакури на соревнование. Тот каждый раз обращается за советом к своему отцу Париакаке и выигрывает.

Сначала Уатиакури превращается в дохлого гуанако. Лис и его жена скунсиха собираются отведать падаль, кладут на землю бубен и сосудик с кукурузным пивом, но Уатиакури снова становится человеком и завладевает волшебными предметами. Когда соперник выходит танцевать в сопровождении своих двухсот жен, Уатиакури выходит с одной женой, но от ударов в его бубен сама земля начинает дрожать. Уатиакури без труда выпивает чудовищное количество предложенного ему пива, а собравшиеся пьянеют до потери сознания, отведав пива из сосудика Уатиакури.

Люди соперника облачаются в роскошные одеяния, но Уатиакури ослепляет их полученной от Париакаки «снежной одеждой». Когда он надевает шкуру рыжей пумы, на небе появляется радуга. Люди соперника не закончили за день строительство дома, а для Уатиакури дом за ночь построили птицы и животные. В завершение всего Уатиакури превратил соперника и его жену в оленей.

Мотивы трудных задач тестя или соперника или же приманивания животных-падальщиков с целью наказать их, добиться услуги или подарка распространены и в Старом, и в Новом Свете. Но вот мотив подслушанного разговора животных или духов, из которого герой узнает об определенных возможностях, опасностях, зарытых сокровищах и т.п., в фольклоре аборигенов Америки отсутствует. Точнее те редкие тексты, в которых он есть, вне всяких сомнений, заимствованы от европейцев. Примером могут служить повествования индейцев Мексики, записанные в середине XX в.

Согласно тексту науа из Матлапы (штат Сан-Луис-Потоси), старший из двух братьев пришел на поле играть на гитаре, но заснул и увидел во сне, как он безуспешно пытается поймать семицветного коня. Пока он спал, гитару взял младший брат, а утром поймал коня. Братья отправились в дальний путь, и старший согласился поделиться с младшим едой, лишь получив разрешение ослепить его. Ослепший забрался на дерево, но прозрел, приложив листья к своим глазницам. Подслушав разговор устроившихся под деревом чертей, он узнал, как вылечить женщину и как добыть воду и огонь для жителей селения. Юноша извлек из-под ложа женщины лягушку, сосавшую ее кровь, добыл воду из камня, огонь – из сухого дерева. Затем он вернулся к своему семицветному коню [Croft 1957: 318–320].

В тексте михе Оахаки охотник прячется на дереве над водопоем. Из разговора ягуарихи со своим сыном он узнает, где именно в безводном селении надо вырыть колодец. В другом селении следует убрать жабу, сидящую под ложем в определенном доме, тогда люди перестанут болеть. Охотник приходит в эти селения, решает проблемы и богатеет. Его друг пытается разбогатеть тем же способом, но ягуариха отказывается говорить с сыном, т.к. знает, что их подслушивают [Hoogshagen 1966: 315–316].

В Старом Свете мотив подслушанного разговора животных или духов (L37B в нашем каталоге) распространен в пределах Европы, Передней, Средней, Центральной, Восточной и в меньшей степени Южной Азии, но совершенно отсутствует не только в Новом Свете, но и в Сибири, кроме ее южных районов, а также в Австралии и Океании. Он редок в Юго-Восточной Азии и в Африке южнее Сахары. Подобный ареал, в основном ограниченный зоной цивилизаций Нуклеарной Евразии, свидетельствует о недавнем (немногие тысячелетия) распространении мотива. Никаких оснований предполагать его проникновение в Новый Свет с палеоиндейцами нет.

В фольклоре Евразии мотив ослепления героя попутчиком часто сцеплен с мотивом подслушанного разговора животных [Uther 2004, сюжет 613], но для фольклора аборигенов Америки мотив «глаза в обмен на еду» не характерен. Типично евразийскими являются мотив спрятавшейся в доме жабы или лягушки как причины болезни, а также набор задач, которые решает герой – исцеление заболевшего и добывание воды в безводном селении.

Объясняя появление в рукописи из Уарочири мотива подслушанного разговора животных, мы должны сделать выбор между его независимым возникновением и заимствованием от испанцев. Учитывая полное отсутствие в фольклоре аборигенов Южной Америки чего-то похожего и параллели с текстами мексиканских индейцев, в которых наличие испанских заимствований сомнений не вызывает, вероятность независимого появления «подслушанного разговора» в фольклоре индейцев района Уарочири крайне мала.

В силу уникальности рукописи из Уарочири трудно судить, насколько интенсивно шел процесс взаимодействия европейского фольклора с индейским в первые десятилетия после установления испанского владычества в Центральных Андах. Но саму возможность такого взаимодействия нет никаких оснований исключать.

Более сложная проблема – фольклорные параллели между Перу и Восточной Азией.

В 1925 г. в районе городка Канта был записан текст, знакомый с тех пор любому специалисту по фольклору индейцев [Villar Córdova 1933: 162–165]. Канта, центр провинции департамента Лима, находится в верховьях реки Чильон, которая, как и Лурин, стекает с континентального водораздела к Тихому океану. Между Уарочири и Канта такое же расстояние, как от обоих районов до моря — примерно 80 км по прямой. К приходу испанцев оба района были близки по культуре и заселены горцами, противопоставлявшими себя жителям побережья. Пачакамак, упомянутый в тексте из Канта, — это бог-создатель, с которым был связан уже упоминавшийся храм. Пачамама («госпожа земли, мира» на кечуа) – персонаж, до сих пор популярный в фольклоре и верованиях кечуа и аймара, но в ранних источниках отсутствующий.

У Пачакамака и Пачамамы родились близнецы Вилька (Willka), мальчик и девочка. Пачакамак утонул в море, Пачамама пошла с детьми через горы, попала в пещеру Вакона (Wa-Kon). Отослав детей принести воды в дырявом сосуде, Вакон попытался овладеть Пачамамой, а затем съел ее. Когда он пустился в погоню за близнецами, мать скунсов их приютила, а Вакон упал со скалы и разбился. Близнецы пошли в поле копать картофель, с неба спустился канат, близнецы поднялись по нему к своему отцу Пачакамаку, мальчик стал солнцем, девочка — луной. Пачамама воплотилась в горном массиве, Пачакамак дал ей власть над плодородием.

Начиная с 1930-х годов сходные тексты были записаны в горных районах северного Перу [Arguedas, Izquierdo Rios 1947: 130–134; Howard-Malverde 1986; 1989; Mejía Xesspe 1952: 237–242; Ortiz Rescaniere 1973: 185–186; Weber, Meier 2008: 117–140]. Правда, антагонистом в них является не Вакон, а демоническая женщина по имени Ачикее, Ачкай и др. В большинстве версий она ночью съедает младшего брата девочки. Сама девочка убегает, скунс и другие животные ей помогают, она поднимается на небо по спущенной сверху веревке. Ачикее лезет по гнилой веревке, которую обрывают крыса или попугай, а упав, нередко превращается в колючие заросли. Девочка становится луной, Вечерней звездой либо просто остается на небе. Иногда девочка поднимается на небо вместе с собакой, возникшей из костей ее брата, причем в одном тексте брат-собака превращается в Плеяды или в Утреннюю звезду.

В отличие от текста из Канта, записи из горных районов обнаруживают влияние как европейской волшебной сказки, так и католицизма. Но и наличие в них местной основы не вызывает сомнений. В частности, имена Вакон и Ачикее хотя фонетически и различны, но оба вос-

ходят к словам, обозначающим первопредков, которые ассоциируются с представителями враждебного этноса и демонами [Barraza Lescono 2009]. Известно, что в 1662 г. в граничащей с Канта провинции Кахатамбо маски Wakon, имевшие лица сзади и спереди, надевали участники ритуальных танцев. Наличие второго лица на затылке — особенность демонических существ в представлениях многих индейцев северо-западной Амазонии и Эквадора.

Эта особенность свойственна и людоедке по имени Чифича, или Чипича, которая в горном Эквадоре соответствует перуанской Ачикее. Однако в вариантах из горного Эквадора дети не спасаются от людоедки на небе, а сжигают ее, поэтому эти тексты больше напоминают «Ганса и Гретель», нежели перуанский вариант из Канта [Jara 1987: 78–81; Gutiérrez Estevez 1985; Hartmann 1984; Howard-Malverde 1984; Parsons 1945].

Мотив приключений детей, заканчивающихся их превращением в солнце и луну, в Новом Свете представлен в нескольких ареалах, в частности у сэлишей и других индейцев юга Британской Колумбии, Вашингтона и Орегона, в Амазонии и в Мезоамерике. В Старом Свете основанные на данном мотиве повествования типичны для Восточной Азии. Их древнее азиатское происхождение и перенос в Новый Свет группами ранних мигрантов вполне вероятны. Но проблема в другом: тексты из Китая, Кореи, Японии и северной Бирмы обнаруживают более точные и детальные совпадения с перуанскими, нежели тексты мексиканских и амазонских индейцев [Eberhard 1937: 19–23; Ikeda 1971, № 333A: 91–92].

Приведу два примера.

> ***Корейцы***. Женщина возвращается в сумерках, неся детям лепешки. Тигр съедает ее, надевает ее одежду, говорит, что руки огрубели от работы, просит детей отворить дверь, передать младшего ребенка. Сестра и брат видят, как мнимая мать съедает младенца. Они прячутся на дереве во дворе. С неба спускается прочная веревка, дети лезут по ней, тигр лезет по гнилой, она обрывается, он падает на просяное поле, с тех пор корни проса красные. Сначала брат стал солнцем, сестра луной, но сестра боялась выходить ночью, поэтому они поменялись [Cho 2001: 118–122].
>
> ***Качин*** (Бирма). Мать ушла за дровами, велела дочерям не отпирать дверь. Тигр притворяется матерью, говорит, что глаза покраснели от перца, руки испачкались от работы. Девушки отпирают, прячутся на дереве, бог спускает им с неба золотой сосуд

на веревке, поднимает девушек. Тигра он поднимает в глиняном сосуде, к которому привязана гнилая веревка, тигр падает, разбивается, старшая сестра становится солнцем, средняя луной, младшая звездой [Касевич, Осипов 1976: 104–106].

А вот для сравнения наиболее близкий перуанским мексиканский текст.

> ***Михе***. У бабушки с дедушкой жили мальчик и девочка. Они убили деда, накормили бабушку его мясом и убежали, старуха пустилась в погоню. Агути спрятала их во рту, сказала преследовательнице, что у нее болят зубы. Дети снова бегут, сестра отстает, брат ударил ее по лицу сандалиями, поднялся на небо, стал солнцем. Сестра поднялась следом, став луной, пятна и слабый блеск — из-за удара сандалиями [Carrasco 1952: 168–169].

Ряд мотивов, характерных для Восточной Азии и Перу, в мезоамериканских вариантах отсутствует. Это прежде всего две веревки, прочная и гнилая, которые спускаются с неба для героев и для преследователя, а также этиология определенных растений, связанная с падением антагониста на землю. Ачикее превращается в колючую ежевику, а японские и корейские тексты объясняют, почему корни проса, гречихи и т.п. стали красными. В одном китайском тексте из провинции Гуйчжоу преследователь, как и в Андах, превращается в колючки. В Мезоамерике близнецы всегда превращаются в солнце и луну, но в Азии и в Андах — и в звезды.

В Восточной Азии история детей, убегающих от людоедки на небо, была исключительно популярна и наверняка известна части японских и китайских мигрантов в Америку. Между1874 и 1909 гг. в Перу прибыло около 2 тыс. японцев, а между 1849 и 1874 гг. – порядка 150 тыс. китайцев, часть которых интегрировалась в местное общество [Серов 1985: 173–174]. В частности, «некоторые китайские кули женились на индеанках и уходили в родные места своих жен (особенно в центральных и северных провинциях)». Не этим ли объясняется распространение соответствующего сюжета именно на севере Перу, но не на Боливийском плоскогорье?

Сложные сцены, изображенные на керамике и стенах храмов создателей культуры мочика середины I тыс. н.э., вероятное отождествление некоторых лиц, погребенных в могилах мочика, с определенными мифологическими персонажами, испанские документы XVI–XVII ве-

ков — все это позволяет довольно надежно реконструировать некоторые элементы мифологии северного и отчасти центрального побережья Перу доиспанского времени [Donnan, Castillo 1994: 419; Donnan, McClelland 1999, fig. 4.27; Golte 1994: 60–77, fig. 27; 2004: 131–132; Rostworowski de Diez Canseco 1993: 24–25; Toro Montalvo 1990: 31]. Солнце и луна мыслились в этих районах супругами и отчасти противниками, что в общем и целом соответствует представлениям, которые были характерны для инков. Никаких эпизодов, которые можно было бы сопоставить с мотивом «детства солнца и луны», на древних росписях нет. Если такие рассказы и существовали в народной среде, они не были частью элитарной идеологии. Истории о рождении и приключениях близнецов, заканчивающиеся их превращением в солнце и луну, записаны в Амазонии, в частности среди амуэша, живущих в восточных предгорьях перуанских Анд [Santos-Granero 1991: 54–57, 258–259; Tello 1923: 128–130]. Однако тема «бегство — преследование» для данных мифов не характерна.

Кажется вероятным, что записанные в XX в. перуанские повествования о детях, убегающих на небо от Вакона или Ачикее, не основаны исключительно на местной доиспанской традиции. Они возникли в результате смешения разнородных элементов, в том числе принесенных в XIX в. эмигрантами из Восточной Азии.

Библиография

Касевич В.Б., Осипов Ю.М. Сказки народов Бирмы. М., 1976.

Серов С.Я. Особенности этнического развития Перу // Этнические процессы в Южной и Центральной Америке. М., 1981. С. 157–191.

Arguedas J.M., Izquierdo Ríos F. Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos. Lima, 1947.

Barraza Lescano S. Apuntes histórico-arqueológicos en torno a la danza del Huacón // Antropológica (Lima). 2009. Vol. 27. P. 93–121.

Carrasco P. El sol y la luna. Versión Mixe // Tlalocán. 1952. Vol. 3. No 2. P. 168–169.

Cho H.-W. Korean Folktales. Seoul, 2001.

Croft K. Nahuatl texts from Matlapa, San Luiz Potocí // Tlalocán. 1957. Vol. 3. No 4. P. 317–333.

Donnan C.B., Castillo L.J. Excavaciones de tumbas de sacerdotisas Moche en San José de Moro, Jequetepeque // Moche. Propuestas y Perspectivas. Lima, 1994. P. 415–424.

Donnan C.B., McClelland D. Moche Fineline Painting. Los Angeles, 1999.

Eberhard W. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki, 1937.

Golte J. Íconos y Narraciones. La reconstrución de una secuencia de imágenes Moche. Lima, 1994.

Golte J. 2004. Un universo oculto // Baessler-Archiv. 2004. Bd. 52. S. 125–174.

Gutiérrez Estevez M. Hipótesis y comentarios sobre la significación de la Mama-Huaca // Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador. Quito, 1985. P. 335–373.

Hartmann R. Achikee, Chificha y Mama Huaca en la tradición oral andina // América Indígena. 1984. Vol. 44. No 4. P. 649–662.

Hoogshagen S. Sketch of the earth's supernatural functions in Coatlan Mixe // Summa Anthropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner. México, 1966. P. 313–316.

Howard-Malverde R. "Dyablu": its meaning in Cañar Quichua oral narrative // Amerindia. 1984. No 9. P. 49–78.

Howard-Malverde R. The Achkay, the cacique and the neighbour: oral tradition and talk in San Pedro de Pariarca // Bulletin d'Institut Français d'Études Andines. 1986. Vol. 15. No 3–4. P. 1–34.

Howard-Malverde R. Storytelling strategies in Quechua narrative performance // Journal of Latin American Lore. 1989. Vol. 15. No 1. P. 3–71.

Ikeda H. A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki, 1971.

Jara F. Literatura Oral Quichua del Ecuador. Quito, 1987.

Mejía Xesspe M.T. Mitología del Norte Andino Peruano // América Indígena. 1952. Vol. 12. No 3. P. 235–251.

Parsons E.C. Peguche. Canton de Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians. Chicago, 1945.

Rostworowski de Diez Canseco M. El Dios Con y el misterio de la Pampa de Nasca // Latin American Indian Literatures Journal. 1993. Vol. 9. No 1. P. 21–30.

Salomon F., Urioste G.L. The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion. Austin, 1991.

Santos-Granero F. The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. L., 1991.

Tello J.C. Wira Kocha // Inca. 1923. Vol. 1. No 1, 3. P. 93–320, 583–606.

Toro Montalvo C. Mitos y Leyendas del Peru. Tomo I. Costa. Lima, 1990.

Trimborn H. Dämonen und Zauber im Inkareich. Leipzig, 1939.

Uther H.-J. The Types of International Folktales. Helsinki, 2004.

Villar Córdova P.E. El mito 'Wa-Kon y los Willka' // Revista del Museo Nacional. 1933. Vol. 2. No 2. P. 161–179.

Weber D.J., Meier E. Achkay. Mito vigente en el mundo quechua. Lima, 2008.

В.В. Иванова

СТРАТЕГИИ ВКЛЮЧЕНИЯ ГАГАУЗОВ В ТЮРКО-ТУРЕЦКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО (XX–XXI ВВ.)*

Гагаузы как народ, наиболее близкий туркам по языку (принадлежит к огузской группе тюркских языков), были включены в сферу влияния Республики Турция на раннем этапе ее истории — в 30-е годы XX в. С тех пор и по настоящий момент Турция формирует в отношении гагаузов особую культурную политику, которая воздействует на ментальность, язык, этническую и религиозную идентификацию гагаузов. Изучение стратегий этой культурной политики и последствий ее реализации представляет несомненный научный интерес. Специального внимания заслуживают гагаузо-турецкие контакты в XX–XXI веках.

Первое турецкое научное издание о вопросе культурной близости гагаузов и турок — «Балканы и тюркизм» — вышло в 1936 г. по результатам поездки его автора Яшара Наби Найира на Балканы [Nayır 1936]. Однако популяризацией идеи введения гагаузов в круг политических интересов Республики занялся еще в начале 1930-х годов известный политический деятель и писатель Хамдуллах Супхи Танрыовер (1885–1966). Будучи одним из ведущих пантюркистов и националистов своего времени, он возглавлял знаменитые «тюркские очаги» почти с самого их открытия в 1912 г. После закрытия «тюркские очагов» в 1931 г. ему было предложено поехать в качестве посла в Бухарест, Каир или Белград. Основным доводом в пользу Бухареста для него послужило наличие в Румынии гагаузов.

Вступив в должность в 1931 г., Танрыовер приступил к активной деятельности. Сразу после вручения румынскому королю верительной грамоты он отправился в Бессарабию и Добруджу в гагаузские поселения. Став личным другом и доверенным лицом короля и королевы, он часто приглашался во дворец для консультаций, в частности по вопросам мусульманского населения Румынии. Именно после таких консуль-

* Настоящая работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 12–31–01026 «Контактные зоны России, Украины, Молдовы и Румынии: языковая и этнокультурная ситуация в условиях трансформации».

таций Министерство по народному образованию Румынии ввело в «мусульманской семинарии» (медресе) Добруджи преподавание истории тюрок и французского языка, религиозные книги постановило читать по-турецки, а не по-арабски, арабицу заменить новым турецким алфавитом, а чалму и традиционную одежду поменять на жакет, брюки и шляпы [Ülküsal 1996: 36].

Однако в первую очередь Танрыовер занимался школами для гагаузов. Благодаря ему было учреждено в общей сложности 26 турецких школ, куда он приглашал турецких преподавателей и привозил турецкую литературу. Также Танрыовер отправлял гагаузов на учебу в начальные, средние и высшие учебные заведения Турции. Около 40 гагаузов, получив в Турции профессии докторов, адвокатов и учителей, вернулись на родину, однако большая часть отправленных на обучение осталась в Турции после начала Второй мировой войны, приняв турецкое гражданство [Yavuz 2010: 182].

Это соответствовало идее Танрыовера о переселении всех гагаузов, которых он воспринимал как истинных тюрок (*оз тюрк*), в Турцию и размещения их в Восточной Фракии и Стамбуле. Более того, Танрыовер намеревался передать гагаузам для их христианских, но тюркизированных богослужений главный собор Византийской и главную мечеть Османской империй, а на тот момент музей Святой Софии. Это вписывалось в проводившийся тогда проект тюркизации религии — как ислама, так и христианства. За подобные идеи и инициативы Танрыовер получил прозвище «метрополит гагаузов». Однако с началом Второй мировой войны поддерживавшее планы Танрыовера правительство охладело по отношению к этому начинанию. Из-за сложившихся обстоятельств Танрыовер был вынужден в 1944 г. вернуться в Турцию [Yavuz 2010: 182].

Среди достижений на посту посла необходимо упомянуть основание в 1935 г. в Бухаресте благодаря усилиям Танрыовера кладбища для 2714 тюркских шахидов, погибших в боях Балканских войн 1912–1913 гг. и Первой мировой войны.

Танрыовера также волновал вопрос издания книг о гагаузах на турецком языке. Так, он послал вышеупомянутому Яшару Наби Найиру для перевода и издания книгу Атанаса Манова «Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави» (Варна, 1938) [Acaroğlu 1967: 81]. Тот опубликовал ее частями в своем журнале «Варлык», а в 1939–1940 гг. выпустил отдельной книгой со своим предисловием. В 1937–1938 гг. в том же журнале публиковались образцы гагаузского фольклора, собранные в окрестностях Комрата Захитом Бозтуной, которого Танрыовер вызвал из Турции для преподавания в одной из школ.

В 1939 г. в том же журнале выходит статья Петри Зеврака «Народные лекарства, используемые среди гагаузов». Тот же автор публикует серию статей о гагаузах в журнале «Новости фольклористики» («Гагаузские мани» — № 83–84, «Гагаузские тюркю» — № 87, «Гагаузские загадки», «Народные лекарства у гагаузов» — № 89–90) [Varlık]. Далее, в первом масштабном энциклопедическом издании Республики Турция — Тюркской Энциклопедии — выходят статьи Хасана Эрена «Гагаузы» и «Гагаузский тюркский язык» [Eren].

После Второй мировой войны в связи с потерей возможности активных действий интерес к гагаузам в турецком обществе утих, чтобы с новой силой проснуться после распада СССР. С конца 1980-х годов начинают появляться научные статьи по истории, фольклору, этнографии, языку гагаузов (например, Харун Гюнгёр Невзат и Мустафа Аргуншах — «История-язык-фольклор гагаузских тюрок и народная литература» [Güngör, Argunşah 1991]; Невзат Озкан — «Грамматика гагаузского тюркского языка» [Özkan 1996]; Мюстеджип Улкюсал — «Добруджа и тюрки» [Ülküsal 1987]; Абдюлмеджит Догру — «Фольклор гагаузов и особенности антропономики» [Doğru 1992]; Фарук Сюмер — «Происхождение гагаузов» [Sümer 1992]; Ахмет Джебеджи — «Об истории, языке и фольклоре гагаузов» [Cebeci 1985]; Ахмет Биджан Эрджиласун — «Последние сообщения о гагаузах» [Ercilasun 1987]).

Кроме того, в 1991 г. Абдюлмеджит Догру и Исмаил Кайнак делают перевод гагаузско-русско-молдавского словаря под редакцией Н.А. Баскакова на турецкий язык [Doğru, Kaynak 1991]. В 1996 г. Али Танйилдыз выпускает книгу под названием «С гагаузами», основанную на полевых материалах, собранных им в Буджаке [Tanyılduz 1996].

Параллельно с научной деятельностью проводятся и другие мероприятия. В 1995–1996 гг. турок Неджип Хаблемитоглу выступает консультантом в Программе развития ООН (ПРООН), направленной на замену в Гагаузии кириллицы латиницей. В процессе работы он собрал воспоминания учеников тех турецких учителей, которые были отправлены Ататюрком в турецкие школы к гагаузам, и опубликовал часть этих воспоминаний под названием «Учителя Кемаля» [Tüfekçioğlu] .

В том же 1995 г. появляется известие о подготовке перехода гагаузов из-под покровительства Русской православной церкви к Независимой турецкой православной церкви [Bilici]. Характерно, что подобное предложение уже рассматривалось турецким правительством в 1943 г. с подачи Хамдуллаха Супхи Танрыовера [Baydar 1968: 160].

В рамках подготовки перехода происходят встречи с гагаузскими священнослужителями, проверка на чтение основных религиозных тек-

стов и молитв на турецком языке, а также обсуждение деталей на правительственном уровне. Этот процесс, как считается, был инициирован самими гагаузами (в том числе, проживавшими в Турции, хотя лишь немногие из них остались православными), но его курировал турецкий Фонд исследований тюркского мира [Türk Dünyası...].

Приоритетным направлением Фонда является просветительская деятельность, основание высших и средних образовательных учреждений в тюркоязычных странах, а также создание унифицированного тюркского языка и алфавита. Руководитель Фонда Туран Язган на государственном уровне занимается решением вопроса тюркизации гагаузских имен (замены таких имен, как Дмитрий, Николай и пр. на тюркские Атилла, Туран, Селим и т.д.).

В 2000-х годах турецко-гагаузские отношения приняли более сдержанный характер. Тем не менее реализуется серия программ в области образования, функционируют летние курсы в Турции для студентов и преподавателей, в Комратский государственный университет направляются турецкие преподаватели и литература, между школами Бурсы и Чадыр-Лунга установлены партнерские отношения. Оказывается и материальная помощь. Например, глава Гагаузии Михаил Формузал просит Анкару о спонсорской помощи в размере 60 млн долларов на прокладку дорог, обеспечение водоснабжения в г. Вулканешты, постройку здания администрации Гагаузии.

Есть и совместные культурные (например, празднование Хедерлеза) и научные мероприятия, проводимые при поддержке различных государственных и общественных организаций (например, Турецкого лингвистического общества [Türk Dil Kurumu], Международной организации тюркской культуры (ТЮРКСОЙ) [TÜRKSOY], религиозного фонда «Группа Мармара» [Marmara Grubu...]).

Таким образом, на протяжении всего XX в. и в начале XXI в. разрабатываются эффективные стратегии включения гагаузов в культурное тюрко-турецкое пространство. Причем культурное и языковое взаимодействие способствует трансформации этнического сознания гагаузов, влияя и на собственно турецкий дискурс. В частности, в рамках утверждения концепции тюрко-исламского синтеза разворачивается острая полемика о возможности включения православных тюрок в ареал Тюркского мира и признания их «истинными» тюрками.

Библиография

Acaroğlu M. T. Tanrıöver ve Gagauzlar // Türk Yurdu. Hamdullah Suphi Tanrıöver Özel Sayısı. Şubat, 1967. C. 6, S. 2.

Baydar M. Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları. İstanbul, 1968.

Bilici A. Gagavuzlar kiliselerini değiştiriyor // Aksiyon. 1995. Дата обновления: 29.08.1995. URL:http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-894-32-gagavuzlar-kiliselerini-degistiriyor.html (дата обращения: 12.12.2012).

Cebeci A. Gagauzların Tarihi Dili Folkloru Hakkında // Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. Ankara,1985. C. l, S. l.

Doğru A. Gagauzların Folklor ve Antropomik Özellikleri // IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Genel Konular. Ankara, 1992. C. I.

Doğru A., Kaynak İ. Gagauz Türkçesinin Sözlüğü. Ankara, 1991.

Ercilasun A. B. Gagauzlardan Yeni Haberler // Türk Kültürü. 1987. Ağustos. C. XXVII, S. 316.

Eren H. Gagavuz Türkçesi // Türk ansiklopedisi. C. XVI.

Güngör H., Argunşah M. Gagauz Türkleri Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyata. Ankara, 1991.

Nayır Y. N. Balkanlar ve Türklük. Ankara, 1936.

Özkan N. Gagavuz Türkçesi Grameri. Ankara, 1996.

Marmara Grubu Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı: [официальный сайт Фонда Стратегических и Социологических Исследований «Группа Мармара»]. Дата обновления: 08.12.2012. URL:http://www.marmaragrubu.org/ (дата обращения: 12.12.2012).

Sümer F. Gagauzlann Aslı // Türk Dünyası Tarih Dergisi. 1991. Mayıs. S. 53.

Tanyılduz A. Gagauzlarla. Isparta, 1996.

Tüfekçioğlu T. Kemal'in öğretmenlerinden Sokrates'in öğretmenlerine // Orkun. S.66. 2003. URL:http://www.orkun.com.tr/asp/orkun.asp?Tip=Makale&Makale_Nu=!P*R/YYLPYDIWDUHL!P*R/YYLPYDIWDUHLEA.JS/EOAA/WATDU!OKYSJAOYHGUH*/E/DR (дата обращения: 12.12.2012).

Türk Dil Kurumu: [официальный сайт Турецкого лингвистического общества]. URL:http://www.tdk.gov.tr/ (дата обращения: 12.12.2012).

Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Resmi İnternet Sitesi: официальный сайт Фонда Тюркского Мира. URL:http://turan.org.tr/ (дата обращения: 12.12.2012).

TÜRKSOY. Uluslararsı Türk Kültürü Teşkilatı: [официальный сайт Международной организации тюркской культуры]. Дата обновления: 11.12.2012. URL:http://www.turksoy.org.tr/TR/ana-sayfa/1-73736/20121211.html (дата обращения: 12.12.2012).

Varlık Dergisi: [официальный сайт журнала «Варлык»]. URL:http://www.varlik.com.tr/varlikDergisi.aspx (дата обращения: 12.12.2012).

Ülküsal M. Dobruca ve Türkler. Ankara, 1987.

Ülküsal M. Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Dobruca Türkleri // Emel. Temmuz-Ağustos. 1996. Nr. 35.

Yavuz N. Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Gagavuzlar // Gazi Akademik Bakış. Ankara, 2010. C. 4, S. 7.

Н.В. Казурова

ТЕРРИТОРИЯ КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКОГО ПОДЛОГА: ИРАНСКИЕ РЕЖИССЕРЫ В ЭМИГРАЦИИ И ИХ ЗРИТЕЛИ

На сегодняшний день иранские режиссеры в основном работают в системе кинопроизводства Исламской республики Иран (далее — ИРИ). Некоторые из них имеют опыт проживания за пределами страны и сотрудничества с западными коллегами. Однако, пожив за границей, многие кинорежиссеры вернулись обратно в Иран. Поколение, уехавшее за рубеж с началом Исламской революции (1978–1979 гг.), представлено такими именами, как Б. Фарманара и М. Кимиаи. Вернувшись в Иран в 1990-е годы, легендарные кинематографисты потратили много времени, чтобы приспособиться к новым условиям кинопроизводства. Другие режиссеры вернулись в страну сразу с началом революции и в первые годы существования Республики. Третья волна — это выросшие за границей режиссеры, переехавшие на жительство в Иран [Naficy 2006: 42–44]. Отметим, что их возвращение на родину зачастую конъюнктурно, так как в Иране дешевле снимать кино и фильмы из Исламской республики лучше принимаются на фестивальном рынке. Как бы то ни было, ленты этих режиссеров часто проникнуты оттенком ностальгии о родном Иране.

В свою очередь, работающие за пределами Исламской республики и широко известные на Западе иранские режиссеры живут на территории разных европейских и североамериканских стран. За последние два десятилетия они сняли около трехсот художественных, документальных, анимационных фильмов. Это дает возможность говорить о них как о наиболее плодовитых режиссерах из числа выходцев с мусульманского Востока, проживающих на Западе. Несмотря на различия в политических взглядах и религиозных устремлениях, чаще всего их всех объединяет оппозиция к существующему в Иране режиму. И хотя «режиссеры работают в разных странах и на разных языках, в их фильмах есть нечто общее, что дает основания называть их “диаспорой в изгнании” и рассматривать их фильмы как часть глобального кинематографа» [Naficy 2002: 57].

Ряд иранских режиссеров работают за рубежом с западными актерами без обращения к иранской тематике и фокусируют внимание исклю-

чительно на кинематографических экспериментах. Примеры — последние работы А. Надери «Марафон» (2002), «Звуковой барьер» (2005), «Вегас: правдивая история» (2008)[1]. Тем не менее многие иранские режиссеры-эмигранты черпают свое вдохновение в культуре и искусстве родного Ирана и обращаются в своих фильмах к его насущным и злободневным проблемам социального и политического характера, как Г. Моуссави, австралийка иранского происхождения, в ленте «Мой продажный Тегеран» (2009).

У режиссеров, снимающих фильмы об Иране за границей, есть преимущества по сравнению с работающими непосредственно в ИРИ коллегами. Являясь гражданами европейских и американских стран, эмигранты решительнее и свободнее могут высказываться в адрес исламского режима, внешней политики правительства, выражать свое отношение к гендерной стратификации общества, т.е. показывать в своих фильмах то, что в Иране демонстрировать на экранах запрещено.

Режиссеры-эмигранты могут пренебречь условностями в отражении жизни шахского периода. Известно, что тогда женщины на экранах часто появлялись в «открытой» одежде, сегодня же иранская актриса не может надеть европейское платье по моде тех лет, чтобы ее наряд соответствовал предреволюционной эпохе, так как это противоречит исламскому дресс-коду и нормам поведения [Haeri 2009: 113–126; Moghissi 2008: 541–554; Moruzzi 2001: 89–100; Rezai-Rashti 2007: 191–206; Shahidian 1995: 113–144].

Если сравнить фильм «Грушевое дерево» (1998) Д. Мехрджуи, снятый в Иране, и «Женщины без мужчин» (2009) американского режиссера иранского происхождения Ш. Нешат, то можно проследить различия, материализованные в визуальном и смысловом ряде. Персонажи «Грушевого дерева» — состоятельная семья. Основные события фильма разворачиваются за городом в семейной усадьбе, где Махмуд придается воспоминаниям о своей первой любви. Повзрослев, он увлекся политикой и идеями марксизма, за что попал в тюрьму и потерял свою возлюбленную. Фильм говорит о шахском времени показом политических событий, но его визуальный ряд нейтрален: режиссер воссоздал атмосферу богатого дома, однако одежда персонажей универсально традиционна, что согласуется с требованиями современной цензуры.

---

[1] Ранние фильмы А. Надери «Бегун» (1985), «Вода, ветер, пыль» (1989) и пр. — это образцы классического стиля иранской «Новой волны» (о трансформации авторского почерка режиссера в эмиграции см.: [Gow 2011]).

«Женщины без мужчин» переносят нас в Тегеран 1953 года. В фильме Ш. Нешат детально воссоздает интерьеры, костюмы и быт того времени. Платья 1950-х годов на главных героинях-горожанках мирно уживаются с черными чадорами. Снимая фильм за пределами ИРИ, Нешат имела возможность детально воссоздать внешний облик иранцев в том виде, который был запечатлен на фотографиях и в фильмах шахского периода, а также нравы того времени. В «Женщинах без мужчин» достаточно откровенно показаны аспекты жизни человека и общества в целом, которые обычно запрещены для иранского кино, а если и появляются, то только в аудиальной форме.

И именно здесь исследователь сталкивается с противоречием пространственно-временного характера. С одной стороны, фильм «Женщины без мужчин» в принципе повествует о событиях давно минувших лет, поэтому происходящее становится лишь попыткой воспроизведения прошлого. Таким образом, выступая в качестве кинематографического подлога, художественная реальность не тождественна самой реальности. С другой стороны, несмотря на то что фильм частично снят на территории Марокко, экстерьерная и интерьерная съемка в нем оказывается наиболее адекватной и отвечающей историческим реалиям иранской действительности шахского периода, что фактически недостижимо при работе в самом Иране, так как в этом случае за кадром остается широкий круг проблем повседневной культуры, связанной с интимной сферой жизни человека.

Снятые в ИРИ фильмы рассказывают преимущественно о современности. Фильмы исторического жанра вообще редкое явление в иранском кинематографе. «В области исторического кино, представленного немногочисленными образцами, шедевров ожидать не приходится. Иранские сценаристы не привыкли соблюдать достоверность передачи исторических событий и обычно переиначивают исторические реалии в соответствии со своим замыслом. Это, естественно, снижает ценность исторических картин, низводя их до уровня обыкновенной беллетристики. Положение не спасает даже мастерство и добросовестная работа актеров и режиссеров» [Аллахи 2007: 317]. При этом упор на историческую канву сюжета и былом величии Персидской Державы — это часть национальной политики шахского периода [Дорошенко 1964: 81–92; Дорошенко 1982: 101–110; Мамедова 2002: 46–56], а не сегодняшнего режима ИРИ.

Некоторые эмигрировавшие из Ирана режиссеры и актеры довольно популярны в Голливуде. Парвиз Сайяд, некогда одним из первых в иранском кинематографе обратившийся к народной традиции [Milani 2011:

69] и создавший на иранском телевидении 1970-х годов образ деревенского чудака-хитреца Самада, принял участие в американском мультипликационном проекте «Бабак и друзья» (2005), в котором озвучил одного из персонажей мультфильма, повествующего о Ноурузе (иранском Новом годе) и семье иранских иммигрантов в Америке.

«Бабак и друзья», построенный на сопоставлении традиций двух культур, ориентирован прежде всего на американское население иранского происхождения и призывает его не забывать о своих корнях и традициях. «Большинство иранцев в США — современные секуляризированные люди, и они симпатизируют доисламской Персии, приветствуя и популяризируя монархический период в истории Ирана (в частности, зороастризм и его праздники), а исламские иранские школы в Америке не пользуются популярностью» [Price 2005: 337]. Одновременно «Бабак и друзья» знакомит американских детей с особенностями культуры разных стран и воспитывает их в духе толерантности.

Существование этнических иранских общин — явление относительно недавнее. До революции число иранцев, проживавших за пределами Ирана (в изгнании или в иммиграции), исчислялось тысячами человек. После революции эта цифра пересекла миллионную отметку. Иранские эмигранты селились по всему миру, но главным образом в США, Канаде и Европе. Точной статистики о количестве иранцев, живущих в эмиграции, не существует: по одним данным, оценки колеблются от 1 до 4, по другим — от 4 до 6 млн чел.

В США иранские эмигранты проживают в основном в штате Калифорния. Южную Калифорнию и частично Лос-Анджелес называют ‘Irangeles’ или ‘Tehrangeles’, поскольку, по неофициальной статистике, на сегодняшний день там проживают от 200 тыс. до 1 млн иранцев. Уехавшие за границу иранцы отличаются по религиозному признаку (мусульмане, иудеи, бахаиты, христиане), политическим взглядам, социальному статусу, образованию, возрасту и т.д. Политика изоляции Ирана ведет к усилению ощущения иммигрантами потери своей Родины [Ghorashi, Boersma 2009: 674–676].

Поэтому для иранца-эмигранта фильм, снятый в ИРИ, — это больше, чем просто кино. Он превращается в известие из Ирана и вызывает сентиментальные и ностальгические воспоминания. Для иммигрантов кинематограф и тем более глобальная сеть Интернета приобретают особую значимость в общении со своими соотечественниками, и происходит эта коммуникация в эпоху глобализации посредством транснациональных каналов связи: радио- и телевещания (ТВ в Лос-Анджелесе [Naficy 1993]), Интернета.

Преодолев в начале 1990-х годов границы страны и проникнув на Запад, иранское кино вошло в качестве полноценного источника в научный дискурс по вопросам этнической идентичности. Существенное влияние кинематограф оказывает и на восприятие иранцами собственной страны, при всей разнице этих воздействий на иранцев, проживающих непосредственно в ИРИ, и эмигрантов, многие из которых принимают иранскую идентичность, но не идентифицируют себя с Исламской республикой.

Многим эмигрантам кажется, что за границей стиль иранской «Новой волны» презентует Иран в негативном свете, так как фильмы, снятые в духе итальянского неореализма, повествуют о бедняках и показывают только эту сторону жизни страны. А такие американские фильмы об Иране, как «Дом из песка и тумана» (2003) В. Перельмана (одна из сюжетных линий — сложная судьба иранцев-эмигрантов) или значительно более радикальный фильм с говорящим названием «Забивание камнями Сорайи М.» (2008) С. Наурасте, вызывают у них негативные чувства по отношению к исламскому режиму. Об этом говорит и американская актриса иранского происхождения Шохре Агдашлу, сыгравшая роли в обоих названных фильмах.

Иранское кино, во многом привлекательное для иностранного зрителя, остается чуждым неиранской западной аудитории. Наибольший интерес, что естественно, вызывают остросоциальные, порой даже шокирующие темы. Такие провокационные сюжеты привлекают западную аудиторию неординарностью непохожего на их собственный мира и при этом дают возможность погрузиться в воссозданную кинематографом атмосферу восточного колорита, драматически острых конфликтов и свойственной иранской этнокультурной национальной традиции эстетики и мировоззрения.

Между тем известность иранского кинематографа на Западе нельзя назвать случайной. Только политическая подоплека и интерес к восточной тематике не обеспечили бы иранским фильмам столь продолжительную популярность. Большую роль в этом успехе играет кинематографическая составляющая: в середине 1990-х годов иранский кинематограф заполнил лакуну, образовавшуюся в стилистическом и жанровом однообразии западной киноиндустрии, которой нужны были новые имена и свежие средства кинематографической выразительности. Опираясь на классиков кинематографа — итальянский неореализм и французскую «Новую волну», иранские режиссеры не просто создали особый, удивительный в своей индивидуальности стиль, но предрекли моду на жанр «ползучего реализма», и сегодня доминиру-

ющего, как показал Берлинале–2012 [Цыркун 2012], на международном кинематографическом рынке.

Библиография

Аллахи Х. История иранского искусства. СПб., 2007.

Дорошенко Е.А. Некоторые тенденции в развитии культуры Ирана в 20–30-х годах XX в. // Афганистан, Иран, Турция: история и экономика (Краткие сообщения института народов Азии). М., 1964. № 77. С. 81–92.

Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. Историко-этнографический очерк. М., 1982.

Мамедова Н.М. Иран: от монархии к республике. Современное положение и перспективы // Мусульманские страны у границ СНГ (Афганистан, Пакистан, Иран и Турция — современное состояние, история и перспективы). М., 2002. С. 46–60.

Цыркун Н. В формах самой жизни: Берлин–2012 // Искусство кино. М., 2012. № 3. С. 19–26.

Ghorashi H., Boersma K. The 'Iranian Diaspora' and the New Media: From Political Action to Humanitarian Help // Development and Change. 2009. Jul. Vol. 40. Issue 4. P. 667–691.

Gow Ch. From Iran to Hollywood and some Places in-between (Reframing Post-Revolutionary Iranian Cinema). L., N.Y., 2011.

Haeri Sh. Sacred Canopy: Love and Sex under the Veil // Iranian Studies. 2009. Feb. Vol. 42. Issue 1. P. 113–126.

Milani A. Zoroaster and the Ayatollahs // National Interest. 2011. Jan/Feb. Issue 111. P. 64–72.

Moghissi H. Islamic Cultural Nationalism and Gender Politics in Iran // Third World Quarterly. 2008. Apr. Vol. 29. Issue 3. P. 541–554.

Moruzzi N.C. Women in Iran: Notes on Film and from the Field // Feminist Studies. 2001. Spring. Vol. 27. Issue 1. P. 89–100.

Naficy H.A. The Making of Exile Cultures: Iranian Television in Los Angeles. Minneapolis, 1993.

Naficy H. A. Making Films with an Accent: Iranian Émigré Cinema // Cineaste. 2006. Summer. Vol. 31. Issue 3. P. 42–44.

Naficy H. Islamizing Film Culture in Iran: A Post-Khatami Update // The New Iranian Cinema: Politics, Representation and Identity. L., N.Y., 2002. P. 26–66.

Price M. Iran's diverse Peoples: a Reference Sourcebook. Santa-Barbara, 2005.

Rezai-Rashti G.M. Transcending the Limitations: Women and the Post-revolutionary Iranian Cinema // Critical Middle Eastern Studies. 2007. Summer. Vol. 16. Issue 2. P. 191–206.

Shahidian H. International Trends: Islam, Politics, and Problems of Writing Women's History in Iran // Journal of Women's History. 1995. Jun. Vol. 7. Issue 2. P. 113–144.

Ю.Ю. Карпов

РЕГИОНАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ПОЛЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНКУРЕНЦИИ. СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В XX ВЕКЕ*

В «традиционном» северокавказском обществе этническое структурирование среды не имело принципиального значения. Оная делилась на феодальные владения, союзы сельских обществ, собственно сельские общества, а внутри них на семейно-родственные группы (тухумы в Дагестане, фамилии в большей части региона, тейпы в Чечне и Ингушетии). «Традиционный» уклад политической жизни обусловливал то, что «важнейшей» представлялась конкуренция на низовом уровне, где фамилии и т.п., претендуя на главенство в конкретной социальной среде, аргументировали его своим превосходством в численности по сравнению с соседями, коренным происхождением, родством с именитыми предками и т.п.

В XX в. многое изменилось. Одними из главных субъектов политических процессов в масштабе заново формируемого советского государственного пространства были признаны «народы». В свете этого в тех окраинах бывшей империи, где имелись только «племена», «народы» надлежало создавать. Глава Северо-Кавказского края А.И. Микоян в середине 1920-х годов говорил: «На Северном Кавказе мы не получили никаких наций. Они только теперь начинают формироваться» [Стенографический отчет 1926: 170].

Параллельно межнациональные отношения были соотнесены с классовыми противоречиями (завоевателями и завоеванными и т.п.), и потому новой власти их надлежало «исправлять». Одним из результатов данной политики явилось то, что упомянутая конкуренция поднялась на другой — «национальный» — уровень.

Далеко не случайно, что военно-политическим событиям в Чечне в конце 1980 — начале 1990-х годов предшествовали публичные заявле-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Южного научного центра РАН в рамках участия в исследовательской программе «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтнического региона в условиях роста напряженности»; проект № 1–НИР «Управление полиэтничным макрорегионом России: исторический опыт и современные проблемы».

ния местных политических активистов о собственном народе как самом крупном в регионе («нас больше миллиона») и на основании этого якобы имеющем право вести диалоги с Центром и с соседями с позиции силы. Немногим ранее между осетинами, балкарцами и карачаевцами и вайнахами (чеченцами и ингушами) разгорелся спор за право соотнесения истории собственных народов со славным прошлым знаменитых предков — аланов (см.: [Шнирельман 2006]).

В это же время так либо иначе в региональной, а отчасти и в союзной среде стала муссироваться тема о «Великих» Черкесии, Осетии, Чечне.

Однако она не была новой. Данная тема появилась в середине 1920-х годов, когда нациестроительство обрело в регионе ощутимые результаты. На этом сюжете и сосредоточу внимание, так как до настоящего времени он не получил должного освещения.

Формирование национальной интеллигенции обусловило появление в каждой этнической среде относительно сплоченных и в той или иной степени протестных групп.

«Огромные для Северной Осетии кадры нацинтеллигенции, <…> — говорилось в «Записке» ОГПУ в ЦК ВКП(б), составленной весной 1928 г., — органически связанные своим происхождением с национальной буржуазией, проникнув во все области общественно-политической и хозяйственной жизни области, оказывают тем самым сильное давление на национальное руководство, в подавляющем большинстве вышедшее из ее среды. В связи с этим нацинтеллигенция фактически “делает” политику в области, направляя ее по нездоровому руслу и отражая в ней, более чем в других нацобластях, элементы узкого национализма».

Далее пояснялось, в чем выражалось «нездоровое русло» политики осетинской интеллигенции. Это были: неприятие краевой власти (Северная Осетия наряду с другими национальными образованиями Северного Кавказа в статусе автономной области входила в состав Северо-Кавказского края с центром в Ростове-на-Дону), «стесняющей якобы национальное развитие осетин»; стремление к объединению Северной, Южной и так называемой Моздокской Осетий, после чего предполагался выход Осетии из упомянутого края и вхождение ее в состав Закавказской федерации в качестве республики; «культивирование узконациональной идеологии с тенденцией на восстановление национально-демократических форм управления» и др. [ЦК РКП (б) 2005: 548–549]

Осетия претендовала на Владикавказ, который в то время был в федеральном подчинении, одновременно являясь центром двух автономных областей — Северо-Осетинской и Ингушской. Вопрос о передаче

Владикавказа Осетии был встречен значительной частью населения с «чувством удовлетворения (“все же мы, осетины, победили ингушей”). <…> Передача города была отпразднована нацинтеллигенцией организацией у себя по домам особых вечеров — обедов и банкетов в честь “великого для Осетии события”».

В адрес работников областного руководства высказывались «восхищение и благодарность за успехи в политике продвижения национальных интересов». «Наряду с этим волна единодушного протеста Ингушетии против передачи Владикавказа Осетии, боевые настроения ингушей, выражающих готовность, “если нужно, драться с <…> Осетией”, <…> слухи о том, что ингушская делегация в Москве добивается отсрочки этого решения о Владикавказе, вызывают серьезное беспокойство в среде осетинской интеллигенции, боящейся, что Ингушетия добьется оттяжки утверждения вопроса о Владикавказе» [Совершенно секретно. 2002. Т. 6: 535–536]. Так и вышло: Владикавказ был передан Осетии только в 1933 г.

В это же время в другой этнической среде (адыгской) получила развитие идея создания «Великой Черкесии» путем объединения Кабардино-Балкарской и Адыгее-Черкесской областей. Инициатором этого движения являлась дворянская интеллигенция, которая в первые годы функционирования советской власти оказалась в руководстве Адыгее-Черкесской области, а позднее сосредоточилась в краеведческом обществе изучения Адыгеи. Представители этого движения ратовали за возвращение из Турции двух миллионов черкесов, оказавшихся там по окончании Кавказской войны во второй половине XIX в., а для осуществления данного плана должна была быть восстановлена территориальная целостность исторической Черкесии, что предполагало выселение из нее казаков и русских [ЦК РКП (б) 2005: 550–551][1].

На фоне подобных, можно сказать, значительных политических явлений в регионе не могли остаться в стороне от них чеченцы и ингуши. В их среде также проявились схожие настроения, а именно объединения, благо эти два народа родственны друг другу, близки по языку и культуре.

---

[1] В 1924 г. состоялся съезд шапсугов (субэтническая группа адыгов / адыгейцев, проживающих в нескольких селениях на Черноморском побережье). На этом съезде ставились вопросы о самоопределении, решении земельных проблем, создании автономии от Тамани до Абхазии с центром в Туапсе и выселением из нее всех «пришельцев». Это, по оценке партийного работника из Ростова, нужно было связывать с деятельностью подпольной организации или «зарубежной силы». К этому он добавлял мнение о вредном «политическом руководстве», исходившем из Карачаево-Черкесской области, куда шапсуги «часто ездили за советами» — их «упорное автономистское настроение подогревалось оттуда» [Протоколы № 29–38: 22–23 об.].

Все в том же документе ОГПУ по данному поводу говорилось: «Проект объединения Чечни и Ингушетии усиленно продвигался на протяжении последних двух лет и продолжает продвигаться в массы, несмотря на запрет со стороны краевых инстанций». Лидерами этого движения тоже являлись представители интеллигенции, но популярность оно получило и среди молодежи. Резоны объединения виделись в следующем. «Соединение за счет единого аппарата освобождает все культурные силы и позволяет их равномерное распределение, чем устраняет зависимость от русских культурных сил. <…> Объединение приведет к большей политической независимости». Отмечалось, что это увеличит шансы на город Грозный, на большие отчисления от прибыли нефтеперерабатывающей промышленности, даст возможность поставить вопрос о присоединении части Хасав-Юртовского округа Дагестана, где проживают чеченцы.

Данная проблематика обсуждалась на партийных и комсомольских конференциях. Был подготовлен доклад в ЦК ВКП(б) [Там же: 547–548]. Впрочем, у такой постановки вопроса были и солидные противники, в частности секретарь Ингушского облисполкома И.Б. Зязиков, настаивавший на самостоятельности Ингушетии, сохранении за ней полных прав на Владикавказ как хозяйственный и культурный центр Ингушской области [Национально-государственное строительство 1995: 125]. Оппонентов Зязикова мало волновал владикавказский вопрос.

Ростовская власть негативно отнеслась к идее объединения этих двух областей. Но проект набирал обороты и начинал материализовываться.

Еще в 1925 г. известный кавказовед Н.Ф. Яковлев публично заявил о перспективах политического и культурного объединения ингушей с чеченцами, о разработке единого языка для них и о введении общего названия вейнахи (вайнахи), предложенного языковедом Мальсаговым [Яковлев 1999: 5–6]. В 1928 г. уже ЦК ВКП(б) рассматривал вопрос «о возможности объединения ингушей и чеченцев», и Северо-Кавказскому крайисполкому поручалось «разработать вопрос о слиянии Чеченской области и Ингушской» [Ерещенко 1991].

Данная тема обсуждалась на фоне пока еще витавшего в воздухе решения о передаче Владикавказа Осетинской области, а равно так либо иначе обсуждавшихся в национальной среде региона тем о «Великих» Осетии и Черкесии. С учетом этого идеи о формировании единой вайнахской общности и создании «большой» (конкурентоспособной) национально-государственной структуры для местной интеллигенции не выглядели праздными. Однако Центр, опасаясь роста националисти-

ческих настроений на местах, все же применительно к чеченцам и ингушам допускал и даже поощрял их «тесный союз» (можно предполагать, что в противовес другим подобным «союзам»).

В итоге в 1934 г. две автономные области были объединены в одну, и это, как предполагалось, должно было привести к консолидации чеченского и ингушского народов в единый этнос [Мартиросиан 1933: 311–314]. Практически сразу о «консолидации» чеченцев и ингушей на самом высоком уровне стали говорить как уже свершившемся факте. С.М. Диманштейн (в 1930-е годы директор Института национальностей при ЦИК СССР и редактор журнала «Революция и национальности») приводил данный пример как показательный образец «гармонического слияния <…> национальностей» при социализме. «Слияние же наций предполагает *атрофирование* национальных особенностей, а затем и полное их исчезновение, неизбежно ведущее к созданию единого человечества без подразделения на нации» [Диманштейн 1935: 62].

В итоге имеются основания говорить, что в региональной политике Северного Кавказа (Дагестан в настоящем случае не рассматривается, так как он имел статус автономной республики и до начала 1930-х годов не входил в состав Северо-Кавказского края) фиксировалась достаточно явная этнополитическая конкуренция.

Она инициировалась «снизу» представителями местных элит (интеллектуальных, в меньшей степени политических), стремившихся добиться для своих народов определенных преимуществ перед соседями, освободиться от опеки промежуточного звена власти между ними и Центром в лице Северо-Кавказского края, в их глазах представлявшего интересы ненавистного «казачьего большинства». Оказавшись неспособными добиться осуществления своих проектов по максимуму, они, представители этих элит, были готовы и на компромиссы, мечтая об изменении статуса своих национальных автономных областей до уровня республик с прямым подчинением Москве.

Любопытный пример этому являет политика тогдашнего главы Кабардино-Балкарской автономной области Бетала Калмыкова. Он не вступал в конфронтации с краевой властью, хотя мечтал о том, чтобы Кабарде был передан Пятигорск и железнодорожный узел ст. Прохладной. Публично же говорил о благодарности краю: «Край нам помогает. Этой помощью пользоваться надо, и надо сказать, что Москва так не может знать все наши нужды, как знает Ростов» [Документы: 580].

Когда из Центра через Ростов было спущено распоряжение предоставить автономии всем национальным меньшинствам вплоть до отдельных населенных пунктов, в КБАО оно было оперативно выполнено.

Демонстративная расторопность и исполнительность служили Б. Калмыкову тактикой решения вопросов в «собственных» интересах. «На повестке дня стоит исторический вопрос о самоопределении национальных меньшинств, по которому ЦИК должен вынести сегодня постановление. <…> Если такое деление мы произведем, то что должно быть во главе? Должны ли мы остаться Областью <…> или быть переименованы в Республику. <…> Пока мы должны остаться Автономной Областью, но совершенно безболезненно можно поставить перед Ростовом и Москвой вопрос о переименовании в Республику» [Протоколы пленумов: 178, 180].

Положительного ответа на данный вопрос не последовало. Лишь по конституции 1936 г. Кабардино-Балкария, Северная Осетия, Чечено-Ингушетия получили статус автономных республик; к этому времени уже не существовало Северо-Кавказского края, несколькими годами раньше он незаметно «растворился». К Кабарде не был присоединен Пятигорск (за что ратовали не только Б. Калмыков, но и идеологи возрождения «Великой Черкесии», однако крупный железнодорожный узел и еще кое-что она получила.

Центр не инициировал конкуренцию между этнополитическими субъектами региона (хотя в определенных случаях ему могло это быть выгодно), но манипулировал возникавшими на ее базе ситуациями. Ему удавалось контролировать общественные настроения и движения, переключая их в другие русла. Так, в конце 1920-х годов реализация программы индустриализации, «создавшая целый ряд преимуществ для Осетии перед другими национальными областями», обусловила в ней спад описанного выше движения [ЦК РКП(б): 550].

В конце XX — начале XXI в. темы о великих предках были заново актуализированы среди значительного числа народов региона, споры о границах порой обострялись между ними до открытых войн. Этнополитическая конкуренция оказалась на новом витке (см.: [Цуциев 2006: 109–120]). Новому Центру далеко не всегда удается ее контролировать.

Источники

Документы 5-го Областного съезда Советов Кабардино-Балкарской области. 1926 г. // Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской республики. Ф. р–2. Оп. 1. Д. 342. Т. 2.

Протоколы пленумов, доклады о деятельности Отделов Облисполкома // Там же. Д. 122.

Протоколы № 29–38 заседаний Бюро Северо-Кавказского краевого комитета РКП(б). 1924 г. // Центр документации новейшей истории Ростовской области. Ф. 7. Оп. 1. Д. 19.

Библиография

Диманштейн С. Отношение марксизма-ленинизма к вопросу об ассимиляции национальностей // Революция и национальности. 1935. № 7.

Ерещенко Г. Трагедия ингушского народа // Ингушское слово. 1991. № 6.

Мартиросиан Г.К. История Ингушии. Орджоникидзе, 1933.

Национально государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917–1941 гг.). Майкоп, 1995.

«Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране. (1922–1934). М., 2002. Т. 6.

Стенографический отчет 2 краевой конференции по вопросам культуры и просвещения горских народов Северного Кавказа. Ростов-на-Дону, 1926.

ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос / Сост.: Л.С. Гатагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. Кн. 1. 1918–1933 гг. М., 2005.

Цуциев А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004). М., 2006.

Шнирельман В.А. Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2006.

Яковлев Н.Ф. Проблемы изучения культуры чеченцев и ингушей // Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб., 1999.

И.Ю. Котин

ИНДИЙСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В МУЗЕЯХ НИДЕРЛАНДОВ

Музеи Нидерландов обладают богатейшими коллекциями по истории и культуре народов Индонезии. Это неудивительно. В течение длительного времени Нидерланды владели территорией этой страны, известной тогда как «Голландская Индия». Однако и собственно индийские коллекции в голландских музеях также есть. В XVII в. голландцы вытеснили португальцев из их владений в южной Индии и на Цейлоне. Правда, голландское присутствие там оказалось недолгим, в XVIII в. все эти владения уже отошли к английской Ост-Индской Компании, тем не менее определенные коллекции были собраны, а главное, утвердился и сохранился интерес жителей Нидерландов к Южной Азии.

По-прежнему этнографические музеи Нидерландов отправляют своих сотрудников в далекие экспедиции в Индию для сбора той или

иной коллекции, а также для подготовки дополнительного страноведческого материала, необходимого для представления коллекций в определенном контексте.

Наиболее интересные собрания предметов из Индии хранятся в амстердамском музее Троппенмузеум и в лейденском музее народоведения. Однако отдельные экспонаты из Индии есть и в других музеях. Присутствуют они и в Королевском художественном музее (Рийксмузеум). Интересен и уникален музей «Суринамский Дом» в Гааге, в котором собраны многие предметы из Индии, попавшие в Гаагу очень сложным путем, через Суринам, где в XVIII–XIX веках сложилась индосуринамская община бывших законтрактованных рабочих и их потомков, так называемых «хиндустанцев». Все упомянутые музеи заметно обновили свои экспозиции за последние годы, а «Суринамский Дом» и вообще — молодой музей. Рассмотрим, как в этих музеях в настоящее время трактуется и представлено «пространство Индии».

Троппенмузеум, а также Троппенинститут, Троппентеатр, Троппересторан и даже Троппенотель — наследники Музея Колониального института, созданного еще в период владения Нидерландами «Голландской Ост-Индией». Когда-то Музей тропических культур, основанный еще в 1864 г. и называвшийся тогда Колониальным музеем, находился в Харлеме. Основателем музея был харлемский бизнесмен, секретарь нидерландского общества развития промышленности (*Maatschappij ter bevordering van Nijverheid*). В 1871 г. музей был открыт для публики. Его коллекции были инкорпорированы в более значительное собрание амстердамского Колониального (позднее — тропического) института, торжественно открытого королевой Виллеминой в 1926 г. Музей также инкорпорировал в свой состав 15 000 предметов существовавшего ранее неподалеку Этнографического музея в районе Артис (Ethnographisch Museum Artis). Примечательно, что коллекции последнего хранились в здании амстердамского зоопарка. Новое здание Колониального музея, выполненное в псевдоготическом стиле, фасадом перекликается с Королевским художественным музеем.

В 1940-е годы в связи с потерей Нидерландами колониальных владений в Юго-Восточной Азии возникла необходимость переименовать Колониальный институт, а музею при нем расширить экспозицию за счет новых, не связанных с Нидерландами колониальными связями, и за счет тем, напрямую не связанных с колониальной тематикой, например поэзией. Эти перемены дались нелегко. Как замечает С. Лежен, «по завершении (эпохи) колониализма Нидерланды постепенно трансформировались в страну (активно принимающую) иммигрантов. Эти изменения, конечно,

являются предметом серьезного размышления для Тропенмузея. Музей не хочет терять традиционных посетителей, чей интерес связан с голландской культурой. И (музей) хочет расположить к себе новоиспеченных голландцев, которым не всегда просто воспринимать историческую связь музея (с колониальным прошлым) и его практику сообщать (публике) о них, их не привлекая» [Legene 2002: 27].

Итак, Тропенмузей в последние годы трансформировался, превратился в чудесный мир, полный интерактивных игр, инсталляций, экранов с фильмами и т.д. Все это позволяет, попадая в Тропенмузей, оказаться в Индии. Здесь, на экспозиции «В и вокруг Индии», мы попадаем в южно-индийский магазин тканей, индийский кинотеатр и даже на полянку, посреди которой под баньяном дремлет мультипликационный герой. Стоит с помощью кнопок этого героя (то ли учителя-гуру, то ли гида) разбудить, как он тут же поведает нам об индийских религиях, кастах, традиционных обычаях.

Помимо подобных интерактивных композиций в музее есть и более привычные нам выставки, посвященные, например, членам индийских племен — *адиваси*, или индо-суринамцам — потомкам индийских законтрактованных рабочих, переехавших после 1975 г. в Нидерланды из бывшей голландской Гвианы (Суринама). С помощью кнопок или путем нажатия на сенсорный экран у выставки с музыкальными инструментами можно услышать звучание ситара, вины, индийской свирели. Пожалуй, только индийские ароматы не попадают на территорию этой «музейной» Индии. Однако знакомство с Индией можно продолжить в «этническом» ресторане на первом этаже музея, где предлагаются блюда индийской и индонезийской кухни.

Экспозиция лейденского Королевского музея народоведения (Rijksmuseum Voor Volkenkunde), одного из старейших и крупнейших в Европе (основан в 1864 г.), более традиционна. Что отличает ее от амстердамской, так это необходимость делить пространство с соседями — экспонатами из других стран Востока. В ряде случаев это соседство уместно. Так, индийские предметы, связанные с мусульманской традицией, мирно уживаются с мусульманскими реликвиями из других стран. То же касается буддийских реликвий из Индии и Таиланда.

Однако в целом индийское пространство как особая «территория» в основном «азиатском» зале музея не выстроена. По-соседству выставлена коллекция недавно приобретенных ювелирных украшений из Джайпура, и эта выставка оформлена как ювелирная лавка. Здесь до некоторой степени удается создать «индийское пространство», чему способствует и звучащая в этой галерее традиционная индийская музыка.

В Королевском художественном музее мы не находим «индийского пространства», но только символ голландского присутствия в ней: вид голландской фактории в одном из индийских городов да несколько произведений декоративно-прикладного искусства, выполненных в Индии или на Цейлоне по заказу богатых заказчиков из Нидерландов.

Совершенно иная ситуация в относительно новом музее «Суринамский дом» в Гааге. Здесь создатели экспозиции и сотрудники музея добиваются эффекта «двойного разграничения». Экспонаты музея показывают, как «Индийская территория» была создана в Суринаме. Теперь она как бы переносится из Суринама в Нидерланды и выстраивается в пространстве Гааги и в пространстве данного музея.

Открытие 17 февраля 2006 г. «Суринамского дома» стало важных событием в жизни индо-суринамской общины Нидерландов. В этом центре имеется шесть экспозиционных комнат. Созданная как временная экспозиция по истории хиндустанской миграции в Нидерландскую Гвиану и истории их жизни в далекой латиноамериканской стране, музейная часть комплекса очень интересна. Сотрудники «Суринамского дома» госпожа Шарма и господин Гама любезно познакомили меня с экспозицией музея.

В четырех основных залах музея размещены коллекции, имеющие отношение к быту хиндустанцев. Это кухонная утварь (в инсталляции «Жилище. Кухня»), одежда, украшения, священные предметы, книги. Стены залов украшены картами районов Индии, откуда происходили мигранты, объединенные в народной памяти под названием «Хиндустан», карта Суринама, виды Калькутты и Парамарибо, фотографии кораблей, на которых перевозили мигрантов. Здесь перед нами не только «территория Индии», но и территория мигранта — борт корабля. На экспозиции мы видим типичный ящик, в котором вез кто-то из мигрантов свой нехитрый скарб. Наконец, это «индийская территория» в Суринаме с ее деревнями, индусскими храмами, рынками.

«Индийская территория» в музеях Нидерландов представлена поразному. Наиболее полно она видится на экспозиции амстердамского Тропенмузея, но и другие экспозиции заслуживают внимания, особенно в условиях глобализации, когда индийские туристы — нередкие гости в голландских музеях, так же, как и «местные индийцы», преимущественно индо-суринамцы и их потомки.

Библиография

Legene S. The ethnographic museum and white ethnicity in the Netherlands // Музей. Традиции. Этничность. Санкт-Петербург; Кишинев, 2002. С. 24–27.

Н.Г. Краснодембская

ВЕЧНОСТЬ В ЗАСТЫВШЕМ ПРОСТРАНСТВЕ (о коллекции шедевров резного дерева МАЭ РАН, Южная Индия, XVIII в.)

Имя Михаила Степановича Андреева (1873–1948) прочно соединено с историей собирательства МАЭ РАН, хотя и связано лишь с пятью коллекциями музея. Из этих коллекций и те три, что относятся к Индии, и две другие, связанные с регионом Средней / Центральной Азии, не только содержат значительное *число* интересных экспонатов. Особенностью этих сборов является то, что многие из наличествующих музейных предметов, с одной стороны, являются этнографическими раритетами, а с другой — ярко иллюстрируют как раз характерные, ключевые феномены этнической культуры.

М.С. Андреев был весьма образованным человеком (к концу 1930 г. он уже профессор, глава двух кафедр и зам. директора Объединенного государственного НИИ Таджикской ССР), хотя начинал, можно сказать, скорее самоучкой и любителем, но любителем с наитием. Родившись в Средней Азии, он полюбил этот край, и вместе с тем в нем пробудилось стремление понять его, изучить его необычную для русского культуру. Интерес к знаниям был присущ ему с ранних лет, и он пополнял и расширял свой научный багаж в области археологических и этнографических знаний, фольклористики, языковедения многие годы, при каждой благоприятной возможности.

Постепенно, от любительского интереса к фольклору и древностям М.С. Андреев перешел к целенаправленному сбору коллекций, что ярко проявилось в его «индийский период». И еще важная черта: всегда он стремился, как мы сказали бы теперь, идти от первоисточника, в то же время пользуясь инструментом европейских наук. Судьба свела его с известным русским дипломатом А.А. Половцовым, у которого он сначала служил секретарем в России, а впоследствии вместе с ним попал в Индию. В 1897 г. он побывал в Санкт-Петербурге, где имел встречи с крупными деятелями востоковедения и музейного дела (С.Ф. Ольденбургом, В.В. Радловым и др.). В 1905 г. он оказался в Индии (сначала в качестве секретаря А.А. Половцова, затем (с 1911 г.) — в должности и.о. российского консула во французских колониях в Индии и в Индокитае). М.С. Андреев изучает здесь языки хиндустани и пушту (он понимал,

что этнографические коллекции наиболее продуктивно составлять, владея языками носителей культуры) и начинает собирать этнографические коллекции.

Три индийские коллекции поступили от М.С. Андреева в 1910–1914 гг. Первая из них, под № 1789, 28 предметов, была даром от собирателя: она содержит части дворца пешвы из Махараштры (бывшее Бомбейское Президентство), г. Насик, и уже много десятилетий используется в экспозиционной деятельности МАЭ. В настоящее время она украшает зал «Народы Южной Азии» в виде эффектного «портика», оформляющего вход на экспозицию. Этот экспонат многозначен: он несет информацию и о формах традиционной архитектуры индийцев, и об укладе жизни определенного исторического периода (XVIII в.) маратхского народа, и о значимом народном ремесле индийцев — резьбе по дереву. При этом мы имеем образец искусной резьбы по дереву оригинальному (так называемое тиковое дерево), обладающему очень твердой древесиной. К тому же, это и мировой раритет, поскольку образцов деревянной архитектуры почти не сохранилось даже в самой Индии. Интригующая история приобретения М.С. Андреевым этого экспоната хорошо описана в статье М.К. Кудрявцева [Кудрявцев 1953].

Две другие коллекции (№ 2055 и 2418) были приобретены музеем у собирателя, в частности, видимо, чтобы компенсировать его серьезные затраты на приобретение первой (подаренной им МАЭ) коллекции. Новые сборы он осуществлял, учитывая конкретные потребности музея. Так, в коллекцию № 2418 вошло много бытовых предметов. Особую ценность представляет то, что это экспонаты, отражающие культуру и быт народов Южной Индии, о которой в те времена в Европе практически не было известно. Возможно, это были первые образцы южноиндийских этнографических объектов в западных музеях.

Наиболее «загадочной» из трех индийских коллекций М.С. Андреева стала коллекция № 2055, составленная из экспонатов, являющих одновременно и серьезное этнографическое содержание, и художественную ценность. Эта коллекция подразделяется на два раздела: собрание образцов резьбы по дереву (первые 141 из 296 номеров) и мелкой пластики из металла — меди, бронзы, сплавов (номера от 142-го до 296-го), предметов религиозного и ритуального смысла. В данном случае мы обратим внимание на изделия из резного дерева. В первоначальной описи сообщается, что они были приобретены М.С. Андреевым в г. Пондишери в Южной Индии и представляют собой части священной колесницы.

О ритуальных колесницах (общее название для них — *ратха*), на которых в обрядовых, обычно праздничных, шествиях вывозят изобра-

жения божеств, нам известно, прежде всего, по материалам Индии и Непала. Смысл этих проездов (а точнее — «объездов») определенной территории заключается в том, чтобы получить защиту и покровительство божества для конкретной местности.

В Индии, например, прославлен храм Джаганнатха, находящийся в Ориссе, где по определенным праздникам вывозят изображения этого божества на высокой повозке, колеса которой выше человеческого роста. Под них иной раз бросались (неизвестно, есть ли такая практика сегодня) экзальтированные верующие, так как считалось, что погибшие таким образом попадали непосредственно в рай. Непальские колесницы, которые нам посчастливилось видеть воочию, похожи на индийские, хотя имеют некоторые особенности, на них «путешествуют» персонажи не только индуистского, но и местного буддийского пантеона.

Южная Индия дает нам подтверждение существования и здесь подобных традиций с давних времен своими образцами каменной скульптуры и архитектуры (например, Тамилнаду, Карнатака). Понятно, что деревянные произведения подобного рода в индийском климате не сохраняются долго, поэтому наше музейное собрание представляет собой раритет. Приобретенные М.С. Андреевым для нас предметы тоже сделаны из прочного (тикового) дерева и «на вскидку» индологами обычно определялись как произведения XVIII в.

Содержательно коллекция состоит из изображений персонажей брахманическо-индуистского пантеона, эпических героев, мифологических образов, причем с тенденцией к полноте этого сложного «набора». Начиная с царя богов Индры перед нами предстают и Брахма (один или вместе с Сарасвати), и Агни, и Варуна, и Яма, и хранители стран света, и в различных своих обликах и ипостасях Вишну, Лакшми, Шива. Дурга, Рама с Ситой и Лакшманом, Сугрива, Кришна, Ганеша и Рати (и многие прочие). Смысл данного перечисления состоит в том, чтобы показать: этот «набор» героев так широк, что его нельзя связать с каким-либо одним направлением индуизма. Более того, среди прочих предстает даже джайнский персонаж — тиртханкара.

Кроме того, в определенном числе представлены второстепенные персонажи — небесные девы, дварапалы (стражи входа). Много воинственных героев, представителей, так сказать, разного рода войск: булавоносцы, воины, вооруженные мечом и щитом, всадники, копьеносцы. Множество сцен борьбы. Божества часто изображены в грозных ипостасях. Мощь, свирепость олицетворяют и такие символические фигуры, как лев в прыжке, лев, поднявшийся на задние лапы. Иногда этот зверь

изображен и в умиротворяющих позах: лев, спокойно сидящий или шагающий, при этом в пасти он держит цветущую ветвь.

Некоторые изображения могут быть прочтены по-разному: так, фигуры, обозначенные в первичной описи как прислужники с лотосами, на наш взгляд, можно счесть адорантами с подношением божеству.

Представлены и некоторые бытовые, на первый взгляд, сцены: женщина с сосудом на плече, старик с ношей и собакой, хотя, вероятно, и они могут быть прочитаны в символическом ключе. Нередко повторяются сцены эротического характера, которые, скорее всего, имеют магический смысл: плодотворения, полноты бытия.

В целом весь этот комплекс изображений представляет собой небесные сферы индийцев с их разнообразными обитателями, это грозный комплекс божественных сил, магической и физической мощи. В каком-то смысле, это запечатленная в *миге* индийская *вечность*, сканированное *пространство* древней (и все еще живой сегодня) индийской мифологии.

Явно подчеркнут воинственный характер комплекса, дух борьбы, сражения. Это не просто ритуальная колесница, а настоящая военная машина, «орудие» величайшей мощи.

В художественном плане экспонаты действительно тяготеют к южно-индийским традициям скульптуры и архитектуры, но к каким конкретно — здесь необходимо провести специальные сравнительные исследования. Отметим только, что совершенством резьбы по дереву славились и славятся до наших дней мастера из Карнатаки.

Идеологически же, как нам кажется, рассматриваемые предметы связаны с историей и духом Виджаянагарской империи, индуистского государства, которое занимало весь юг Индии за рекой Кришна с XIV по XVII вв. Возникнув в ходе борьбы с мусульманскими захватчиками в эпоху Делийского султаната и продолжая ее в противостоянии с Бахманидским султанатом, Виджаянагара, уже как территория, подверглась и насилию со стороны европейских колонизаторов. Возможно, что наша коллекция — своеобразный памятник борьбы этого края со всеми его противниками.

Так или иначе, эта коллекция отражает особенности своеобразной религиозно-эстетической школы. Возможно, нам представлены наиболее архаичные формы религиозного искусства индийцев.

Визуальное изучение позволяет утверждать, что отдельные предметы коллекции были созданы в разное время. Возможно, при соответствующем анализе в ее составе обнаружатся произведения разных веков. В целом это собрание еще почти не исследовано, хотя сами пред-

меты выставлялись и выставляются на постоянной экспозиции отдела Южной Азии, а также на временных выставках. И несомненно, что они являются редким и ценным музейным достоянием.

Библиография

Кудрявцев М.К. Фрагмент дворца из города Насик (Индия) // Сборник МАЭ. М.; Л., 1953. Т. XIV.

В.Ю. Крюкова

РИТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В АВЕСТИЙСКОМ ВИДЕВДАТЕ

Авестийские тексты не содержат описаний наиболее значимых в ритуальном отношении объектов, таких как алтари или храмы. Более того, опираясь на Авесту, невозможно даже судить об их принципиальном наличии в раннем зороастризме. Наследуя авестийской традиции, среднеперсидская литература и даже новоперсидские ривайаты также оставляют описания храмового пространства за пределами своих установлений. Тем не менее уже в древнейших авестийских текстах мы находим некоторые намеки на существование храмов в рамках зороастризма Заратуштры, поскольку в Гатах пророк обозначает рай как «Дом Хвалы» («дом песни», авест. dəmānē garō Y. 45.8 и др., среднеперс. garōdmān) в противоположность аду, «Дому лжи» (авест. drūjō dəmānē Y. 49.11 и др.), что вызывает ассоциацию «храмовое здание» — «рай».

В более поздних частях Авесты для обозначения рая используется слово, принадлежащее скорее к философским категориям, описывающее рай как «лучшее существование, жизнь» (авест. vahištəm ahūm Y. 9.19 и др., среднеперс. wahišt, новоперс. behešt), в противоположность аду как «худшему существованию, жизни» (авест. aciштəm ahūm V. 3.35 и др.).

Таким образом, понятие рая ассоциируется не с неким ограниченным пространством («дом»), а скорее с качественной и временной категорией, начинающей свой отсчет с момента смерти человека или с момента Страшного суда. При этом идея «рая как дома», запечатленная в райских

чертогах богов, находящихся на вершинах гор, продолжает свою жизнь в Йаштах, авестийских гимнах богам (Yt. 5. 101–102, Yt. 17. 7–10).

Пространственная динамика так или иначе нашла отражение в многочисленных авестийских пассажах. «Классическая» картина мира, с животным и мировым древом (священным растением) в центре мирового океана представлена в Йасне 42, поздней интерполяции между двумя древнейшими и важнейшими в авестийском собрании комплексами текстов — Йасной семиглавой и Гатами Заратуштры:

> Y. 42. 4. Мы поклоняемся (рыбе?) Васи, что pancā.sadvarā-(?),
> Мы поклоняемся ослу, что праведный, стоящему посреди моря Воурукаша,
> Мы поклоняемся морю Воурукаша.
> 42. 5. Мы поклоняемся золотистому и высокому Хаоме...

Эта модель развита в среднеперсидских Бундахишне 18 и Меног и храде, а также в более поздних текстах. Некую идею вертикального разделения мира (и, соответственно, его пространства) передают даже обобщающие классификации животных авестийского Висперед, в которых называются те, что принадлежат воздушному, водному / приводному, земному и подземному пространству:

> Vr. 1. 1. Посвящаю, совершаю [жертву вам]
> Главы (ratu) мысленных, главы плотских,
> Главы приводных (upāra), главы наземных (upasma), главы двигающихся крыльями, главы самоходящих, главы выпасаемых («прикрепленных», следующих к пастбищу), ради праведных глав Истины.

Близкий пассаж имеется в восьмом Йаште:

> Yt. 8. 48. Тиштрйе, звезде блестящей,
> обладающему *хвареной*, поклоняемся,
> возжеланному всеми
> созданиями Святого Духа,
> подземными, надземными,
> что приводные (upāra), что наземные,
> что двигающиеся крыльями, что свободноходящие,
> что сверх этих, безграничным бесконечным
> существованием праведного называются.

Из приведенных пассажей становится видно, что описываемое пространство (пусть лишь опосредованно, через перечисление классов живых существ) изначально мыслится как сакральное, освященное Святым Духом или божеством Истины.

Наиболее интересные тексты, описывающие сакральное пространство, помещены в авестийский Видевдат, посвященный в основном вопросам ритуальной чистоты. Очевидно, именно в связи с необходимостью обусловить чистоту ритуального пространства как некой основы для ритуала, в качестве начальных разделов (фрагардов) компиляторами выбраны тексты, посвященные землям и земле.

Первый фрагард перечисляет зороастрийские страны. Второй повествует о Йиме, который формирует сакральное арийское пространство: сначала в три приема умножает обитаемый (праведными созданиями) мир по горизонтали, затем строит трехчастную крепость-модель мира по вертикали (ср. Видевдат 14.4)[1]. Третий фрагард, казалось бы, переходит к практическим вопросам ритуалистики, однако и он содержит идею расширения пространства (здесь уместно вспомнить, что и сама мифическая прародина иранцев, Арйанам Ваеджа, — это «ариев распространение»):

> V. 3. 30. О создатель плотского мира, праведный! Что является зерном маздаяснийской веры? — И сказал Ахура-Мазда: Когда усердно возделывают хлеб.
>
> 31. Кто хлеб возделывает, тот возделывает Истину. Тот веру маздаяснийскую вперед продвигает; тот веру маздаяснийскую приумножает сотней поселений, тысячью укреплений, мириадом молитв Йенхе хатам.

Здесь мы снова наблюдаем ритуальную связь между землей и ее продуктом (хлебом), основным принципом религии (Истиной), верой и пространством, неотделимым от основ религии и слова-молитвы. Упоминание «поселений» и «укреплений» отсылает к крепости Йимы.

Помимо мифологической составляющей, Видевдат предписывает и конкретное решение ритуального пространства. В основном такие указания связаны не с определением сакрального пространства, а с исключением из него пространства осквернённого. Как и в случае со строительством Вара-крепости Йимы, тот факт, что мерами измерения пространства служат понятия, содержащие идею перемещения («бег»

[1] Подробнее см. [Крюкова 2009: 21–23; Крюкова 2012: 170–174].

и «шаг»), свидетельствует о том, что картине может быть свойствен динамический характер:

V. 8. 97. О создатель плотского мира, праведный! Можно ли очистить тех двух людей, о праведный Ахура-Мазда, что на труп наткнулись в глуши, в месте диком?

98. И сказал Ахура-Мазда: Можно очистить, о праведный Заратуштра! — Каким образом? — Если этот труп обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, пусть [каждый] очистит свое тело коровьей мочой — тридцать раз вымыть, тридцать раз омыть главным омовением.

99. А если труп не обглодан пожирающими трупы собаками или пожирающими трупы птицами, — пятьдесят раз вымыть, пятьдесят раз омыть.

100. Пробежав первую *хатру*[1], пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: Здесь на мертвое тело наткнувшийся — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься. Если, пробежав, первых [людей] встретит [на пути] и они его не очистят, треть [вины] за его дело разделят.

101. Пробежав вторую *хатру*, пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: Здесь на мертвое тело наткнувшийся — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься. Если, пробежав, вторых [людей] встретит [на пути] и они его не очистят, половину [вины] за его дело разделят.

102. Пробежав третью *хатру*, пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где кто-либо из плотских существ ему повстречается, громогласно крик испустить: Здесь на мертвое тело наткнувшийся — не ища того мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься. Если, пробежав, третьих [людей] встретит [на пути] и они его не очистят, всю [вину] за его дело разделят.

103. Пусть бежит и дальше, с тем чтобы там, где ему повстречается ближайший дом, имение, область, страна, громогласно крик испустить: Здесь на мертвое тело наткнувшийся — не ища того

[1] Авест. haθra- — мера длины.

мыслью, не ища того словом, не ища того делом; да будет велено мне очиститься. Если его не очистят, то пусть свое тело очистит коровьей мочой и водой, тогда очистится.

Таким образом, территория между источником осквернения и ритуально чистым миром поделена на три зоны, которые, по мере приближения к чистому месту, становятся все более уязвимыми по отношению к скверне. Соответственно возрастает ответственность людей, попадающих в ближайшую к жилому месту зону[1]. Вместе с тем пространство, земля служат здесь лишь одним из аспектов общей картины события осквернения, другими ее составляющими оказываются вода, растение и огонь (содержащийся в растении, которое, по зороастрийским представлениям, содержит «семена огня»):

104–105...

Если будет вода на этом пути, требующая наказания «за воду», какое ему наказание?.. Если будет растение на этом пути, требующее наказания «за огонь», какое ему наказание?

Предписание об очищении от осквернения оборачивается дублированием (пусть отдаленным) модели мира, описывающей землю, воду, растение (священное растение, мировое древо) и, одновременно, священные стихии. «Праведные мужи», огонь, вода являются обычными условиями, с помощью которых описывается ритуальное пространство в противоположность оскверненному участку, ими маркируется ритуально чистый мир. «Запланированное» осквернение (как в случае с выделением участка для совершения ритуальных очищений) должно быть удалено от него:

V. 9. 1. Спросил Заратуштра Ахура-Мазду: Ахура-Мазда, Дух Святейший, создатель плотского мира, праведный! Куда здесь, в плотской жизни, должны обращаться люди, те, что хотят тело очистить от заражения трупной скверной?

2. И сказал Ахура-Мазда: К мужу праведному, о Спитама Заратуштра, который <...>

3. Где на земле безводнее всего, бестравнее всего, чище всего землей, суше всего землей, меньше всего тем путем проходит мел-

[1] Ср. у М.Н. Стеблин-Каменского о середине мира как обиталище людей и богов и сосредоточении «всего благого» и окраине мира как «местонахождении всего злого, страшного, враждебного людям» [Стеблин-Каменский 2003: 248]. В Видевдате описан бег от осквернения, произошедшего «в глуши, в месте диком», к заселенному людьми пространству.

кий и крупный скот, огонь Ахура-Мазды, барсман, по истине простертый, муж праведный.

4. О создатель плотского мира, праведный! Как далеко от огня, как далеко от воды, как далеко от барсмана простертого, как далеко от мужей праведных?

5. И сказал Ахура-Мазда: На тридцать шагов от огня, на тридцать шагов от воды, на тридцать шагов от барсмана простертого, на три шага от мужей праведных.

Те разделы Видевдата, которые содержат указания относительно собственно очищения от осквернения, в первую очередь предписывают ограничение осквернённого пространства. При этом отсчет запрещенной для ритуального использования территории может происходить как от объектов ритуально чистого мира (Видевдат 9), так от некоего центра, которым является источник осквернения (часто это осквернённый человек или его труп, частицы мертвой материи) (Видевдат 4):

V. 4. 11. О создатель плотского мира, праведный! Какой величины должны быть эти kata-, что для мертвых? — И сказал Ахура-Мазда: Такой, чтобы в полный рост ни головой не упираться, ни ногами впереди, ни руками окрест. Такие вот подобающие kata- для тех, что мертвые.

Отделение ритуально чистого пространства от осквернённого не ограничивается формальным отмерением расстояний, а осуществляется путем очерчивания пространства осквернения (в данном случае ям, в которых происходят последовательные омовения) специальной бороздкой (в засвидетельствованной достаточно поздно, в конце XIX в., а также в современной зороастрийской практике бороздки служат и для выделения наиболее святого участка храма, на котором стоит алтарь огня. В целом этот участок храма можно назвать моделью мира: по бороздке, очерчивающей алтарное пространство, в ходе ритуалов проходит вода, соединенная с водами мирового океана — подземным источником воды) или рядами бороздок, которые заключают в своих рамках нечистоту:

V. 9. 11. А затем двенадцать бороздок должен ты прочертить: три [бороздки], отделяющие три ямы одна от другой, должен ты прочертить; три — отделяющие шесть ям одна от другой должен ты прочертить; три — отделяющие девять ям одна от другой должен ты прочертить; и три — отделяющие обведенные отдельно ямы

должен ты прочертить; три камня к [разграничивающим группы] ямам [свободным участкам] в девять ступней должен ты принести, или конского навоза, или деревянного бруса, или глиняный («земляной») ком, или какой-нибудь твердой земли.

В рамках пространства, где совершается ритуальное очищение, происходит не только реальное движение, когда кандидат переходит от ямы к яме в ходе последовательных омовений, но и движение от скверны к чистоте, от первой группы ям (зоны наибольшего осквернения) к третьей группе (зоне наименьшего осквернения), где осуществляется омовение очищаемого водой.

Такое же движение наблюдается и при кульминации очищения — омовении водой, которая высвобождает ритуальное пространство (им на этот раз служит само тело человека) от осквернения. Омовение совершают в 9-ти ямах начиная с макушки головы, и далее вода опускается до подошв, после чего скверна в виде мухи отправляется назад в ад (Видевдат, фрагарды 8 и 9). Количество отверстий человеческого тела (их девять, именно через них проникает осквернение) соответствует количеству формирующих пространство иранского мира рек (девять), впадающих, согласно Бундахишну, в озеро Kayānsīh[1] (из него появится Спаситель). Происходит наложение микрокосма на макрокосм, и очищение индивидуума подразумевает очищение всего мира, заложенного в нем [Крюкова 2009: 34].

Таким образом, разнообразные формы выделения ритуального пространства в зороастрийской практике каждый раз возвращают нас к некой схеме, набору составляющих, призванных обрисовывать картину мира, отражением которой служит ритуал.

Библиография

Крюкова В. Представление о смерти как осквернении в зороастризме // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2009. С. 21–23.

Крюкова В. Восстановление утраченного мира как искупительная жертва (Видевдат 14) // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. СПб., 2012.

Стеблин-Каменский М.Н. Миф // Стеблин-Каменский М.Н. Труды по филологии. СПб., 2003.

Gnoli Gh. Hāmun, Daryāča-ye ii. In Literature and Mythology // http://www.iranicaonline.org/articles/hamun-daryaca ye-ii

[1] См. об этом озере в среднеперсидской литературе у Ньоли [Gnoli].

О.Н. Меренкова

ПРОСТРАНСТВО ВЫБОРА БРАЧНЫХ ПАРТНЕРОВ У БРИТАНСКИХ БАНГЛАДЕШЦЕВ

Бангладешская община в Англии состоит преимущественно из иммигрантов, прибывших из Восточной Бенгалии (с 1971 г. — независимое государство Бангладеш) и их потомков. В настоящее время в Великобритании проживают около 500 тыс. бангладешцев. Их родной язык — бенгальский, а основной конфессией данной общины является ислам.

В настоящее время брачные традиции внутри бангладешской общины в Великобритании подвергаются значительным изменениям. Под термином «брачные традиции» здесь подразумеваются: выбор брачного партнера, ритуалы и стереотипы поведения в момент брачной церемонии (как залог будущего благополучия). Рассмотрение пространства выбора брачных партнеров у британских бангладешцев имеет огромное значение для определения степени адаптированности к условиям проживания в инокультурном окружении.

Несколько замечаний о проблеме выбора брачных партнеров. Исследователи выделяют четыре поколения иммигрантов восточно-бенгальского происхождения. Первое поколение мигрантов, прибывшее в Англию еще в начале XX в., никогда не ставило своей задачей остаться там навсегда. Эти люди намеревались заработать порядочное состояние и вернуться домой. Преимущественно первое поколение состояло из мужчин, которые отправлялись на заработки и оставляли свои семьи на родине. Таким образом, на данном этапе для бангладешцев в Англии не существовало проблемы выбора брачных партнеров.

Во время Первой и Второй мировых войн многие выходцы из Восточной Бенгалии (позднее — Бангладеш) иммигрировали в Англию и после окончания военных действий устраивались на работу в различные сферы промышленности. С большим притоком мигрантов из данного региона Великобритания столкнулась после 1948 г. Тогда был принят Британский Национальный Акт, оформивший единое гражданство для метрополии и ее колоний с правом переселения и работы в Великобритании. Главными поставщиками иммигрантов были Индия, Пакистан

и Восточная Бенгалия. В 1950–1960-х годах большинство работавших в Англии бангладешцев были вынуждены перевести к себе на постоянное местожительство семьи и по возможности близких родственников, поскольку в Великобритании был принят ряд миграционных законов, резко ограничивших возможности въезда в страну.

В 1970–1980-х годах бангладешцы продолжали пересылать денежные переводы на родину своим родным и покупали там землю, но многие из них уже стремились вывезти в Англию сначала своих сыновей, а затем и жен с дочерьми. Отметим, что и на данном этапе брачные связи бангладешцев в основном формировались на родине и изменений в сфере выбора не наблюдалось.

С конца 1980-х годов бангладешская община Великобритании растет в большей степени за счет естественного прироста населения, т.е. резко увеличилось число детей внутри общины, рожденных родителями-бангладешцами. Согласно данным переписи 2011 г. бангладешцы признаны одной из наиболее быстро увеличивающихся в численности этнических групп Великобритании. Этот демографический прогресс во многом обусловлен наличием среди бангладешцев больших семей и постоянным ростом группы фертильного возраста [Schuman 1999: 33–43].

Южно-азиатские брачные традиции во многом определяют специфику семейной стратегии бангладешцев [Котин 2009: 151]. В настоящее время в брачной стратегии наметились некоторые изменения, а вместе с ними и определенные проблемы. Прежде чем говорить о них, нужно вкратце описать брачную традицию, выработанную веками и сохранившуюся в Бангладеш до сегодняшнего дня.

Для большинства народов Южной Азии, в том числе и для интересующих нас бангладешцев, характерна большая или так называемая «расширенная» семья [Fyson 1984: 19]. Она состоит из главы дома, его жены, взрослых женатых и незамужних детей, невесток (реже — зятьев), внуков. Все они живут под одной крышей. Взрослые женатые сыновья могут иметь свою комнату и свой очаг, на котором их жены готовят пищу отдельно.

Несмотря на официальное законодательство Бангладеш, в котором четко регламентирован разрешенный возраст для вступления в брак для юношей (21 год) и девушек (18 лет) [Legal System of Bangladesh], формальное заключение брака у многих жителей страны (особенно в сельской местности) совершается часто до достижения невестой брачного возраста [Gangopadhyay 1964: 102].

Частично это связано с бытующими местными представлениями о неспособности женщин устоять перед соблазнами (например, сбежать

из дому и вступить в брак против воли родителей, тем самым покрыв семью позором). Другим существенным основанием для раннего заключения брака становится желание родителей обеспечить своим дочерям более благоприятные (в финансовом отношении) условия, чем они способны предоставить сами [Khan 2012].

Таким образом, большинство южно-азиатских женщин выходит замуж в возрасте 13–18 лет. Вступление девушек в брак в более позднем возрасте считается проблематичным, поэтому родители стремятся решить судьбу дочерей как можно раньше. У индийцев, пакистанцев и бангладешцев распространено заключение между родителями договоренности о браке их детей по достижении мужчиной определенного достатка и положения в обществе, а девушками — половой зрелости. Потому в бангладешских семьях жены примерно на десять лет моложе супругов.

В Бангладеш широко распространены браки по договоренности, в том числе кросскузенные браки и брачные союзы между другими родственниками, что способствует укреплению родственных связей и уменьшает обременительные расходы на выкуп за невесту. Кроме того, браки между родственниками способствуют большей защищенности невесты в новом доме.

Решение мигрировавших британских бангладешцев остаться в Англии навсегда, приезд членов их семей и появление нового поколения породили ряд проблем, в том числе и сложности, связанные с сохранением традиционного уклада, как в воспитании подростков, так и в выборе для них будущих брачных партнеров.

Родительское стремление поскорее решить судьбу дочерей во многом объясняет их нежелание давать им возможность получать высшее образование. Это обстоятельство часто порождает серьезные конфликты между поколениями.

Юноше в семье британских бангладешцев родные стараются выбрать невесту, родившуюся и выросшую в Бангладеш. Частично такой выбор обусловлен тем, что подобный брак дает возможность иммигрировать родственникам, которые никогда бы не смогли сделать это сами.

В других случаях выбор будущей супруги обусловлен не родственными связями, а предпочтениями тех родственников, которые уже иммигрировали в Великобританию. Наиболее частым обоснованием для такого «предпочтительного» выбора является распространенное мнение о том, что дети в Бангладеш получают лучшее (традиционное) воспитание, что только там можно найти лучшего зятя или невестку. Это особенно актуально для тех молодых людей, чьи матери живут с ними в Англии.

Традиционно молодые жены живут в доме мужа вместе со свекровями. Невестка обязана выполнять все работы и поручения, данные ей свекровью. У последних часто возникают опасения, что если их сыновья возьмут в жены девушку, воспитанную в Англии, то она не будет с должным почтением слушаться свою свекровь и мужа. Кроме того, предпочтение девушке, воспитанной и выросшей в Бангладеш, отдается родней жениха еще и потому, что от нее как от будущей матери ожидают достойного обучения детей бенгальскому языку и привитию им традиционных культурных ценностей [Gardner, Shukur 1995: 156]. Чаще всего именно юноши — «лондонцы» отправляются на поиски своей будущей жены в Бангладеш.

Случаи, когда девушки из семей британских бангладешцев выходят замуж за урожденного бангладешца, встречаются намного реже. Это во многом объясняется следующими причинами. Бангладешские девушки, выросшие и получившие образование в Великобритании, имеют более свободные навыки поведения, чем их сверстницы на родине. Например, они могут свободно обращаться с вопросами к мужчинам в их семье, что было бы недопустимо, будь они в Бангладеш. Многие девушки стремятся продолжить образование, получить работу за пределами дома, и поэтому они не всегда согласны полностью подчиняться свекрови и мужу, как требует от них традиционный уклад. Такие девушки чаще стремятся завести свое независимое домашнее хозяйство, чем жить согласно традиционным бангладешским предписаниям вместе со свекровью в доме мужа. Девушки, воспитанные в Англии, не дают помыкать собой дома так, как их сверстницы из Бангладеш [Summerfield 1993: 88].

Тем не менее многие британские бангладешцы отсылают на время своих выросших в Англии дочерей на родину в Бангладеш, поскольку тогда у этих девушек, имеющих право на постоянное проживание в Англии, резко возрастает потенциальное количество женихов.

Сами бангладешцы, т.е. люди, живущие в Бангладеш, особенно приветствуют брак своих детей с «лондонцами» (т.е. детьми тех, кто в свое время иммигрировал в Великобританию), поскольку видят в этом прекрасную возможность иммигрировать в Англию. Однако мужчинам из Бангладеш, женившимся на «лондонской» девушке, британское правительство не всегда предоставляет право на въезд в страну, так как зачастую такие браки рассматриваются только как предлог. В таких случаях нередко британское правительство обращается с предложением жене (рожденной в Англии) последовать за мужем, т.е. вернуться на родину в Бангладеш.

По мере увеличения численности бангладешской общины в Великобритании необходимость временного возвращения на родину в поиске брачного партнера постепенно отпадает. Кроме того, в настоящее время британские бангладешцы предпочитают укреплять родственные связи посредством брака не с оставшимися родственниками в Бангладеш, а уже внутри своей общины в Великобритании. В последнее время участились случаи заключения брака между детьми не только дальних родственников, но и деловых партнеров. Таким образом, в настоящее время британские бангладешцы отдают наибольшее предпочтение укреплению своих «британских» связей внутри общины в Англии.

Как уже было отмечено, традиционно браки заключались по договоренности родителей, а молодые люди, как правило, были лишены инициативы, хотя по предписаниям ислама родителям запрещено заставлять своих детей вступать в брак против их воли. Кроме того, по официальным законам Бангладеш заключение брака, совершившееся против воли одного из партнеров (невесты, например), может быть оспорено и признано недействительным [Forced Marriage in Bangladesh 2012].

Следует подчеркнуть изменившееся отношение будущих брачных партнеров к пространству выбора и возможности самим принимать решение. Молодые люди (как юноши, так и девушки), воспитанные и выросшие в Великобритании, наблюдая за жизнью британского общества, стремятся к заключению брака не по родительской договоренности, а по любви. Кроме того, большинство из них, имея свободу выбора, предпочли бы строить дальнейшую жизнь с теми, кто разделяет с ними общие интересы, подразумевая под этим как национальное наследие, так и некоторые прозападные тенденции.

Проблема брака по любви и брака по договоренности — одна из наиболее обсуждаемых тем в самой общине британских бангладешцев. Для молодых «британизированых» бангладешцев, не только воспитанных в национальных традициях, но и ощутивших на себе влияние европейской культуры, сама идея о том, чтобы заключить брак с тем, кого они раньше никогда не видели и кто был выбран им семейным советом, просто неприемлема. Нередки случаи, когда девушки, увезенные родителями из Англии в Бангладеш и выданные там замуж, смогли через суд добиться аннулирования такого брака [Bowcott, Percival 2008].

Все чаще родители и дети стремятся найти компромисс в вопросе выбора партнера. Случаев брака по любви по-прежнему очень мало, но

молодым людям родители все же делают некоторые уступки. Например, если юноша или девушка будут настаивать на выборе партнера среди других британских бангладешцев, то родители, скорее всего, пойдут им навстречу и даже дадут возможность пообщаться с возможным (ой) (однако выбранным родителями) супругом (ой), разумеется, в присутствии других родственников. Чаще будущим супругам дают возможность увидеть друг друга на фотографии. Если же молодым людям (или их родным) не удается найти партнера в Великобритании, то родители отправляют своих отпрысков в Бангладеш, где родственники подбирают им подходящего партнера.

По сравнению с другими общинами Англии бангладешцы могут быть названы группой с наименьшей склонностью к интеграции. Это весьма замкнутое сообщество. Особенно это касается брачной сферы — наибольшее количество (99 %) браков заключается только между партнерами бангладешского происхождения, что во многом (если не в основном) объясняется конфессией. Число смешанных браков (бангладешцы и не-бангладешцы) крайне незначительно, что объясняется также проблемой адаптации таких пар и их потомков в британском обществе. Этот аспект может быть рассмотрен в дальнейшем.

Итак, в бангладешской общине в Англии сегодня наметились некоторые изменения в пространстве выбора партнера для заключения брака. Эти изменения пока носят характер тенденций, поскольку традиционный брак по договоренности по-прежнему остается доминирующей формой среди британских бангладешцев. Однако отмечаются склонность к укреплению семейных и родственных связей внутри общины в Англии, постепенный отказ от поиска партнеров в Бангладеш; молодые все чаще участвуют в выборе своего брачного партнера.

Библиография

Котин И.Ю. Тюрбан и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании. СПб., 2009.

Bowcott O, Percival J. Bangladeshi ‘forced marriage’ GP due back in Britain tomorrow // The Guardian, Mon. 15 Dec. 2008 [Электронный ресурс] // URL:http://www.guardian.co.uk/uk/2008/dec/15/gp-bangladesh-forced-marriage. (Дата обращения: 02.03.2012).

Forced Marriage in Bangladesh // Embassy of the USA. Dhaka. Bangladesh [Электронный ресурс] // URL:http://dhaka.usembassy.gov/forced_marriage_definitions.html. (Дата обращения: 09.02.2012).

Fyson N.L. Multi-Ethnic Britain. Batsford Academic and Educational Ltd. L., 1984.

Gangopadhyay B. Marriage regulations among certain castes of Bengal. Poona, 1964.

Gardner K., Shukur A. I'm Bengali, I'm Asian, and I'm living here. The changing identity of British Bengalis // R. Ballard (ed.), Desh Pradesh. The South Asian Presence in Britain. L., 1995.

Khan Z.I. Nuptial Nightmare: Child Marriage in Bangladesh [Электронный ресурс] // Dispatches International (DI)Newsmagazine. URL:http://www.dispatchesinternational.org/index.php?option=com_content&view=article&id=104:nuptial-nightmare-child-marriage-in-bangladesh&catid=44:bangladesh&Itemid=58. (Дата обращения: 09.02.2012).

Legal System of Bangladesh [Электронный ресурс]. URL: http://www.law.emory.edu/ifl/legal/bangladesh.htm. (Дата обращения: 09.02.2012).

Summerfield H. Patterns of Adaptation: Somali and Bangladeshi Women in Britain // Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities / Ed. by Gina Buijs. Cross-Cultural Perspectives on Women. Vol. 7. Providence. USA. 1993.

Schuman J. The *ethnic minority populations* of Great Britain — latest estimates // ONS (Office for National Statistics) *Population* Trends, Summer 1999. P. 33–43. [Электронный ресурс] URL: http://www.ons.gov.uk/ons/publications. (Дата обращения: 20.10.2012).

М.А. Родионов

СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС *ХУМАЙНИ* В ПРОСТРАНСТВЕ-ВРЕМЕНИ ХАДРАМАУТА*

Обладая всеми общими характеристиками культурного (историко-этнографического) ареала, Хадрамаут имеет ярко выраженную специфику [Родионов 1994: 5–7]. Этот край, ограниченный Аравийским морем на юге и пустыней Руб эль-Хали на севере, как нельзя лучше соответствует понятию *ландшафт жизни и смерти*, отраженному даже в его названии, которое народная этимология, не считающаяся с данными лингвистов, истолковывает как «пришла смерть» [Rodionov 2010: 341–344].

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Южноаравийская поэзия хумайни и историческая память Хадрамаута», № 11–04–00034а.

Жизнь связывается здесь с дождем, ниспосылаемым милостью Божией (*рахма*) по сезонам (*мавасим*) звездного календаря, а также с дождевым орошением [Погорельский 2010], обеспечивающим пропитание смертным. Люди получают жизненную силу (*барака*) от Божьих угодников (*аулийа*), чьи могилы следует посещать, руководствуясь календарем паломничеств. Смерть воспринимается как переход из круга этой жизни в жизнь последующую, причем место перехода (*барзах*), по локальным представлениям, находится на юго-востоке Вади Хадрамаут, в колодце Бархут, близ могилы доисламского пророка Худа. Так пространственные и темпоральные характеристики конкретного культурного ареала неразрывно соединяются в пространство-время традиционного универсума.

Если физическое время — это движение в пространстве, то движение в культурном пространстве-времени Хадрамаута — это прежде всего циркуляция влаги, оживляющей мертвую землю и на недолгий срок превращающей сухие русла-*вади* в быстротекущие реки. В сезоны дождей и дождевых паводков (ед.ч. — *сайл*) здесь воспроизводится акт сотворения мира, изначально совершенный божественным глаголом (араб. *кун* — «будь!»). До начала бытия ни пространства, ни времени не было, значит, согласно авраамической традиции в ее исламском изводе, они сотворены звучащим словом. Поэтому стихотворство как правильный ток размеренных и созвучных слов имеет высшую санкцию, божественную или демоническую, но в любом случае лежащую за пределами обычных человеческих возможностей [Rodionov 1996: 118–130; Родионов 2009: 32–47].

Звучащее слово может сопровождаться мелодией и, как выразился в одной из своих касыд, посвященных бренности этого мира, хадрамаутский поэт-мистик Али ибн Хасан ал-Аттас (ум. 1758 г.), «течь постоянно». Там же он говорит: «Созвучия (= рифмы) бросили на меня свою волну, ударяющую из моря (*бахр*) полноводного» [Родионов 2009: 97–98].

Одно из значений слова *бахр* — стихотворный размер, другое — пучина смыслов, явных и сокровенных, на ее дне таятся драгоценности истины. По сухопутному морю пустыни странствие осуществляется на верховом животном, сравнение которого с кораблем пришло в европейскую поэзию с Ближнего Востока. В арабской культуре верблюд не только самое красивое животное, подчеркивается также его музыкальность, а раскачивающиеся аллюры его хода, по всеобщему мнению, стали прообразом для классических метров арабского стихосложения.

Духовный путь мусульманского мистика, чающего слияния с Богом (*таухид*), коррелирует с пространством-временем арабской касыды. Однако касыды в Хадрамауте — это рукописные послания, которыми

обмениваются поэты, их редко читают вслух и тем более нечасто исполняют под музыку. Звучащее слово, декламируемое поэтом или передатчиком (*рави*), распеваемое без инструментального сопровождения или под лютню, барабан или бубен, — это удел не классической письменной поэзии, ориентирующейся на нормы и просодию литературного арабского, а поэзии на разговорном языке, понятной слушателям. Такую поэзию в Хадрамауте обычно называют *хумайни*, в отличие от классической *хаками* [Serjeant 1951: 3–16; al-Maqalih 1978: 112–121; Ghanim 1980: 47–89; Sowayan 2003: 277–306; Dufour 2011: 30–336].

Хумайни Йемена соответствует сиро-ливанский и египетский *заджал*, а также *набати* арабских стран Залива. Дихотомия *хаками* / *хумайни*, как полагает Ганим, известна в Йемене с XV в., связана с локальной строфической поэзией *мубаййатат* и с андалузским *мувашшах*. Считается, что любое стихотворение хумайни можно спеть на определенную мелодию (*малхун*). Некоторые относят к хумайни только лирику, но в этом стиле пишут также политическую сатиру (например, знаменитый Али ал-Хафанджи (ум. 1766 г.), высмеивавший турок в Сане) и отзываются на многие другие темы [Ghanim 1980: 48–53]. Происхождение этого термина неизвестно, да и назвать его термином можно с большой натяжкой.

Одни считают хумайни устным лирическим жанром. Другие подчеркивают его связь с письменной традицией и «городской элитой». Правильней, наверно, говорить о звучащем поэтическом слове на разговорном языке, бытующем у всех традиционных страт хадрамийского общества и обладающем огромными адаптивными возможностями.

Еще в 1970-х годах Майкл Цветлер предостерегал от крайностей «фольклорного» подхода к арабской классической поэзии, с одной стороны, и формально литературоведческого — с другой. Многие востоковеды, вслед за Карелом Петрачеком, делили стихотворную продукцию арабов на народную поэзию (фольклор), имеющую безличный характер, и на поэзию как искусство с ярко выраженной индивидуальностью. Менендес Пидаль говорил о поэзии традиционной и поэзии индивидуальной, считая, что единственная характеристика традиционной, или фольклорной, вербальной поэзии, разделяемая почти всеми, — это ее устный характер. Несмотря на доводы оппонентов, Цветлер, вслед за Милменом Перри, призывал выделять в классической арабской поэзии устно-традиционную, или устно-формульную природу [Zwettler 1976: 200–211].

Сегодня исследователю, работающему в южно-аравийском культурном поле, очевидно, что для бытующей здесь «народной поэзии» характерно не «отсутствие права собственности на свою песню», а наличие

культурного правила, по которому сильный поэтический текст приписывается сильному стихотворцу.

Статусность и иерархичность, балансирующие между полюсами сакральности и профанности, до сих пор применимы для оценки стихотворцев (по дару и силе проницательности) и их продукции. Отсюда невозможная для европейского литературоведения подвижность жанров и стилей, когда охотничья песня оказывается в то же время свадебной или погребальной [Rodionov 1994: 123–128], отсюда зыбкость жанровых границ поэзии хумайни, которую в Хадрамауте толкуют гораздо шире, чем в соседнем Северном Йемене.

Более того, проницаемы границы между прозой и поэзией, как это можно видеть на примере прозаического жанра травелога *рихла* [Родионов 2012: 397–402]. Недаром это слово (*рихла* — «прогулка») появляется в заглавии хорошо известной книги Абдаллаха ал-Барадуни о йеменской поэзии [al-Baraduni 1982].

Не абсолютно и цитированное выше утверждение Пидаля об устном характере традиционной вербальной поэзии. А в исламской традиции важнейший императив после «Будь!» прозвучал, когда Посланнику Аллаха было дано первое откровение: «Читай [вслух]!». И неграмотный Пророк услышал, запомнил и передал людям Божье слово, запечатленное в небесном свитке. Так устная и письменная традиции слились воедино.

Звучащая поэзия на разговорном языке также принадлежит к устно-письменной традиции. Причем ее устная составляющая усиливается по мере того, как в повседневный обиход входят современные записывающие средства (начиная с кассетных магнитофонов) [Miller 2005: 82–99].

Аллах — Господь миров (в Коране употреблено не двойственное число, как следовало, если бы имелся в виду только земной и загробный миры, а множественное). Итак, Вселенная Ислама наполнена множеством миров, она не стационарна, т.е. не сводится к неподвижному и неизменному мирозданию [Родионов 2011] . Время и пространство мыслятся в ней не только как умозрительные абстрактные величины, но и как переменные конкретные, с разной длительностью и протяженностью. Цикличность времени дополняется его векторностью, как цикличность устного — линеарностью письменного, где темпоральные и пространственные характеристики неотделимы друг от друга. В микроуниверсуме Хадрамаута поэзия хумайни своим звучащим словом участвует в обряде, социальной презентации, вербализации конфликтов и договоров, посредничестве и т.д., сохраняя высокий социальный статус в его пространственно-временном континууме.

Библиография

Погорельский П.И. Время без часов: деление светового дня при организации орошения в Гейл Ба Вазире (Хадрамаут, Йемен) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб., 2010. С. 42–47.

Родионов М.А. Этнография Западного Хадрамаута. Общее и особенное в этнической культуре. М., 1994.

Родионов М.А. Демоны слов на краю Аравии. Общество и стихотворство Хадрамаута. СПб., 2009.

Родионов М.А. Откуда и куда течет арабское время? // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. СПб., 2011. С. 301–305.

Родионов М.А. Историческая память Хадрамаута и литературный жанр рихла // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 397–404.

Al-Baradūnī, ʿAbdallah. Riḥla fī al-shiʿr al-yamanī. Bayrūt: Dār al-ʿawdah, 1982.

Dufour J. Huit siècles de poésie chantée du Yémen. Langue, métres et formes du humayni. Presses Universitaires de Strasbourg, 2011.

Ghānim, Muḥammad ʿAbduhu. Shiʿr al-ghināʾ al-ṣanʿānī. Bayrūt: Dār al-ʿawdah 1980.

Al-Maqāliḥ, ʿAbd al-ʿAzīz. Shiʿr al-ʿāmiyyah fī al-yaman. Bayrūt: Dār al-ʿawdah, 1978.

Miller F. Of songs and signs: Audiocassette poetry, moral character, and the culture of circulation in Yemen // American Anthropologist, 2005. Vol. 32, No 1 (Febr. 2005). P. 82–99.

Rodionov M. The Ibex Hunt Ceremony in Hadramawt Today // New Arabian Studies, 2, University of Exeter Press, 1994. P. 123–129.

Rodionov M. Poetry and Power in Hadramawt // New Arabian Studies 3, University of Exeter Press, 1996. P. 118–133.

Rodionov M. Wādī Ḥaḍramawt as a landscape of death and burial // Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives / Ed. by Lloyd Weeks. BAR International Series 2107. 2010. P. 341–345 (Society for Arabian Studies Monographs. No. 10. Series editors D. Kennet & St.J. Simpson).

Serjeant R.B. Prose and Poetry from Hadramawt. South Arabian Poetry: I. L., 1951.

Sowayan S. The Hilali Poetry in the Muqaddimah. Its Links to Nabati Poetry // Oriente Moderno. Studies in Arabic Epics / Ed. by Giovanni Canova. Vo;. XXII, No. 2 (2003). P. 277–306.

Zwettler M. Classical Arabic Poetry between Folk and Oral Tradition // Journal of the American Oriental Society. Vol. 96, No 2. P. 198–212.

А.К. Салмин

ИРАНСКИЕ ПЛЕМЕНА ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ И САВИРЫ

В статье автор освещает взаимоотношения савиров [Салмин 2012; 2011] с иранскими племенами во II–X веках, основываясь на источниках по истории, географии и религии.

История. Как сообщал Страбон, царь ираноязычного племени аорсов Спадин мог выставить 200 000 всадников, а верхние аорсы — еще больше [Strabon. Géogr. XI.V.8]. В годы после лишения трона царя Боспора Митридата VIII (44 г.) римляне отправляют послов к царю аорсов (*Aorsi*) Эвнону в целях поиска поддержки [Tacit. Annal. XII.15]. Аорсов упоминает и Плиний Старший (23/24–79 гг.) [Plini. Hist. IV.80].

В числе великих народов, заселявших Сарматию, Птолемей (ок. 87 — ок. 165) назвал скифов-алуанов [Ptolem. Geogr. III.5, 19]. В годы царя Армении Валарша (= Вахарша II) хазары и иранское племя басилы во главе с царем Внасепом Сурхапом вышли из узкого прохода между восточным окончанием Кавказского хребта и Каспийским морем в районе ворот Чора (Дербент) и пошли на юг.

Согласно Птолемею, Барденсу и Моисею Хоренскому, басилы обитали в Сарматии и на юге современной России [Патканов 1877: 37]. У Каспийского моря кочевали маскуты [Хоренский 1877: 38]. На исходе III в. царь Армении Трдат со всем своим войском на Равнине гаргарейцев принимает сражение с северянами. В этом бою он сталкивается с царем басилов и разрубает его пополам. Трдат преследует басилов до Страны гуннов [Хоренаци. Ист. II.65, 85]. Вегеций Флавий на рубеже IV–V веков свидетельствовал, что византийцы использовали оружие аланской конницы [Vegeti. Epitoma. I.20].

В середине V в. в степях Северного Кавказа возникает объединение во главе с савирами. Они бывали союзниками ромеев, но чаще воевали на стороне персов. Об этом сообщали Агафий, Менандр и Приск. Аланы отличались своим тяжелым вооружением.

К началу VI в. савирский союз племен пытается пробиться за Кавказский хребет. Противостоять Ирану могло только сплоченное кочевое объединение. В 503 г. савиры сумели захватить значительную часть северных областей Сасанидского Ирана. Савиро-персидские столкнове-

ния продолжались пять лет. Однако в 508 г. шаху Каваду удалось отбросить савиров [Джафаров 1985: 71]. В 530–531 гг. в иранском войске находился 3-тысячный отряд «гуннов, так называемых савиров» [Procop. BP. I.15, 1]. К середине VI в. между персами и римлянами установился мир в Армении, однако в пределах Колхиды война продолжалась. В этих войнах принимали участие и савиры. Они эффективно использовали тараны и разрушали стены камнеметными орудиями. Савиры и аланы часто выступали в коалиции, как на стороне Персии, так и на стороне Византии. В 551 г. на дороге из Иберии в Колхиду на помощь персидскому воеводе Мермероесу пришли савиры / сабиры в количестве 12 000 чел. [Procop. BG. IV. 13, 6].

Военные действия между Византией и Персией возобновились в 582 г. До этого Юстин выплачивал персам пятьсот литр золота ежегодно, чтобы те охраняли крепости в Алании. Но василевс решил, что ему позорно платить персам, и послал патрикия Мартина войной [Феофан. Хроно.].

589–590-е гг. были особенно плачевными для Армении, Свании и Колхиды. На их землях шли жестокие войны между персами и ромеями. Савиры в них выступали то на одной, то на другой стороне. О переменных успехах персов и ромеев писал, например, Феофилакт Симокатта. По его мнению, Юстиниан стремился поссорить алан со своими соседями. Так, в 717 г. он послал своего человека к аланам, чтобы настроить их против Абазгии, Лазики и Иберии.

В конце IX–X в. буртасы подчинялись царю хазар и выставляли в поле 10 000 всадников. У них отсутствовала четкая организация и единоначалие. Тем не менее буртасы совершали набеги на булгар и печенегов [Ибн-Даста. Изв. II.1-3; Ал-Бекри 1879: 62]. История буртасов тесно связана с историей Хазарии. После походов Святослава и заката Хазарского каганата их имя начинает исчезать из исторических хроник.

География. О том, что Кавказ с I по IX в. испытывал иранское влияние, говорит и сохранившаяся топонимия. Так, провинция «Пайтакаран состоит из двух компонентов: пайтак — искаженное от пайтахт (на перс. яз.) — столица и Аран — местное название Албании. Пайтакаран означает столица Арана» [Ашурбейли 1983: 26–28]. Места, прилегавшие к побережью, заняли разные народы, в их числе — аорсы, писал Плиний Старший [Plini. Hist. IV.80].

В начале II в. территорию к северу от устьев Истра (Дуная) занимало множество племен. В их числе — аланы [Дионисий. Ойкумены. 300–305]. Согласно Птолемею, выше Дакии — певкины и бастерны, по всему берегу Меотиды язиги и роксоланы, а далее за ними внутрь страны — гамак-

собии и аланы [Ptolem. Geogr. III. 5, 19]. В 288 г. аланы имели стычки с римскими войсками, возглавляемыми кесарем Константием в Галлиях [Феофан. Хроно.]. Как сообщал Аммиан Марцеллин, на востоке они рассеяны между многолюдными племенами, их земли простираются до реки Ганг. В 375–378 гг. аланы доходят до Меотийского болота и Киммерийского Боспора, даже до Армении и Мидии.

Описывая события 395–396 гг., Клавдий Клавдиан называл и аланов, что позволяет говорить о побережье Меотийского озера как о местах обитания этого иранского племени. «Нашествие гуннов явилось причиной массового ухода алан в горы Центрального Кавказа» [Калоев 2009: 79]. В V–VI веках аланы обитали к северу от Дербентского ущелья [Пигулевская 1939: 111]. Сирийский историк Захария Ритор в 555 г. отмечал, что непосредственными соседями алан являются бургары, куртаргары, сабиры и авары [Захар. Хроно. XII.7]. В V–VII веках они занимали северокавказские степи от Кубани до Дагестана [Равеннский. Косм. IV.2; Подосинов 2002: 249].

Другое иранское племя (басилы) кочевали от низовьев Аракса и Куры до ворот Чора включительно [Хоренаци. Ист. II.85]. Их страну источники называют Берзилия (Феофан) или Верилия (Никифор). Михаил Сириец помещал Берсилию на Северном Кавказе. А.П. Новосельцев полагал, что пределы Берсилии следует расширить, отнеся к ней значительную территорию Восточного Предкавказья и низовья Волги. В VIII–IX веках так могла именоваться более ограниченная территория в пределах Северного Дагестана [Новосельцев 1990: 79].

Буртасы занимали равнинную местность между хазарами и булгарами. Об этом, в частности, писали Ибн-Русте, Ал-Бекри и Гардизи (см.: [Хвольсон 1869: 79]). «Некоторые совершают путь из страны буртасов в страну хазар по реке Итилю, на судне; другие едут сухим путем» [Бартольд 1973: 58]. Их страну в ширину и длину можно было обойти за 17 дней [Ибн-Даста. Изв. II.5]. Ал-Бекри утверждал, что «земля их имеет в длину 1½ месяца пути и в ширину столько же» [Ал-Бекри 1879: 62].

Савиры, живя на Кавказе, имели тесные связи с персидским миром. Преимущественные связи савиров с Ираном объясняются географическим расположением. В то же время с Византией у савиров общих границ не было, а соседние аланы закрывали горные проходы. В конце IV в. гунно-савиры оттеснили алан, проживавших в степях Предкавказья, в предгорья и горы Кавказа. Союзные отношения Византии и савиров не помешали большому отряду последних появиться в 528 г. в персидском войске, вторгшемся в Армению [Феофан. Хроно.].

С середины VIII до середины X в. археологи отмечают савиров в бассейне Среднего Дона. Согласно арабским источникам IX–X веков, их страна была расположена между Хазарией и Волжской Булгарией на расстоянии 15 дней пути от столицы Хазарии. А от города Исиля до первых рубежей земли буртас — 20 дней пути. Между хазарами и буртасами нет никакого другого народа [Ал-Идриси 2006: 120, 121]. «Буртāсы занимают обширные территории по берегам реки Атил, которая течет к юго-востоку от них» [Ибн Са'ид 2009: 32].

Через их земли проходили на север булгары. Как показывают источники, в Волжской Булгарии буртасы оказались значительно позже и булгар, и суваров. Полагают, что и в X в. это племя располагалось намного южнее Булгарии. «У них [есть] два города — Буртас и Сувар», — писал Ал-Идриси [Ал-Идриси 2006: 121]. Однако он же до этого констатировал, что Сувар — город булгарский, а не буртасский. Также Ибн Хаукал ничего не сообщал о городах буртасов.

Видимо, такой путанице есть объяснение. Известно: буртасы после монголо-татарского нашествия смешались с булгарами, мордвой и чувашами. И во времена Ал-Идриси (1100–1165 гг.) сувары и булгары занимали один и тот же район Волжской Булгарии: на севере и западе — булгары, затем к западу и югу от булгар — сувары и вплотную к суварам на юге и западе — буртасы.

Таким образом, Ал-Идриси легко мог спутать принадлежность города Сувара, расположенного южнее города Булгар. Одновременно следует допустить, что Ал-Идриси мог не различать буртасов и суваров, занимавших в XII в. западную и южную окраины Волжской Булгарии. Известно, что в Пензенской области около г. Городище находятся развалины г. Буртас. В Чувашии имеется три населенных пункта под названием Буртасы (*Пăртас*).

Религия. Сам термин *тĕн*, как объясняют филологи, пришел к савиро-чувашам из персидского языка в значениях «религия, вероисповедание, закон, право». Та же семантика этого слова в авестийских, согдийских и вавилонских памятниках, а также в китайском, арабском, арамейском, древнееврейском, таджикском и других языках. Например, в авестийских источниках *daēna* значит «правильная, зороастрийская религия» [Стеблин-Каменский 2000: 299]. Отсюда — *Денкарт* («свод религиозных предписаний»), ср. чуваш. *тĕн* «религия», *карт* «письмена на бирке».

Идолопоклонниками назвал основное население аланов Гардизи [Бартольд 1973: 61]. Такую констатацию об аланах Аммиана Марцеллина в 375 г. в целом можно применить как к гуннам, так и к савирам. Для

них объектом поклонения служили отдельно стоящие деревья и другие примечательности ландшафта. В это время ни на Северном Кавказе, ни на Кавказе в целом христианство еще не имело силу.

Усиление влияния Византии через Албанскую церковь в Закавказье вызывало озабоченность шахского двора, издавна насаждавшего здесь зороастризм [Джафаров 1985: 87]. Так, Агафий, описывая события последнего десятилетия V в., отмечал, что армяне боялись шаха Кавада, что тот отомстит им за разрушение храмов огня.

Одним из характерных обрядов персов был способ погребения. Обнаженное тело близкие выносили за город и оставляли на растерзание собакам и птицам. В результате оставались голые кости. О следах зороастризма в Армении, Азербайджане и Дагестане писали многие (например: [Патканов 1877: 50]). Прямые рудименты зороастризма находим и в Волжской Булгарии через пять с половиной веков после Аммиана.

Ибн-Фадлан, в частности, подметил: «Если заболеет из их числа человек, <…> никто из его домочадцев не приближается к нему. Для него разбивают палатку в стороне от домов, и он остается в ней до тех пор, пока не умрет или не выздоровеет» (цит. по: [Ковалевский 1956: 128]). Выживший в такой ситуации человек возвращался домой, в противном случае он доставался диким зверям и птицам. О ком идет у Ибн-Фадлана речь (о булгарах, о суварах или о эскелах), не известно. Впрочем, вручение умершему палки для защиты от злых духов зафиксировано у чувашей. В руки покойному обычно давали таволговый прут, что свидетельствует о традиционной вере в защитную функцию таволги [Салмин 2011а: 295–296].

Гунно-савиры, жившие в VII в. на Кавказе, «думали, что почитаемый ими Бог *Куар* производил искры громоносных молний и эфирные огни. Когда молния поражала человека или другое вещество, они приносили ему жертвы» [Каганкатваци 1861: 93]. Таким образом, выясняется, что *Куар* у гуннов и савиров — это божество молнии. Слово *кăвар* относится к самому древнему пласту чувашской лексики и имеет этимологические параллели в иранских, европейских, тюркских, кавказских, финно-угорских, балтийских и других языках. Известно также, что божество Солнце характеризует верования скифов, оно почиталось массагетами. Эти народы, как и савиры, приносили в жертву Солнцу лошадь.

Согласно источникам, своих древних традиций придерживались буртасы. По крайней мере, к началу X в. среди них не было ни мусульман, ни христиан [Ибн-Даста. Изв. II.3; Хвольсон 1869: 79]. Их традиции Ал-Бекри считал сходной с верой гуззов [Ал-Бекри 1879: 62]. На

уровне реконструкции допустимо, что и персоязычные буртасы исповедовали зороастризм, но к X в. они приняли ислам.

Рассуждая об исконной религии народов Волжской Булгарии, А.Ф. Лихачев заметил, что «она в силу давности и посторонних влияний очень искажена, но и в том виде, в котором мы ее находим теперь у чувашей, она изобличает свое происхождение от древней парсийской религии и была занесена к булгарам из Персии, вместе с большим количеством слов персидского языка, доныне оставшихся в языке чувашей» [Лихачев 1876: 3]. Имело место влияние зороастрийской религии и через Согдиану.

К заимствованным из персидского языка религиозным терминам можно отнести и понятие *эрне* «неделя, пятница» у чувашей.

* * *

Прямые интенсивные контакты савиров с иранскими племенами (кроме персов, это аорсы, аланы, басилы, буртасы) имели место, по крайней мере со II по IX век. На Кавказе савиры установили тесные взаимоотношения с персидским миром. За этот исторический период у них сложились общие религиозные воззрения. Сам экзоэтноним савир происходит от персидского *sävar* — «всадник, наездник, умелый». Часть аланов и савиров, обитавших в Алвании, стали подданными римлян. Здесь они долгое время жили в тесном соседстве. А это, естественно, сказалось на их этнической культуре.

Библиография

Ал-Бекри. Известия о славянах и их соседях. Изд. и пер. В. Розен // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1879. Т. 32. С. 1–64.

Ал-Идриси. Отрада страстно желающего пересечь мир // И.Г. Коновалова. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, пер., коммент. М., 2006. С. 108–275.

Ашурбейли Сара. Государство Ширваншахов (VI–XVI вв.). Баку, 1983.

Бартольд В.В. Сочинения. М., 1973. Т. VIII.

Джафаров Ю.Р. Гунны и Азербайджан. Баку, 1985.

Дионисий Александрийский (Периэгет). Описание ойкумены / Вступ. ст., пер. и коммент. Е.В. Илюшечкиной // ВДИ. 2006. № 2: С. 234–251.

Захария Ритор. Хроника // Н.В. Пигулевская. Сирийская средневековая историография. Исслед. и пер. СПб., 2011. С. 570–597.

Ибн-Даста. Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах. Изд., пер. и объяснил Д.А. Хвольсон. СПб., 1869.

Ибн Са'ид ал-Магриби. Книга распространения земли в длину и ширину // И.Г. Коновалова. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. М., 2009. С. 19–75.

Каганкатваци Мойсей. История агван. СПб., 1861.

Калоев Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2009.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.

Лихачев А.Ф. Бытовые памятники Великой Булгарии. СПб., 1876.

Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

Патканов К.П. Пер., примеч. и изд. Хоренский Моисей. Армянская география VII века по Р.Х. СПб., 1877.

Пигулевская Н.В. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // ВДИ. 1939. № 1. С. 113–115.

Подосинов А.В. Восточная Европа в римской картографической традиции: Тексты. Перевод. Комментарии. М., 2002.

Равеннский Аноним. Космография // Подосинов А.В. Восточная Европа в римской картографической традиции: Тексты. Перевод. Комментарии. М., 2002. С. 161–286.

Салмин А.К. Этноним *чуваши* в лабиринте времени // Радловский сборник. СПб., 2012. С. 438–445.

Салмин А.К. Савиры на Кавказе // Лавровские чтения. СПб., 2011. С. 22–28.

Салмин А.К. Энциклопедия традиционных обрядов и верований чувашей / The Encyclopedia of Chuvash Folk Rites and Beliefs. Lewiston, 2011 a.

Стеблин-Каменский И.М. Вступ., пер. и коммент. Гаты Заратуштры // ВДИ. 2000. № 2. С. 290–300.

Феофан Исповедник. Хронография //Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения. М., 1980. С. 24–144.

Хвольсон Д.А. Ибн-Даста. Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах. СПб., 1869.

Хоренаци Мовсес. История Армении. Ереван, 1990.

Хоренский Моисей. Армянская география VII века по Р.Х.: Текст и пер. с присовокуплением примеч. издал К.П. Патканов. СПб., 1877.

Plini Secundi C. Naturalis Historiae. Libri XXXVII. Recognovit Atque Indicibus Instruxit Ludovicus Ianus. Vol. I: Libb. I–VI. Lipsiae: B.G., 1854.

Procopii Caesariensis Opera omnia. Recognovit Jaecobus Haury. Vol. I: De bellis libri I–IV. Lipsiae, 1905; Vol. II: De bellis libri V–VIII. 1905.

Ptolemaei Claudii Geographia. T. I. Lipsiae: Simptibus et typis Caroli Tauchnitii, 1843; T. III. 1845.

Strabon. Géographie. T. VIII. Livre XI. Texte établi et trad. par François Lassette. 1971.

Tacit. Annales. Livres XI–XII. Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier. Deuxième tirage revu et corrigé par J. Hellegouarc'h. P., 1994.

Vegetius Flavius Renatus. Epitome rei militaris. Ed. Critique aves introd. Et comment. par Leena Löfstedt. Helsinki, 1982.

Е.С. Соболева

ЮГО-ЗАПАДНАЯ АЗИЯ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ

На рубеже XIX–XX веков дирекция Музея антропологии и этнографии (далее — МАЭ) целенаправленно налаживала и расширяла систему приобретения коллекций. Зарубежные собиратели и дилеры предлагали музеям разных стран покупать у них коллекции. Императорская Академия наук (далее — ИАН) приняла некоторые из этих предложений. МАЭ удалось таким способом пополнить коллекции по народам Америки, Африки, Юго-Восточной Азии. Российским собирателям сотрудники МАЭ давали задания и поручения, указывая, какие именно вещи были бы особенно желательны. После создания Музея Императора Александра III МАЭ разрешалось приобретать коллекции только за пределами Европейской части России, поэтому основное внимание обращалось на азиатские и северные регионы [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 55. Л. 15–19 об.].

Академик В.В. Радлов докладывал 3 января 1898 г. Историко-Филологическому отделению (далее — ИФО) ИАН, что «целые громадные области, как Кавказ и Средняя Азия, не представлены в нашем Музее; нет коллекций из многих внутренних губерний». [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 53. Л. 9]. Он постоянно твердил о необходимости развивать полевые исследования, но до 1907 г. самостоятельных экспедиций МАЭ организовать не мог.

Более успешно велись археологические исследования. Так, 18 июня 1895 г. ИФО ИАН рассмотрело предлагаемые меры по сохранению памятников в Туркестане, добилось согласия Археологической Комиссии на экспедиции [СПбФА. РАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед. хр. 51. Л. 15].

Этнографические же коллекции МАЭ получал от разных лиц, отправлявшихся по работе в Монголию, Среднюю Азию, Китай. Для транспортировки этих коллекций, собранных купцами, военными, врачами, учеными и другими специалистами, МАЭ добивался льгот и особых условий приема пакетов и посылок.

Показательно одно из ранних писем (9 декабря 1899 г.) ст. этнографа Музея Д. Клеменца Его Высокородию г-ну Самаркандскому уездно-

му врачу Константину Евгеньевичу Островских, который осуществлял сбор коллекций в поле, но не определил условий сотрудничества, и МАЭ не мог выдать ему денежный аванс:

> «Наиболее удобный для Музея способ Вашего сотрудничества был бы такой: получение коллекций, собранных Вами, и уплата по представленному Вами счету их стоимости. Пересылка вещей может проводиться почтою в посылках весом не более пуда. Таковые, на основании Устава ИАН и § 60-го почтовых правил, должны быть принимаемы бесплатно.
>
> Музей интересуется, прежде всего, домашней обстановкой, промыслами и занятиями населения. Все самодельное ценно для нас, все покупное и привозное имеет мало значения. Дорогих изданий Музей приобретать не имеет средств; нам доступно только повседневное.
>
> Желательно было бы иметь орудия земледелия местной работы, изделия из кожи, образцы тканей. Справьтесь, сколько могут стоить ткацкие для тканей и ковров, пряжи для выпрядения ниток бумажных и шерстяных, красильные вещества.
>
> Очень интересны были бы сартовские колыбели: нет ли разницы в устройстве колыбелей между разными народами. Важны очень детские игрушки и игры взрослых. Еще большее значение могли иметь принадлежности дервиша.
>
> Из деревянных поделок могут быть удобны только негромоздкие вещи, важнее других между прочим производство горшочков. Равным образом, конечно, имеет большое значение одежда, особенно женская и детская.
>
> В Туркестанском крае теперь немало фотографов. Вы чрезвычайно обязали бы Музей, если узнали, от кого можно приобрести более или менее полные коллекции типов и сцен местных жителей и по каким ценам» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 52. Л. 83–86].

Очень редко МАЭ удавалось воспользоваться услугами лиц, отправлявшихся в районы Юго-Западной и Южной Азии. По решению ИФО ИАН 27 ноября 1902 г. был выдан Открытый лист Георгию Николаевичу Клименко, командированному в Афганистан [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1902. Ед.хр. 149. Л. 319 об.].

4 февраля 1904 г. драгоман Императорской Российской миссии в Тегеране А.Р. Барановский прислал в дар МАЭ сапоги и чулки для хожде-

ния по болотам и лесам. Это один из редких экспонатов по культуре талышей Прикаспийской провинции Персии [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 51. Л. 180].

По решению ИФО ИАН в МАЭ были переданы дары приват-доцента Санкт-Петербургского университета А.С. Щепотьева — два лубочных индийских образа, приобретенных им в Мадуре в апреле 1908 г. [СПФ АРАН. Ф. 1, оп. 1а — 1908, е.х. 155. Л. 392об.]

21 марта 1909 г. Открытый лист МАЭ был выдан студенту К.И. Бобровницкому: «Студент Арабист-Восточник Константин Иннокентьевич Бобровницкий едет в Сирию (Бейрут, Дамаск) и Палестину (Иерусалим). Имеет целью лингвистические и этнографические исследования» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 59. Л. 26].

Создание Попечительного совета при МАЭ в 1909 г. позволило развернуть сборы коллекций в более широком масштабе. Практические все экспедиции и отдельные путешественники, обращавшиеся в МАЭ, получали небольшую сумму на покупку коллекций. Если результаты были убедительными, то МАЭ мог выдать собирателю Открытый лист для проведения полевых этнографических и фольклористических работ, написать рекомендательные письма местным властям и добиться льготного проезда по железной дороге и на судах Добровольного флота.

Весной 1912 г. МАЭ начал переписку с М.С. Андреевым, который уже длительное время находился в Индии и собирал коллекции для МАЭ «по быту и культу» [Кисляков, Краснодембская, Соболева 2009].

В том же году стали поступать экспонаты из Персии. Владимир Алексеевич Иванов писал 10 декабря 1912 г. из г. Бирджанд (Birjand, Persia), что Управляющий Учетно-ссудным банком Персии в Тегеране В.В. Красовский «просил <…> передать Вам прилагаемые фотографии. Он очень извиняется за их качество, но это зависит больше всего от здешнего климата — и от жары — бумага очень быстро портится. В ближайший раз, быть может, пришлю еще счет: 313 ½ кран = 17,5 коп.» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 — 1918. Ед.хр. 65. Л. 23–25 об.]

Эти деньги, по ходатайству В.В. Радлова, были выплачены г-ну В.А. Иванову (Персия, Hamadan, Banque d'Escompte de Perse, Mr. W. Ivanov) — из сумм, ассигнованных на МАЭ. «467 персидских кран 7 сенар в возмещение расходов на приобретение предметов быта и культа Персии» [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1а — 1913. Ед.хр. 160. 8.05.1913. Л. 382 об.] Ассигновка № 877 от на 85 руб. 26 июня 1913 г. была перечислена В.А. Иванову [СПФ АРАН. Ф. 4. Оп. 2 (1913). Ед.хр. 26. Л. 173].

27 июня 1914 г. В.А. Иванов вновь предложил свои услуги МАЭ:

> «Милостивый Государь! Из Персии мне пришлось совершить большое путешествие через Месопотамию и Персидский залив в Индию. Я теперь нахожусь в Калькутте, где я думаю побыть несколько месяцев. А потому я опять хочу предложить свои услуги, по примеру прошлых лет, в качестве коллектора.
>
> Разумеется, прошу точно указать, если Вам интересны такие коллекции, — что именно собирать — Индия так громадна, так подавляет своей бесконечной множественностью, что до некоторой степени трудно ориентироваться здесь.
>
> Конечно, редкостей здесь найти трудно — ведь сказывается английское правительство. Но «быт», ежедневный, очень богат и доступен.
>
> Если Вы мне хотите это поручить, то я на этот раз буду просить об авансе: здесь я не на месте своей службы, как было в Персии, а странствую, а потому у меня свободных денег не имеется. Высылайте через Русско-Азиатский Банк почтой на Генеральное Консульство в Калькутте, но для передачи мне, в английских фунтах, и притом имейте в виду, что письмо идет три недели в один конец.
>
> Я сам вероятно буду осенью в Петербурге и постараюсь выяснить всё то, что будет не совсем ясно в письмах.
>
> В.А. Иванов». [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 67. Л. 105–106].

Но ИФО ИАН вынуждено было отказаться от услуг Владимира Алексеевича Иванова, поскольку в Индию на два года были отправлены Мерварты.

7 декабря 1912 г. Открытый лист МАЭ был выдан гвардии полковнику в отставке Ивану Николаевичу Иникову на о. Цейлон и в Индию для собирания этнографических предметов [СПФ АРАН. Ф. 2. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 63. Л. 337].

10 апреля 1913 г. Открытый лист МАЭ получил студент Психоневрологического института Сергей Вениаминович Гейман, отправлявшийся в Индию для собирания этнографических предметов в составе группы студентов [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 63. Л. 466. № 142].

В 1913 г. к сбору коллекций для МАЭ в Персии приступил А.А. Ромаскевич. Приведем текст его письма.

«11 января 1913 г. Исфаган (Джульфà). Многоуважаемый Лев Яковлевич!

Простите, что я беспокою Вас своим письмом, но так как мое письмо касается исключительно музея, то я решил кое о чем написать Вам и кое-что просить исполнить. Согласно данным Вами инструкциям, я по приезде в Тегеран, наряду со своими специальными заданиями, не упускал случая заглянуть в малознакомую для меня пока область этнографии; но ограничился пока покупкой талисманов — предметов, на кот[орые] европ[ейский] антикварий, имеющий в Тегеране своих агентов, не обращает внимания; что касается прочего, напр[имер], посуды, то вышеупомянутые антикварии до того вздули цены и избаловали персов, что подступиться трудно. Кроме того, Тегеран, как столица, более или менее за последнее время оевропился, т.е. потерял кое-что из своей персид[ской] самобытности. В ноябре мес[яце] прошлого года я перебрался в след[ующий] из намечен[ных] мною пунктов пребывания в Персии — Исфаган. Здесь условия иные: малый сравнит[ельно] спрос поэтому и цены довольно низкие, персидская мода еще не улетучилась, так что для собирания предметов персид[ского] обихода открылось широкое поле, чем я и воспользовался, продолжая пополнять коллекцию талисманов, занялся собиранием образчиков посуды персид[ского] производства и собиранием коллекции игрушек. Пока остановился на этом, хотя недавно приобрел полный комплект костюма персидской женщины. Но тут заметил, что отпускаемых нашим министерством на мою долю сумм едва ли хватит на это дело, поэтому я просил Вас, если к этому представится возможность, исхлопотать откуда следует на мою долю, т.е. на долю персид[ского] отдела Музея, некоторую сумму денег — чем больше, тем лучше. Очень просил бы исполнить мою просьбу, т.к. не хотел бы бросать начатого дела, тем более что и сам сильно заинтересовался этим делом. Что касается фотограф[ических] снимков, то в Тегеране я скупил все открытые письма и снимки, какие только были налицо, аппарат же Музея пустил в дело здесь, в Исфагане, предварительно скупив у местных фотографов все подходящие для нас снимки.

В Тегеране справился о судьбе моего ящика с музыкальными инструментами — увы, исчезли всякие следы, т.к. почтовая книга, в кот[орой] он должен был быть записан, каждые два года подвергается сожжению, а с тех пор прошел уже четвертый год, так что я опять приступил к покупке муз[ыкальных] инструментов, приоб-

ретя что-то вроде персид[ской] лиры или цитры. На этот раз, надо надеяться, вещи дойдут до Петербурга, т.к. в нашей Миссии в Тегеране теперь более внимат[ельно] относятся к почте, напр[имер], отправленные мною в библиотеку университета книги и рукописи дошли до места назначения.

Месяца через два или больше предполагаю выступить из Исфагана дальше на юг Персии, так что просил бы, если можно, не замедлить ответом, т.к. почта между Исфаганом и Петербургом идет около месяца. Если моя просьба будет услышана, то деньги надо перевести через Правление Учетно-ссудного банка Персии (в здании Гос. Банка). Адрес мой: Исфаган — Персия. Isfahan — Perse, Consulat Général de Russie, A.A. Romaskewitch.

Уважающий и преданный Александр Александрович Ромаскевич» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 — 1918 г. Ед.хр. 65. Л. 38–41 об.]

В.В. Радлов докладывал ИФО ИАН 29 января 1914 г., что

«командированный факультетом восточных языков С.-Петербургского университета г. Ромаскевичем по поручению Музея была собрана и доставлена ценная коллекция по быту и культу Персии. Ввиду продолжения командировки г. Ромаскевича для Музея было бы весьма полезно поручить г. Ромаскевичу сделать необходимые для персидского отдела приобретения, почему прошу Отделение об ассигновании 200 р. для высылки г-ну Ромаскевичу» [СПФ АРАН. Ф. 1. Оп. 1 а — 1914. Ед.хр. 161. Л. 388 об.].

О положительном ответе писал сотрудник МАЭ А.И. Иванов 24 февраля 1914 г.:

«Многоуважаемый Александр Александрович Ромаскевич, пользуясь тем, что Ваша командировка продолжена, Музей высылает Вам 200 руб. Было бы желательно, если Вы продолжите сборы. <…> Желательны цельные коллекции, характерные для данной местности» [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 66. Л. 267].

Деньги (21 ф. ст. 2 шил. 5 пенсов) из сумм МАЭ были переведены в Императорское Российское консульство в Исфаган 23 февраля 1914 г. [СПФ АРАН. Ф. 4. Оп. 2 (1914). Ед.хр. 26. Л. 56].

В 1913 г. Императорское Консульство прислало в Археологический музей ИАН две старинные монеты из развалин близ Исфагана с прось-

бой сообщить, к какой эпохе они принадлежат, ценные ли, и принять в дар [СПФ АРАН. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Ед.хр. 64. Л. 232].

Таким образом, усилиями ученых и специалистов отдел культурных стран Азии с 1889 по 1913 гг. увеличился на 334 коллекции, 9897 пр. (7634 — быт, 2263 — культ). [Императорская… 1917: 266]. В 1909 г. В.В. Радлов просил увеличить штат МАЭ, выделив ставку одного специалиста по культурным странам Азии [СПФ АРАН. Ф. 6. Оп. 1. Ед.хр. 31. Л. 90 об.]. На фоне постоянно росшего притока вещей с Востока число вещей с Юга Азии в МАЭ было сравнительно невелико. Понятия Южной и Юго-Западной Азии в документах МАЭ указанного периода не употреблялись. Но указанные выше коллекции немедленно были введены в научный оборот, выставлены на новой экспозиции и включены в «Каталог отдельных культурных стран Азии» (буддизм, Монголия, буряты, Япония, Китай, Индо-Китай, Персия, Восточный Туркестан), составленный проф. А.И. Ивановым в 1914 г.

Библиография

Императорская Академия наук 1889–1914. II. Материалы для истории академических учреждений за 1889–1914 гг. Петроград, 1917. Ч. 1.

Кисляков В.Н., Краснодембская Н.Г., Соболева Е.С. М.С. Андреев как пионер формирования методики научно-собирательской деятельности МАЭ (по материалам восточных коллекций МАЭ РАН и архива РАН) // Полевые этнографические исследования: М-лы Восьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 335–340.

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

М.С.-Г. Албогачиева

ТЕРМИНЫ РОДСТВА И СВОЙСТВА У ИНГУШЕЙ

Термины родства и свойства ингушей до сих пор не получили систематического описания. К этой теме обращались лингвисты, рассматривая ее как часть лексики, и этнологи, поскольку группировка терминов родства в определенную систему отражает брачные и семейные нормы и в целом родственную организацию того или иного общества, выявляя особенности этнокультурного развития и этнические связи.

Терминология родства в ингушском языке в целом отражает классификационную систему родства, в которой целые группы родственников обозначаются одним общим термином, а также содержит элементы описательной системы, указывающие на степень родства каждого члена родственной группы [Джавахадзе 1968: 226].

Термины родства ингушей по структуре делятся на простые, производные и составные.

Простые (отдельные слова-термины), в состав которых входят семантемы: отец — *да*, мать — *нана*, брат — *воша*, сестра — *йиша*, сын — *воI*, дочь — *йоI* и т.д.

Производные состоят из основы и словообразующего элемента, включающего в свой состав семантемы, дающие ингушу возможность выразить понятия: двоюродный брат — *дявешийвоI*, двоюродная сестра — *дявешиййоI*, дедушка по отцу — *даьда,* бабушка по отцу — *даьнана*, свекровь — *маьрнана*, свёкор — *маьр да* и т.д.

Составные термины — это комбинации одного или нескольких простых терминов: внук — *виIйвоI* (дословно ‘сын сына’), внучка — *йиIййоI* (‘дочь дочери’), дед — *дада* (‘отец отца’) и т.д.

Основу терминов родства составляют простые слова, а применение составных и описательных обусловлено фактическим отсутствием в языке особых (специальных) терминов для обозначения соответствующих родственных отношений.

Существующая в ингушском языке терминология родства подразделяется на термины кровного родства, термины свойства, термины искусственного родства.

Кровное родство. В ингушском языке кровное родство обозначается термином *цхьаццийдола гаргара нах*. Среди кровных родственников различают близких в пределах четырех поколений — *кхоа-чара гаргара нах*; с четвертого до седьмого поколения родственники именуются как однофамильцы — *тайпангаргара нах*, а после седьмого поколения, дальние родственники — *хийрагаргара нах* [Оздоева 2007: 24].

«Словом “родство” в собственном смысле ингуши выражают только понятие о кровной связи. Принятые в фамилию чужие люди не считаются родственниками в полном смысле этого слова. Они только находятся под их покровительством и пользуются пастбищем, лесом, выгоном наравне с ними; брак между принявшими и принятыми в род возможен; принятые могут не участвовать в платежах принявшего их рода» [Далгат 1999: 167–232].

В ингушском языке для обозначения понятия «отец» используются термины *да*, *дада*, *воти*, *дади.* Лексемы эти являются синонимичными в выражении понятия кровного родства «отец». Мать — *нана*, термин *да-нана* — родители, где вначале ставится отец — *да*, потому что он глава семьи, затем мать — *нана*. После родителей братья — *вежарий* и сестры — *йжарий* — самые близкие родственники, причем брат ближе, нежели сестра, так как он продолжатель рода отца [Яковлев 1930: 89].

В ингушской системе родства единокровные братья и сестры считаются ближе единоутробных.

Родственники по линии свойства. Родственная связь, возникающая через брак лица одного рода с лицом другого рода, называется свойством и обозначается термином *захалаш*. Различие между кровным родством и свойством состоит в том, что в первом случае все родственники принадлежат к одной фамилии, а во втором — сближаются, делаются «своими» лица двух или нескольких самостоятельных, отдельных родов, имеющих каждый своего особого родоначальника; отсюда происходит и само название этого сближения — свойство.

Основными формами заключения брака — *йиша-воша дар, маьрел дар, саг йоалаяр* — являлись сватовство — *ехар* и умыкание невесты —

саг йодаяр. Умыкание девушки с целью вступления в брак в народе не одобряется и калым (*урдув*) в этих случаях может быть гораздо выше, чем за засватанную девушку.

Вступившие в брачный союз именуются мужем — *мар* и женой — *сесаг*. С периода вступления в брак термин *нус* обозначает невестку. Из него образуется слово *нускал* в значении «невеста, новобрачная». Термин *нус* обозначает также жену сына, внука, правнука, жену племянника, а термин *нейц* — жениха, мужа родственницы, зятя [Оздоева 2007: 44].

Женщина после замужества становится членом общины мужа, но по-прежнему остается членом своего рода — *тайпа* [Мамакаев 1973: 23]. Несмотря на изменение фамилии в паспорте, она по-прежнему будет принадлежать к своему роду — *тайпу* и своей фамилии — *тайпанци*. Муж несет ответственность за жену перед ее родственниками, и в случае ущемления ее прав в замужестве на ее стороне будет ее тайп. Когда у ингушки спрашивают, к какому тайпу она относится, она называет девичью фамилию и добавляет новую — по мужу.

Термины, возникшие в результате брачного родства, состоят из двух основ. В ингушском языке свёкор — *маър-да*, (отец мужа); свекровь — *маьр-нана* (мать мужа), тесть — *уст-да* (отец жены), тёща — *уст-нана* (мать жены).

Как видно, вторые части этих композитов повторяют основы терминов *нана (*мать) и *да* (отец).

Родственники по мужу обозначаются термином *маьрцIей*. В основе всех терминов свойства по мужу будет присутствовать слово «муж». Так, брат мужа (деверь) — *маървош*, сестра мужа (золовка) — *маьрайиш*, жена деверя (сноха) — *маървешийсесаг-кхы*, жены братьев по отношению друг к другу — *кхыной*.

Для общественного быта ингушей, как и для других народов Кавказа, характерны большая семья и основанная на ней патронимия, где членами неразделенного родственного объединения являются родные и коллатеральные братья и их жены, занятые в общей хозяйственной жизни семьи.

Невеста должна соблюдать этикет в поведении с родственниками жениха. Невестка может разговаривать с родителями мужа после специального обряда *моттбастар* (буквально: «развязывание языка»). Но, как и зять, она не может упоминать имен родителей мужа. Кроме того, невестке не подобает упоминать имен братьев и сестер мужа, братьев и сестер родителей мужа [Оздоева 2007: 63].

Искусственное родство. В основе социальных институтов куначества и побратимства лежали социально-экономические и культурные связи

между народами в условиях патриархально-феодальных отношений и полунатурального хозяйства. Они занимали видное место в общественном быту кавказских народов. Еще Ф.И. Леонтович отмечал, что куначество почитается наравне с родством [Леонтович 1822: 101].

Задолго до конца XIX в. установление искусственного родства у ингушей выполняло значимые социальные функции. Так, при обнаружении кражи виновник с возмещением украденного и с повинной головой шел к пострадавшему вместе со стариками из семьи или рода. В процессе примирения стороны договаривались считать друг друга родственниками. Как правило, такого типа родственные связи не бывали прочными.

Побратимству способствовало и существование кровной мести, являясь некоторым регулятором общественных взаимоотношений и сдерживающим началом.

Установление побратимства происходило по разным поводам. Так, братались друзья, желающие стать еще более близкими, односельчане, желающие заключить дружеский союз (*доттогIал, вошал)* (букв. «дружба, братство»). Побратимство устанавливалось тремя путями: клятвой в присутствии друзей и старших; «кровосмешением», для чего побратимы делали на руках надрезы и смешивали капли крови; питьем молока из одной чаши, в которую как символ чистоты и верности клали золотое кольцо. Символика последнего обряда — чтобы дружба навеки «не ржавела». После свершения одного из этих символических действий названые братья обменивались личными вещами: шашками, башлыками, бурками и др., что также символизировало братство.

О совершении обряда побратимства сообщалось семьям и близким родственникам обеих сторон. В честь этого большого события у одного из названых братьев устраивали обед, куда приглашались друзья побратимов и члены их семей [Кудусова-Долакова 2005: 67]. С этого момента обе стороны принимали на себя традиционные обязанности истинных родственников: «Названые братья ближе всяких родственников, даже ближе, чем единоутробные братья. В случае убийства одного из них другой обязан мстить за его кровь как за родного брата» [Яковлев 1925: 48].

Среди женщин рассматриваемые социальные институты широкого развития не получили. В отдельных случаях подруги объявляли себя сестрами, обменивались личными вещами, кольцами и клялись сохранить верность на всю жизнь.

Квазиродственные отношения, возникшие однажды, накладывали вето на брачные союзы. Существовали и брачные запреты для мужчин

и женщин, состоявших в искусственном родстве. К числу последних относятся женщины, имевшие непосредственное отношение к появлению мужчины на свет: повитуха — *берхьийцакхалсаг* или *бернанальг*, кормилица — *накхахьекар* и женщина, давшая имя новорожденному, — *цитилар*. Кроме того, женщина в случае развода не могла выйти замуж за приятеля жениха — *кульгляцар*, выводившего ее, невесту, во время свадьбы. Родство, возникавшее в результате прохождения обряда побратимства — *вошал* и куначества — *дотагI*, посестримства — *хетта йишал (неш*), тоже было препятствием для брака: породнившиеся семьи не могли устанавливать матримониальные связи [Харузин 1888: 122].

Библиография

Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ, 1929.

Джавахадзе И.В. Термины родства у горных ингушей // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968.

Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Ростов н/Д, 2005.

Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. I.

Мамакаев М.А. Чеченский тайп (род) в период его разложения. Грозный, 1973.

Оздоева Э.Г. Лексика родства в ингушском языке. Магас, 2007.

Харузин Н.Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник сведений о Терской области. М., 1888.

Яковлев Н.Ф. Ингуши. М.; Л., 1925.

Яковлев Н.Ф. Термины «мать-отец», «сестра-брат», «дочь-сын» в северокавказских яфетических и некоторых других языках // Уч. зап. Ин-та этнографии и национальной культуры Востока. М., 1930. Т. 1–2.

Е.А. Верещака

«ПРЕВРАЩЕНИЕ ПОЛА» В КУЛЬТУРЕ ЧУКЧЕЙ

О шаманах «превращенного пола» у народов Северо-Восточной Сибири — чукчей, коряков, ительменов, эскимосов, алеутов — сообщается в работах участников научных экспедиций, мореплавателей, представителей администрации, исследователей, начиная с XVIII в. и вплоть до начала XX столетия [Богораз 1939: 130–136, Врангель 1948: 314, Гон-

датти 1897: 166–178, Калинников 1912: 109, Крашенинников 1949: 368, 372, 412, 436, 458, 695, 732, Литке 1835: 143, Сарычев 1952: 149].

В данной статье институт «превращения пола» будет рассмотрен главным образом на материалах по этнографии чукчей. Традиция перемены пола (или, как называли чукчи такое состояние, «мягко-человеческое бытие») представляла собой ритуальную смену гендерной принадлежности и, кроме того, одну из форм шаманского призыва. «Превращение» осуществлялось по приказу духа-kel (будущего супруга шамана, которому последний должен был беспрекословно подчиняться), как правило, в подростковом возрасте и являлось отправной точкой в процессе становления нового шамана. Изменение пола не было одномоментным, а достигалось через прохождение ряда следующих друг за другом этапов, в ходе преодоления которых происходила интенсификация «превращения», заканчивающаяся окончательной сменой социального пола.

В.Г. Богораз выделял четыре стадии (они в полной мере соотносятся с описанием изменения пола, приведенного в книге Н.Ф. Каллиникова [1912: 109]): 1) смена прически; 2) смена одежды; 3) смена привычек, навыков, обязанностей, характера; 4) полное превращение, заканчивающееся, как правило, обретением супруга / супруги своего биологического пола [Богораз 1939: 131–132].

Изменение пола у чукчей не было явлением поголовным, напротив, встречалось относительно редко. В.Г. Богораз из числа 3000 чукчей нашел только пять «мягких мужчин» [Иохельсон 1997: 195]. Совершить «превращение» могли как мужчины, так и женщины, однако чаще оно происходило среди мужчин. Это, по-видимому, связано с тем, что беременность и роды, по представлениям чукчей, отбирают шаманскую силу [Богораз 1939: 106], в то время как «превращенный шаман» должен был являться искусным специалистом. Чтобы достигнуть высокого мастерства в камланиях, «мужеподобная» должна была отказаться от рождения детей, что, видимо, рассматривалось и обществом, и самой женщиной как нежелательный поступок. В.Г. Богораз упоминал одну «превращенную женщину», у которой были дети, но он никак не охарактеризовал ее как шаманку [Богораз 1939: 134–135]. Приходится констатировать, что сведения относительно «мужеподобных» женщин крайне скудны и, как правило, ограничиваются указанием прецедента без каких-либо описаний данного явления.

Завершая общую характеристику «превращенных шаманов», подчеркнем, что социальные нормы, предусматривавшие их поведение и статус в обществе, могли нарушаться в силу особенностей индивиду-

альных характеров неофитов. Например, встречались «превращенные», чьи сеансы камлания были посредственны [Богораз 1939: 133–134]. Видимо, не каждый человек, получивший призыв духов, обладал задатками и способностями, которые позволили бы ему в перспективе стать выдающимся шаманом. Не зря исследователями уже отмечалась творческая составляющая шаманских обрядов.

Вариабельность поведения «превращенных людей» проявлялась даже в такой жестко регламентируемой области, как процесс перемены ими внешнего облика. Другими словами, степень феминизации / маскулинизации могла варьировать. Но такие случайные и довольно редкие отклонения не только не отрицали установленный стереотип, но и лишний раз подтверждали его правомерность, ведь «полное торжество нормы в принципе невозможно, так как тогда это понятие лишается смысла» [Байбурин 1993: 8].

Травестизм и гомосексуализм в шаманстве уже неоднократно обсуждались в этнографической литературе, но в своей интерпретации данных явлений исследователи не были единодушны. Л.Я. Штернберг, в соответствии со сформулированной им теорией полового избранничества в шаманизме, во главу угла ставил сексуальную связь между «превращенным» и его духом-супругом [Штернберг 1936: 146–147]. В.Г. Богораз травестизм и гомосексуализм предпочитал приравнивать к куваде [Богораз 1910: 11] и «превращение пола» у чукчей считал отголоском состояния шаманства, существовавшего на ранних этапах его развития, когда женский элемент в нем преобладал [Богораз 1910: 4].

Позже схожие суждения высказывались Е.П. Батьяновой. Исследовательница писала, что приобщение мужчин-шаманов к «женскому», через одежду, прическу или превращение пола, «косвенно подтверждает гипотезу о том, что первыми шаманами являлись женщины» [Батьянова 1994: 418].

Д.К. Зеленин и С.А. Токарев усматривали историческую связь между родом и шаманизмом и считали, что последний возник в условиях материнского рода именно в форме женского шаманства, а превращение пола, как и все прочие стремления шаманов-мужчин подражать женщинам, являются пережитком этой первоначальной стадии шаманства [Зеленин 1936: 730, Токарев 1964: 304].

Ряд исследователей обращали внимание на важность процессов, происходящих в глубинных слоях человеческой психики, для понимания природы соотношения между гомосексуальностью и шаманизмом [Малори 1992: 96, Ревуненкова 2011: 348–353, Харитонова 1995: 206–254].

В.Н. Басилов, проанализировав среднеазиатский и сибирский материалы, пришел к выводу, что «переодевание в женскую одежду уподобляло шамана его духам-помощникам женского пола и облегчало их воображаемое общение» [Басилов 1992: 96].

Взгляды М. Элиаде с течением времени претерпели эволюцию. По мнению «раннего» М. Элиаде, «символическое и ритуальное превращение в женщину объясняется, вероятно, идеологией, восходящей к эпохе древнего матриархата» [Элиаде 2000: 239]. Однако исследователь не делал из этого вывод о приоритете женщины в древнейшем шаманизме, а лишь указывал на присутствие черт женской магии в подобных институтах [Там же]. Позднее М. Элиаде обратил внимание на андрогинную природу травестизма, бисексуальности и гомосексуальности, символизирующую единство магически-религиозных сил, принадлежащих обоим полам, и в целом рассматривал «превращение пола» среди шаманов как частный случай объединения противоположностей [Элиаде 1998: 182–183, 186–187].

Мысль о приобретении «превращенным шаманом» посредством придания себе признаков противоположного пола андрогинных черт представляется плодотворной для понимания исследуемого явления, что может быть продемонстрировано на чукотском материале. «Мягкий мужчина»[1], с одной стороны, переставал быть мужчиной, но в то же время он никогда не мог стать настоящей, полноценной женщиной.

В этой связи любопытно проанализировать статус «мягкого человека» в семейной группе. Можно констатировать, что он принципиально отличался от того, которым обладали «настоящие» женщины, чье положение нашло свое отражение в чукотских пословицах: «Раз ты женщина, то молчи» [Богораз 1934: 98], «Если ты женщина, гложи кость» [Богораз 1934: XXVIII]. Конечно, нельзя сказать, что женщина была порабощена мужем или отцом и являлась абсолютно бесправной. Напротив, она пользовалась относительной свободой и при случае могла отстоять свои интересы. Однако решающий голос в семье оставался за мужем, а не женой.

Статус «мягкого человека» в корне отличался от того, который занимала женщина: его мнение являлось главенствующим при разрешении повседневных вопросов [Богораз 1939: 133]. В то же время «превращенных людей» не стоит сопоставлять с категорией мужчин, которые

[1] Предметом рассмотрения в статье станут именно «превращенные мужчины», так как сведения относительно «превращенных женщин» крайне скудны и на их основании вряд ли допустимо делать какие-либо выводы.

все-таки были вынуждены считаться с мнением остальных членов семьи, в том числе женщин. «Мягкому мужчине» перечить было нельзя, его распоряжения не подлежали обсуждению и должны были исполняться неукоснительно [Богораз 1939: 132].

Кроме того, подчеркнем, что осознание своей половой принадлежности формируется у человека в самом раннем детстве и является порождением как социальных, так и биологических факторов. В принципе данная идентификация личности не обратима, поэтому мы никогда не сможем поставить знак равенства между женщиной и «превращенным мужчиной», последний всегда будет лишь уподобляться фемининности.

Если воспользоваться терминологией и в целом концепцией, предложенной В. Тэрнером, то чукотских шаманов, изменивших свой пол, можно назвать лиминальными (пороговыми) людьми. Лиминальность характеризуется двойственностью. «Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни сё; они в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим многообразием символов. Лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца и луны» [Тэрнер 1983: 169].

Итак, двуполость представляет собой лиминальное свойство. Отсутствие четкой половой полярности отражает недифференцированный характер лиминальности [Там же: 177]. Кроме того, В. Тэрнер подчеркивал, что поведение пороговых личностей обычно «пассивное» и «униженное», часто выражаемое в форме покорности и молчания [Там же: 169, 176].

Это соотносится с тем, что мы можем прочитать в источниках о «превращенных людях» у народов Северо-Восточной Сибири. Так, С.П. Крашенинников писал, что «жупаны» у коряков «за бесчестных признаваются и имя их кейев за бранное употребляется» [Крашенинников 1949: 732]. Штабс-капитану Калинникову, пробывшему на Чукотском полуострове в течение двух лет, пришлось пожить три дня в одной яранге с превращенным шаманом. По его свидетельству, за глаза над этим «женоподобным мужчиной» подсмеивались, а он в свою очередь отличался робостью и застенчивостью [Калинников 1912: 109]. В.Г. Богораз тоже отмечал, что положение «превращенного человека <…> привлекает много сплетен и насмешек со стороны соседей» [Богораз 1939: 132].

При этом сам «мягкий мужчина», как правило, ведет себя очень покорно и смиренно, будучи в высшей степени скромным человеком.

> Например, один из «превращенных шаманов» по имени Tiluwgi был настолько застенчив, что при нескромных вопросах исследователя «его щеки под слоем обычной грязи покрывались густым румянцем и он, как молодая шестнадцатилетняя красавица, прикрывал лицо рукавом» [Богораз 1939: 133]. Еще двое «мягких людей», которых знал В.Г. Богораз, по причине своей робости старательно избегали встречи с ним, чтобы не подвергаться лишним расспросам [Там же: 134].

Приниженное, несколько уязвимое положение «превращенных шаманов» в обществе удивительным образом сочеталось с их высоким статусом в сакральной сфере: такие шаманы считались самыми могущественными. В.Г. Богораз отмечал, что сменившие пол чукчи «очень искусны во всех видах шаманства, включая чревовещание» [Там же: 133], что «туземцы боятся «мягких людей» гораздо больше, чем обычных шаманов» [Там же: 132].

Н. Гондатти подметил, что чукчи

> «уважают или, вернее сказать, боятся <…> эрккаляольтэ (мужчин, ходящих в женской одежде и исполняющих, большею частью, женские обязанности), <…> так как считают их в силах причинить человеку болезнь, лишив его промыслов, и вообще сделать ему много вредного и неприятного» [Гондатти 1897: 167].

В работе С.П. Крашенинникова мы можем прочитать:

> «Жупанов признавали камчадалы за великих волхвов, так что их повеления ни тойоны не преступали и им пришед с промыслов лутчего зверя в подарок приносили» [Крашенинников 1949: 695].

Сочетание силы и уязвимости «превращенных шаманов» нашло отражение в одной чукотской сказке, в которой рассказывается о «мягком человеке», помогавшем своей семье собирать стадо оленей.

> Наблюдая за ним, жена его брата сказала с явной насмешкой: «Кажется, этот, в женских штанах, не принесет много пользы». «Превращенный человек» обиделся и ушел в земли коряков, многих из которых сумел победить, забрав их стада оленей. После этого он вернулся в родное стойбище и сказал своим родственникам: «Теперь вы видите, что мог добыть для вас одетый в женские штаны» [Богораз 1939: 132].

Подобные состояния, когда физически неполноценный или социально униженный человек наделяется сверхъестественными способностями в магико-религиозной сфере, В. Тэрнер называл «властью слабого» [Тэрнер 1983: 181–183] или «ритуальной силой слабого» [Там же: 175]. Приводя многочисленные примеры, прежде всего на африканском материале, он показал, что низкое или маргинальное положение людей сочетается с их исключительной ролью в области мистического и сакрального. При этом общество остерегается лиминальных существ, рассматривает их как «опасных, зловещих или оскверняющих» [Там же: 181].

Еще раз отметим, что все выше перечисленные свойства: сакральность, постоянная связь с мистическими силами, ритуальная власть, смиренность, пассивность, униженность, маргинальность, сведение половых различий к минимуму — представляют собой отличительные особенности лиминального состояния [Там же: 179].

Термин «лиминальность» впервые был введен А. ван Геннепом для обозначения одной из фаз обрядов перехода, во время которых человек, лишившись прежнего статуса в обществе, пребывает какой-то промежуток времени в пограничном / пороговом состоянии, чтобы потом обрести новое место в социальной структуре [Геннеп 1999]. Однако, как показал В. Тэрнер, постепенно с развитием общества лиминальные состояния rites de passage, изначально переходные и временные, начинают оказывать влияние на формирование культуры в целом и определять ее характерные черты. Происходит «институционализация лиминальности» [Тэрнер 1983: 180]. Аналогичным образом «мягко-человеческое бытие» представляет собой не что иное, как институализированную лиминальность.

Итак, стремление к бесполости или андрогинности и выходу в лиминальное состояние является если не ключевым, то бесспорно важным моментом в функционировании и даже, возможно, генезисе рассматриваемой традиции. Объединяя в себе характеристики двух полов, человек присовокупляет противоположность и тем самым обретает силу и целостность.

Таким образом, перемену пола в шаманстве в первую очередь стоит рассматривать не как уподобление другому полу или духу, а как стремление к двуполости, состоянию совершенства, выводящему человека к «порогу», «границе» и позволяющему обрести сверхвозможности в области сакрального.

Институт «превращения пола» имел свое предназначение в чукотском обществе, т.е. обладал определенной функциональной направлен-

ностью. Во-первых, необходимо сказать о гендерном аспекте данной традиции. «Мягко-человеческое бытие», являясь точкой соприкосновения мужского и женского начал, актуализировало барьер, существовавший между полами.

Процесс утраты человеком во время «превращения» одних качеств, привычек, стереотипов поведения, облика и приобретения новых, находящихся по отношению к первым в бинарной оппозиции, выполнял знаковую роль. Вышеприведенные степени перемены пола маркировали установки общества в отношении того, что является отличительно «женским», а что — «мужским». Феминизация «мягкого мужчины» происходила не только с помощью изменений во внешности, но и через принятие женских стереотипов поведения. «Превращенный» начинал сплетничать и судачить, проводить много времени с детьми, усваивал женское произношение, обзаводился мужем, становился слабым и беспомощным, теряя мужскую силу, ловкость, неустрашимость и воинственный дух [Богораз 1939: 131, Калинников 1912: 109].

Изменивший пол мужчина начинал выполнять женские функции в хозяйственно-бытовой сфере. Он бросал «ружье, копье, пастуший аркан и гарпун морского охотника», которых ему заменяли «иголка и скребок для шкур» [Богораз 1939: 131]. Происходила полная переориентировка человека на женские виды деятельности: теперь он выполнял все работы по дому (приготовление пищи, включая разделку туш, выделку шкур, шитье одежды, обустройство места при перекочевке и т.д.), а также обязанности, связанные с воспитанием детей. Таким образом, чтобы стать «мягким человеком», необходимо было использовать набор фемининных символов — представлений о женском начале в обыденном сознании.

Отметим, что это не реально существовавшая гендерная дифференциация в чукотском обществе, а идеальная модель, выражавшая представления аборигенов о том, как должны распределяться социальные роли между полами. В этой связи любопытен факт, упоминаемый Ф.П. Литке, относительно «мягкого мужчины», встреченного им во время его пребывания на Чукотке. Мореплаватель подметил, что женский наряд этого человека отличался «особенною тщательностью уборки» [Литке 1835: 143]. Это, видимо, объясняется тем, что «превращенный» должен был внимательнейшим образом следить за присутствием фемининных черт в его облике и подчеркивать их наличие.

«Мягкие люди» в большей степени, нежели сами чукотские женщины, должны были соответствовать образу женскости. Таким образом институт «превращения пола» формировал конструкт, который пред-

ставлял собой как бы квинтэссенцию, т.е. набор самых важных и существенных черт для определения человека как женщины или как мужчины.

Для чукчей как представителей «устной» культуры передача и постоянное повторение значимой для общества информации играли немаловажную роль. Таким образом, через непрерывное воспроизведение ключевых и наиболее ценных для народа установок (к каковым, несомненно, относятся стереотипы маскулинности и фемининности) обеспечивалась их сохранность. Безусловно, конкретные жизненные ситуации, в которых оказывались люди, носили более вариативный характер, так как в повседневной действительности всегда включается фактор индивидуальности.

Здесь стоит подчеркнуть, что для чукчей была характерна рельефная выраженность гендерной дифференциации. Различия между мужчинами и женщинами проявлялись в их одежде и украшениях, прическе, используемом транспорте, поведении в жилище, хозяйственных обязанностях, даже в языке (у чукчей выделяются мужское и женское произношение). Различия между полами находили отражение и в стереотипах поведения. В идеале мужчина должен был обладать воинственным, неустрашимым характером, проявлять отвагу и силу, если этого от него требовали обстоятельства. Женскими же добродетелями были скромность, заботливость, доброта, трудолюбие. «Мягко-человеческое бытие», с одной стороны, отражало данную дифференциацию, с другой — показывало, что существовала возможность объединения «мужского» и «женского», но такое слияние всегда выводило в область сакрального.

Другой важный аспект традиции «превращения пола», позволяющий поместить ее в контекст всей чукотской культуры, связан с особенностями шаманизма народов Северо-Восточной Сибири. Для него было характерно отсутствие выраженной специализации: войти в контакт с миром духов и приобщиться к трансцендентному, используя различные шаманские техники, в принципе мог любой член общества. По словам В.Г. Богораза, «среди чукоч чуть ли не каждый третий или четвертый человек претендует на умение шаманить», «каждый взрослый чукча в зимние вечера обычно развлекается игрой на бубне и пением» [Богораз 1939: 105]. В такой ситуации «мягкие люди» имели большое значение для чукотского общества.

Как уже отмечалось, человек, изменивший пол, всегда являлся шаманом, более того, очень искусным и могущественным. А в специалистах такого рода коллектив, в котором к тому же множество подражате-

лей шаманским действиям, конечно, нуждался. Осознание того, что в сообществе есть настоящий шаман, к которому можно обратиться в кризисный момент жизни и быть уверенным, что его действия произведут эффект, играло немаловажную роль.

К. Леви-Стросс, сравнивавший шаманскую медицину с психоанализом [Леви-Стросс 2011: 229], писал, что Квесиленд (речь идет об известном маге индейцев квакиютль, описанном Ф. Боасом) «не потому стал великим колдуном, что он излечивал своих больных, он излечивал их, потому что стал великим колдуном» [Леви-Стросс 2011: 207]. Но чукотскому шаману было не так-то просто выделиться на фоне многочисленных шаманствующих лиц, тоже играющих на бубне, танцующих, поющих, поедающих мухоморы и погружающихся в транс. Всевозможные техники, позволяющие человеку соприкоснуться с сакральным, были известны всем чукчам, и практически никакого табуирования на их применение не существовало. «Превращение пола» действительно обособляло неофита от остального населения и делало его специалистом самого высокого уровня в религиозно-магической практике.

Подводя итог, отметим, что «мягко-человеческое бытие», точнее его исследовательская интерпретация, не только позволяет увидеть культуру чукчей в таком ее ракурсе, как гендер, но и демонстрирует взаимосвязанность различных ее компонентов, относящихся как к социальному, так и к мировоззренческому уровню. Изменение социального пола представляло собой длительный процесс, который маркировал переход человека из одного жизненного состояния в другое, обретение им нового статуса. Деление мира на две части на основе противопоставлений «мужской — женский» и «профанный — сакральный» являются базовыми для всех культур. У чукчей человек, проходя через набор обрядовых действий, приводящих его в состояние «мягко-человеческого бытия», постепенно осуществлял переход, который заключался в отделении индивидуума от группы мужчин / женщин и приобщении к группе женщин / мужчин, в покидании «мира светского» и погружении в «сакральное».

Библиография

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Батьянова Е.П. Женщины-шаманки у народов Сибири // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994. С. 416–422.

Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. 1910. № 1–2. С. 1–36.

Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1.

Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1939. Ч. 2.

Геннеп А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

Гондатти Н.Л. Состав населения Анадырской округи // ЗПОРГО. 1897. Т. 3. Вып. 1. С. 166–178.

Зеленин Д.К. Идеология сибирского шаманства. М.; Л., 1936.

Иохельсон В.И. Коряки: материальная культура и социальная организация. СПб., 1997.

Калинников Н.Ф. Наш крайний Северо-Восток. СПб., 1912.

Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки: с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л., 1949.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2011.

Литке Ф.П. Путешествие вокруг света, совершенное по повелению государя императора Николая I на военном шлюпе «Сенявин» в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах флота капитаном Федором Литке: отделение историческое: С атласом литографированным с оригинальных рисунков господ А. Постельса и барона Китлица. СПб., 1835. Ч. 2.

Малори Ж. Заметки о гомосексуальности и шаманизме у чукчей и эскимосов Азии // Ранние формы религии. СПб., 1992. С. 90–96.

Ревуненкова Е.В. Трансвестизм и перемена пола у шаманов Индонезии (Калимантан, Сулавеси) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. СПб., 2011. С. 348–353.

Сарычев Г.А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому океану и Восточному океану. М., 1952.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Харитонова В.И. Сексуально-эротический элемент в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию д. и. н., проф. Л.П. Потапова. М., 1995. Т. 1. С. 206–254.

Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936.

Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.

Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное в 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. экспедицией под начальством флота лейтенанта Ф.П. Врангеля. Л., 1948.

К.М. Воздиган

«ОХОТА НА ВЕДЬМ»: ЖЕНЩИНЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МАЛЫХ НАРОДОВ ИНДИИ

Мир индийских племен населен огромным количеством сверхъестественных существ различного порядка. Помимо мира богов и мира людей, согласно традиционным верованиям, существует также и мир духов, вера в которых занимает центральное место в космологии адиваси[1] на всей территории страны.

Эти сущности могущественны, таинственны и часто настроены недоброжелательно по отношению к человеку. Выживать среди них весьма и весьма непросто: духи могут быть благожелательные (и тогда нужно знать правильные способы их умилостивления для достижения собственных целей) или враждебные (и тогда жизненно необходимо непростое умение избегать их гнева, последствия которого могут быть поистине ужасны). Бхилы, к примеру, верят, что духи, активные преимущественно ночью, днем любят отдыхать в тени деревьев, укрываясь от солнца, и необходимо предпринять все возможные меры для того, чтобы не потревожить их покой. Поэтому уставшие путники избегают отдыха в роскошной тени ветвистых деревьев, предпочитая маленькие безлистые деревца [Wiesinger 1967: 502].

При более близком знакомстве с традиционными верованиями и обычаями малых народов Индии можно прийти к принципиальному выводу о том, что страх является одним из самых мощных мотивирующих факторов их религиозной жизни. Человек не является абсолютным хозяином своей судьбы, ход которой постоянно зависит от изменчивого настроения обитателей тонкого невидимого мира.

Общение с духами напрямую невозможно, необходим посредник, обладающий как комплексом специальных знаний, передающихся в ходе обучения от учителя к ученику, так и набором специфических способностей. Таким медиатором выступает обычно небрахманический жрец —

[1] Adivasi, букв. «первонасельники» — термин, принятый в научной литературе для общего обозначения некастового племенного населения Индии, часто используется как синоним термина «зарегистрированное / списочное племя». В отечественной этнографической литературе *адиваси* нередко квалифицируются как «малые народы Индии».

целитель, наставник и ритуалист в одном лице, вступающий в общение с опасными невидимыми соседями посредством особых техник, включающих умение погружаться в состояние транса. Статус такого специалиста[1] в сообществе обычно чрезвычайно высок, ведь благополучие и покой всей деревни в огромной степени зависят от его квалификации.

Осуществлять исполнение таких важных полномочий может, конечно, исключительно мужчина, поскольку женщина уже в силу своей природы — существо более слабое, непостоянное и склонное поддаваться постороннему влиянию. Женщины, согласно традиционным верованиям индийских племен, являются нечистыми и в целом, как отмечает антрополог Рита Визенгер на примере бхилов, считаются неспособными к активному участию в религиозной жизни по причине более низкого, чем у мужчин, уровня интеллекта. В лучшем случае они довольствуются вспомогательной ролью при проведении обрядовых действий.

> «Как мы можем проводить религиозные церемонии? Мы глупые. Если мы ошибемся, боги разозлятся и накажут нас. Они нашлют болезни на наших детей и наш скот. Поэтому мужчины, которые умнее нас, проводят церемонии, а мы им помогаем» [Wiesinger 1967: 502].

Женщинам также запрещается посещение деревенских святилищ и любые самостоятельные попытки поклонения божествам [Gujarat 2003: 218].

У бхилов мужчины, как правило, никогда не говорят с женщинами о религии, однако при этом часто ищут их поддержки при проведении религиозных церемоний. В обязанности женщин входят сопровождающие обряд практические хлопоты, такие как приготовление пищи, а также распевание сопровождающих различные церемонии песнопений [Wiesinger 1967: 499].

Некоторые практические умения, входящие в сферу компетенции племенного жреца, такие как знания о свойствах целебных трав, отвары которых широко применяются при лечении несложных заболеваний, не требующем вмешательства высших сил, не являются тайными и доступны многим жителям деревни, в том числе и женщинам. Опрошенные женщины племени варли, например, могли с ходу назвать около дюжи-

---

[1] Небрахманический жрец у разных племен может называться по-разному, чаще всего — *бхагат, бхопа* или *бадва*, однако набор его обязанностей, количество функций и область ответственности примерно одинаковы у разных индийских племен.

ны целебных растений и способов их применения [Pereira, Seabrook 1992: 72–73].

Во время опросов также обнаружилось, что многие женщины, имея все необходимые знания о лекарственных травах, по сути, являются более знающими, нежели мужчины. Они могут лечить в домашних условиях некоторые распространенные заболевания, связанные, к примеру, с решением репродуктивных проблем [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 269]. Но эти толковые женщины не имеют права действовать самостоятельно: они обязательно должны получить санкцию на оказание помощи своим близким от жрецов-бхагатов, а также их указания.

Это связано в том числе и с тем, что злые духи, ответственные за большинство человеческих несчастий, — преимущественно женского пола, и, несмотря на относительную свободу женщин в обществе варли, общее отношение к ним весьма подозрительное: любая из них вполне может оказаться ведьмой, а специальные знания, полученные в ходе обучения, женщина, как считается, обязательно употребит неправильно.

В связи с этим женщинам варли запрещается любое участие в магико-религиозных церемониях: они не имеют права проводить церемонии умилостивления домашних божеств, хотя и могут на них присутствовать; во время праздника Дивали, когда изображения домашних божеств выносятся для почитания из домов, женщинам строго запрещается дотрагиваться до них. Также они не могут готовить или разделять ритуальную трапезу (жертвенное мясо), равно как и встречать гостей [Ibid.: 266], хотя женщины-помощницы бхагата (*dhavleri*) иногда участвуют в отправлении обрядов жизненного цикла, например в свадебной церемонии или в ритуале детской инициации [Remedios, Dandekar 1998: 43; Research in Sociology 1989: 476].

Неразрывно связанная с верой в духов вера в колдовство и существование ведьм распространена среди многих индийских племен как на западе (у бхилов, варли, наиков, дходия, дханаков, гамитов и т.д.), так и на востоке страны (у народов мунда — хо, санталов и многих других).

Р. Рахманн в исследовании о шаманизме среди племен северной и центральной Индии утверждает, что «колдовство среди бхилов, байга и санталов является продуктом тантрическо-шактистского (*Tàntristic-Śaktic*) комплекса западного Ассама и Бенгалии и представляет собой феномен относительно недавнего происхождения», аргументируя свою точку зрения тем, что у малых народов, живущих в относительной изоляции, в частности корва, населяющих плато Чхота-Нагпур, или бирхор, удается обнаружить только слабые отголоски этого явления (либо оно отсутствует вовсе) [Rahmann 1959: 720].

Существенно, на наш взгляд, и высказанное в статье С.С. Синха замечание о том, что вера в могущество ведьм распространена практически исключительно среди патрилинейных земледельческих племенных сообществ (исследователь приводит в пример племена мунда, хо и санталов) и в высшей степени примечательно отсутствует у неоседлых собирателей [Sinha 2011: 114]. Многие исследователи связывают это с социально-экономическими причинами и борьбой за власть и влияние в общине: обвинение в колдовстве могло привести к весьма тяжелым последствиям, вплоть до физического уничтожения, что предоставляло механизм для отчуждения принадлежавшего женщине участка земли. Это объяснение не лишено рационального зерна, но С.С. Синха поясняет, что «традиционные представления о ведьмах были также в значительной степени связаны с гендерными противоречиями» [Sinha 2011: 115].

При этом можно с уверенностью отметить чрезвычайное сходство традиционных верований о ведьмах, видах их злокозненной по отношению к человеку деятельности, способах их обнаружения и наказания у зарегистрированных племен Индии, принадлежащих к разным языковым группам и разделенных значительными географическими расстояниями.

Аджай Скария отмечает, что колдунами (*dakanio*) при определенном стечении обстоятельств могут становиться и мужчины. Однако более слабые по натуре женщины (среди малых народов Индии широко распространены представления о женской нечистоте, хитрости, глупости, неспособности к активному самостоятельному участию в религиозной жизни) могут гораздо легче попасть под влияние злых духов и начать заниматься колдовством.

Мужчины, как правило, впадают в соблазн в процессе обучения мастерству бхагата, ведь способность к общению с духами предоставляет редкую возможность использовать их могущество в собственных целях, таких как обогащение или возможность поквитаться с врагами.

Женщины же становятся ведьмами (*dakan, bhutālī*) часто без видимых причин, в результате одержимости злыми духами (разумеется, женского пола) [Skaria 1997a: 116–117]. Особенно опасны в этом отношении женщины пожилого возраста. Бхилы, к примеру, по возможности стараются вообще избегать общения с ними, поскольку считается, что старуха в принципе в любой момент может стать ведьмой [Gujarat 2003: 218]. Матримониальный статус в данном случае не имеет столь принципиального значения: жертвой обвинения в ведовстве может с равной долей вероятности стать как вдова, так и одинокая или же состоящая в браке женщина.

«Один бхил утверждал в суде, что он никогда не встречал молодой ведьмы» [Skaria 1997 a: 120][1].

Примечательно, что согласно традиционным верованиям бхилов духи молодых женщин, умерших во время беременности или родов, а также незамужних девушек не могут найти себе покоя и рыскают по земле с вредоносными намерениями, иногда являясь родственникам во снах. Особенно опасны в этом отношении умершие насильственной смертью юные девушки, ищущие себе жениха среди здоровых молодых людей.

Р. Визингер описывает молодого бхила, который боялся возвращаться домой ночью в кромешной тьме, поскольку его дом находился на вершине холма и он был уверен, что по пути будет захвачен таким духом. Исследовательница объясняет: считается, что в поисках мужчины эти сущности бродят по земле в виде животного и могут принимать даже растительные формы. При возможности они магическим образом уменьшают своего возлюбленного и забирают его в свое обиталище, расположенное обычно в стволе большого дерева. В результате такого сожительства со вновь обретенным супругом у них могут даже появиться дети [Wiesinger 1967: 502–503].

Мы видим, что даже сами причины, по которым мужчины и женщины начинают заниматься колдовством, совершенно различны. Если мужчина, постигая науку обращения с духами, делает свой выбор в пользу занятий колдовством совершенно осознанно, то женщина становится ведьмой, являясь слепым орудием злых сил. У некоторых народов, в частности у санталов, ведовство является исключительно женским занятием [Sinha 2011: 115].

Ведьмы, как считается, действуют исподтишка, стараясь избежать изобличения. Они могут превращаться в различных животных, например оборачиваться даже тигром-людоедом, предпочитая, однако, являться в обличии кошки. Приписывается им и способность становиться

[1] Вероятно, возраст действительно имеет особенное значение в вопросах, касающихся участия женщин в тех или иных сферах религиозной жизни индийских племен. Интересно, например, что у варли помогать бхагату в проведении свадебного ритуала разрешено также исключительно пожилым, вышедшим из репродуктивного возраста женщинам. В свадебной церемонии они участвуют наряду с бхагатом, распевая ритуальные песнопения.

невидимыми и быстро передвигаться на огромные расстояния, а также превращать своих жертв в мух, кошек или кур. В своем стремлении навредить они не успокаиваются даже после смерти [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 270].

Распознать ведьму непросто, но существует некоторая совокупность признаков, по которым можно ее вычислить. Так, подозрение весьма логично падает на вздорных, известных дурным характером женщин, болтливых или наделенных острым языком [Skaria 1997a: 120]. Считается также, что ведьму может выдать ее взгляд: глаза ее блестят, как у кошки, а если в них заглянуть, то отражение будет перевернутым [Wiesinger 1967: 503]. Женщина, чья мать или кормилица была ведьмой, также неизбежно начнет заниматься колдовством.

Ведьмы могут вредить человеку, его домашнему скоту и имуществу весьма разнообразными способами, насылая болезни, несчастные случаи, смерть. Особенно же охочи они до человеческой печени, ведь согласно верованиям некоторых адиваси именно она является вместилищем жизненных сил. Представления о том, что ведьма может магическим образом изъять и съесть человеческую печень, после чего жертва умирает, часто медленно и мучительно, весьма распространены и на востоке страны, у народов мунда [Roy 1914: 325], и на западе, у бхилов [Wiesinger 1967].

> Женщина-информант Риты Визингер, работавшей среди бхилов, рассказала, как сын одного из местных крестьян был убит ведьмой. Пятнадцатилетний мальчик упорно отказывался от еды, и ведьма, вселившись в его тело, поведала явившемуся для врачевания больного жрецу-бадве, что съест печень ребенка в наказание за то, что тот не дал ей кислого молока, когда она явилась в дом, обернувшись кошкой, и выпил его сам. На следующий день после такого объявления причины болезни мальчик умер, и во время кремации обнаружилось, что область тела вокруг места, где располагается печень, не горит — верный признак того, что она была изъята из жертвы еще до смерти.

Пытаясь избежать колдовской мести, бхильские женщины стараются предпринимать меры для защиты: не берут детей в гости, наносят им защитные знаки на лоб и щеки, скрывают невесту до самого момента свадьбы, никогда не отказывают в подаянии попрошайкам, особенно женщинам, кормят бродячих котов [Ibid: 503–504].

Исследователи отмечают неоднозначное и амбивалентное отношение к ведьмам. Как уже было отмечено, ведьма занимается своей раз-

рушительной деятельностью из мести, но может наносить вред и без наличия объективных на то причин. Атакуя в основном мужчин, ведьмы могут приносить несчастья и женщинам. Согласно традиционным верованиям ведьма не наносит вреда людям за пределами собственной общины, но могущества бхильских ведьм боятся и другие племена, например кокни или варли, и не только племена: парсы западной Индии тоже предпочитают держаться подальше от племенных ведьм (*adivasi dakans*).

Между тем многие бхилы еще в XIX в. старались жениться на девушках из семей, в которых была хотя бы одна известная и признанная ведьма, в надежде, что она будет способна защитить семейство от злокозненных действий товарок [Skaria 1997 a: 119–123].

Обвинение в занятии колдовством могло привести к весьма тяжелым для женщины последствиям. Подозреваемая подвергалась множественным испытаниям, и если подозрение подтверждалось, ее ждала мучительная смерть — путем подвешивания вниз головой над медленным огнем [Shah 1964: 67].

Проверка невиновности сама по себе могла привести к смерти испытуемой: у бхилов для доказательства непричастности к колдовству женщина должна была достать монетку из кипящего масла или держать голову под водой, пока посланный гонец не вернется за пущенной из лука стрелой. Считалось, что если женщина не является ведьмой, все эти испытания не нанесут ей ни малейшего вреда [Skaria 1997 a: 124]. У варли женщины должны были встать босыми на раскаленную сковороду: считалось, что ноги ведьмы не горят.

Нескольких подозреваемых могли начать избивать до тех пор, пока кто-либо из них не сознается в совершении преступления [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 272]. Наказание обычно подразумевало изгнание виновной, и хотя убийство несчастной не являлось самоцелью из-за представлений о том, что мертвая ведьма может быть куда опаснее живой, смертельный исход не являлся редкостью, обычно в результате чрезмерного усердия при проведении испытаний.

Страх прослыть пособником колдуньи настолько силен, что даже ближайшие родственники не только опасаются защищать своих близких, но порой участвуют в избиениях и убийствах. Исследователи подчеркивают, что «охота на ведьм», распространенная среди племен в прошлом, продолжается в разных регионах страны и сегодня [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 272; Wiesinger 1967: 503]. В случае смерти женщины, подозреваемой в ведовстве, труп убитой хоронят, а не сжигают, а информацию о происшествии стараются скрыть от местных властей. Впрочем, в колониальной Индии такие убийства порой совершались

при попустительстве, а иногда и прямом участии местных органов власти.

По некоторым данным, в результате подобной «охоты на ведьм» в колониальной Индии погибло едва ли не больше женщин, чем в ходе совершения *camu* — широко известного обряда самосожжения вдов на погребальном костре супруга [Skaria 1997 a: 110]. При этом наказание, назначаемое колониальным судом за подобные преступления, было часто достаточно мягким: так, в 1847 г. один из осужденных бхилов в гуджаратском округе Данг получил всего три года тюремного заключения за убийство ведьмы.

А. Скариа объясняет такую неадекватность назначаемого за подобное деяние наказания особенностями представлений колониальной науки о «дикости» племен в противовес «цивилизованным» кастам, подчеркивая, что сами адиваси не видели ничего особенного в подобной жестокости[1] [Skaria 1997 b].

Ключевую роль в определении и изобличении ведьмы играет племенной жрец. Обычно в случае несчастья, причины которого не поддаются объяснению рациональными причинами, его приглашают из другой деревни. Придя в пострадавшую деревню, о жителях которой ему ничего не полагалось знать, он, проведя соответствующие обряды, описывает внешность женщины, наиболее вероятно являющейся ведьмой. Проводимые обряды могут быть различны, но обычно связаны с поочередным называнием имен подозреваемых при совершении повторяющихся действий, например опускании зерен чечевицы в сосуд с водой. При назывании имени виновной чечевичное зернышко не тонет, а остается на поверхности [Skaria 1997 a: 109]. Жрец-бхагат также может попытаться изгнать из ведьмы злой дух.

Противостояние бхагата и ведьмы, врачевателя и персоны, наводящей болезни, добра и зла рассматривается некоторыми этнографами в парадигме гендерной борьбы за власть, а оппозиция племенных жрецов-шаманов и ведьм «очень тесно соотносится с дихотомией полов» [Spencer 1970: 10]. «Все имеющиеся свидетельства говорят о том, что борьба за власть и превосходство между полами проявляется в антагонизме бхагата и бхутали» [Kelkar, Nathan, Walter 2003: 273].

---

[1] Не имея возможности подробнее остановиться на этом вопросе в рамках настоящей статьи, заметим, однако, что дихотомия «племя — каста» является отдельной проблемой в этнографии Индии. Принятое для удобства колониальных чиновников-переписчиков представление о том, что племя и каста являются двумя принципиально различными, не связанными друг с другом формациями, оказалось на редкость устойчивым и сложно преодолимым в науке.

Важно отметить, что, хотя женское участие в отправлении религиозных церемоний строго ограничивается, у некоторых малых народов мы можем встретить примеры существования женщин-ритуалистов, чья деятельность абсолютно легитимна и не порождает обвинений в колдовстве. Возможно, такая «феминизация» традиционно мужской сферы религиозной жизни является относительно недавним феноменом. Однако исследователи отмечают, что женщины, практикующие магию («шаманки»), весьма распространены у дравидоязычных племен савара и малер на востоке страны, а их (племен) «географическая изоляция в настоящий момент заставляет думать, что эта форма шаманизма восходит к довольно ранним временам» [Rahmann 1959: 724].

> Редкий случай практикующей женщины-ритуалиста у бхилов описан Ритой Визингер. В середине 1960-х годов исследовательнице в одной из бхильских деревень удалось познакомиться с пятидесятилетней Хади, которая получила свои целительские способности еще в детстве от богини Ситламаты. Богиня, явившись к девочке в видении, дала ей подробные инструкции относительно того, каким образом она должна совершать поклонение. На рассвете девочка рассказала о своем необычайном видении своим родственникам и с помощью дяди уже вечером совершила *пуджу* согласно полученным указаниям. В результате пятидневного поста богиня вселилась в ее тело и тело ее дяди, и с этого момента Хади стала жрицей (*pujari*), а ее дядя — жрецом (*pujaro*).
>
> Нельзя не отметить, что, несмотря на то что богиня избрала именно девочку в качестве своей жрицы, и в данном случае дело не обошлось без мужской помощи, контроля и покровительства. Хади широко известна как целительница даже за пределами собственной деревни, ее статус в сообществе чрезвычайно высок: ей даже разрешено курить *хукку* наравне с мужчинами [Wiesinger 1967: 500–502].

Визингер видит принципиальную разницу между Хади и мужчиной-ритуалистом в источнике получения особого дара: *бадва* получает способность к исцелению и проведению ритуалов от безымянного духа, а не от богини. Считается, что бадва более искусен в изгнании злых духов, а жрица-пуджари — в лечении болезней [Ibid: 501–502].

Таким образом, в религиозном контексте отношение к женщине у индийских племен обнаруживает примечательную двойственность. С одной стороны, внутренне присущая им слабость, а также природное

«несовершенство» вроде бы оставляют их за рамками активного участия в религиозной жизни. С другой стороны, те же качества порождают комплекс представлений как о том, что любая из них может оказаться орудием в руках неведомых сил, по непостижимым причинам стремящихся навредить человеку, так и о совокупности мер, способных воспрепятствовать их вредоносному воздействию. В результате, несмотря на запрет деятельного отправления ритуальных церемоний или поклонения божествам, пассивно женщины оказываются в самом центре религиозной жизни малых народов Индии.

Библиография

Gujarat. Part One / Ed. by R.B. Lal, P. B. S. V. Padmanabhan, G. Krishnan, Md. Azeez Mohidden. Mumbai: Popular Prakashan, 2003 (People of India. Vol. XXII).

Kelkar G., Nathan D., Walter P. G. Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds. L., 2003.

Pereira W., Seabrook J. Asking the Earth. The Spread of Unsustainable Development. Mapusa, 1992.

Rahmann R. Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India // Anthropos. Bd. 54, H. 5/6. (1959). P. 681–760.

Remedios A., Dandekar A. Mythos and Logos of the Warlis: a Tribal Worldview. New Delhi, 1998 (Castes and Tribes of India, 4).

Research in Sociology: Abstracts of M.A. and Ph.D. Dissertations Completed in the Department of Sociology, University of Bombay. Bombay: Concept Publishing Company, 1989.

Roy S. C. Magic and Witchcraft on the Chota-Nagpur Plateau — A Study in the Philosophy of Primitive Life // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1914. Jul. — Dec. Vol. 44. P. 324–350.

Shah P.G. Tribal life in Gujarat. Bombay, 1964.

Sinha S.S. Adivasis, Gender and the “Evil Eye”: The construction(s) of Witches in Colonial Chotanagpur // Adivasis in Colonial India: Survival, Resistance and Negotiation / Ed. by B. Pati. New Delhi, 2011. P. 112–139.

Skaria A. Women, Witchcraft and Gratuitous Violence in Colonial Western India // Past & Present. 1997 a. May. No. 155. P. 109–141.

Skaria A. Shades of Wildness: Tribe, Caste, and Gender in Western India // The Journal of Asian Studies. 1997 b. Aug. Vol. 56, No. 3. P. 726–745.

Spencer D. The Recruitment of Shamans among the Mundas // History of Religions. 1970. Aug. Vol. 10, No. 1. P. 1–31.

Wiesinger R. The Woman’s part in the Religious life of the Bhil // Anthropos. 1967. Bd. 62. H. 3/4. P. 497–508.

И.Б. Губанов

«МЛАДШАЯ» ДРУЖИНА В «БЕОВУЛЬФЕ» И ЕЕ АНАЛОГИИ В ДРУГИХ ТРАДИЦИЯХ

Вначале рассмотрим контекст употребления эпического обозначения дружины молодых воинов в древнеанглийском эпосе «Беовульф». Юная дружина именуется здесь **geogoð**, что в древнеанглийском значит «юность». В «Перечне Скильдингов» сказано, что у будущего конунга данов, легендарного Хродгара, в то время, когда он был юн, была своя «молодежь», **йеогод**, она же magodriht — «юношей дружина». Когда Хродгар стяжал военную славу, его юная дружина, geogoð, выросла (geweox — 3 л., ед.ч., прош. вр. от сильн. гл. VII weaxan).

«þa wæs Hrodgare	*«Тогда был Хродгару*
heresped gyfen,	*успех войска дарован,*
wiges weorðmynd,	*военная слава,*
him his winemagas	*ему его друзья-сородичи*
georne hyrdon,	*готовностью внимали,*
*oðð þæt seo **geogoð** geweox*	*так что та молодежь*
magodriht micel».	*выросла,*
[Beowulf 1955: 64–66]	*дружина юношей большая».*
	(Пер. авт.).

Другой фрагмент «Беовульфа» иллюстрирует, что юная дружина сына конунга не особый случай, связанный с молодым Хродгаром, а социальный институт эпического общества. Сыновья упомянутого конунга данов Хродгара, Хредрик и Хродмунд, восседают в пиршественном зале вместе со своей «юной дружиной», giogoð, на особой скамье, отдельно от взрослых дружинников конунга Хродгара. Причем в этом фрагменте дается определение **йиогод** как hælæþa bearn — т.е. «мужей дети». Таким образом подразумевается, что они были сыновьями дружинников конунга:

«Hfearf þa bi bence	*«Повернулась [королева Вальхтеов]*
þær hyre byre wæron	*к скамье — там ее сыновья были,*
Hrædric ond Hroðmund	*Хредрик и Хродмунд,*

ond hælaeþa bearn *и мужей дети,*
giogoð ætgædere». *молодежь вместе собравшаяся».*
[Beowulf 1955: 1188–1190]. (Пер. авт.).

Перейдем к аналогиям в других традициях.

Так, в частности, индолог С.В. Кулланда постулирует существование юной дружины богов на материале древнеиндийской Ригведы.

> По С.В. Кулланде, Марут — это «член половозрастного группирования юношей-воинов, в мирное время угрожающих спокойствию социума, во время войны составляющих ударную воинскую силу и при условии воинской доблести получающих право перехода в следующую возрастную степень и вступления в брак. <…> Впоследствии такие группы нередко эволюционируют в привилегированное воинское сословие, предводители которого становятся военными вождями, вождями племен» [Кулланда 1995: 107].

В героическом эпосе шумеров, в поэме «Бильгамес и Страна Живых», царь Урука герой Бильгамес (аккадский Гильгамеш) собирает дружину из пятидесяти холостых юношей и отправляется вместе с ними в кедровый горный лес, расположенный на севере, чтобы сразиться с чудовищем Хувавой [Синило 2008: 199; От начала начал 1997: 410].

Бильгамес говорит:

«Семью имеющий — к семье своей!
Мать имеющий — к матери своей!
Молодцы одинокие — ко мне! Пятьдесят из них
за мною да встанут!»
Семью имеющий — к семье своей!
Мать имеющий — к матери своей!
Молодцы одинокие — к нему, пятьдесят из них
за ним встало.
[От начала начал 1997: 209]

Знаменитая ирландская сага уладского цикла «Похищение Быка из Куальнге» начинается с того, что герой Кухулин, будучи маленьким мальчиком, победил юную дружину королевских сыновей, был признан сильнейшим и стал ее вождем [Саги об уладах 2004: 258–261]. Тут, кстати, следует обратить внимание на фактор кровного родства, ведь Кухулин — сын сестры верховного вождя Конхобара. Иначе молодой герой вряд ли стал бы вождем юной дружины сыновей старшей знати.

Показательно, что Кухулин не желает биться со своими сверстниками из юной ватаги, почитая отношения, скрепляющие их, столь же высоко, сколь и кровные узы. Таким образом, перед нами социальные связи, высокая ценность которых в архаическом обществе очевидна. Кухулин свято блюдет узы верности юной дружины, столь же крепкие, как связи кровного родства, а нарушивший их один из членов юной дружины гибнет бесславной смертью от руки Кухулина.

Высокий, даже сакральный статус юной дружины проявляется в эпизоде этой ирландской саги, где перед вступлением героя в решающую битву четырех королевств Ирландии (т.н. «битву Похищения») Лаэгу, вознице боевой колесницы Кухулина, привиделись яростно сражающиеся юные воины [Саги об уладах 2004: 390–391].

В более позднем ирландском Цикле Финна мы встречаем социальный институт, который носит название *фиана* — сообщество молодых воинов. Его члены, *фении* — это юные воины, которые летом живут в лесу и не подчиняются многочисленным законам традиционного древнеирландского общества родичей. Например, они не обязаны были мстить за родичей, получать или выплачивать компенсацию за убийство сородича. При этом юная дружина, фиана, как бы становилась для принятого в нее новым коллективом близких родственников. Например, характерно, что обязательство выплаты возмещения за убийство фения ложилась на фиану [Рис А., Рис Б. 1999: 71–72].

Нельзя не отметить, что эпический институт «юной дружины» у кельтов и германцев, фиана и йеогод, возможно, демонстрирует определенное сходство с мужскими половозрастными союзами иных традиционных обществ.

По моей классификации, в развитие идей Арнольда ван Геннепа и Виктора Тёрнера, «юную дружину» древних германцев и кельтов следует отнести к *интрасоциальным коммунитас*, т.е. к включенным в архаический социум сообществам, члены которых часто находятся в измененных состояниях сознания и играют важную роль в обрядах перехода. *Экстрасоциальные коммунитас* отличаются от них слабой включенностью в социум и часто неприятием данного социума (гонимые общины ессеев, ранних христиан, мусульманская община до прихода к политической власти и проч.).

Библиография

Кулланда С.В. Царь богов Индра: юноша-воин-вождь // Ранние формы политической организации / Отв. ред. В.А. Попов. М., 1995.

От начала начал. Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., комм., словарь В.К. Афанасьевой. СПб., 1997.

Рис А., Рис Б. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / Пер. с англ. и послесл. Т.А. Михайловой. М., 1999.

Саги об уладах. М., 2004.

Синило Г.В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). М., 2008.

Beowulf / Ed. by Fr. Kleiber. N.Y., 1955.

Н.Е. Мазалова

МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ РУССКИХ«ЗНАЮЩИХ»: ГЕНДЕРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ

Исследование гендерных проблем «знающих» предполагает изучение представлений, связанных с колдунами / колдуньями, ведьмами / рожаками и знахарями / знахарками и их магической деятельностью, их полоролевой структуры (ролей и статусов), а также соотношения между полами. До сих пор остаются неизученными вопросы, связанные с гендерными особенностями повседневной жизни «знающих» и их ритуально-магической деятельности.

Гендерные различия проявляются в повседневном и ритуальном поведении ритуальных специалистов. Т. Цивьян выделяет два уровня протекания человеческой жизни — ритуальный и бытовой (повседневный):

> «Первый из них, более высокий, — полное осуществление программы мифоритуального сценария (рождение — инициация — брак — смерть). <…> Второй уровень, условно более низкий, представляет собой деятельность или существование человека между отмеченными точками сценария. <…> Он может рассматриваться как своего рода подготовка к корректному прохождению основных точек. Это — область быта» [Цивьян 1990: 12].

Повседневное поведение ритуальных специалистов, прежде всего колдунов и повитух, отличается от поведения обычных людей. Оно в значительной степени «пронизано» ритуалами жизненного цикла чле-

нов сообщества, которые проводят «знающие». Кроме того, повседневная жизнь «знающих» перемежается с проведением окказиональных обрядов.

Изба «знающего» превращается в место проведения обрядов. Ритуальная деятельность протекает у печи, которая символизирует женское тело. С печью связаны такие обряды, как «перепекание» ребенка, лечение испуга, бессонницы. Знахарка стоит лицом к устью печи. Во время произнесения заговора печная труба должна быть закрыта: «чтобы слова (заговоры) не улетели». Ср.: колдунья шепчет заговор на порчу в открытую печную трубу.

Больной стоит под матицей (с внешней стороны), которая служит символической границей между внешней и внутренней частями дома, что должно обеспечить изгнание болезни во внешний мир. Когда знахарка заканчивает чтение заговора и проведение ритуальных действий у печи (закрещивание наговорной воды ножом и др.), она выходит к больному, умывает его этой водой, а остатки ее выплескивает за порог дома — во внешний мир, что означает окончательное изгнание болезни из тела человека.

Некоторые действия знахарка проводит в «бабьем углу» на столе, где обычно замешивается тесто для хлеба (например, отливает воск над головой больного). Разработанность обрядовых действий у печи в «бабьем углу» свидетельствует об архаичности проведения некоторых лечебных обрядов именно женщинами.

Колдун также проводит некоторые обряды в доме, например обряд распознавания вора или определения виновника порчи. Стакан с водой, в котором колдун показывает изображение вора или колдуна-порчельника, ставится на столе в «мужском углу». Когда колдун «работает», он открывает дверь в сени и переговаривается с «товарищами», «нечистиками», которые не могут проникнуть внутрь избы, поскольку там висят иконы [Никитина 1987: 192–193]. Или помощник колдуна — Седой (черт с рогами) — во время «ворожбы» сообщает нужные сведения из-под печки, где он живет [Русские крестьяне 2005. Т. 3: 501].

Колдун связан с социально значимыми событиями, например со свадьбой, где происходит рождение «новых» членов коллектива, способных к продолжению рода. Его действия в основном проводятся вне дома, где молодых подстерегает порча. Так, он пускает перед свадебным поездом огонь в качестве оберега:

> «И как раз мы угадали, что через дорогу надо в байну переходить, а туту свадьба ехала больша… А впереди свадьбы огонь шел

по дороге… Как только на дороге собака, или на дороге вот человек, дак огнем все и размахнет» [Кузнецова 1992: 122].

Во внешнем пространстве проводятся действия, которые в соответствии с поздними представлениями оцениваются как порча: колдун останавливает свадебный поезд, превращает молодых в животных и т. п.

Вместе с тем некоторые действия, носящие характер оберегов, проводятся в красном углу — мужском пространстве, обладающем значительной позитивной символикой. В красном углу, за столом колдун также наводит порчу: он делает молодых неподвижными, «умерщвляет» их или превращает в волков или медведей, и молодые (а иногда и все поезжане) с воем убегают из-за стола в лес.

> «Существует рассказ об обращении в волков целого свадебного поезда за то, что не послали даров колдуну. Молодые уже сидели за столом; было множество гостей. Вдруг все обратились в волков и выскакали в небольшое отверстие. <…> Чтобы возвратить им человеческий вид, их покормили хлебом, и они снова сделались людьми» [Русские крестьяне 2007. Т. 5, ч. 3: 77].

Колдун занимает почетное место на свадебном пиру — сидит в «вышках» в красном углу. Вероятно, связь акций колдуна с красным углом (мужским пространством) может являться косвенным свидетельством того, что распорядителями свадеб традиционно были мужчины.

Порчу колдун и колдунья, как правило, наводят вне дома, например пускают *слова* (заговоры) и икот на ветер на определенное имя на перекрестке дорог. Ведьма также производит вредоносные акции во внешнем пространстве: ворует спорынью на поле, делает заломы, прожины. Нередко она покидает дом через печную трубу и летит на промысел. Она также может проникать в чужой дом или двор: крадет молоко у коров, в облике птицы проникает в дом беременной женщины и крадет плод из ее чрева. Ее действия сходны с вторжением мифологических персонажей — представителей потустороннего мира — в мир людей.

Окказиональные обряды вторгаются в обычное течение повседневной жизни ритуальных специалистов. Колдун / колдунья и знахарь /знахарка включены в жизнь социума, они зависят от событий, происходящих с его членами. Знахарки отправляют лечебные обряды на вечерней и утренней заре, и лечебная практика затрудняет исполнение хозяйственных обязанностей, поскольку хозяйка в это время должна «обряжаться» со скотиной. Колдуны и ведьмы нередко наводят порчу по

чьей-либо просьбе или отправляют лечебные обряды, ворожат, «присушивают», «отсушивают» и т.п. Колдуна часто приглашают «снять» порчу, наведенную другим колдуном.

У колдунов и ведьм отличный от обычных членов социума образ жизни. В отличие от крестьян, которые живут «по солнцу» (в соответствии с биологическими ритмами), они бодрствуют ночью (большинство колдовских ритуалов приурочены к полуночи), а днем либо спят, либо ведут обычный образ жизни: мужчины занимаются сельскохозяйственными работами, женщины — домашним хозяйством.

Запреты проводить лечебные обряды в праздники не зафиксированы, но знахарки, как правило, в праздничные дни не занимаются лечебной практикой. Вместе с тем в исключительных ситуациях они могут лечить человека и в праздник, например заговаривать грыжу у ребенка.

Магическая деятельность колдунов и ведьм, напротив, в праздники активизируется. Она в значительной степени связана с природными циклами. Особенно активны колдуны и ведьмы во время солнцеворотов, на Святки, это время считается началом зарождения солнца.

Колдун в праздники осуществляет контакты со своими помощниками. Так, жена колдуна недовольна тем, что он в церковные праздники ходит в лес к духам, не посещает церковь, по ночам стонет, говоря, что его черти душат [Никитина 1994: 180]. Сходные сведения приводит К. К. Логинов о заонежских колдунах:

> «Свою непохожесть на рядовых членов общины заонежские колдуны непременно демонстрировали в дни наиболее важных православных праздников. На Пасху, на Великие и Двунадесятые праздники, когда народ непременно отправлялся в церковь отстоять заутреню, колдуны демонстративно запирались в банях или в своих комнатах в доме, чтобы громко читать свою собственную колдовскую литературу. Неграмотный колдун мог развлекать в это время чертей игрой на гармошке [Логинов 1999: 178].

В праздники, в ночное время, когда слабеет граница между человеческим и нечеловеческим, ведьмы и колдуны покидают освоенное человеком пространство и отправляются в путешествие в «потусторонний мир», нередко это делается после превращения, например, колдуна — в вихрь или животное, ведьмы — в различные предметы или животное.

Мужчина-колдун, как правило, действует во внешнем мире, нередко в лесу, женщина-знахарка — в доме; оппозиция «дом (селение) — лес» — одна из важнейших в мифоритуальной традиции. Лес, по архаи-

ческим представлениям, место, где проводился обряд инициации, а также вход в царство мертвых [Пропп 1986]. Лес в славянской мифологии противопоставлен дому (селению) как средоточие враждебных человеку сил.

Нередко обряд посвящения колдуна проходил именно в лесу [Русские крестьяне 2007. Т. 5, ч. 3: 91]. В лес колдун ходит к помощникам, одним из которых может быть леший, чтобы, например, «ворожиться» о пропавшей скотине. Колдун-охотник в лесу заключает договор с лешим, который позволяет ему добывать определенное количество дичи, сам загоняет дичь в его капканы, позволяет ему ночевать в лесу и т.д. В лесу колдуны-охотники устанавливают контакт с лешим, и он помогает им в охоте.

Специфика магических практик колдунов заключается в том, что они наделяются способностью превращаться в волков и медведей. Общеизвестный в этнографии пример: колдун перепрыгивает через 12 ножей, воткнутых в землю остриями, и превращается в волка. По мнению Д.К. Зеленина, колдун во время этого обряда заимствует от земли силу, необходимую для превращения в животное [Зеленин 1991].

Волк в традициях многих народов связан с представлениями о вожде военной дружины, силе и власти. Главный признак в символике волка — чужой. В славянских языках волкодлак (старосл. *длака* — ‘шерсть, руно’) — человек, превратившийся в волка — обозначает оборотня вообще. В.В. Иванов, В.Н. Топоров проанализировали и другие славянские наименования оборотней, восходящие к представлению о магическом знании, обозначаемом глаголом vedati — ‘знать’. Так, в украинском языке слово віщун в прошлом обозначало ‘волк-оборотень’, древнечешское vedi — ‘волчицы-оборотни’, vedomci — ‘волки-оборотни’ [Иванов, Топоров 1991]. Таким образом, мотив способности колдуна к превращениям в волка связан с обретением магического знания.

Одна из форм обряда инициации колдуна — поглощение неофита огромной собакой (собака является символическим соответствием волка), после чего колдун получает «тайное» знание:

> «А вот, — говорит (старый колдун. — *Н.М.*), — в двенадцать часов ночи иди в баню, ежели ты хочешь быть колдуном, и там будет собака, и ты ей в рот-то влезь. Тогда будешь все знать» [Востриков 2000: 43].

По народным поверьям, собака является медиатором между миром живых и миром мертвых, а также проводником душ в «иной» мир.

Колдун наделен способностью превращаться и в медведя. В мифологических представлениях русских медведь выступает как двойник человека, предок, хозяин леса и т.д. Медведь у русских связан с плодородием, причем его мужской сферой:

> «Медведь в древнейшей индоевропейской традиции символизирует в основном биологическую сферу — плодородие природы» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 499].

Колдун на свадьбе может превратить жениха и невесту в медведей.

В мифологическом рассказе, записанном в Никольском уезде Вологодской области, описаны отношения снохачества свёкра-колдуна (в деревне про него говорили, что он «знает») и невестки в образе медведей:

> «Старик этот был очень сердитый; редко кто с ним спорил, потому что все хозяева страшно боялись его, <…> кто поссорится с ним, так и знай, быть беде со скотом; кто зимой рассердит старика, у того летом непременно медведь корову задерет» [Русские крестьяне 2007. Т. 5, ч. 3: 34].

Однажды сноха становится свидетельницей того, как свёкр превращается в медведя:

> «Старик скачет за нож — хлеборушник (т.е. нож, которым режут хлеб), а нож этот воткнул в сосну сухую. Скочил он раз, скочил другой, скочил и третий раз — и тотчас стал медведем» [Там же].

Невестка производит те же акции и превращается в медведицу. Она видит, как свёкор задирает трех коров. Колдун в образе медведя возвращается к сосне и прыгает через нож, но безуспешно: он не может принять человеческий облик:

> «Как заревел потом медведь, да начал рыть землю с горя и злости. А сноха-медведица подошла да ему и говорит: “Это я тебя рассказала”. Пуще прежнего заревел медведь да и говорит: “Погубила теперь ты себя, да погубила и меня. Пойдем теперь подальше”» [Русские крестьяне 2007. Т. 5, ч. 3: 34].

Свёкор вырыл берлогу, в которую они залегли. Однажды к берлоге подходят охотники, свёкор говорит снохе:

«Я выскочу первым, меня тотчас убьют; тогда ты скакни через меня и снова будешь бабой» [Там же: 35].

Эвфемизм «скакать», «кувыркаться» означает не только превращение, но и соитие.

Медведь тоже хозяин леса, в его облике часто выступает леший. Таким образом, анализ семантики поверий о превращении колдуна показывает, что он связан со сферой плодородия и с представлениями о власти.

Колдунья и ведьма превращаются в птиц, лягушек, свиней, кошек, собак и других животных. Чаще всего в мифологических рассказах колдунья обращается в сороку. Анализ орнитоморфных признаков ведьмы произведен Н.А. Криничной [Криничная 2000: 337–341]. Мы остановимся на некоторых из этих признаков.

Сорока ассоциируется с женским началом. В народных говорах «сорока» — обозначение легкомысленной, болтливой женщины. Слово «вещица» одновременно обозначает и женщину-колдунью, и сороку [Афанасьев 1994. Т. 3: 535].

Главное свойство женщины-вещицы заключалось в ее способности оборачиваться сорокой и «вынимать телят из коров и младенцев из беременных женщин». Ведьмы («вещицы») наделяются способностью летать по воздуху в виде птицы, причем это исключительно женская прерогатива. У русских Сибири зафиксированы мифологические рассказы, в которых повествуется о полетах ведьм в Великий четверг на шабаш (на кладбище, в баню), где они съедают украденных из утробы матери младенцев (или из коровы — телят).

Так, ведьма, намазавшись колдовским зельем, улетает в трубу, муж делает то же самое и летит вслед за женой: «У них там пир идет. Баба-то увидела его: “Ты чё тут? Тебя тут сожарят, съедят!” У них там пир идет. Этих ребят вырезали на Великий четверг, взамен толкали голики» [Мифологические рассказы... 1987: 174].

Распространенный мотив мифологических рассказов — превращение колдуньи в свинью. Обычно она пугает молодого человека, возвращающегося ночью домой с вечеринки (свадебные испытания):

«Иду я вечером поздно с вечеринки, <…> навстречу бежит свинья, прямо на меня, да под ноги; я испугался, сотворил молитву и читаю Богородицу, а свинья мне все под ноги катится: я пере-

крестился, <…> ухватил свинью за ухо и отрезал его; она на меня бросается, хочет есть, я <…> с досады отрезал ей ногу» [Минх 1890: 286].

Свинья в народных представлениях связывается с плодородием, один из основных ее признаков — плодовитость, слово «свинья», возможно, связано с др.-инд. sute, sauti — ‘производит, рожает’ [Фасмер 2008. Т. 3: 579].

Русские «знающие» мужчины и женщины связаны с разными стихиями. Колдун ассоциируется с ветром, вихрем. Он может превращаться в вихрь. Если бросить нож в проносящийся смерч, можно ранить колдуна. Функции колдунов-облакопрогонников у русских сохранились в рудиментарном виде, в отличие от южно-славянской традиции и традиции Карпат [Бушкевич 1996]. Колдун наделяется способностью отводить тучу, ветер:

> «Плохие люди [колдуны] отворачивают тучу. Отец говорил, что тучу отворачивать, спорину у хлеба отымать и молоко у коров — это великий грех, это три дела» [Ивлева 2004: 103]; «Вот дождей не было. И молебен служили, и чего, а он [колдун] вышел ночью и пошел за поле, к лесу пошел. <…> Пришел весь больной, спать лег и говорит: “Дождь будет!” И что думаешь — пошел дождь, все как надо. У нас дождь, а у соседей вёдро» [Добровольская 2001: 103].

В конце 80-х годов XX в. в Лешуконском районе Архангельской области бытовали рассказы о колдуне Ваньке Сибиряке; информанты, которые были молодыми в 20-е годы, сами присутствовали при отправлении им магических практик:

> «Мы молодцевали, а ему уж за пятьдесят» [АМАЭ. № 1682. Л. 56].

Это был необычайно сильный колдун, которому приписывали способность разгонять и нагонять тучи, обычно это происходило во время праздничных гуляний молодежи. Как уже говорилось, магическая деятельность ритуальных специалистов активизируется в большие праздники. Здесь действия колдуна приобретают игровой характер:

> «Ванька Сибиряк-то, рассказывали, тучи разгонял» [АМАЭ. № 1682. Л. 50]; «Ванька Сибиряк колдун был здоровый, высокий,

крепкий, на Ивана Купала девки надели сарафаны нарядны. Дождь пошел. Он вышол, руками машет (в другом варианте “руки ширит”): “Роскатитесь, росшатитесь”. И дождь прошел, все разведрило» [АМАЭ. № 1682. Л. 44]; «Ванька Сибиряк на Иван день. Девки придут, наредятся. “Пойте песни, а то я сейчас тучу нагоню, зарод вам не сметать”» [АМАЭ. № 1682. Л. 56].

Колдун нередко выполняет благие акции: отводит тучу и град и спасает посевы, сено. Колдун связан с небесной сферой. Иногда получение колдуном магических знаний происходит на вершине дерева [Русские крестьяне 2007. Т. 5, ч. 3: 91].

Ведьмы и колдуньи связаны также с водной стихией. Они могут быть причиной засухи. Вместе с тем представительницы данной возрастной категории (старухи) играют ведущую роль и в противоположных по смыслу обрядах, направленных на прекращение засухи и вызывание дождя. По мнению А.К. Байбурина, это можно рассматривать как проявление особой «ответственности» женщин за подобного рода несчастья и как своеобразный «женский» вариант ритуального обновления и очищения мира [Байбурин 1993: 150].

Вера в то, что ведьма может каким-то образом притягивать к себе (или «втягивать» в себя) влагу (задерживать дождь, загребать росу, выдаивать коров), была распространена в России. Одно из наиболее традиционных занятий ведьмы — выдаивание чужих коров. Обычно в сумерках, ночью, обернувшись змеей, свиньей, кошкой и тайком подобравшись к корове, ведьма доит ее. Ведьма не только способствует наступлению засухи, но и «закрывает» молоко у коров, производит «затворение кровей» у женщины, что приводит к потере генеративных способностей. Ведьма препятствует всему, что связано с зарождением жизни, генеративными, производительными силами: крадет плод из чрева беременной женщины, крадет спорынью у хлеба и т.д. Как отмечает Т. Б. Щепанская,

> «вредоносная деятельность ведьмы <…> была направлена в первую очередь против сферы производства жизни» [Щепанская 2005: 93].

Мужчины — ритуальные специалисты — связаны с огнем. Как уже говорилось, колдун охраняет свадьбы с помощью огня. По народным представлениям, огонь обладает очистительной силой; кроме того, он символизирует мужское генеративное начало. Еще в начале XX в. с эпидемиями «боролись» с помощью так называемого «чистого» огня, кото-

рый добывался посредством трения дерева о дерево, причем делали это только мужчины — ритуальные специалисты.

Преимущественно мужчины-знахари, также с помощью огня, высеченного из огнива, лечили некоторые кожные заболевания, например «летучий огонь» (аллергию). «Летучий огонь» лечится искрами, которые знахарь высекает кремнем из огнива, при этом он говорит следующее:

> «Что секешь? — Огонь секу. — Секи, гора, чтобы век не было» [АМАЭ. № 1618. Л. 45].

Отметим, что мужчина-знахарь «работает» с природным огнем, домашний огонь, связанный с печью, — атрибут обрядов, проводимых женщинами-знахарками.

Знахарки и повитухи в своей магической деятельности постоянно используют воду, например при лечении нервных болезней (порча, испуг, призор, уроки — болезнь, причиной которой послужило слово). Воде приписывают очистительные свойства. Кроме того, вода символизирует плодородие и женское порождающее начало, не случайно она постоянный атрибут родильных обрядов. Нередко на Русском Севере специализация знахарки определяется как мытье детей наговорной водой: «бабка робёнков моет», т.е. лечит детей от испуга, сглаза и некоторых других болезней. Знахарка наговаривает заговор на воду, причем вода должна быть «непитая» и зачерпнута по течению реки. По поверьям, вода смывает болезни:

> «Вода чистая, каменистая, обмывает берега и камни, обмой, водичка, все урочливые слова и прикосы с раба Божьего (имярек)» [АМАЭ. № 1561. Л. 15].

Помимо того, вода дает здоровье:

> «Вода-водица морская, возьми от меня скорбь и боль, дай здоровья» [АМАЭ. № 1644. Л. 22].

Если колдун связан с небесной влагой (= семенем), то знахарка — с земной (рек, озер, ручьев), сопоставимой с кровью. По народным представлениям, ребенок зарождается из крови матери. В мифологическом сознании вода олицетворяет животворящее начало. Так, во время родов повитуха дает роженице попить воду из источника или реки, зачерпнутую по течению:

«Устья-река, откройте роды, пролейте воды, пропустите ребеночка» [АМАЭ. № 1618. Л. 62].

С женским началом связана в народных представлениях еще одна стихия — земля. По архаическим представлениям, Мать-земля — это порождающее чрево. Так, ребенка, больного родимцем, знахарка кладет в землю на меже с приговором: «Мать-земля, к себе забирай, а не то здоровья давай».

Одна из важнейших в мифоритуальной системе бинарных оппозиций («мужской — женский») четко проявляется на уровне мужчина-колдун — женщина-знахарка как в повседневной жизни, так и в отправлении магических практик. Причины этого заключаются в распределении между женщинами и мужчинами общественной и семейной сфер деятельности и социального контроля в целом. Сферы контроля между мужчинами и женщинами были распределены таким образом, что женщина владела «домашней магией», в то время как магическая деятельность мужчин часто осуществлялась за пределами домашнего пространства. В этом отразились представления о том, что женщины соблюдают интересы семьи, а мужчины выражают интересы общества. Роль ритуальных специалистов в проведении коллективных ритуалов, направленных на благополучие всего сообщества, чаще принадлежала колдунам, реже — знахарям-мужчинам. Таким образом, сфера деятельности колдуна в большей мере социальная, знахарки — семейная.

Источники

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Библиография

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 3.

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

Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. V: Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000.

Гамкрелидзе Т.В., *Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Ч. 1.

Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в несказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.

Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Иванов В.В., *Топоров В.Н.* Волкодлак // Мифологический словарь. М., 1991.

Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.

Кузнецова В.П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сб. Петрозаводск, 1992.

Логинов К.К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: III Междунар. конф. «Рябининские чтения». Петрозаводск, 2000.

Минх А.Н. Народные обычаи, поверья, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.

Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.

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

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3: Калужская губерния. СПб., 2005.

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб., 2007.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 2008.

Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / Ин-т славяноведения и балканистики / Отв. ред. В.Н. Топоров. М., 1990.

Щепанская Т.Б. Ведьма // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. М., 2005.

В.А. Попов, Н.А. Добронравин, А.А. Бурыкин

ЭТНИЧЕСКОЕ ПЛАНИРОВАНИЕ И КОНСТРУИРОВАНИЕ ЭТНИЧНОСТИ В ПОЛИТИКЕ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ XX В.*

Нерешаемость проблемы этничности «теорией этноса» приводит к необходимости ее переосмысления с позиции современных социальных теорий, в частности концептов конструктивизма. Обоснование сконструированного характера этничности, на наш взгляд, позволит повер-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 12–06–00074а «Новый этногенез: опыт комплексного исследования процессов этнокультурной миксации и конструирования этничности в эпоху глобализации».

нуть исследования этничности к проблематике способов конструирования этнических моделей и интерпретации смысла этнической реальности. Под понятие конструирования этничности могут быть подведены разные явления. Варьирование же содержания данного понятия будет связано с разными состояниями конкретного этноса и окружающих его этносов или социальных групп, а также с разными целеполагающими установками внешних или внутренних «конструкторов» этничности.

Почти бесспорно то, что процесс этногенеза бесконечен и почти не поддается внешнему влиянию, хотя детерминированность этого процесса внешними природными факторами, влияющими на систему средств жизнеобеспечения этноса, не только была возведена во главу угла в концепции этногенеза Л.Н. Гумилева, но и не оспаривалась его противниками. Однако в процессе этногенеза в перспективе внешних влияний явственно противополагаются два состояния: *конструирование нового этноса* и *конструирование, модифицирование, консервирование этничности* с вниманием к иным, более ранним, архаическим состояниям этнической культуры, обусловленное неравномерностью эволюции этнической культуры в разных территориальных формах или социальных состояниях. Вот почему тема конструирования этничности стала столь популярной в применении к городским этническим группам и этносоциальным картинам мегаполисов.

Конструирование новых этносов представляет собой ту реальность, с которой вплотную соприкасаются этнографы и социологи (политологи, судя по всему, еще не осознали важность и значимость отмечаемых процессов и возникающих при этом социальных контроверз). Интересные примеры конструирования новых этносов — это судьбы и освещение исторических и этносоциальных процессов у долган Таймыра, а также у малых групп, представляющих русское старожильческое население Восточной Сибири: русскоустьинцев, колымчан, камчадалов, чуванцев.

Обособленная тюркоязычная группа долган отделена от языковой метрополии административно и находится в ином этническом окружении (эвенки, энцы, нганасаны, ненцы), т.е. долгое время пребывает в иных этнических оппозициях, нежели саха-якуты. Компактные группы русскоговорящего населения на Арктическом и Охотском побережье, а также в бассейнах Колымы, Индигирки, Анадыря, отчетливо противопоставлялись коренным жителям регионов — юкагирам, чукчам, эвенам, корякам, ительменам.

Между тем массированный приток русскоговорящего населения, не являющегося носителем традиционной восточносибирской культуры

во всех ее вариантах, в сочетании с исходящим извне требованием этнической определенности привел к тому, что данные группы стали не только осознавать себя как отдельные этнические общности, но и требовать статусности, равнозначной той, которую имеют все остальные народы, формирующие этнические оппозиции как коренные народы региона.

О том, что русское население Анадыря, иногда называвшееся анадырщиками, еще на рубеже 1920–1930-х годов вспомнило этноним «чуванцы» и объявило себя таковыми, хотя и на правах потомков, успел написать еще В.Г. Богораз в своем романе «Воскресшее племя» [1935]. В основе признания культуры этих групп особой этнически специфизированной культуры лежит не язык (специфика языка русскоговорящих групп Сибири не выходит за рамки диалектного варьирования русского языка), а именно констатация отличий хозяйства и быта данных групп от приезжего населения и даже сельского населения других регионов России.

Полагаем, что процессы конструирования этничности описанного типа обусловлены либо сопровождаются рядом факторов: культурной спецификой, продолжительным периодом проживания на данной территории, спецификой (пусть и мозаичной, полигенетичной) хозяйства и социальной организации, конфессиональной идентичностью, противопоставляющей их другим народам региона, наличием или формированием определенного названия, самоназвания группы или превращения в самоназвание какого-то другого наименования данной группы.

Конструирование этничности в нестабильных состояниях этноса, в условиях значительной территориальной и социальной дифференцированности отдельных групп, разнообразных форм двуязычия, дифференцированных по возрасту и образовательному уровню, в особенности для поздних состояний традиционной этнической культуры, которые можно было бы назвать *«праздничным»* (компоненты традиционной культуры актуализируются в связи с определенными событиями, календарными датами или сезонами) и *«музейным»*, когда специфика былой этнической культуры уходит из быта, — это совершенно иное множество процессов.

В ходе такого конструирования этничности, например в городской диаспоре, в принципе возможно установление внутренних связей между представителями диаспоры с одновременным дистанцированием всей диаспоры от других этнических и этносоциальных сообществ. Однако нельзя не видеть того, что в искусственной интродукции уходящих состояний традиционной этнической культуры в современное поли-

культурное общество мы реально наблюдаем «шаг назад» в эволюции региональной или общегосударственной культуры.

Яркий пример — насаждение русских терминов родства и свойства в современный узус, в котором русский язык реально имеет статус языка межэтнического и межгосударственного общения. Подобное влияние на язык, мотивированное защитой культурных интересов и стремлением к просвещению, в данном случае может иметь и имеет прямо противоположный результат — активное неприятие некоторых культурных конструктов или концептов.

Следует также отметить, что в течение XX в. возникновение и исчезновение государств и других территориально-политических образований сопровождались устойчивым интересом «верхов» к этнической проблематике. Фактически обязательным элементом государственной политики повсеместно стало прямое или косвенное этническое планирование и конструирование. В некоторых случаях оно осуществлялось внешними силами исходя из конкретных политических соображений (например, в Австрии и Югославии после Второй мировой войны, в ходе обменов населения в Европе после Первой и Второй мировых войн).

Важным элементом этнического планирования была и остается разработка терминологии. В XX в. государственная политика оказала определяющее влияние на употребление многих этнонимов. В качестве примеров можно привести ограничения на использование этнонимов «русские» (отождествление этого этнонима с вытесненным из употребления названием «великороссы»), «немцы» и др.

Одновременно усилиями «сверху» создавались новые этнонимы. Создание этнонимов могло осуществляться на «исторической» основе («хакасы», «уйгуры», «ассирийцы», упомянутые выше «чуванцы»). Другой (более распространенный) способ создания этнонимов был связан с изменением значения катойконимов (этнонимы на «географической» основе — «белорусы», «боснийцы», «косовары»). Во многих случаях, хотя и не всегда, этническое планирование переплеталось с языковым («один народ = один язык»). Реже подчеркивалось религиозное единство этноса (боснийцы).

Разумеется, не всегда новый этноним оказывался достаточным для изменения этнического самосознания. Если этноним не получил массового распространения (именно как этноним), зародыш этноса может и не развиться. Интереснейший пример такого рода — неудачная попытка стимулировать создание еще одного восточно-славянского этноса, полещуков, в 1980–1990-х годах.

По-видимому, именно знакомство с практикой этнического планирования привело к тому, что в научной среде появилась тенденция к абсолютизации искусственности этноса, т.е. рассмотрение его как конструкта, поддающегося «деконструкции» по воле политиков или этнографов (например, в работах Ж-Л. Амселя). Такая абсолютизация, очевидно, так же ошибочна, как и широко распространенное представление о «вечной жизни» этносов, которое опровергал в своих работах Л.Н. Гумилев.

Вместе с тем трайбализм и клановость, например в Тропической Африке, бесспорно во многом отличаются от того, что можно наблюдать в российской действительности. Однако и сходства сегодня обнаруживается не меньше, прежде всего из-за общих тенденций развития в прошлом столетии.

В XX в. в странах Африки южнее Сахары и в бывшем Советском Союзе почти одновременно была проведена принудительная «этнификация» всего населения. В СССР оно классифицировалось по «паспортной» национальности, в странах Африки — по «племени». В первом случае жителей страны дополнительно разделили на нации, национальности и народности, во втором — на племена, их подразделения (subtribes / sous-tribus) и кланы. И в Советском Союзе, и в большинстве африканских стран коренные / туземные народы, официально признанные властями, обычно имели «свою» территорию с достаточно четко очерченными границами.

Многие современные народы постколониальной Африки и постсоветской Евразии представляют собой именно «колониальные племена» и «советские национальности», созданные в процессе национально-административного строительства. Формирование этих народов напрямую связано с колониальной и советской модернизацией. Как заметил известный американский антрополог И. Копытов,

> «модернизация часто сочетается с политической независимостью, усиливающейся борьбой за ресурсы государства, большим влиянием западных идей и усиливающимся акцентированием этнического представительства. Результатом является возникновение целостных этносов в полном (западном) смысле этого слова» [Копытов 2002: 249].

Пребывание под властью государства, нацеленного в основном на эксплуатацию ресурсов, способствовало усилению экономической роли этничности.

За несколько десятилетий и африканские «племена», и народы Советского Союза превратились в квазигосударственные образования. И. Копытов писал о процессе колониальной модернизации:

> «К XX в. племя стало смешиваться с понятием этничности в таких районах, как Африка. В чистом виде племя, или этническая общность, представлялось одновременно как культурная, языковая и даже биогенетическая единица, имеющая общие исторические корни и заслуживающая политического признания. Если, обладая всеми вышеперечисленными признаками, общность не являлась государством, то она воспринималась в качестве естественного претендента на статус государства» [Там же: 239].

В этом описании многое напоминает те народы, которые в Советском Союзе именовались «социалистическими нациями и народностями».

К концу XX в. более 50 новых государств возникло на месте семи колониальных империй в Африке и около 20 — на территории бывшего Советского Союза. С самого начала их самостоятельного развития были заметны различия между постколониальными и постсоветскими странами. И те, и другие за редким исключением возникали в границах прежних административных образований. Однако в постколониальной Африке, в отличие от постсоветского пространства, мало государств, в которых и численно преобладает, и политически доминирует какая-либо одна этнолингвистическая общность.

Это объясняется прежде всего тем, что в африканских владениях европейских держав почти всегда объединялось несколько «колониальных племен». Кроме того, африканские националисты обычно боролись за независимость отдельных колоний, но не одного лишь своего народа («племени»). Африканский национализм был связан с борьбой за объединение разрозненных «племен» в одну нацию (нигерийскую, ангольскую и т.п.), а для сторонников панафриканизма — и за сближение всех африканцев. Напротив, в постсоветских странах национализм не объединял, а сеял рознь между народами.

Тех, кто добивался раздела своей страны по этническому принципу либо абсолютного доминирования одного из населявших ее народов, в постколониальной Африке именовали трайбалистами, а в Советском Союзе и в некоторых странах постсоветской Евразии — националистами.

Обычно в качестве важнейшей причины сепаратизма в Тропической Африке упоминают этнический фактор. Это определение может быть

принято, но с уточнениями. Как правило, стремление к сецессии было фактически связано не с «вечными» межэтническими противоречиями, а с формированием новой постколониальной этничности.

Например, независимость Кабинды, за которую выступают сторонники ее независимости от Анголы, трудно обосновать при помощи аргументов, восходящих к доколониальному периоду. К XV в. обширный регион, включавший весь север современной Анголы, соседние области современных Республики Конго (Конго-Браззавиль) и Демократической Республики Конго (Конго-Киншаса), входил в состав королевства Конго, как его называли португальские мореплаватели и миссионеры.

По мнению португальцев, Конго подчинялись вассальные королевства, княжества, герцогства, маркизаты и сеньории. Сами африканцы использовали другие названия территорий и правителей, но в общении с европейцами именовали себя королями, герцогами или маркизами. Все они признавали сакральный авторитет короля (маниконго, или неконго), пребывавшего в Мбанза-Конго (Сан-Салвадор) на севере современной Анголы. Территория нынешней Кабинды включала районы, зависевшие от королевств Лоанго (с центром в современном Конго-Браззавиль), Какойо (с центром в соседнем Конго-Киншаса) и Нгойо, а также земли майомбе [Томановская 1980: 22–23]. Несмотря на различия и конфликты между политическими образованиями, их население сохранило этническое единство. Потомки жителей древнего Конго образуют этническую общность, известную под названием баконго.

От соседних районов двух Конго и севера Анголы население Кабинды не отличается и по родному языку. Доминирующий язык региона — киконго, различия между диалектами не настолько значительны, чтобы служить основанием для лингвистического раскола общества. Более существенным является противопоставление по европейскому языку бывшей метрополии. Оба Конго используют в качестве государственного французский язык, тогда как в Анголе, включая Кабинду, этот статус имеет португальский, т.е. по территории, населенной баконго, проходит граница, разделяющая франкофонный и лузофонный регионы Африки.

Колониальные границы и колониальная языковая политика привели к дезинтеграции региона, населенного баконго. За воссоздание единой государственности или автономии для всего этноязыкового ареала баконго выступали партия АБАКО в бывшем Бельгийском Конго и ангольское движение ФНЛА. Несмотря на бесспорные этнолингвистические и исторические доводы, объединение всех баконго в одной стране не было достигнуто. Причину неудачи, вероятно, следует видеть не столько в прочности границ, сколько в политических тенденциях и стремле-

нии большинства политиков к власти в «своих» государствах, двух современных Конго и Анголе.

В качестве объяснения устойчивости большинства государств современной Африки южнее Сахары иногда предлагают «дробность этнического состава» и «отсутствие в большинстве из них так называемого доминирующего этнического ядра». Не было государствообразующих этносов, «отделяться было не от кого», и потому, «несмотря на интенсивность этнических конфликтов, всегда инициируемых верхушечными слоями африканского общества, Африка избежала этнополитического передела» [Африка: власть и политика 2004: 186–187].

Такое объяснение нельзя признать убедительным. Оно не позволяет понять, почему борьба за отделение была успешной в Эритрее и Южном Судане. Вероятно, можно говорить об амхарском «этническом ядре» в Эфиопии до 1991 г., но и тогда в этой стране существовала «дробность этнического состава».

Судя по развитию ситуации в Эритрее, непризнанном Сомалиленде, а также в Южном Судане (а ранее — в Биафре и Катанге) конфликты, создающие угрозу сецессии, имеют в своей основе колониальное администрирование и не зависят напрямую от этнической ситуации. Данное утверждение имеет прогностическую ценность, поскольку позволяет определить возможные зоны напряженности в будущем.

Библиография

Африка: власть и политика. М., 2004.

Богораз В.Г. Воскресшее племя. СПб., 1935.

Копытов И.Г. Процесс этногенеза в Юго-Западном Конго-Заире: возникновение этноса суку // Ethnologica Africana. Памяти Дмитрия Алексеевича Ольдерогге. М., 2002. С. 234–250.

Томановская О.С. Лоанго, Какойо и Нгойо. М., 1980.

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЭ: ЭТНОГРАФИЯ

Ю.М. Ботяков

ИНСТИТУТ ТРЕТЕЙСКОГО СУДА У АБХАЗОВ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

С момента окончания в 1993 г. грузино-абхазской войны столица Абхазии Сухум становится городом, в котором происходит резкое изменение состава населения. Подавляющая часть горожан грузинской национальности оставляет город, а их место занимают представители сельского (главным образом абхазского) населения. Абхазы-переселенцы, оказавшись в новой для себя городской среде, воссоздали привычную для них модель сельского территориального сообщества.

Одним из явлений социальной жизни, сложившихся в сельской среде и перенесенных на городскую почву, является традиционный институт посредников (медиаторов), в задачу которых входит примирение конфликтующих сторон. При этом для абхазов, проживающих как в селах, так и в городе, актуальность этого института носит одинаковый характер. Нашей задачей является попытка отметить наиболее характерные особенности городской, стадиально-поздней модели традиционного медиаторского суда.

Как и в предшествующий исторический период, в настоящее время успешное разрешение любой спорной проблемы в первую очередь связано с правильным выбором посредника, рекомендации / установки которого должны окончательно примирить стороны конфликта или, в крайнем случае, его локализовать. Известно, что традиционно народными судьями становились наиболее авторитетные члены общины, достигавшие этого почетного и вместе с тем ответственного положения к преклонным годам. Однако как именно подбирался посредник для разрешения того или иного конкретного вопроса?

Приведем комментарий одного из наших информантов, известного Сухумского медиатора, данный им к вопросу о выборе кандидатуры посредника. В нем отчасти содержится ответ на этот вопрос, во всяком случае, показана методология самого начального этапа разрешения конфликта.

> «Это зависит от… ситуации... Мы все друг друга знаем... устанавливаем, кто он? И потом вычисляем**, кто на него может подействовать, к кому он прислушается:** к дяде своему, фронтовику, сокамернику, сослуживцу… и таким путем подходим, восстанавливаем. Там ему скажут: «Ора, ты туда не лезь. Оставь этих людей. Ты нас позоришь, не делай так». Люди на него влияют… Если, допустим, он сам [медиатор] не может столько сделать, он найдет таких людей, которые помогут… я бы сказал — везде такие люди есть... Могу отправить их самих по адресу: “Идите к этому человеку, он вам поможет”» [ПМА 1847: 53–57].

Ключевой является фраза: «Кто на него может подействовать», так как выбор посредника связан с учетом не просто его высокого общественного статуса как такового, но и ряда конкретных обстоятельств личного характера, когда слово посредника, его просьба не могут быть проигнорированы. Для нас важно отметить, что при таком выборе посредников «территориальный» аспект сам по себе не является принципиальным; иначе говоря, в этом отношении не существует особой специфики в деятельности городского или сельского медиатора.

> «(Как решают конфликты в городе?). Конечно, обращаются к медиатору, но это не обязательно житель этого дома. Опять же, он может быть из деревни или другого конца [города]» [ПМА 1895: 9].

Собственно и практика известных сельских медиаторов не была связана исключительно с территорией их селения, а могла охватывать значительно более широкий ареал, нередко выходя за границы собственно Абхазии.

Городскую специфику в решении конфликтов один из наших информантов связал с такой особенностью, как многоуровневость народного разбирательства, когда автономно друг от друга разбираются дела в среде представителей различных возрастных страт.

«В наших домах есть авторитетные, уважаемые старшие. Часть вопросов они решают. Часть вопросов среднее поколение решает. И часть вопросов молодежь решает... минуя всех, абсолютно по каким-то понятиям» [ПМА 1894: 58].

Если говорить о системе посредничества, принятой в молодежной среде, то речь здесь может идти о сугубо частных конфликтах, которые не затрагивают, например, межфамильных отношений и могут разрешаться без привлечения старшего поколения. Во-первых, важен сам факт функционирования в молодежной среде института посредничества. Во-вторых, несмотря на известную специфику медиаторского «молодежного» разбирательства, где основным вопросом является выявление виновной стороны и восстановление паритета, при его проведении, как и в традиционном разбирательстве, отсутствует такой аргумент, как силовое давление одной из сторон конфликта.

Несмотря на то что самостоятельный характер молодежных разбирательств, также как и в известной мере автономное положение молодежи по отношению к обществу, можно рассматривать в качестве приметы городского образа жизни, будет неверным говорить о том, что это явление возникает впервые на городской почве.

Наш информант, вспоминая, как в селении Члоу в советское время совет старейшин безуспешно пытался разрешить конфликт между двумя молодыми людьми — представителями двух фамилий, закончил рассказ следующими словами: «И приезжают еще разные ребята авторитетные из разных ближайших сел, … тоже присутствуют. Потом сказали совету старейшин, этим старикам: “Дайте нам какое-то время, полчасика. Мы сами поговорим с ними, мы это решим”. Они их завели в комнату, пообщались. Они вышли, поцеловались перед всеми и разошлись. Никто не знает, о чем поговорили» [ПМА 1894: 61–62].

Вне зависимости от места своего проживания медиаторы являются продолжателями и носителями традиционных форм и методик посреднической практики. Приведем рассуждения нашего информанта, часто приглашаемого на примирения. Речь идет о психологическом воздействии одного из стандартных приемов, который он использует во время своей практики.

«Наши абхазские обращения, когда начинаем разговаривать с человеком, задаем ему пару вопросов: фамилия, род, кто соседи?

Он уже начинает сразу понимать, что попадает, потому что все-таки каждый человек знает, что он делает неправильно. И он когда видит, что перед ним такой человек, который может его с (э)той позиции одернуть, что он там ничего не может сделать, он уже морально начинает ломаться» [ПМА 1847: 72].

Тем не менее, несмотря на существующую в условиях города широкую возможность выхода на посредника, многие конфликты разрешаются именно при участии жителей конкретного соседского сообщества. И это легко объяснимо, так как речь идет о конфликтах, развивающихся в среде соседского коллектива. Приведем один из примеров, который, с нашей точки зрения, весьма показателен в этом отношении, поскольку этот конфликт связан с сугубо внутренними «поселковыми» делами, которые не могут решать посторонние, не знающие ни его подоплеки, ни мотивации участников событий.

Суть конфликта с позиции главных участников события сводится к следующему. Одна из жительниц квартального сообщества решила «женить» на себе попавшего под ее влияние молодого человека. При этом общественное мнение, не говоря уже о решении близких родственников молодого человека, складывалось неблагоприятно для брака, так как предполагаемая невеста пользовалась репутацией женщины «легкомысленного поведения». Когда развитие событий дошло до кульминации, старший дома и его помощники сочли необходимым вмешаться и пригласили женщину на конфиденциальный разговор. «Ни одного кривого слова не сказали. Единственное, что мы сказали: “Ты в свое время не сберегла себя. Свою честь. Ты могла бы иметь этого прекрасного парня. Теперь Бог так сделал, что он тебе не достанется, потому что у него своя судьба. Ты не должна его губить”… Похвалили: «Ты умная девочка, ты должна сделать правильный выбор, если ты будешь это продолжать, ты будешь изгоем. Тебя никто не будет воспринимать в обществе. Зачем тебе это? Может, ты найдешь себе подобного, и у тебя будет счастливая жизнь, семья и т.д. Мы терпели столько времени, а теперь подошел момент, когда мы хотим сказать и потребовать, что так вести себя нельзя. Ты должна отойти от этого парня» [ПМА 1896: 36].

Отметим, что старшие дома рассматривали свое вмешательство как проявление традиционной работы медиаторов. «Этот разбор был сельский. Мы не совсем старые люди, как старцы погово-

рили. Не унизили ее» [ПМА 1896: 36]. Инициатива провести разговор принадлежала именно старшим дома, т.к. близкие молодого человека, несмотря на свою чрезвычайную в этом заинтересованность, к ним за помощью не обращались. При этом участники разговора с молодой женщиной не рассматривали свои действия как «посягательство на чужие права» или как превышение своих полномочий. Высокая степень консолидации соседского коллектива позволила им также обозначить и возможную перспективу применения мер активного воздействия в том случае, если их требование останется не услышанным. «Не прекратишь, мы сделаем так, что ты жить здесь не будешь. И мать твою прогоним, и отца прогоним, и тебя прогоним» [ПМА 1896: 35].

В тех случаях, когда конфликтная ситуация уже не является сугубо внутренним делом жителей соседского сообщества, ее разрешением, как уже отмечалось, занимаются медиаторы, имеющие наибольшее влияние на участников противостояния. И здесь мы обратим внимание на такую специфически городскую их категорию, как представители криминального сообщества. Наш материал не позволяет рассмотреть этот вопрос с достаточной полнотой, тем не менее мы можем обозначить общие черты положения этой группы посредников по отношению к традиционному институту третейских судей.

Как часто и по каким поводам обращаются к этой категории посредников? С точки зрения одного из наших информантов, обращение за помощью к представителям криминального сообщества объясняется тем, что их вмешательство удобно своей оперативностью и беспристрастностью.

> «Вот к нему пойдешь, они быстро (во всем) разбираются. Быстро и очень добросовестно, и очень честно. И в итоге получается... и тому дают знать, что он... не то, что там угроза. Ему говорят: «Ну, ты виноват». И почему виноват, тоже объясняют. Разбирают так дело, что друзьями расходятся или врагами, но оба удовлетворены и претензий друг к другу нет уже по этому поводу» [ПМА 1895: 48].
>
> Этот же информант следующим образом прокомментировал вопрос разделения сферы компетенции народных посредников. «Если с кем-то у меня неполадки были, я к этому вору обращусь или авторитетному, потому что это быстро разрешится вопрос. А уже чисто житейское, кто-то разошелся там, кого-то помирить

надо... скорее всего, обращусь к таким людям, как мой отец… Я интуитивно чувствую, куда податься» [ПМА 1895: 50].

Слова другого нашего информанта в целом созвучны сказанному. «И идут [к ним] немало. Но вот последний год-два, может быть чуть меньше. Во всяком случае, уровень проблем, с которыми к ним идут… какая то часть этих... Они отсеялись. Остались крупные проблемы: жизнь и смерть. А вот какие-то частные, сиюминутные… уже к ним не ходят, а раньше ходили. В частных моментах даже ходили» [ПМА 1895: 13].

Такое явление, как включение посредников из криминального сообщества в контекст общественной жизни, непосредственно связано со следующим коренным вопросом — вопросом их авторитета в глазах населения, делающим их положение арбитров легитимным. Наглядным примером тому могут служить биографии известных в Абхазии в 1960-х годах братьев-близнецов Вани и Ванечки Авидзба, жителей селения Эшера.

Братья Авидзба, согласно рассказам земляков, за свою жизнь не раз становились участниками громких уголовных дел, за что получали длительные сроки наказания, совершали дерзкие побеги и заслужили авторитет в преступном мире. Более важным для нас в этой связи является то, что не меньший авторитет они заслужили среди населения, и в первую очередь у жителей их родного селения. «В народе у нас они, конечно, большую славу имели, вот даже такое сравнение маленькое было: когда президент идет, дорогу дают, а эти люди, где пришли, для них дорога была, даже тишина… такое влияние они имели» [ПМА 1960: 21].

Наши информанты, оценивая ситуацию адекватно, безусловно, не могли одобрить преступную деятельность этих людей, но так как она была сопряжена с рядом важных обстоятельств, братья все же пользовались уважением. «Не то что грабили, убивали, нет, справедливые. Когда мы говорим справедливые, грабить, конечно, не справедливо, мы противоречим сами себе, но…» [ПМА 1960: 25].

Это «но» заполняется значимым для населения содержанием. Во-первых, братья являлись людьми большого личного мужества, что не могло не вызывать к ним симпатии со стороны местного населения. При этом не было случая, чтобы в родном селе кто-то мог обвинить их в неблаговидном поступке. Напротив, вся их деятельность, по словам наших информантов, была направлена на под-

держку широкого круга родственников и знакомых. Они с должным пиететом относились к вопросам чести своей фамилии («Не дай Боже ихнюю фамилию если кто-то ущемил несправедливо…) и не игнорировали своими обязанностями членов общины.

Очень важной для братьев оставалась патронажная функция, которая широко распространялась на жителей той территории, где они проживали. «Когда Ваня, Ванечка пришли в Новый район жить, Новый район отдыхал. Они [жители] спокойно спали» [ПМА 1960: 30]. Даже смерть одного из братьев стала следствием его попытки оказать помощь попавшему в беду человеку. Считается, что Ванечка был убит выстрелом сзади, когда он занимался разрешением проблемы некого молодого парня, проигравшего крупную сумму денег.

Отметим, что влияние этих людей было настолько заметным, что во время войны 1992–1993 гг. существовала точка зрения, согласно которой армия Госсовета Грузии не вошла бы на территорию Абхазии, если бы братья к этому времени оставались живы. «К нам в первую очередь направили преступников. Когда появились преступники, в народе так сказали: если бы они были живы, эти преступники не зашли бы сюда. Вы учтите, что они близко были знакомы с этими Иоселиани, Китовани, это же преступный мир был. Не может быть, чтобы они не могли на них повлиять. Это сто процентов». [ПМА 1960: 30]. Впрочем, харизма этих людей (во всяком случае, признаваемая в среде их однофамильцев) позволяет проецировать их влияние и на события сегодняшнего дня. «Сейчас в нашей жизни встречаются такие безобразия, а может быть, если бы они жили до сегодняшнего дня, таких безобразий, может быть, не было бы. Я так думаю» [ПМА 1960: 22].

Возвращаясь к современным событиям, приведем точку зрения нашего информанта, которую он дает криминальным арбитрам, в основных положениях сопоставимую с характеристикой братьев Авидзба.

«Насколько я знаю, уважающий себя авторитетный криминал… они у себя не воруют, по соседству, наоборот защищают, свою улицу или параллельную улицу. Или вот район. Теперь как они делают. У простого обывателя… если не помогут, то никогда в жизни не помешают. Они могут взять, залезь в квартиру, угнать машину у того, кто, скажем, государственный чиновник. Если он правильный вор в законе» [ПМА 1895: 47].

При этом следует иметь в виду следующее. При всем возможном уважении, которым могут пользоваться криминальные лидеры, руководствующиеся в своей жизни законами «справедливости» (и, что, собственно говоря, позволяет им в глазах населения выполнять функции арбитров), никто из наших информантов не рассматривал эту категорию людей в качестве прямых наследников традиционного морально-этического кодекса абхазов.

> «По законам апсуара [абхазский традиционный этический кодекс] живут старики, как мой отец. А те... закона апсуара там нет» [ПМА 1895: 49].

Между тем по этому вопросу интерес представляет точка зрения самих представителей криминального мира. По мнению нашего информанта, знакомого с ней, они не только не отделяют себя от абхазского культурного наследия, а позиционируют себя как прямые наследники исконного абхазского образа жизни.

> «Криминал говорит: “А вот это тоже то настоящее абхазское, что мы исповедуем». Они ведь на самом деле пользуются всем абхазским… Вот мы, вот наша вера, вот наша психология, вот наши поступки”. И приводят кучу разных примеров из действительной жизни, из древней жизни… Они пользуются всем абхазским. Они здорово выучили. Удивительно!» [ПМА 1895: 12].

Представителями криминального сообщества апсуара декларируется как главный закон жизни абхазов, они подчеркнуто уважительны со стариками, это люди, для которых дела и проблемы их фамилий всегда стоят на первом месте. При этом позиционируемый образ жизни имеет отношение лишь к совершенно определенной части криминального сообщества — ее элите, именно тем, кому приходится выступать в роли арбитров.

> «Но там надо четко различать, там есть люди, которые самый верхний эшелон — судьи, или, как они их называют, которые решают конфликт. Я о них говорю. А эта мелюзга, которая ниже, она грубоязычная, она ничего не понимает. Но вот эти люди, которые вершат… они удивительные на самом деле. Они разрушат любое сознание» [ПМА 1895: 13].

Позиционируя себя как носителей абхазского образа жизни, арбитры криминального сообщества прекрасно владеют арсеналом тради-

ционного ораторского искусства, проводя свои разбирательства, по мнению нашего информанта, не только не нарушая норм этикета, но и демонстрируя виртуозное их знание. Завершая этот сюжет, приведем описание фрагмента подобного разбирательства.

> «И вот стоит одна фамилия, и вот стоит другая фамилия. И у них еще куча родственников, которые тоже представляют фамилию. Проблема была очень тяжелая. И он вдруг начинает говорить. Извиняется перед этой фамилией, перед этой, что ему приходится вместо таких уважаемых людей самому решать эту проблему. И он еще раз переспрашивает: все ли согласны с этим, что он будет решать эту проблему. Если никто другого мнения не имеет, просит его извинить, что он должен удалиться и решать эту проблему. И он такой оратор! Я смотрю: стоит древний абхазец и разговаривает! (смеется) Он всех там покорил. И он решил проблему. Непримиримых людей…они через полчаса поцеловались, обнялись и ушли. И сейчас дружат… Это сила логики, сила слова, сила убеждения» [ПМА 1895: 16-17].

В итоге отметим следующее. Традиционный медиаторский суд — явление в равной степени характерное как для сельского, так и для городского населения. Однако в условиях городской среды этот институт претерпевает значительные изменения. В качестве явной тенденции трансформации института народного посредничества, в первую очередь в городской среде, можно выделить то обстоятельство, что возраст народных судей, безусловно, уменьшается. Характерной особенностью городского медиаторского суда является факт участия в этом процессе посредников, принадлежащих криминальному сообществу, элита которого в случае необходимости проводит разбирательства, используя принципы и приемы традиционного ораторского искусства. Кроме того, можно говорить о значительной автономности посреднической практики в среде современной городской молодежи.

Источники

ПМА. Архив МАЭ РАН. К .I. Оп. 2. № 1847.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1894.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1895.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1896.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1960.

Ю.В. Иванова-Бучатская

О «ГРАЖДАНАХ С МИГРАЦИОННЫМ ПРОШЛЫМ» В НЕМЕЦКОМ СРЕДНЕМ ГОРОДЕ

То, что Европа давно превратилась в мультикультурное и полиэтничное сообщество, не новость. Идеи европейских мыслителей о создании единой и сильной Европы с особой силой зазвучали после окончания Второй мировой войны. Постепенное создание общего экономического пространства завершилось в 1993 г. появлением Европейского союза, который фактически упразднил границы между европейскими государствами. В Германии, в частности, это привело к появлению мигрантов из соседних европейских стран — греков, итальянцев, испанцев, португальцев (трудовая миграция, браки с гражданами Германии). Резкое расширение ЕС в 2004 г. на восток вызвало волну миграции выходцев из стран Восточной Европы.

Культурное многообразие является отличительной чертой городов и городской жизни, как отмечал еще в 1938 г. чикагский культуролог и исследователь города Луи Вирт [Wirth 1: 24]. Для того времени, когда писал свой труд Вирт, была актуальна тема «внутренней» миграции, т.е. есть миграции сельского населения в города. В конце XX в. в поле зрения этнографов и культурологов находятся иностранные мигранты.

В крупных городах-метрополиях Германии (Берлин, Франкфурт, Гамбург, Кельн) с лучшим рабочим рынком выявляется наибольшее количество мигрантов и связанных с этим социальных проблем. В частности, проблем межэтнической толерантности в среде самих мигрантов, а также в среде населения с немецкой этнической принадлежностью.

В данной статье проблема этнической идентичности мигрантов и межэтнической толерантности в Германии исследуется на примере города Бамберг (Oberfranken, Bundesland Freistaat Bayern).

Бамберг представляет собой классический пример «среднего города» (англ. Middletown, нем. Mittelstadt). В современной европейской этнографии города существует дискуссия по поводу критериев классификации города как Middletown / Mittelstadt. Основным критерием до недавнего времени (2000–2008 гг.) была численность населения (от 20 000 до 100 000); в новейших исследованиях города поднимается вопрос об особом типе культуры как критерии выделения такого вида ор-

ганизации урбанистической жизни, как Middletown / Mittelstadt [Lindner 2010: 42, Schmidt-Lauber 2010: 16–22]. Бамберг полностью соответствует обоим критериям.

Численность населения — 70 943 жителей. Из них, по данным официального сайта Ведомства по делам иностранцев при правительстве города, а также по данным, предоставленным первым председателем Совета по делам мигрантов и интеграции (MIB Bamberg,) 10 % составляют мигранты и потомки мигрантов. В численном отношении это выразить непросто по следующим причинам. Перепись населения не учитывает этническую принадлежность жителей. В формулярах регистрационных служб Германии отсутствует графа «национальная принадлежность». Ее заменяют две графы: «Гражданство» и «Вероисповедание» (Staatsangehörigkeit und Religion).

Полагаться на данные компетентных информантов также нужно с оговорками, потому что для работников интеграционных и миграционных комитетов Германии определяющим является наличие немецкого паспорта (гражданства). Таким образом, все жители с ненемецкой этнической принадлежностью, получившие гражданство (или немецкий паспорт) не рассматриваются в качестве «не немцев». От этого меняется и количественная оценка иноэтничных граждан Бамберга.

Впрочем, иноэтничное происхождение сограждан не остается незамеченным и получает различные коннотации. В обиходной речи и в официальной прессе все «ненемецкие» граждане осторожно именуются «Mitbürger mit Migrationshintergrund» (сограждане с миграционным прошлым). По данным автора, две эти группы численно составляют соответственно 6000 иностранцев и 1200 мигрантов, уже имеющих немецкое гражданство [http://www.stadt.bamberg.de; ПМА 2008].

Наличие немецкого паспорта не влияет на вероисповедание, но и только на указание религиозной принадлежности в данных переписи ориентироваться некорректно. Потому что, например, многие переселенцы из России и Казахстана, российские немцы, исповедуют или указывают в документах евангелическую принадлежность. В свою очередь, многие немцы, граждане Германии, под влиянием воззрений или моды переходят в иные конфессии, например, иудаизм или буддизм. По данным переписи населения 2006 г., 20 % жителей в католическом Бамберге исповедуют иные религии (кроме лютеранства).

Сегодня в любом немецком городе с населением более 10 000 бросается в глаза его пестрота. Всюду разноцветные платки и длинные юбки турчанок, широченные штаны и длинные цепи чернокожих рэпперов, русская и польская речь, обилие греческих и итальянских ресторанов,

откуда звучит ломаная немецкая речь и смотрят жгучие черные средиземноморские глаза. Бамберг не исключение.

В противовес американской и британской политике ассимиляции иностранцев [Kather 2010: 235–244] в Германии выдвинута и проводится политика интеграции [Alzheimer 2008]. Под ней понимается безболезненная постепенная адаптация инокультурных переселенцев к немецким нормам и законам, овладение языком и профессией. Интеграция рассматривается как необходимый подготовительный этап для получения немецкого гражданства, т.е. приобретения статуса полноправного члена германского общества.

При этом как в процессе интеграции, так и в последующей жизни обладателей немецкого паспорта с миграционным прошлым очень важным аспектом является сохранение традиций, этнической идентичности и языка исходной этнической общности. Этот аспект важен не только для самих мигрантов и передачи их культурных элементов потомству, но и для немецкого общества. Желание создать пестрое многообразное многонациональное общество без признаков расовой и национальной нетерпимости — отличительная черта современной политики Германии и атмосферы страны.

Следует сразу оговориться: было бы утопично полагать, что религиозная и национальная толерантность достигнута. Есть множество примеров проявления нетерпимости или бойкотирования сограждан с миграционным прошлым, но это тема отдельного сообщения. Данная публикация ставит целью на примере Бамберга показать: 1) каковы поведенческие особенности населения «среднего» города в отношении мигрантов и как решается проблема их интеграции в немецкую жизнь; 2) каким образом проявляется этническая идентичность мигрантов в таких городах.

Статья написана на основе полевых материалов автора, которые были собраны в ходе экспедиционных исследований в Бамберге в течение нескольких лет (2008–2011), — опросов, интервью, полевых дневников. Во время работы с мигрантами автор проводила включенные наблюдения: сама активно принимала участие в межкультурных общественных проектах и мероприятиях, использовала информацию и контакты из собственных социальных сетей. Кроме того, были привлечены новейшие исследования по этнографии города в Германии, в том числе материалы конференции «Mittelstadt: urbanes Leben jenseits der Metropole» (Геттинген 2009), исследовательских проектов (Hertie-Berlinstudie 2008).

Особенность политики властей Бамберга проявляется в широкой палитре мероприятий, направленных на ускорение интеграционных

процессов, а также на взаимное ознакомление немецкой и иных культур. Осуществить это на городском уровне не составляет труда (город небольшой). И в этом одна из особенностей средних городов в вопросе интеграции.

Большую роль в разработке идей и дальнейшей организации общественных межкультурных проектов играет созданный в 1994 г. неправительственный орган — Совет по интеграции и мигрантам (Migranten- und Integrationsbeirat Bamberg, MIB). Это демократически выбираемый орган, который представляет интересы живущих в Бамберге иностранцев в городе и перед общественностью. Совет осуществляет консультативную функцию, являясь посредником между иностранными гражданами и правительством города. При этом он не решает вопросов, касающихся вида на жительство, разрешения на работу и т.п. Они определяются законодательством ФРГ и Баварии и не подлежат изменениям. Совет по мигрантам может лишь повлиять на политический климат в отношении мигрантов своей деятельностью и пропагандой.

Совет состоит из 21 члена и трех председателей. Членство и количество мандатов определяется количеством представителей каждой страны: при количестве от 101 до 350 выделяется один мандат, от 351 до 600 — два мандата, от 601 до 900 — три мандата. Страна с количеством представителей более 900 получает четыре мандата. Группы от стран количеством до 100 человек объединяются в сводные группы, которые выбирают одного представителя.

В задачи Совета входит создание благоприятного климата в обществе и взаимного уважения к различным культурам; достижение равноправного сосуществования немецких и иноэтничных граждан; проведение мероприятий, направленных против дискриминации и расизма; сенсибилизация населения и властей города к нуждам мигрантов. Задачи выполняются в рамках различных рабочих групп и проектов, которые охватывают все сферы жизни и досуга. Совет не имеет специального печатного органа, вся информация распространяется через флайеры в инфотеках общественных и правительственных учреждений.

Основным межкультурным мероприятием, которое инициирует Совет по мигрантам, уже 14 лет является городской праздник «Das Interkulturelle Fest der Stadt Bamberg» (Межкультурный праздник города Бамберг). Впервые его провели в 1994 г., в год основания Совета по мигрантам, и это был всего один день презентации различных этнических традиций Бамберга. За 14 лет развилось большое количество инициатив национальных объединений, или *ферайнов*, что расширило временные рамки празднования к 2008 г. до шести недель.

К каждому празднику, который ныне называется «Interkulturelle Wochen», выпускают программу мероприятий. По традиции Межкультурные недели открываются всеобщим праздником, который проводится один день на главной площади города Maximilianplatz перед зданием городского правительства. Эта площадь в Бамберге традиционно отводится под сезонные и праздничные базары. В последнее воскресенье сентября на ней располагаются палатки и стойки всех национальных *ферайнов* Бамберга. Их представители демонстрируют культурные достижения своего национального объединения, приглашают немецких и иноэтничных бамбержцев к диалогу, к участию в культурных мероприятиях, представляют проекты мероприятий. В качестве таковых презентуются языковые курсы, страноведческие фильмы, концерты национальных музыкальных групп, курсы народных танцев. Как правило, многие участники одеты в национальные костюмы; кроме того, каждое объединение предлагает национальную кухню и напитки. Маркером национальных объединений на палатках и стойках, как правило, служат флажки или ленты в цветах национального флага страны, национальная символика.

Цель праздника — открыть для немцев, для коренных жителей Бамберга их иностранных, иноэтничных соседей по городу, дать возможность узнать друг друга, опровергнуть или подтвердить существующие в общественном мнении этнические стереотипы, и главное — воспитать толерантность бамбержцев, чтобы не дать шанс развиться в обществе нацистским идеям. На это направлены основные силы организаторов и городского правительства.

Но межкультурные недели также обеспечивают облегчение интеграции иностранцев в культурную жизнь региона Франкония и города Бамберг. Девиз недель — «Teilhaben — Teil werden» (Участвовать — значит стать частью). В программе недель активно участвуют школьники и студенты. Молодое поколение в Германии растет и социализируется в сегодняшнем полиэтничном окружении, круг друзей выходит за пределы подростков и детей немецкого происхождения. В «средних» городах это имеет прямое следствие в толерантности молодого населения, для которого «цветное» соседство — норма жизни.

Для ускорения интеграционных процессов Совет по мигрантам Бамберга использует наиболее сближающие людей сферы досуга — спорт и искусство. Как известно, они обладают собственными знаковыми системами и делают общение людей разных культур возможным даже без знания языка. Новой традицией становится ежегодный международный футбольный турнир, завершающийся межкультурным семей-

ным праздником. Он проходит под лозунгом «Fair geht vor — Miteinander statt gegeneinander» (Справедливость прежде всего — «Друг с другом» вместо «друг против друга»). Данное мероприятие ставит целью спортивное соревнование, совместную трапезу, знакомство, а эти действия ведут неизбежно к культурному обмену и устранению националистических предрассудков.

Спортивные межкультурные проекты важны не только для мигрантов в процессе интеграции. Они играют существенную роль в воспитании немецкого населения Бамберга и в формировании его идентичности, а также в самоинсценированиях города Бамберг, т.е. в создании его имиджа, по словам бургомистра Андреса Штарке, как «города, в котором великолепно сосуществуют друг с другом и находятся в конструктивном диалоге различные национальности и религии» [Fränkischer Tag: 2007. 7. 06].

Важным двигателем интернациональных идей и интеграции в городе выступает университет им. Отто и Фридриха, который позиционирует себя как международное высшее учебное заведение, заключает договоры о партнерстве с рядом зарубежных университетов в Европе и Азии. Лозунг университета звучит так: «Wir bringen Europa nach Bamberg» (Мы приводим Европу в Бамберг). Отдельные проекты международной работы активно осуществляют обе христианские общины университета — евангелическая ESG и католическая KHG. Еще раз напомню, что Бамберг — строго католический город, но наиболее активную межрелигиозную и межкультурную работу в университете проводят *пфарреры* (священники) евангелической общины Мартин Шнурр и Ютта Мюллер-Шнурр.

Межкультурные мероприятия университета сосредоточены вокруг начала каждого семестра. Они направлены на облегчение интеграции иностранных студентов в немецкую жизнь и носят интеррелигиозный характер. Среди них следует выделить проект Multireligiöse Feier zum Semesterbeginn и новое начинание Cafe interreligiös.

Multireligiöse Feier идет в Бамберге третий год подряд и хорошо принимается студентами. Он проходит в здании церкви бывшего доминиканского монастыря, которая отдана под актовый зал университета. Идея праздника формулируется как совместный молебен всех конфессий Бамберга. Ведет вечер *пфаррер* евангелической общины и открывает его поминовением погибших в войнах мирных людей любого вероисповедания. Затем по очереди предоставляется время каждой конфессии, после молебнов студенты исполняют народные мелодии соответствующих регионов планеты. А потом арабско-турецкая община устраивает

фуршет в немецкой традиции с угощениями национальной турецкой кухни.

Проект Cafe interreligiös стартовал в 2008 г. и был «пробным шаром». Идея принадлежит тем же *пфарреpам,* супругам Шнурр. В здании евангелической общины университета, где в течение учебного года работает обычное студенческое кафе, в первые дни октября открыли Cafe interreligiös с целью знакомства немецких и иностранных студентов друг с другом и диалога религий. В стенах кафе в дни работы проекта Cafe interreligiös была организована выставка предметов христианского, иудейского, мусульманского, индуистского и буддийского культов, а также представлена подробная информация по каждой из религий. В соседнем помещении был устроен общий молельный дом без конфессиональной принадлежности: здесь могли зажечь свечу христиане, могли в тишине помолиться мусульмане, иудеи и представители любой другой религии, соблюдая свои ритуалы. Кафе работало бесплатно, а кухню совместно обеспечивали представители евангелической общины и турецко-исламского культурного объединения «DITIB» при мечети Бамберга (DITIB Türkisch-Islamischer Kulturverein e.V. — Selimiye Moschee).

Интерьер Cafe interreligiös был оформлен также в межкультурном контексте: славянская керамика и иконы, минора со свечами, турецкий *самовар* и чашки, в которых гостям подавали чай [АМАЭ 2008–2009: 17]. Организатор Cafe interreligiös, *пфаррер* Мартин Шнурр и его друг, участник проекта Мехмед Йелеген видят цель своего проекта в том, чтобы открыть христианам и мусульманам друг друга, познакомить человека с человеком. Когда зарождаются личные контакты, происходит понимание поведенческих особенностей иноэтничного соседа, и тогда страх перед ним исчезает.

Для Германии это крайне важно: согласно опросам общественного мнения, опубликованного в газете Süddeutsche Zeitung, в 2008 г. в Германии 90 % населения отождествляло ислам с террором. После терактов 11 сентября 2001 г. немцы осознали, что и их страна может находиться под угрозой терактов, потому что исламская культура уже проникла в Германию, и довольно давно [Süddeutsche Zeitung. 2008. 29.02.]. «Для немцев все мусульмане кажутся потенциально опасными, потому что они замкнуты в своей среде, не улыбчивы, не открыты. Но если ты знаешь, что зона взаимного приятия у европейцев — это лицо, мы встречаем гостя или чужака лицом, мы улыбаемся, а зона приятия у представителя восточной культуры — живот, что они встречают гостя едой и только после открываются, тогда все предрассудки отпадают сами собой» [ПМА 2008].

На разрушение стереотипа «ислам = терроризм» направлена и основная деятельность упомянутого турецко-исламского культурного объединения «DITIB». На любых желающих, прежде всего немецких сограждан, рассчитаны просветительские вечера и доклады по Корану и законам ислама, по истории и путям устранения ксенофобии.

Идея расовой и национальной толерантности в немецком обществе имеет недавнюю историю и объяснимые корни: переосмысление новым демократическим поколением второй половины XX в. опыта геноцида 1930–1940-х годов и связанная с ним аффективная и болезненная культура памяти. И послевоенное среднее, и молодое поколение подчеркнуто декларируют свою терпимость и ровное отношение к представителям любого этноса и конфессии. Все информанты отмечали, что Бамберг многонациональный и толерантный город. Бамберг — город некриминальный и спокойный; в нем ни разу не отмечалось насильственных действий по отношению к мигрантам. Особенность среднего города в отличие от метрополий состоит в том, что жизнь и все события здесь обозримы, все жители косвенно знакомы друг с другом. Это уже не село, где каждый знает каждого лично, но и не метрополия, где жизнь анонимна и безлична. Бамберг составляют кварталы, социальная жизнь которых протекает по законам села. Характеризуя свои кварталы, информанты отмечают: «das ist wie ein kleines Dorf» (это как маленькая деревня), или «das ist wie ein Dorf in der Stadt» (это как деревня внутри города).

В Бамберге не существует мигрантских кварталов, т.н. гетто. Мигранты рассредоточены в разных районах, их знают лично, как немецких соседей по кварталу, в котором социальные связи функционируют подобно деревенским. Часто возникают приятельские межсемейные отношения, которые, однако, не переходят в близкие и тесные контакты из-за разницы обычаев и культур.

Несмотря на декларирование терпимости, в Германии снова существует Национал-демократическая партия (NDP) и проходят выступления неонацистов. Для одного из таких выступлений 24–25 мая 2008 г. был выбран Бамберг. Выступление не прошло незамеченным бамбергскими властями и жителями, вызвало к жизни ответные действия общественности. Бургомистр города Андреас Штарке и ряд видных политиков организовали ответное мирное выступление «Das bunte und friedliche Fest der Demokratie» (Пестрый и мирный праздник демократии). В результате появился лозунг «Bamberg bleibt bunt» (Бамберг останется пестрым), который наряду со многими иными символами отныне определяет городскую идентичность.

В духе этого лозунга проходит деятельность городского правительства и инициативных кругов; организуются описанные выше городские и региональные межкультурные мероприятия; формируется самосознание горожан. Это особенно важно в городе, который служил своеобразным национальным символом германцев в национал-социалистическом режиме: в главном кафедральном соборе Бамберга, Bamberger Dom, установлена конная статуя некоего мужчины, имя и принадлежность которого не известна. Всадник (Bamberger Reiter) был открыт нацистами и использовался в пропаганде их идей; он служил идеальным образцом арийского мужчины. Персонаж Bamberger Reiter был героем многочисленных театральных постановок на национал-социалистических сценах, его фигура возникала во время праздничных процессий, привлекала множество туристов в город. Поэтому Бамберг был любим главами национал-социалистической партии и, надо признать, отвечал им взаимностью.

После окончания войны и до 1980-х годов более 50 % горожан военного поколения оставалось верными националистическим идеям. Через описанные межкультурные проекты правительство города, университет, школы и инициативные круги формируют в новом веке новую идентичность молодых немцев как части толерантной и многоликой Европы.

Как же проявляется этничность самих мигрантов в Бамберге, насколько справедливо говорить об ассимиляции?

Как в беседах с информантами, так и в не связанных с интервью ситуациях приходилось наблюдать, что мигранты замкнуты в своей среде и не стремятся влиться в немецкую, «онемечиться». Каждая мигрантская этническая группа Бамберга имеет свой *ферайн*, или общину, объединение. Помимо уже упомянутого турецко-исламского *ферайна* «DITIB» существуют официально зарегистрированные итальянский *ферайн* «mosaico italiano», греческий «Griechischer Verein Ellada e.V.», португальское, бразильское, американское и другие объединения. Такие *ферайны* обеспечивают жизнь представителей соответствующей национальной общины вне немецкого рабочего времени.

В смысле этничности и ее проявления наиболее показательна самая многочисленная группа мигрантов Бамберга с Ближнего и Среднего Востока (арабы, турки). Наряду с необходимым и неизбежным усвоением немецкого языка и норм мигранты сохраняют свою религию, язык (дети, родившиеся в Германии, — билингвы) и символику своей исконной этнической идентичности (головные уборы, традиционные элементы одежды и культа, кухню, праздничную культуру). В результате во

втором поколении мигрантов формируется смешанная идентичность (турецко-немецкая, арабско-немецкая и т.д.).

> «Я не знаю, кто я; да, я турок, в семье мы говорим по-арабски. Но я родился в Германии, я вырос среди немецких детей, я учусь в немецкой школе. Значит, я — немец? Я и немец, и одновременно — турок. Я бы сказал: турецкий немец или немецкий турок (türkisch-deutsch oder deutsch-türkisch)» (ПМА 2008); «Я тебя прекрасно понимаю; я тоже турок, в семье мы говорили по-арабски. И когда мне сейчас некоторые говорят — убирайся на свою родину, что мне ответить? Я родился в Германии, это моя родина. Я пожилой человек, я всю жизнь прожил в Германии. Свои стихи я пишу на немецком и на арабском. Но у меня еще сложнее ситуация: моя жена — гречанка. Кто наша дочь, родившаяся тоже в Штегаурахе (пригород Бамберга)?» [ПМА 2008].

Эти примеры наиболее показательны в отношении формирования новой идентичности; греки, итальянцы, португальцы и перуанцы сохраняют свою исконную этническую идентичность:

> «Меня зовут Мариэлла Гуарнери. Я итальянка. Я родилась в Штутгарте, мои родители иммигрировали из Италии» [ПМА 2009].

Сложен вопрос этничности и этнической идентичности русскоязычных эмигрантов из России и стран бывшего СССР. Он заслуживает самостоятельного большого исследования. Укажу лишь следующее. Несмотря на распространенное мнение, согласно которому российские немцы в России утверждали свою немецкую идентичность, а после переселения в Германию (вследствие плохого владения языком, усвоенных норм и обычаев жизни в СССР, возраста) создают «русские» общины и поддерживают «русскую» этническую идентичность [ПМА 2004], авторские опросы и наблюдения по Бамбергу показывают, что именно российские немцы наиболее охотно отказываются от своей прежней идентичности и усваивают новые нормы, вкусы, привычки. Русскоязычные переселенцы, называющие себя «русаками» [ПМА 2009; АМАЭ 2008–2009: 70], воспитывают своих детей в немецком духе, считая, что «так будет легче в жизни». Дети, вырастая, сами выбирают свою социальную и этническую идентичность. Она зависит от уклада семьи до эмиграции. Как пра-

вило, даже те, кто переехал на постоянное место жительства в Германию в возрасте 8–10 лет (на сегодняшний момент — 23–25 лет), определяют себя как немцев. В усвоении новой идентичности младшему поколению российских немцев помогает факт рождения или социализации в Германии, лучшее владение немецким языком, немецкая фамилия.

Основные выводы

Ассимиляция — это утрата одним этносом исконных этнических свойств (включая язык и идентичность) и усвоение им новых, присущих доминирующему, ассимилирующему этносу. Пока сохраняются этнические свойства, язык и самосознание, говорить об ассимиляции неправомерно. Исследования мигрантов Бамберга показывают, что ассимиляция переселенцев первого и второго поколения не произошла. Дальнейшее покажет время. Мероприятия данного «среднего» города — пример усилий немецкого правительства по сохранению каждой отдельной этнической и религиозной культуры и параллельной интеграции мигрантов в немецкую жизнь.

Особенность немецких средних городов в отношении мигрантов и политики интеграции по сравнению с метрополиями состоит в более частых ежедневных контактах жителей в разных сферах жизнеобеспечения, в отсутствии анонимности и, следовательно, в большей толерантности населения по отношению к иноэтничным соседям и активном участии в инициативах. Такой опыт воспитания толерантности следовало бы перенимать и правительствам российских городов, в которых, как мы знаем, агрессия против иностранцев и открытые проявления ксенофобии — довольно частое явление. Многоликость обогащает жизнь, она непременная составляющая городской чреды, потому что городам всегда требовалось не только дело и умения местных ремесленников, но и многогранные таланты «заморских», иностранных умельцев. Трения между коренным населением и мигрантами были всегда, но они служили двигателем прогресса в городах. В конце XX в. в научной культурологической литературе появились иные мнения, мигранты обвинялись в отсутствии их интеграции в немецкую жизнь, в кризисе современных городов [Heitmayer u.a. 1998].

Опыт немецких городов показывает: мирное сосуществование мигрантов и немецкого населения достигается только тщательной работой на всех уровнях городской политики над у р е г у л и р о в а н и е м и о р г а н и з а ц и е й культурного многообразия города, которые не происходят сами собой.

Источники

АМАЭ (Архив МАЭ РАН). К–1. О.2. № 1898. Бучатская Ю.В. Традиционная сельская и городская праздничная обрядность, бытовая культура и производственно-ремесленный цикл в некоторых регионах Южной Германии. Полевой дневник. 2008–2009.

ПМА (Полевые материалы автора). Записи интервью с представителями диаспор, общественными и религиозными деятелями. 2004, 2008, 2009 гг.

http://www.stadt.bamberg.de

Библиография

Alzheimer H. Erfahrungsraum Europa. Transnationale Perspektiven in Reiseberichten. Eintrittsvorlesung an der Universität Bamberg. 2008.12 Dez.

Heitmayer W., Rainer D. et al. Die Kriese der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben. Frankfurt, 1998.

Kather G. Politische Praxen von sozialen Randgruppen in Spatown und Milltown // Mittelstadt: Urbanes Leben jenseits der Methropole. Göttingen 2010. S. 235–244.

Lindner R. «Maß und Mitte». Middletown Revisited // Mittelstadt — Urbanes Leben jenseits der Metropole. Göttingen, 2010. S. 38–44.

Schmidt-Lauber B. Urbanes Leben in der Mittelstadt — ein kulturwissenschaftliches Forschungsdesiderat // Mittelstadt — Urbanes Leben jenseits der Metropole. Göttingen, 2010. S. 16–37.

Wirth L. Urbanism as a way of life // The American Journal of Sociology. Vol. 44. 1. P. 1–24.

В.Н. Давыдов

РЫБНАЯ ЛОВЛЯ НА СЕВЕРНОМ БАЙКАЛЕ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА*

Данная статья основана на результатах 13-месячного полевого исследования, проводившегося среди охотников, оленеводов и рыбаков Северобайкальского района республики Бурятия в 2007–2009 гг., а также в июне, июле и августе 2012 г. Полевая работа летом 2012 г. финан-

* Работа выполнена при поддержке проекта Arctic Domus (Грант Европейского научного совета ADG 295458).

сировалась из средств Полевой комиссии МАЭ и проекта Arctic Domus. Основная цель данной работы — обсудить значение рыболовного промысла для жителей эвенкийских сел на Северном Байкале в постсоветский период.

Следует заметить, что в большинстве этнографических работ, посвященных северобайкальским эвенкам, акцент ставится на рассмотрении охоты и оленеводства и в меньшей степени на рыбной ловле, несмотря на то что она всегда играла важную роль в их экономических практиках. Согласно информанту из деревни Холодное Эвенкийское (местные жители называют деревню Холодная), эвенки, для которых рыбалка являлась основным занятием, называли себя ламученами или ламуанами (от эвенкийского слова *ламу* — море) [Интервью с Аркадием Петровичем Лекаревым, август 2009 г.].

По историческим источникам XVIII–XIX веков северобайкальские эвенки (тунгусы) активно занимались ловлей омуля [Георги 1777: 42–43; Мичи 1868: 163–166; Елизов 1873; Кирилов 1886], продавая ее *скупщикам* [Спасский 1822: 60–63; Паршин 1844: 29]. В советский период в начале 1930-х годов рыбная ловля становится одним из направлений работы эвенкийских колхозов, а позднее были созданы специальные рыболовецкие бригады.

В постсоветский период рыбная ловля стала для многих жителей деревни Холодное важнейшим источником дохода и основой выживания. После закрытия государственных предприятий многие жители деревни остались без работы и зарабатывали на жизнь продажей рыбы местным предпринимателям. Например, по официальным данным сельской администрации, в 2007 г. официальный уровень безработицы в Холодном достигает 51 %. Несмотря на то что некоторые жители Холодного сумели найти сезонную работу в Нижнеангарске, Северобайкальске и Таксимо, большинство продолжало искать возможности получения доходов от использования местных ресурсов. В этом контексте рыбная ловля была особенно важным ресурсом для местных жителей и может рассматриваться как адаптивная стратегия [Vorob'ev 2004]. Информанты не раз подчеркивали, что сумели выжить в 1990-е годы только благодаря рыбалке.

Занятие рыбной ловлей в постсоветский период становится особенно востребованным неработающим населением, поскольку, по сравнению с охотой, для него не требовалось тратить много средств на закупку материалов и продуктов в магазине: местные жители, проявляя изрядную изобретательность, самостоятельно изготавливали многие рыболовные орудия и инструменты из подручных средств. Данную страте-

гию, где используется все, что есть в данный момент под рукой, можно обозначить как «бриколаж». Например, в качестве грузил для сетей местные жители активно используют кусочки красных кирпичей, принесенных с развалин зданий на территории бывшей песцовой фермы.

Фактически для рыбалки в магазинах покупались только крючки, леска и материалы для плетения сетей. Во время полевой работы я много раз наблюдал, как вечерами местные жители самостоятельно плели рыболовные сети, причем каждый из них использовал свой собственный способ плетения. По словам молодого рыбака Матвея Арпиульева, его никто специально не учил этому, скорее, сама «жизнь научила». Многие жители Холодной также самостоятельно изготавливают удочки и *кондачки* (короткие удочки для зимней рыбалки). Сделать такие удочки — самый экономичный способ приготовиться к рыбалке.

В постсоветский период местный рынок стал контролироваться предпринимателями, которые скупали рыбу у населения, перепродавали в городах и практически стали монополистами. Цены на рыбу сильно занижались предпринимателями, но для многих жителей появилась возможность более или менее постоянно продавать свой улов. По словам местных жителей, эти предприниматели сотрудничают с ними более десяти лет. По моим наблюдениям, в 2007 и 2012 гг. рыбу в деревне скупали все те же люди. Небольшую часть улова рыбаки также продают своим соседям.

Рыбалка в Холодной может быть как индивидуальным, так и коллективным занятием. Во время полевого исследования я обратил внимание, что местные жители часто объединяли свои усилия на рыбалке, работая группами от трех до шести человек. Основной формирования подобных «бригад» являются родственные и соседские отношения, а также возраст. Следует заметить, что данные группы никогда не формировались по национальному признаку и могли включать русских и эвенков. Довольно часто они состояли из людей, принадлежащих к одной возрастной группе. Причем в составе некоторых групп были и мужчины, и женщины.

Часто в зимний период рыбаки, у которых нет личного транспорта, кооперировались с владельцами мотоциклов и снегоходов. Иногда «бригады» состояли из лидера (владельца сетей и инструментов) и людей, у которых не было своих снастей. Дело в том, что сети и рыболовные снасти в случае нужды меняются на деньги или продукты. Если в результате подобного обмена у человека не оставалось собственных удочек или сетей, то он присоединялся к родственникам или соседям, у которых снасти имелись. Подобная форма отношений напоминает ту,

что существовала в начале XX в., когда менее состоятельные эвенки нанимались в качестве временных работников (*половинщиков*) к своим более состоятельным родственникам [Шубин 2001: 43, 78].

В советское время подобная форма патрон-клиентских отношений рассматривалась как «эксплуатация». В постсоветский период подобные отношения возникают как следствие перехода к рыночной экономике и частному владению средствами производства, когда, лишившись работы, часть жителей оказывается без средств существования. В подобной ситуации патрон-клиентские отношения выполняют функцию социальной гарантии: человек без снастей оказывается способным наловить рыбы и прокормить себя с помощью имущества, принадлежащего другим жителям деревни. В таком случае улов обычно распределяется владельцем оборудования. Распределение улова происходит обычно сразу после возвращения в деревню. Иногда рыбу сдают предпринимателям, а потом делят деньги. Обычно все делится поровну, но владелец снастей может претендовать на большую часть.

Когда рыбаки возвращаются в деревню с уловом, они вступают в реципрокные отношения с родственниками и соседями. Иногда рыбак может давать кому-либо больше рыбы, чем тот в данный момент может употребить, но предполагается, что тот человек, в свою очередь, также может передать часть рыбы другим. Кроме того, люди делятся с родственниками, соседями и друзьями и приготовленной рыбой.

В подобную систему распределения включены и другие продукты: мясо, ягоды, лекарственные растения. Если рыбак приносит рыбу и делится с семьей охотника, то он может в будущем, в случае удачной охоты, претендовать на мясо. Таким образом, жители деревни постоянно делятся с другими продуктами охоты и рыбой.

В деревне действуют официальные правила лова рыбы, устанавливаются квоты и запрет лова в нерестовый период, регламентируются способы лова. Однако эти правила не соблюдаются жителями деревни, поскольку рыба является для них важным источником дохода.

> Как подчеркнул один из информантов-рыбаков, «мы местные, мы живем по своим правилам».

Официальный закон никогда не покрывает все сферы деятельности, всегда остаются «свободные места» («free spaces»), где люди могут сами контролировать использование ландшафта. Понятие «свободных мест» использовалось в историографии рабства в Северной Америке для обозначения мест, где чернокожие рабы могли поддерживать свои верова-

ния [Martis 2001: 160–162; Morris 1993: 27]. Эванс и Бойте определяют их как «место действия, находящееся между частной жизнью и масштабными институтами, где обычные граждане могут действовать с чувством собственного достоинства, независимо и в соответствии со своим собственным видением» [Evans and Boyte 1986: 17].

В контексте сибирской деревни «свободные места» можно определить как наличие институтов и практик, которые контролируются не с помощью внешних сил, а самими жителями. Однако это не те места, которые недосягаемы для государства и где сохраняются элементы анархии [Scott 2009], скорее это места, где официальные властные структуры не претендуют на полный контроль.

В данном контексте районной администрации было известно о превышении квот на вылов рыбы в эвенкийских селах, но она не пыталась усиливать механизмы контроля в некоторых труднодоступных для рыбоохраны местах, понимая, что это нанесет серьезный удар по некоторым категориям населения, особенно безработным. Тем не менее некоторые места считаются особенно опасными для рыбной ловли из-за периодических рейдов рыбоохраны. Они, как правило, хорошо известны местным жителям.

Во время рыбалки местные жители активно используют мобильную архитектуру. В сезон осенней омулевки, по словам местного рыбака, люди иногда кооперируются и совместно строят конические переносные жилища, которые они называют *юртами*. Местные жители в повседневной жизни используют именно слово *юрта*, поскольку *чум* вызывает у них негативные ассоциации с болезнью. По их словам, осенью в 2010 г. в юрте ночевало до десяти человек. Жерди рубили неподалеку от *табора* (стоянки), а в качестве покрышек использовали брезент и полиэтилен.

В случае индивидуальной рыбалки местные жители могут строить небольшие юрты, также покрываемые полиэтиленом. Во время полевой работы летом 2008 г. я посещал табор на протоке Марикта, где останавливался информант Григорий Марков. С весны по октябрь он часто там ночевал в маленькой полиэтиленовой юрте диаметром около двух метров. Он использовал несколько таборов на реке и постоянно мигрировал («перекочевывал») с одного места на другое, периодически возвращаясь в деревню, чтобы подработать или продать рыбу. В зимнее время он в основном жил в деревне, постоянно возвращаясь на речку, чтобы проверить сети.

Юрты не только не исчезли в постсоветский период, но стали непременным атрибутом «свободных мест». Юрту легко можно перенести

с одного места на другое, поставить в малозаметных для рыбоохраны местах. Она легко и быстро устанавливается на поросших кустарником островах в лабиринте проток рек Кичера и Верхняя Ангара. Следует заметить, что данный тип жилища используют и эвенки, и русские. Зимовье считается более уязвимым: места, где стоят рыболовецкие зимовья, интенсивно патрулируются рыбоохраной.

«Свободные места» имеют темпоральное измерение. Некоторые временные периоды, особенно нерестовый период, считаются опасными для рыбалки. В Холодной мне приходилось слышать много нарративов, как рыбаки убегали от рыбоохраны, прятали улов в лесу. Часто попытки к бегству приводили к поимке нарушителей, которые потом были вынуждены выплачивать штраф. По словам жителей Холодной, спасаться бегством приходилось многим рыбакам, включая женщин и детей, но «это никого не останавливает». Уверенности местным жителям придает именно наличие «свободных мест», т.е. территорий, где контроль властей над действиями местных жителей ослаблен.

В постсоветский период рыбалка превратилась в одно из наиболее важных занятий местного населения. Улов во многом зависит от навыков и умений человека, где особенно важны навыки движения по ландшафту. Рыбная ловля стала причиной постоянных маятниковых перемещений к водоемам и обратно в деревню. Поскольку занятие рыбалкой требовало меньших затрат по сравнению с охотой, многие местные жители стали заниматься ей в 1990-е годы более интенсивно, что стало возможным только благодаря отсутствию тотального контроля со стороны властей и наличию «свободных мест».

Библиография

Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их жизненных обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. Ч. 3. Самоедские, маньчжурские и восточносибирские народы. СПб., 1777.

Елизов Ф.В. Рыбная и звериная промышленность по берегам озера Байкал // Известия Сибирского отдела императорского Русского географического общества. 1873. Т. IV. № 4. С. 168–179.

Кирилов Н.В. Отчет о поездке в Нижне-Ангарск в 1885 году // Известия Восточно-сибирского отдела императорского Русского географического общества. 1886. Т. XVII. № 1–2. С. 1–83.

Мичи А. Путешествие по Амуру и Восточной Сибири А. Мичи с прибавлением статей из путешествия Г. Радде, Р. Маака. СПб., 1868.

Паршин В. Поездка в Забайкальский край. М., 1844. Ч. 1.

Спасский Г. Забайкальские тунгусы // Сибирский вестник. 1822. Ч. 17. С. 1–66.

*Шубин А.*С. Эвенки Прибайкалья. Улан-Удэ, 2001.

Evans S.M. and Boyte H.C. Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America. N.Y.: Harper & Row, 1986.

Martis K.C. The Geographical Dimensions of a New Nation, 1780s–1920s. // North America: The Historical Geography of a Changing Continent. Ed. 2 / Ed. by T.F. Mcllwraith and E.K. Muller. L.: Rowman & Littlefield. 2001. P. 143–164.

Morris A. 1993. Centuries of Black Protest: Its Significance for America and the World // Race in America: The Struggle for Equality / Ed. by H. Hill and J.E. Jones. Madison: University of Wisconsin Press. P. 19–72.

Scott J.C. The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven: Yale University Press, 2009.

Vorob'ev V.D. Subsistence and Adaptive Strategies Among the Evenki in the Late Twentieth Century in the North Turukhansk District of Krasnoyarsk Territory // Anthropology and Archeology of Eurasia. N.Y., 2004. Vol. 43. No. 1. P. 8–45.

Д.С. Ермолин

ПРАВОСЛАВНОЕ *ХАДЖИЙСТВО*: ПАЛОМНИЧЕСТВО «ЗАДУНАЙСКИХ» КОЛОНИСТОВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ В ИЕРУСАЛИМ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

На протяжении вот уже почти пятнадцати лет сотрудники МАЭ РАН совместно с коллегами из СПбГУ и ИЛИ РАН ведут полевую этнографическую и этнолингвистическую работу на территории Украины: в Буджаке (совр. Одесская обл.) и в Северном Приазовье (Запорожская, Донецкая обл.). В этих двух полиэтничных регионах компактно проживают потомки «задунайских» колонистов (албанцев, болгар, гагаузов), чье санкционированное Российским правительством переселенческое движение с Балкан в приграничные районы Российской империи и последующее освоение пустующих степных районов происходило в период с конца XVIII по вторую половину XIX в.

Вероятно, нежелание подвергнуться исламизации и, как следствие, отсутствие надежд на социальную стабильность стали основными причинами, по которым многие тысячи православных албанцев и славян, проживавших на территории современной юго-восточной Албании (районы Корча, Девол, Виткукь), покидали свои земли и уходили на восток (земли совр. Болгарии и Македонии) на рубеже XV–XVI веков [Яранов 1932: 62–70; Маринов 1960: 605; Ѓоргиев 2009: 133–158]. В конце XVIII в. с контролируемых турками болгарских территорий началось переселение десятков тысяч болгар (а также албанцев и гагаузов) в Бессарабию, под защиту православного царя [Державин 1914: 7–28; Иванова, Чижикова 1979: 3–11; Колев 2005].

Важно подчеркнуть, что среди балканских переселенцев, обосновавшихся поначалу в бессарабских степях, а в 1860–1870 годах заселивших и Северное Приазовье, были священники [Мещерюк 1965: 172; Червенков 2005: 155], которые продолжали духовно окормлять паству вдали от родных земель. Так, на 1820 г. в селе с албанским населением Каракурт (совр. Жовтневое) мы имеем краткие сведения о 58-летнем священнике по имени Иоанн Котубан, происхождением из болгарских крестьян, дьячке Стефане Господинове и пономаре Константине Иванове [Руссев 2012: 501–502].

В ходе экспедиции 2011 г. на старом (ныне заброшенном) кладбище был найден чудом сохранившийся каменный намогильный памятник, на котором прочитывается текст эпитафии: «Рабъ Божій / Костантинъ / Иванов / 1862 / Іюлѧ 22» [Ермолин 2012: 87–88]. Велика вероятность того, что обнаруженное захоронение — могила пономаря, служившего в селе с момента его основания. Факт наличия местного клира играл важную роль для поддержания духовной жизни и сохранения ее специфики, по крайней мере в первое время пребывания «задунайских» переселенцев на новом месте.

Хаджийство — одна из наиболее ярких особенностей религиозных практик среди албанского, болгарского и гагаузского населения Буджака и Приазовья на протяжении XIX — начала XX в., которая включала в себя в качестве центрального события паломнические поездки по святым местам (прежде всего — в Иерусалим и на Афон). Можно сделать предположение, что феномен массового паломничества из России в этот хронологический период связан с активной деятельностью Русской духовной миссии в Иерусалиме (с 1847 г.), Палестинского комитета (с 1859 г.), Императорского православного палестинского общества (с 1882 г.). Однако стоит иметь в виду, что и паломничество православным населением Балкан имеет богатейшие традиции, поэтому сложно

однозначно назвать факторы, влиявшие на «задунайских» колонистов Российской империи в их решении отправиться в многомесячное путешествие к берегам Палестины.

В данном исследовании основным источником служат нарративы (воспоминания), зафиксированные у современного населения регионов участниками экспедиций, а также предметные коллекции МАЭ РАН. Последние включают украшения из металла, головные платки, перламутровые бусы, кресты-тельники, кулоны и подвески, которые были привезены паломниками-албанцами из Иерусалима в начале XX в. и переданы в дар музею их потомками в конце 1990-х — начале 2000-х годов.

Для терминологического наименования паломничества и человека, совершившего его, в говорах балканских колонистов Украины устойчиво фиксируются лексемы *хаджийство / хаджилык* и *хаджи* соответственно (от арабского корня с тем же значением). Вероятно, данная терминология вошла в употребление еще во время проживания албанцев, болгар и гагаузов на болгарских землях и может расцениваться в качестве одного из результатов культурных, конфессиональных и языковых контактов.

Известно, что в болгарском языке лексема *хаджия* не имеет исключительно мусульманских коннотаций и используется и христианами для обозначения верующего, совершившего паломничество ко Гробу Господню в Иерусалим. Аналогичная практика паломнических поездок вместе с бытованием титула *хаджи* имела место среди православного населения и в юго-восточных областях Албании в районе г. Корча с конца XVII и вплоть до XIX в. [Gjergji 2002: 99].

Болгары, проживавшие в Буджаке, часто предпринимали паломнические поездки в Иерусалим и на Святую Гору Афон. Оттуда они привозили предметы религиозного обихода мирян и церковную утварь, которую передавали в сельские храмы [Грек, Червенков 1993: 71], украшения (браслеты, броши, пояса), ткани, предметы одежды и религиозную сувенирную продукцию, которая напоминала верующим о духовном паломническом подвиге. Это кулоны с изображением Христа, Богородицы, Евангельских сцен и проч.

Среди болгар, гагаузов и албанцев в Приазовье *хаджийство* получило широкое распространение уже с 1860-х годах, т.е. практически одновременно с образованием поселений на новых местах жительства, а основными местами для паломничества были Киев и Иерусалим [Клаус 1869: 366]. В Иерусалим албанцы отправлялись из Керчи, по Черному и Средиземному морям [АМАЭ Новик: 41].

В настоящее время в албанских селах Украины (прежде всего — в Приазовье) среди местного населения удается записать рассказы-воспоминания о том, как в начале XX в. их старшие родственники (родители, деды, прадеды) уезжали в *хаджилык* на Святую Землю. По продолжительности эти поездки достигали года и более, что говорит о финансовом благополучии албанцев в первой четверти минувшего столетия, поскольку в *хаджилык* ездили всей семьей, включая детей [Там же]. Как и в болгарской традиции, люди, вернувшиеся из паломничества, к своему основному имени добавляли почетный титул *хаджи* и *хаджийка* — для мужчины и женщины соответственно.

> Информант экспедиции 2012 г. Мария Федоровна Бельтек (дев. — Недеоглу, 1939 г.р., гагаузка, род. в с. Копчак, Молдова, проживает в с. Жовтневое, Украина) рассказала о том, как в 1912 г. ее дед и бабушка (1876 г.р.) ездили на Святую Землю. По ее словам, вся дорога в один конец заняла около 40 дней, включая передвижение от Кишинева до Одессы на поезде и собственно морское плавание. Паломники отправились в путь в марте и уже Вербное воскресенье праздновали в Иерусалиме, после чего посетили Вифлеем, совершили купание в реке Иордан. Из поездки путешественники привезли два сундука подарков и сувениров, тканей, христианской утвари, а также саваны-покровы, с которыми впоследствии их и похоронили.

Отдельного упоминания заслуживают стеклянные толстостенные шары (6,5 см в диаметре), которые в семье висели в божнице, рядом с иконами. Схожие предметы, происходящие из Германии и датированные 1850–1860 годами, есть в собрании МАЭ (№ 7439 — 3940).

В собрании МАЭ хранится также много предметов (украшения из металла, головные платки, перламутровые бусы, кресты-тельники, кулоны и подвески), привезенных албанцами из Иерусалима в начале XX в. (колл. 7132, 7133, собиратель — А.А. Новик).

Единый комплекс представляет собой женское нагрудное украшение в виде бус с наперсным крестом из стекла, которое гагаузы и албанцы Украины называют *сэдэф(кэ)* (от тур. *sedef* — ‘перламутр’). Такие украшения в прошлом хранились во многих семьях, но в голодные 1932–1933 гг. их продавали или выменивали на продукты питания [АМАЭ Ермолин 2011: 23].

Вместо стеклянного креста в комплект *садэфкэ* может входить распятие из перламутра, а перламутровую нить могут «разбавлять» бусина-

ми из сердолика и цветного стекла. Подобный комплекс был передан в дар МАЭ в 2005 г. (собиратели — А.А. Новик, Ю.В. Иванова-Бучатская). Украшения, по всей видимости, довольно активно использовались. Об этом, в частности, свидетельствует высокий уровень изношенности распятья.

В 2011 г. в дар МАЭ были переданы еще два перламутровых наперсных креста (собиратели — А.А. Новик, Д.С. Ермолин), в настоящее время их готовят к поступлению в фонды. В собрании МАЭ также хранятся пять подвесных кулонов из перламутра, которые, вероятно, носились на перламутровых или стеклянных бусах или на ожерелье из бисера. На четырех из них изображена Богородица, на пятом — Евангельская сцена Воскресения Христа.

Изделия из перламутра, покупаемые паломниками из Буджака и Приазовья в Иерусалиме, на момент сбыта представляли собой образцы массового производства и не отличались высокой стоимостью. В собрании Государственного музея истории религии хранится более 140 предметов из перламутра, произведенных в Палестине, причем многие из них представляют собой настоящие шедевры религиозного декоративно-прикладного искусства [Паломничество 2006: 12–13, 20–21, 27–30, 34–39, 48–49].

Сэдэфки, привезенные из Иерусалима, еще в начале XX в. вошли в комплект праздничного женского костюма. Но впоследствии к религиозной (маркирование конфессиональной принадлежности и почетного титула *хаджийка* у совершившей паломничество), социальной (подчеркивание материального достатка) и эстетической функциям прибавилась еще одна — этноопределяющая. Кресты, подвески и бусы, привезенные мамами и бабушками из паломничества, стали восприниматься как «свои», албанские / болгарские / гагаузские в противовес украшениям, которые можно было приобрести в розничной сети.

> В семье М.Ф. Бельтек долгое время сохранялась традиция, согласно которой всем пришедшим в семью невесткам дарили *сэдэфки*.

С середины XX в. сфера использования старых украшений ограничивалась традиционными и колхозными праздниками, семейными торжествами и фольклорными выступлениями, т.е. событиями, участие в которых предполагает маркирование этнической идентичности [Иванова-Бучатская 2008: 248–249]. На фотографиях из собрания Института этнологии и антропологии РАН, которые были сделаны Ю.В. Ивановой

на албанской свадьбе в с. Георгиевка в 1949 г., на участниках торжества, облаченных в традиционные костюмы, обязательно присутствуют в большом количестве украшения из перламутра (колл. 39, номера негативов: 21496, 21518, 21522 и др.).

Стоит заметить, что перламутровые медальоны (особенно с изображением Богородицы) использовались и в качестве оберега: их пришивали на детские шапочки, что, по мнению албанцев, защищало детей от сглаза и порчи [АМАЭ Новик 2005: 15]. У некоторых албанок и по сей день хранятся украшения, привезенные из паломничества: вещам придан статус семейных реликвий, ими гордятся и с удовольствием демонстрируют исследователям.

* * *

Я рассказал об одной из малоизученных страниц этнической истории православного населения балканского происхождения, компактно проживающего в Буджаке и Северном Приазовье. Приведенный материал демонстрирует, что и на протяжении всего XX в. сам факт совершения *хаджилыка*, а также воспоминания и предметы, связанные с паломническими путешествиями, продолжают играть существенную роль в формировании исторической памяти, этнолокальной и конфессиональной идентичности потомков «задунайских» колонистов.

Источники

Вещевые коллекции МАЭ. Фонд Европы. Описи коллекций № 7132, 7133, 7439.

Ермолин Д.С. «Приазовский отряд (с. Георгиевка, Девнинское). Албанские поселения Приазовья». Полевая тетрадь. 2011 г. // Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. Д. 2023.

Новик А.А. Приазовский отряд. О материальной и духовной культуре албанцев, украинцев Приазовья. Полевые записи. 1998 г. // Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. Д. 1726.

Новик А.А. Приазовский отряд. Полевая тетрадь // Архив МАЭ РАН. 2005 г. К. I. Оп. 2. Д. 1796.

Фотоиллюстративные коллекции ИЭА РАН. Оп. 39. Коллекция Ю.В. Ивановой. 1949 г.

Библиография

Ѓоргиев Д. Населението во македонско-албанскиот граничен појас: (XV–XVI век). Скопје: Институт за национална историја, 2009.

Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настоящо. София, 1993.

Державин Н.С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии // Материалы по славянской этнографии. София: Държавна печатница, 1914.

Ермолин Д.С. Культура кладбища с. Жовтневое. Материалы экспедиции 2011 г. // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 12 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 77–91.

Иванова Ю.В., Чижикова Л.Н. Из Истории заселения Южной Украины // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979. С. 3–11.

Иванова-Бучатская Ю.В. Албанцы села Георгиевка в начале XXI в.: социальная идентичность и ее компоненты // Проблемы славяноведения. Брянск, 2008. С. 239–252.

Клаус А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. СПб., 1869.

Колев Й.К. Българите извън България 1878–1945 г. София: Тангра — ТанНакРа, 2005.

Маринов В. Миналото на с. Девня, Провадийско, с оглед на «арнаутите» в Североизточна България // Езиковедско-етнографски изследвания в памет на академик С. Романски. София: Изд. на БАН, 1960. С. 591–617.

Мещерюк И. Переселение болгар в южную Бессарабию в 1828–1834 гг. Кишинев, 1965.

Паломничество в Святую землю / Авт.-сост. Е.В. Денисова; под. ред. С.А. Кучинского, Л.Н. Перовой. СПб., 2006.

Руссев Н.Д. «Формулярные ведомости Измаильского протоирея Никиты Глизяна за 1820-й год» о церквах, священниках и жителях некоторых болгарских колоний // Человек в истории и культуре. Вып. 2. Мемориальный сборник материалов и исследований в память лауреата Государственной премии Украины, академика РАЕН, профессора В.Н. Станко / Отв. ред. А.А. Пригарин. Одесса, 2012. С. 497–506.

Червенков Н. Создание церквей в болгарских колониях Бессарабии в первой половине XIX века // Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы. Вып. 1. Болград, 2005. С. 146–160.

Яранов Д. Преселническо движение на българи от Македония и Албания към източните български земи през XV до XIX век // Македонски преглед. Година VII, кн. 2 и 3. София: П. Глушков, 1932. С. 63–118.

Gjergji A. Mënyra e jetesës në shekujt XII–XX. Tiranë, 2002.

А.К. Касаткина

МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ В ПОЛЕ: ПОЕЗДКА В КИАУ, ШТАТ САБАХ, МАЛАЙЗИЯ

Моя статья в предыдущем Радловском сборнике [Касаткина 2012] представляла собой заметки к программе полевого исследования, которое я намеревалась провести летом 2012 г. в Малайзии (штат Сабах, деревни Киау, Бунду-Тухан и ряд других) в рамках своего проекта, посвященного предметным и иллюстративным коллекциям А. Грубауэра в МАЭ РАН. Здесь я бы хотела рассказать о результатах полевой экспедиции в Сабах, состоявшейся в мае-июне 2012 г., в основу которой и легла эта программа[1].

В 1911 г.[2] немецкий путешественник, фотограф, исследователь Альберт Грубауэр совершил экспедицию в Британское Северное Борнео (современный штат Сабах). В 1914 г. МАЭ закупил у него привезенные оттуда коллекции фотографий (№ 2344, 109 единиц) и предметов (№ 2286, около 500 единиц)[3].

Цели своей экспедиции в Сабах в 2012 г. я сформулировала так:

— собрать информацию, которая помогла бы выполнить полноценную атрибуцию иллюстративных и предметных коллекций Грубауэра из Британского Северного Борнео, раскрыть их потенциал в качестве источников по истории и культуре Сабаха и подготовить к последующей публикации и введению в научный оборот;

— получить данные об изменениях в культуре народов Сабаха за последние 100 лет, а также о современном состоянии их памяти о своем дохристианском или доисламском прошлом.

Первоначально я намеревалась провести две недели в горных деревнях дусунов[4] у вершины Кинабалу, совершить короткие пробные поезд-

---

[1] Я признательна Комиссии МАЭ РАН по зарубежным грантам и Полевой комиссии МАЭ РАН за выделение средств на эту поездку.

[2] Я благодарна Ганешу Коландавелоо, который указал мне на источник, содержавший эту дату: [The Straits times 1911: 6].

[3] Подробнее о коллекциях Грубауэра в МАЭ см.: [Кисляков 2007], о биографии Грубауэра и о его коллекции фотографий из Северного Борнео: [Касаткина 2010].

[4] В современной Малайзии официально принято называть все дусунские и кадазанские группы Сабаха кадазандусунами. Однако жители деревень, где я жила, сами себя предпочитают называть дусунами, поэтому я позволю себе использовать здесь это название.

ки к прибрежным кадазандусунам в Папар и к бисайя в Гадонг и / или Менумбок, а также несколько дней поработать с литературой по истории и культуре региона в библиотеке Музея Сабаха. Однако в силу некоторых обстоятельств посетить Папар и районы расселения бисайя в этот раз не получилось, так что я побывала только у горных дусунов. Также удалось поработать в библиотеке Музея Сабаха в Кота-Кинабалу и получить консультации его сотрудников.

Грубауэр, судя по информации, сопровождающей его коллекции, побывал в нескольких деревнях горных дусунов: Бунду-Тухан, Киау (современный Киау-Нулух, самая старая из существующих ныне деревень Киау), Ринагонг (вероятно, современный Рондогонг), Кирокот, Паранчанган, Порак-Огис, Намаус[1]. Я планировала объездить все эти деревни, и мои друзья из Киау-Табури[2], которые согласились меня приютить, были готовы мне в этом помочь. К сожалению, эти планы тоже пришлось скорректировать, потому что 9 мая, за несколько недель до моего приезда, в этом районе случился оползень, который снес часть дороги около километра длиной и отрезал все деревни Киау (Киау-Табури, Киау-Сату и Киау-Нулух) от основного шоссе. Многие местные жители из-за этого лишились возможности куда-либо выехать. Поэтому я две недели прожила в Киау-Табури, совершив только короткий выезд с ночевкой в Киау-Нулух и еще более короткий визит на рынок (*таму*) в ближайший крупный центр Ранау.

Как и было запланировано, я использовала любую возможность, чтобы обсудить с жителями Киау-Табури распечатки фотографий предметов, привезенных Грубауэром, и сделанные им в окрестных деревнях снимки. Я проводила групповые показы фотографий у католической часовни после воскресной мессы, возле магазина, где люди собираются поболтать, в гостях у родственников приютившей меня семьи. Удалось также взять индивидуальные интервью с показом фотографий у информантов разных возрастов.

Серьезным препятствием в моей работе стал языковой барьер: в этих деревнях язык повседневного общения — дусунский, который весьма далек от известного мне малайского и, кроме того, чрезвычайно плохо описан. Несмотря на то что малайский (Bahasa Melayu), государственный язык Малайзии, по всей стране используется в официальных контекстах, некоторые жители деревень Киау, особенно пожилые, с тру-

[1] Последние два топонима (Buragagis и Lumaus в записях Грубауэра) удалось идентифицировать только при помощи жителей Киау-Табури.

[2] Деревня, основанная в XX в. выходцами из Киау-Нулух.

дом говорят по-малайски и постоянно сбиваются на дусунский. Обсуждения моих фотографий в группах местных жителей проходили в основном по-дусунски, несмотря на мои просьбы говорить по-малайски. Индивидуальные интервью я брала по-малайски (или по-английски, если информант знал этот язык). Для дальнейшей работы в дусунских деревнях, безусловно, необходимо нанять переводчика, для чего в этот раз у меня было недостаточно средств.

Размышляя над программой полевой работы, я предполагала, что интервью будут эффективнее для атрибуции скорее коллекционных фотографий, чем предметов, поскольку старинный пейзаж или портрет более насыщен смыслами [Касаткина 2012: 123]. Теперь, по итогам состоявшейся экспедиции, мне кажется, что это не совсем так. Фотографии музейных предметов вызвали не меньший интерес, чем старые фотоснимки. Люди узнавали предметы из своего прошлого, называли их, рассказывали, как и для чего ими пользовались. Личные воспоминания, связанные с предметом, возникали очень редко.

Старые же фотографии деревень, именно благодаря своей большей смысловой насыщенности, провоцировали реакции, более разнообразные по тематике и порой имеющие только субъективную связь с собственно изображением. Например, рассматривая фотоснимок 2344–89, на котором изображены две свайные хижины, одни обращали внимание на тип строений, другие пытались понять, где именно была сделана фотография или даже вспомнить имена людей, которые, по их мнению, там жили. На мой взгляд, можно сказать, что интервью оказались, напротив, более эффективны для атрибуции предметов, чем фотографий.

Обсуждения фотографий, как мне представляется, дали больше информации иного рода, связанной не столько с атрибуцией изображения, сколько с отношением людей к своему прошлому и с некоторыми другими вопросами, например их отношениями с ландшафтом. Так, рассматривая старые фотографии, многие прежде всего пытались определить место, где они были сделаны. О верности идентификации тут говорить не приходится: предположения, высказанные разными информантами, ни разу не совпали.

Интересно, на какие признаки ориентируются люди, когда строят свои догадки. Так, один мой информант с уверенностью сказал, что на 2344–88 изображена деревня Киау-Бунахау (ныне не существующая), где он вырос, поскольку если смотреть оттуда, дерево на вершине холма (*mindai-indai*) выглядит именно так, как на снимке. По мнению другого, этот снимок сделан в Киау-Нулух, причем ориентиром выступает то же самое дерево, а также определяемое на глаз расстояние до склона холма,

где оно растет. Место под названием Химбаан на снимках 2344–83 и 2344–87 мой информант определил, кажется, только по форме холма на заднем плане.

Я уже писала о реакции моего пожилого собеседника, которого я встретила во время своей первой поездки в 2010 г. в Бунду-Тухан, деревне неподалеку от Киау, на фотографию 2344–95 [Касаткина 2011: 252]. В 2012 г. мне удалось собрать больше информации о прическе изображенного мальчика, хотя окончательно ее смысл пока не прояснен. Еще двое пожилых информантов из Киау-Табури (братья 1950-х г.р., выросли в Киау-Бунахау) вспомнили, что их отец делал им такие прически, но не смогли вспомнить зачем. Они согласились, что это могло носить ритуальный смысл, потому что их отец был жрецом (*bobolian*) и перестал брить головы своим сыновьям, оставляя характерный пучок волос (*bangku*) на лбу, когда принял христианство. Но они не могли сказать с уверенностью, была ли связь между этими событиями.

Более прагматическую трактовку этого обычая предложил мой информант из Киау-Нулух. Он моложе, но при этом больше интересуется старыми обычаями, поскольку ему постоянно приходится иметь дело с туристами. Он сказал, что раньше, когда не было специальных шампуней, головы выбривали детям обоего пола, если у них заводились вши, а волосы надо лбом обязательно оставляли, поскольку считалось, что это место *sunduan*, ‘души’ (предложенный им малайский аналог: *roh*).

Чтобы с уверенностью говорить об этом обычае, пока не хватает данных. Ясно лишь, что старинная фотография в этом случае является хорошим инструментом для получения информации о целом комплексе представлений, связанных с волосами. Добавлю, что специалистка по дусунской и кадазандусунской культуре, с которой я обсуждала эту фотографию на конференции Исследовательского совета Борнео в Брунее, никогда о таких прическах не слышала, хотя живет и работает в соседнем регионе (Тамбунан).

На фотографиях коллекционных предметов узнавали, прежде всего, старинные юбки из *ламбы* — нитей, изготовленных из волокон растения *румбисан*[1] (2286–95 и др.). Одна моя информантка в Киау-Табури, сравнительно молодая женщина (1960-х г.р.), показала мне кустики этой травы и рассказала, как эти длинные продолговатые листья разделяли на полосы, замачивали, делали нить, которую сматывали в клубок, и потом ткали. Многие семьи хранят такие юбки, оставшиеся им от бабушек.

[1] Вероятно, какая-то разновидность растения куркулиго семейства гипоксиевых (Hypoxidaceae Curculigo) [Andersen, Nilsson et al 2003: 9].

В коллекции Грубауэра эти юбки имеют разные названия, что, вероятно, связано с разницей между идиомами разных деревень, которая сохраняется и сейчас. Мои информанты в Киау-Табури называют эти юбки *binidang*. Название такой юбки из Киау в записях Грубауэра выглядит как *giliringan* (2286–95), что мои информанты предложили расшифровывать как *giring-giringan*, от *giring-giring*, название бубенчиков на подоле.

С этими юбками связана история, которая является хорошей иллюстрацией слабой надежности данных, полученных путем интервью. В 2010 г. мой информант из Киау-Нулух сказал мне, что нити для этих юбок делаются из волокон ананаса (и эта ошибочная, как мне теперь известно, информация попала в мою статью о той поездке [Касаткина 2011: 251]). В 2012 г. он же утверждал, что это невозможно, поскольку ананас не годится для изготовления нити и, кроме того, был внедрен в Киау уже после 1911 г. и визита Грубауэра. Трудно сказать, с чем связано такое странное расхождение. Возможно, этот человек действительно лишь недавно узнал, из чего на самом деле ткали юбки в старину. Судя по всему, ткачеством в Киау занимались женщины, так что это знание может быть более распространено среди женской части населения деревни. А может быть, он хотел подшутить над иностранкой, ведь это был мой первый, очень короткий, визит. Чтобы свести к минимуму вероятность ошибки, необходимо проверять все сведения по разным и желательно разнородным источникам.

В своих прошлогодних заметках я уже писала о загадочных деревянных или роговых «сосудиках для губного воска» *miak* в коллекции Грубауэра (2286–215, 2286–218 и др.) [Касаткина 2012: 124]. В экспедиции этого года удалось выяснить их назначение. При виде фотографий этих сосудиков женщины в Киау-Табури (всех возрастов, начиная примерно с 40 лет) улыбались и объясняли, что в те времена, когда не было губной помады, в них хранили воск (*lilin*), которым мазали губы. При этом многие начинали водить указательным пальцем или мизинцем по губам, демонстрируя, как именно наносился воск.

Мой информант в Киау-Нулух вспомнил, что его бабушка держала такие сосудики вместе с набором для жевания бетеля и всегда мазала губы воском после того, как пожует бетелевую жвачку, чтобы они не потрескались. Он добавил, что *miak* — это название самой субстанции, воска для губ, в то время как сосудики в Киау-Нулух назывались *bongkengiu*.

Обнаружились, кстати, и другие случаи «смещений» в названиях. Так, костяная рукоять меча № 2286-233 из Киау у Грубауэра названа

sangau-tambang, что, как выяснилось, по-дусунски означает попросту ‘олений рог’. Немецкий путешественник вряд ли был хорошо знаком с местными языками и, видимо, записывал то слово, которое ему говорили, когда он указывал на тот или иной предмет, как его местное название. В данном случае ему назвали материал, из которого сделана рукоять, в случае с сосудиками для воска — их содержимое.

Я не собиралась специально уделять в этой экспедиции внимание охоте и музыке, хотя в коллекции Грубауэра много предметов из этих тематических областей. Однако не могу не упомянуть, что в лесу возле Киау-Нулух мне показали точно такие же ловушки на мелкую дичь, как на снимке Грубауэра № 2344–65 (*gadoh*), которые до сих пор используются. Из местных музыкальных инструментов дусуны по-прежнему с большим удовольствием играют на гонгах, которые и сейчас являются престижными предметами. На моих фотографиях узнавали также бамбуковые варганы *bungkau* (2286–287, 2286–290 и другие) или *toriding*, но тех, кто умеет на них играть, как мне сказали, почти не осталось.

То же самое можно сказать о *tangkungan*, дусунской цитре из цельного ствола бамбука (2286–356). Две такие цитры я заметила среди украшений сцены во время празднования Родительского дня в католической общине Киау-Табури. Оказалось, что их хозяин и единственный человек в деревне, который когда-то умел на них играть, сейчас слишком стар и болен для этого. Мне посоветовали взять цитру с собой в Киау-Нулух и поискать кого-нибудь там. И действительно, мой проводник в этой деревне нашел для меня двоих мужчин, которые настроили старый инструмент и с удовольствием сыграли несколько мелодий. Замечу, что пока они играли, мой проводник, молодой житель Киау-Нулух, снимал их на свой мобильный телефон.

В программе экспедиции я также ставила вопрос об отношении современных дусунов, католиков и протестантов, к своему дохристианскому прошлому. К сожалению, я провела слишком мало времени в деревнях, чтобы дать развернутый ответ. Пока могу лишь отметить, что традиция жрецов-*боболиан* в деревнях Киау по-прежнему жива, нынешний боболиан передает знание своим зятьям. У дусунов-христиан к этому сложное отношение. Женщина, у которой я жила, католичка, выросшая в городе, к боболиану относится с уважением и, как мне показалось, некоторой опаской. Я слышала от нее много рассказов о духах, потустороннем мире и колдовстве. Люди, которых мне рекомендовали как знатоков старых обычаев и верований, в разговоре со мной на эти темы предпочитали отмалчиваться. Возможно, я слишком мало пробыла в деревне и не достигла нужной степени доверия в сообществе.

Что касается отношения к прошлому в целом, судя по всему, до моего приезда в деревнях Киау немногие всерьез интересовались местной историей. Это главным образом те, кто работает с туристами, а также местная «интеллигенция» — школьный учитель, катехизатор из католической общины. Примечательно, что когда один пожилой информант показал мне большую коллекцию старинного оружия и плетеных коробов, которую хранил в своей спальне, его внуки, молодые люди 22–25 лет, были очень удивлены: им он никогда все это не показывал. Каким бы ни было отношение к старой культуре в этой семье раньше, можно предположить, что после моего визита оно существенно изменилось.

Подводя итог этому этапу своей работы, могу сказать, что фотографии и предметы коллекций Грубауэра вызывают большой интерес среди жителей деревень у вершины Кинабалу и способны провоцировать информативные рассказы о прошлом. Это значит, что есть смысл продолжать работу над этим проектом в том же направлении. В то же время к таким рассказам следует относиться с большой осторожностью. Возможно, следует воспринимать их не только и подчас даже не столько как источник сведений о прошлом. Ведь когда люди в деревнях обсуждают исторические фотографии, в этих дискуссиях проявляется и одновременно складывается способ говорить о прошлом, отношение к нему, модифицируются уже существующие представления о локальной истории. Сам факт, что эти старые снимки и старые вещи хранятся в музее в Европе, уже повышает статус прошлого и старой культуры в глазах сообщества.

Достойным завершением моего проекта о коллекциях Грубауэра из Сабаха могла бы стать публикация каталога фотографий и предметов с аннотациями, составленными на основе не только научной литературы, но и комментариев местных жителей. Таких комментариев необходимо собрать как можно больше. Для этого нужно, прежде всего, подготовить профессиональные фотографии коллекционных предметов и качественные копии фотоснимков Грубауэра.

Эффективным способом сбора информации может стать выставка этих фотографий в деревнях Киау, где у жителей была бы возможность оставлять свои комментарии. Подготовленный таким образом каталог стал бы результатом настоящего сотрудничества между нашим музеем и местным сообществом и представил бы всему миру две уникальные коллекции МАЭ РАН в их историческом и современном контексте.

Библиография

Касаткина А.К. Музейные фотографии как инструмент полевой работы: краткий опыт использования // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2011. Вып. 11. С. 237–256.

Касаткина А.К. Северный Борнео в фотографиях Альберта Грубауэра // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 130–135.

Кисляков В.Н. Материалы к истории комплектования индонезийского фонда (Коллекции К. Машмейера, Г. Мейсснера и А. Грубауэра) // Культура и быт австронезийских народов. Сборник МАЭ РАН. Т. LIII. СПб., 2007. С. 185–237.

Andersen J., Ch. Nilsson, Th. de Richelieu, H. Fridriksdottir, J. Gobilick, O. Mertz and Quentin Gausset. Local Use of Forest Products in Kuyongon, Sabah, Malaysia // ASEAN Review of Biodiversity and Environmental Conservation (ARBEC). 2003. January-March. [URL:] http://www.arbec.com.my/pdf/art2janmar03.pdf.

The Straits Times. 1911. 31 July.

А.А. Новик

ЗНАХАРСКИЕ ПРАКТИКИ АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1998–2012 ГГ.

В Приазовском районе Запорожской области Украины расположены три села с албанским и смешанным албанским и гагаузским населением: Гаммовка, Девнинское и Георгиевка. Названные поселения возникли в 1861–1862 гг. На протяжении XX в. гагаузы в названных селах владели албанским языком и были важной составляющей полиэтничного и многокультурного населения региона.

Традиционным способом врачевания детей и взрослых было и остается, в известной мере, обращение к «знающим» людям.

Знахарь на говоре албанцев Украины звучит как *дэдо* (dedo). Знахарка по-албански *бабо* (babo, pl. baboro). Созвучие со славянскими «дед» и «баба» очевидно. Однако по-албански так называли знахарей, независимо от их возраста. Знахарей-мужчин было очень мало. Мужчины

были втянуты в общественную жизнь, работали в коллективе, всегда были на виду. Считалось, что им некогда заниматься целительством и ворожбой. А вот женщины практически до середины XX в. вели замкнутый, домашний образ жизни. Они могли посвятить себя лечебным и магическим практикам. И поэтому, как рассказывают информанты, навыки целительства и колдовства пытались передать именно женщинам.

Глагол «исцелять» звучит по-албански të ndreqe, т.е. «поправлять, изменять». Глагол «лечить» звучит на говоре illaç bun, т.е. «делать лекарство». Глагол «шептать» имеет в албанском говоре эквивалент këndon, т.е. «петь». По-гагаузски лекарь называется ilaççı или okucu, соответственно глагол «лечить» ilaçlamaa, «читать», заговаривать okumaa [Квилинкова 2011: 503]. Гагаузские [Гагаузы 2011] и албанские параллели на уровне лексики и терминологии в данной сфере очевидны.

«Знающие» лечили от самых разных болезней. Но у каждого была своя специализация: кто-то брался за исцеление от грыжи, кто-то лечил от испуга, кто-то избавлял от недугов детей. Некоторые знахари владели навыками лечить сразу от нескольких болезней. Считанные единицы лечили от очень многих болезней.

По сведениям информантов, большинство «знающих» людей лечат от болезней тремя основными способами. «Лечит каждый так, как перенял — как его научили: кто молитвою, кто воском, кто мукою. Как получил дар, так и лечит» [АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология].

Первый способ — с помощью *чивит*а (ma çivit) — твердого мелообразного вещества темно-синего цвета (слово *чивит* обозначает в говоре албанцев Украины также темно-синий цвет). Это был наиболее распространенный способ врачевания. Главной составляющей подобной практики было «шептание» речевых формул. Процесс сопровождался либо завершался нанесением пятен *чивит*ом. Точки рисовали на лбу, щеках, носу, руках и ногах ребенка или взрослого человека. Могли наносить точки и на другие части тела.

Подобная практика имела место на протяжении практически всего XX в. и лишь в последние десятилетия уступила место другим способам врачевания. Информанты затрудняются сказать, что представляло собой это вещество и откуда оно попадало к «знающим» людям (в действительности чаще всего использовали обычный химический карандаш). Скорее всего, оно являлось отвлекающим инструментом в ритуале, однако многие информанты верили в его целительную силу.

Вторым способом врачевания было использование воска. Данный вариант являлся, по мнению информантов, более действенным. К нему обращались тогда, когда «шептание» и *чивит* не помогали.

Сеанс исцеления с помощью воска с технической точки зрения мог обставляться по-разному. Чаще всего расплавленный воск выливали в холодную воду, где он застывал. Техническими средствами при этом обычно были кастрюля, в которую набирали воду, и сковорода — обычно использовали старую домашнюю сковороду из чугуна. В сковороду бросали кусок пчелиного воска и разогревали на плитке или в печи. Растопленный воск аккуратно выливали в холодную воду — в ней он приобретал причудливые формы, интерпретируя которые знахари называли причину болезни.

Другим способом использования воска был следующий. В кастрюлю наливали воду, доводили ее до горячего состояния (практически до температуры кипения), а затем бросали в нее кусок воска. Воск под воздействием температуры размякал и принимал всевозможные формы. Такой способ также считался весьма действенным, однако он требовал большего времени — в горячей воде воск меняет состояние медленнее, чем на раскаленной поверхности сковороды.

Выливание расплавленного или бросание застывшего воска в воду всегда сопровождалось молитвой: либо чтением речевых формул, либо шептанием неразборчивых фраз и т.д. У каждого знахаря был свой секрет врачевания.

Далее следовал самый важный этап исцеления с помощью воска: необходимо было интерпретировать получившуюся восковую фигуру или множество фигур и осколков мягкой субстанции. Очень часто фигуры из воска получались размытых и неясных очертаний, в этом случае знахарю приходилось применять всю свою изобретательность и фантазию для интерпретации вышедшей фигуры, ведь пациентов надо было убеждать в действенности своего метода. Однако, по сведениям информантов, часто их поражало сходство получавшихся в ходе описанных выше манипуляций фигур: они усматривали в них изображения испугавших их собак, лошадей, повозок и т.д. Любой подобный случай получал огласку в селах и способствовал популярности того или иного знахаря.

Выливание воска сопровождалось, как уже отмечалось, чтением молитвы или произнесением особых речевых формул. Одновременно большинство знахарей сопровождало свои действия нанесением крестного знамения на воду с воском, манипуляциями с ножом или другими предметами, которые должны были обеспечить исцеление.

> Бабо Катерина читала молитву и держала в руке нож. Этим ножом она крестила воздух сверху, затем крестила воду, а потом воск. Если испуг был очень сильным, то она все делала по три раза.

Т.е. она вначале три раза крестила воздух, потом три раза крестила воду, в котором плавал воск, а потом три раза крестила сам воск — всего девять раз чертила крест ножом.

Во время первого посещения она ножом воск крестила, к нему не притрагиваясь. Во второй раз ножом ближе к воску водила. А уже в третий кончиком ножа в воск тыкала, воск крестила — так испуг проходил [АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология].

Третий способ врачевания — сыпать муку. На данном виде целительства специализировались отдельные «знающие».

Так, в с. Георгиевка была «знающая», которая могла исцелять, сея муку. Сеанс ее врачевания выглядел следующим образом. Она брала стограммовый стаканчик, насыпала в него муку, затем закрывала его марлей. Этот стакан с мукой она подносила к пупу исцеляемого и начинала символически втирать муку через марлю в пуп больному. При этом она начинала шептать заклинания. Шептала очень тихим голосом, так что разобрать и услышать было ничего почти невозможно. Отчетливо можно было услышать лишь фразу “gjelet këndojnë” — «петухи поют». Затем знахарка брала по маленькой щепотке муки и развеивала с помощью дыхания ее через голову больного, потом через одно плечо, затем через другое плечо.

Завершив первый этап врачевания, она снимала марлю со стакана. На оставшейся в нем муке на верхнем ее слое было какое-нибудь изображение, которое надо было интерпретировать. Как правило, знахарка давала объяснения: это был испуг, а это была драка, а здесь мы имеем дело с порчей и т.д. Обычно она всегда безошибочно обрисовывала случившееся в жизни пациента. Если знахарка могла определить причину, то болезнь уходила. Если у *бабо* не получалось справиться с мукой и шептанием, считалось, что это не ее пациент, причину болезни нужно было искать в другом.

Однако далеко не все знахари позволяли увидеть сам процесс врачевания — они держали свои методы в строгой тайне. Бывало, что больных оставляли в одной комнате, а сами проводили всевозможные манипуляции и читали молитвы или произносили речевые формулы в другой. Иногда это делалось из-за желания сохранить тайну своей практики, чтобы никто не видел самих действий и не мог разобрать слов (и таким образом перенять дар целительства несанкционированным образом). Часто так поступали из-за желания нагнать больше тайны на свое ремесло и, пользуясь современными терминами, запрограммировать больных на прием транслируемых материализуемых установок на выздоровление.

Сеанс исцеления мог проводиться не с одним, а сразу с несколькими пациентами. Все они могли находиться в одном помещении. Однако манипуляции с мукой и набор речевых формул предназначались каждому индивидуально.

Фиксируются и другие (более частные) способы лечения болезней, параллели которым можно найти на Балканах. Долгое время люди, страдавшие от чирьев, волдырей, прыщей, гнойников и т.п., обращались именно к «знающим». Часто инфекция поражала язык и слизистую оболочку рта. В борьбе с этой напастью действенным считался следующий способ.

В с. Георгиевка на данных болезнях специализировалась *бабо* Наталка. Она всегда держала под потолком большое количество длинных куриных перьев. Когда к ней приходили страдающие от прыщей и гнойников люди, она лезла под потолок, брала перо и отправлялась во двор. Там она смачивала перо в воде из корыта, из которого пила домашняя птица. При этом она поступала так, независимо от того, была та вода чистая или нет. Затем она начинала шептать заклинания и водила пером по покрытому чирьями или прыщами участку тела. Облегчение и исцеление наступали практически незамедлительно.

> Я сама бабка. Но мне передали дар лишь на три болезни. Я могу только их лечить. А другое не умею. Вот могу гланды лечить. Это мне баба Наталка дар передала. Она эти гланды лечила ложкой. А я стала рукой, вот этим пальцем.
>
> Люди, бывает, все больницы объездят, операцию сделают, а все равно не помогает. И едут тогда до меня. А мне это просто удается — гланды лечить. Я сую палец и нащупываю там мелкие точки. Я пальцем надавливаю — эти гнойники аж трещат!
>
> А еще бывает такой синий прыщ. Он синий-синий. Вначале вскакивает малый, а затем становится все больше и больше. Прыщ этот вскакивает на пальцах только, на руках или на ногах, может еще и на пятке. С ним мало кто может справиться. Меня лечить его научила одна бабушка. Она дар мне передала на это.
>
> Берешь ножичек и начинаешь читать молитву. Постой, вот сейчас молитву забыла — не могу вспомнить. Надо взять и тем ножичком начать чертить кресты на пороге. Чертишь кресты на пороге и читаешь молитву. Потом, как закончишь читать молитву, берешь иголку и синюю нитку. Продеваешь нитку в иголку. И дальше нитку отдаешь, а иголку оставляешь себе. И все — как рукой снимет [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология].

Укус бешеной собаки. В сельской местности люди часто страдали от укусов бешеной собаки. В народном сознании факт бешенства не связывался с вселением в собаку демона. На Балканах мы фиксируем подобные факты. У гагаузов и албанцев Буджака и Приазовья записать подобные рассказы не удалось. Однако у албанцев Украины существовала любопытная лечебная практика, призванная исцелить пострадавшего от укуса бешеной собаки человека.

До середины XX в. самым действенным способом спасти человека от болезни был следующий. Нужно было поймать укусившую человека собаку, срезать с ее спины клок шерсти. Затем эту шерсть надо было сжечь, а пепел приложить к ране, оставшейся от укуса. Для сравнения с ситуацией сохранения традиций народной медицины можно привести материал, собранный во время экспедиции 2008 г. в Голоборду (пограничье Албании и Македонии). Здесь у македонцев-мусульман практикуется до наших дней подобный способ лечения от укусов собаки. Так, в селе Требишт мы были очевидцами, как одного нашего информанта, Рамазана Садику, его семидесятипятилетняя мать пыталась уберечь от возможных последствий укуса собаки подобным же способом [АМАЭ: Новик: Голоборда 2008].

Бешенство человека. Бешенство человека считалось неизлечимой болезнью. По представлениям стариков, бешенство наступало от усталости мозга. Здесь мы видим, что информанты, как правило, не видят разницы между бешенством и сумасшествием или любыми иными психическими расстройствами.

Рассказывают, что всегда старики говорили о том, что некоторые люди много думают, очень себя нагружают размышлениями, все переживают — от этого и случается бешенство. Информанты, родившиеся в начале XX в., рассказывали, что во времена их молодости говорили о том, что бешенство у человека вызывают лучи солнца, проникающие в мозг. Это очень интересный сюжет, если иметь в виду, что есть болезнь, которую албанцы на Балканах ассоциируют с луной — это эпилепсия [Tirta 2004].

Историческая память нынешних информантов сохраняет сведения о знахарстве с момента переселения албанцев и гагаузов в Приазовье в середине XIX в.

> Моя прапрабабушка детей лечила. Звали ее Калина. Это она еще в 1862 г. переселилась в с. Девнинское из Бессарабии. Рассказывала, что люди детей привозили к ней на лечение. Она брала того ребенка, мальчика или кого, и несла в по́пел. Раньше печки топили

соломой. Она туда относила и шептала там. Что там делала, говорила, я не знаю. Но дитё поправлялось. Так лечили детей [АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология].

Плата за лечение. За целительство у знахарки или знахаря полагалось оставлять плату. Считалось, что если не заплатишь, лечение «не возьмется». На протяжении всего XX в. самой распространенной формой платы были деньги. Понятно, что часто целителям приносили домашние продукты (яйца, крупу и т.д.). Зачастую для лечения приносили необходимые средства — муку, воду и т.д. (муку сыпали от испуга и сглаза, на воду выгоняли различные хвори).

До конца XX в. общей практикой в албанских селах было оставлять деньги на свое усмотрение — кто сколько мог. Сейчас ситуация изменилась.

> «Вон говорят, бабо Мария П… цену установила. Раньше такого не было — сколько дашь. Тогда и лечение получалось. А теперь это называется габо́рство» (*габорство* (из укр. яз.) — взяточничество) [АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология].

Сами целители говорят, что плата для них никогда не была определяющим фактором: они просто всегда хотели помогать людям. Однако без платы, пусть даже и символической, лечение может не помочь [АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология].

Платили за лечение либо сами просящие, либо родственники, которые приводили больных. Деньги клали на стол, а не отдавали в руки. Именно такая передача платы считалась правильной, иначе лечение могло не «получиться». Если лечить водили сразу нескольких человек, платить полагалось ровно за каждого, одинаково как и приносить расходные средства — муку, воду и проч.

Явление святых, Божьей Матери и Господа Бога, предсказывающих дар целительства. Среди гагаузов и албанцев Приазовья бытуют рассказы о том, что способности к знахарству, умению лечить людей могут быть предсказано святыми, Божьей Матерью и самим Господом Богом.

Явление знахаря во сне. Среди албанцев и гагаузов Приазовья фиксируются устойчивые рассказы о том, что знахарь, способный помочь, иногда является больному во сне. Не все целители могут помочь в лечении, даже если обычно они легко справляются с той или иной хворью. Болезнь в каждом конкретном случае индивидуальна и требует особого подхода.

Найти «своего» знахаря — задача довольно сложная. Чаще всего люди отправлялись за исцелением к тем, кто пользовался лучшей репутацией в округе. Немаловажным фактором в решении отправиться к тому либо иному целителю была и психологическая совместимость. Очень ценили людей, которые могли быть приятными в общении, обходительными, обладали способностью убеждать.

Весьма важным был и эстетический фактор. Некрасивых старух и стариков побаивались на подсознательном уровне. У людей был инстинктивный страх перед уродством и глубокой старостью. К таким знахарям обращались в исключительных случаях — здесь побеждала, прежде всего, репутация умения побеждать всевозможные недуги.

Однако случалось и так, что на выбор, к кому обратиться за помощью, влияли сновидения. Как рассказывают информанты, бывало, что никто из знахарей не мог помочь, люди терзались в болезни. И неожиданная помощь приходила во сне.

Знахари против нечистой силы. Народные целители, по общему убеждению, могли избавить от видений, привидений, ночных стуков и нечистой силы. У разных целителей были свои методы.

Кража молитвы. Согласно бытующим представлениям, знахари, «знающие» люди занимаются целительством, используя молитву, определенный набор слов или словосочетаний, застывшие речевые формулы либо системный звуковой ряд, передающиеся из поколения в поколение. Такая «молитва» обычно заучивается наизусть при передаче дара. Если знахарь в состоянии ее читать над больным — значит, это «его» болезнь, т.е. он в состоянии ее вылечить. Если вдруг молитва по какой-то неведомой причине «забывается» при сеансе лечения, это явный сигнал свыше, что это не «его» болезнь, а больному следует обратиться к другому «знающему».

Очень часто, не рассчитывая на свою память, знахари записывают текст молитвы, речевые формулы на бумаге. Записанный текст хранят обычно в укромном месте, там, где его не смогут найти даже близкие (в любом случае эту запись берегут от постороннего взгляда).

Знахарство часто переплеталось с колдовством. Если в большинстве случаев информанты говорят о том, что некоторые «знающие» исцеляли от недугов, а другие, наоборот, приносили вред и наводили порчу, то бывало, что одни и те же лица могли как лечить, так и заниматься вредоносными практиками. Зависело это от отношения к людям — цели диктовались зачастую эмоциями.

Выводы. Полиэтничный регион, в котором живут албанцы и гагаузы (совместно с русскими, украинцами, болгарами, греками и др.),

наложил отпечаток на знахарские практики. Однако в них можно четко проследить балканские и тюркские мотивы как в плане обрядовой составляющей, так и в плане лексики, использования родного языка как профессионального арго. Тема знахарства и народной медицины долгие годы находилась в тени научных интересов ученых, исследовавших эти группы населения (в силу, разумеется, понятных причин). Дальнейшая полевая работа и анализ полученных материалов могут помочь в освещении такой важной стороны традиционной культуры, как знахарские практики выходцев с Балканского полуострова в контактной зоне Приазовья.

Источники

АМАЭ: Новик: Голоборда 2008 — *Новик А.А.* Македонцы-мусульмане в Албании. Полевые записи. Ксерокопия с автографа. 2008 // Архив МАЭ РАН. К–1, оп. 2. № 1863. 33 л.

АОЕ: Новик 2009: Бурлачко_мифология — *Новик А.А.* Бурлачко: Мифология_1. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.

АОЕ: Новик 2009: Мельничук_мифология — *Новик А.А.* Мельничук: Мифология. Цифровая аудиозапись. 2009 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2009. Новик А.А.

АОЕ: Новик 2011: Шопова_СМ_мифология — *Новик А.А.* Шопова_СМ_мифология. Цифровая аудиозапись. 2011 // Архив отдела европеистики МАЭ. Приазовский отряд 2011. Новик А.А.

Библиография

Гагаузы / Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011.

Квилинкова Е.Н. Народно-медицинская практика // Гагаузы / Отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М., 2011. С. 502–517.

Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

М.В. Станюкович

ОФОРМЛЕНИЕ ПРАВ НА ПОЛЕВУЮ РАБОТУ С КОРЕННЫМИ НАРОДАМИ НА ФИЛИППИНАХ

С 1990-х годов, работая в горной провинции Ифугао, я все чаще слышала о необходимости получения официального разрешения у местной общины. Эти требования исходят, конечно, не от самих носителей культуры, а от государственных организаций. Последние стремятся привести положение дел в стране в соответствие с международными стандартами, выработанными в первую очередь на основе положений Американской антропологической ассоциации. На Филиппинах эти требования, направленные как на защиту интересов коренных народов, так и на усиление государственного контроля над исследованиями их культуры, были впервые выдвинуты в 2006 г. Сначала они носили рекомендательный характер, однако ситуация стала меняться, и я поспешила получить разрешение.

Представляется полезным привести текст сертификата и обрисовать этапы его получения. Это может пригодиться коллегам, которые уже столкнулись или столкнутся с такой необходимостью в будущем.

Многотрудный процесс занял почти год. Начав его во время первого из трех моих полевых сезонов в этом году (январь — март, июль — август, декабрь 2012 — январь 2013), я получила долгожданный сертификат в декабре 2012 г.. Разрешение гласит:

Республика Филиппины
Офис президента
Национальная комиссия по коренным народам (NCIP)
Административный район Кордильеры (CAR)
2-й и 3-й этаж Лиман Олигби Центрум, EDNCP Компаунд,
385 Магсайсай Авеню, г. Багио
Предусловленное разрешение (Certification Precondition)
№ CP-CAR-2012-09
Всем заинтересованным лицам:

Сим удостоверяется, что д-р Мария Станюкович, зав. отделом Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (МАЭ РАН), Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, Россия, ассоциированный исследователь Национального музея Филиппин (Ма-

нила), работающая над проектом «Документация и охрана худхудов ифугао: эпическое сказительство у яттука ифугао муниципалитета Асипуло», успешно выполнила требования, необходимые для получения данного сертификата, включая получение добровольного предварительно информированного согласия информантов, как предписано в разделе 41 административного приказа NCIP, серия 2006, и получила разрешение на работу на следующих условиях:

1. Исследователь должен письменно уведомить офис NCIP перед началом полевой работы.

2. Исследователь должен представить результаты своего исследования информантам для ознакомления или исправления до выработки окончательного варианта;

3. Экземпляры финальных результатов исследования должны быть предоставлены информантам, а также в школьные библиотеки барангаев (населенных пунктов. — *М.С.*) Антипуло и Амдунтуга, оба в муниципалитете Асипуло, Ифугао, как учебные материалы, а также в данный офис.

4. Исследователь должнен выполнить требования, изложенные в последнем параграфе последнего пункта в случае публикации видео, основанного на исследовании, а также публичной демонстрации подобного видео.

Помимо вышеуказанного, данный Офис оставляет за собой право на любые действия, направленные на защиту прав и интересов затрагиваемых коренных культурных сообществ / коренных народов (ICCs/IPs), включая отзыв / отмену данного разрешения в случае необходимости.

Выдано в 17-й день августа 2012 в г. Багио, Филиппины
Региональный Директор Инженер Санчо С. Букинг (подпись)
Не действительно без печати NCIP-CAR
Печать NCIP-CAR».

Вместе с сертификатом был выдан Validation report, мой экземпляр переплетенных в книгу копий документов, направленных местным отделением NCIP в региональный офис в Багио в подтверждение выполненных мною условий. Он датирован мартом 2012 г.. Основное время заняли путешествие документов из провинции Ифугао в Горную провинцию, где расположен город Багио, ожидание там очереди и путь подписанного сертификата в столицу провинции Ифугао.

Предварительный этап получения разрешения, результатом которого является Validation report, проходит быстрее, однако требует разнообраз-

ных организационных действий и связан со значительными затратами. Часть документов, которые нужно представить, требует хорошего знакомства с жителями. Для меня это не представило затруднения, поскольку я работаю в этих краях многие годы. Впервые приехавший исследователь должен либо начать работу до подачи заявки на разрешение, либо положиться на местные органы в выборе потенциальных информантов.

Вот список документов для местного отделения NCIP (в моем случае это центральный офис в столице провинции).

1. Краткие сведения о себе (полстраницы).
2. Заявка на имя регионального директора с описанием проекта и обязательством представить в его офис публикации на основе собранных материалов (одна страница).
3. Список потенциальных информантов.
4. Документ об информированном согласии информанта (три страницы), по стандартной форме, для получения подписи информанта, со следующими пунктами:

4.1 название проекта;
4.2 данные о координаторе (т.е. об исследователе);
4.3 цели проекта;
4.4 задачи проекта;
4.5 страны-получатели информации;
4.6 обеспечение безопасности собранных данных;
4.7 методы публикации собранных данных
4.8 обеспечение анонимности информанта;
4.9 дальнейшее использование собранных данных;
4.10 обеспечение сохранности собранных данных;
4.11 передача прав на копирайт и интеллектуальную собственность исследователю и МАЭ РАН для публикации полученных в ходе проекта данных, с правом информанта отозвать свое согласие на участие в проекте.

Получив документы, провинциальное отделение NCIP отряжает одного или нескольких представителей — Tribal Affairs Assistants — заниматься данным делом. Чиновник готовит документы (их неисчислимое множество, каждый в десятках экземпляров), договаривается с властями на местах о времени и месте проведения собрания жителей края, в котором вы собираетесь работать, закупает еду и напитки для участников собрания. Все расходы на печатание и копирование документов, равно как и на угощение, несет исследователь. Он же оплачива-

ет суточные и транспортные расходы чиновника, при необходимости и транспортные расходы информантов.

> Например, вам необходимо обеспечить участие в проекте сказителей и шаманов, живущих в отдаленных деревнях, откуда добраться до места проведения собрания можно только на мотоцикле. Вы должны оплатить для них дорогу в обе стороны. Если нет дороги и для мотоцикла и добраться можно только пешком, информантам нужно оплатить потерянные на дорогу рабочие дни. Процесс замедляется угрозой нападения NPA, террористов коммунистической организации «Новая народная армия». В моем проекте проблематичной является территория, принадлежащая барангаю Антиполо. В отдаленной части ее NPA сильны. Проводники отказываются вести меня туда, да и чиновники появляться там боятся, поэтому информантов приходится вызывать.

В зависимости от доступности местности, количества информантов и чиновников сумма, которая потребуется на оплату, может колебаться от 10 до 30 тыс. руб.

Чиновники местного отделения NCIP обычно очень заняты: через их ведомство проходят государственные и частные проекты, а также проекты негосударственных организаций. Любой из них (например, строительство малых геотермальных электростанций) требует оформления сходных документов, включающих информированное согласие жителей деревни. В связи с геотермальным проектом практически все сотрудники местного отделения NCIP (девять человек, включая двух Tribal Affairs Assistants, юриста, инженера и др.) три месяца жили в Тиноке, одном из самых труднодоступных барангаев.

> Когда чиновник освободился и сделал все предварительные приготовления для проекта, вы выезжаете из деревни, в которой работаете, в столицу муниципалитета (побласьон) на собрание. Если дорогу не засыпал оползень, вы прибываете вовремя и обнаруживаете двух старушек, которые пришли в шесть утра и уже торопятся домой. Остальные придут (может быть) позже: на другом конце деревни празднуют *imbango* (обручение), свиней еще не закололи, и, конечно, все будут дожидаться угощения и раздачи кусков туши. Сказителей и шаманов их профессиональное участие в обряде может задержать и дольше. Есть угроза, что некоторые не дойдут вовсе: на празднестве щедро льется не только *bayah* (рисовое вино), но и джин «Матадор».

Мне повезло: моим делом ведает ассистент по племенным делам Марилин Гимбатан, моя давняя приятельница. Разбежавшихся участников собрания успешно вылавливает мой ифугаоский кузен по адопции Рубен Гуманган — молодой сказитель, один из лучших информантов, житель Асипуло. Не проходит и пяти часов, как начинается собрание. Говорит Марилин, потом я, потом Рубен. Мы делаем несколько снимков, которые будут приложены к отчету. Большинство 'потенциальных информантов' давно меня знают, остальные слышали обо мне, знают моих приемных ифугаоских родителей, уважают Рубена и Марилин, которая в этих краях тоже не чужая. Собраны подписи, позже каждая будет заверена.

Дальнейший процесс не требует никакого участия исследователя, кроме финансового -– оплаты бумаги, копирования, печати фотографий, работы переплетчика, почтовых расходов. Переплетенные документы, один экземпляр которых я получу через полгода вместе с сертификатом, отправляются в центр Кордильерского региона — город Багио. Вот их состав:

A. Передаточное письмо главы Ифугаоского провинциального отделения NCIP региональному директору NCIP (со штампом: получено в июне 2012 г.).

B. Отчет М. Гимбатан, подтверждающий легитимность проведенного собрания и полученных от информантов подписей (заверен юристом).

C. Документы об информированном согласии информантов (каждый с заверенной подписью информанта).

D. Список интервьюированных информантов и племенных старейшин <соответствует представленному мной списку потенциальных информантов — МВС>.

E. Подорожная М. Гимбатан, наблюдавшей за легитимностью проведения собрания и получения подписей (командировка на два дня).

F. Список присутствовавших на собрании (с подписями участников, названиями барангаев и племенной принадлежностью: тували, яттука, келей-и).

Письмо о проекте из провинциального офиса NCIP Капитану барангая Амдунтуг, Асипуло, Ифугао, досточтимому Гаулберто Таябану (заверено юристом).

Письмо о проекте из провинциального офиса NCIP Капитану барангая Антиполо, Асипуло, Ифугао, досточтимому Эдди Динунгону (заверено юристом).

G. Сертификат явки М. Гимбатан, подписанный Капитаном барангая Амдунтуг, Асипуло, Ифугао, досточтимым Гаулберто Таябаном.

Сертификат явки М. Гимбатан, подписанный Капитаном барангая Антиполо, Асипуло, Ифугао, досточтимым Эдди Динунгоном.

H. Фотографии собрания.

Сформированное в первую очередь для территорий, на которых автохтонное население было практически уничтожено колонизаторами (индейцы США, австралийские аборигены), общее определение коренных народов с трудом приложимо к тем странам, где не было смены населения в результате колонизации нового времени[1]. На Филиппинах, например, все народы должны были бы считаться коренными в период испанской и американской колонизации; с момента же завоевания независимости на этот статус могли претендовать исключительно первонасельники негрито, в то время как всех австронезийцев, включая малые этнические группы Кордильеры, следовало бы рассматривать как народы-колонизаторы. Понятие коренных народов претерпело здесь значительные изменения. Пятнадцать лет назад был принят Акт о правах коренных народов, IPRA (The Indigenous Peoples' Rights Act). Содержащееся в нем определение коренных народов достаточно хорошо подходит горским группам Кордильер:

> «Группы людей или однородных сообществ, объединенных самосознанием и признанных окружающими, организованные общины которых длительное время населяли определенные ограниченные территории, которые по правам собственности с незапамятных времен занимали данные территории, владели ими, использовали их, будучи объединены общим языком, обычаями, традициями и другими выраженными чертами культуры, либо те, кто в ходе сопротивления политической, социальной и культурной колонизации, вторжению неместных религий и культур, стали исторически отличаться от большинства филиппинцев. <...> К числу коренных культурных сообществ, или коренных народов, также относятся народы, считающиеся таковыми как потомки групп, населявших страну во время колониальных захватов, вторжения неместных религий и культур, или образования существующих в настоящее время государственных границ, которые сохраняют, полностью или

[1] Процесс изменения и уточнения понятия «коренные народы» в мировой практике подробно рассмотрен в статье Л. Рида «Коренные народы — кто они?» [Рид 2011: 349–365].

частично, свои социальные, экономические, культурные и политические институты, несмотря на то что они вытеснены со своих традиционных территорий или переселены за пределы принадлежавших их предкам земель» ([Republic Act 8371, Section 3h, Chapter 2].

По свидетельству сотрудников NCIP, сначала в число национальных меньшинств включали только мусульман юга архипелага. Борьба *моро* за свои права принесла пользу и горцам Лусона. Современная NCIP — наследница организаций, под разными именами существовавших в стране более 30 лет: PANAMIN (Philippine Association of National Minorities), OMACC (Office of Minority Agencies for Cultural Communities), ONCC (Office of National Cultural Communities)[1].

Появление государственных организаций, охраняющих права этнических и культурных меньшинств, — несомненно положительное явление. Конечно, есть возможность манипуляций, когда речь идет о бизнесе, затрагивающем интересы крупных коммерческих групп. Собрать подписи для открытия шахты на месте рисовых полей труднее, чем в России получить согласие жителей микрорайона на строительство дома на месте сквера, однако эта задача выполнима.

В этой связи особенно важным становится существование NGO — негосударственных организаций, таких как IPO (Indigenous Peoples' Organization), SITMO (Save the Ifugao Rice Terraces Movement). Мощи и независимости филиппинских NGO жители России могут только позавидовать.

На счету у кордильерских горцев есть уже несколько побед. Самая известная — блокирование строительства дамбы на реке Агно, которое привело бы к затоплению значительной территории ancestral lands. Это был государственный проект времен диктатуры Маркоса (1970-е годы). Положительную роль тогда сыграли инсургенты NPA (Hukbalahap), в то время представлявшие все анти-Маркосовские силы страны. Ифугао до сих пор поют тагальскую песню об активисте Маклиинге, который со товарищи остановил начало строительства, но был убит правительственными войсками.

Сейчас NPA действительно выродилась в террористов, а роль защитников интересов коренных жителей взяли на себя NCIP и IPO. Последнее их достижение — блокирование строительства вышки для приема сигналов мобильных телефонов компании Globe посреди густонаселенного по-

[1] По моим данным, о существовании в начале XX в. первой организации-предшественника (Bureau of Non-Christian Tribes) нынешние работники NCIP не знают.

бласьона Лагауэ (столицы Ифугао). Этот проект принес бы доход местным пайщикам ценой значительного ущерба здоровью тех, чьи дома оказались бы в зоне излучения. Организации, отвечающие за охрану прав коренных народов, пригласили врачей и провели ряд собраний, объясняя опасность. В результате местная община проголосовала против.

Геотермальный проект все еще находится в стадии рассмотрения. Местные общины потребовали, чтобы компания оплатила поездку группы из 30 человек (по два представителя от каждого барангая, чиновники и юристы NCIP, представители местных властей) в Макбан, провинция Лагуна, где находится геотермальная электростанция, подобная предлагаемой. Поездка позволит жителям пров. Ифугао ознакомиться с действующей электростанцией и оценить риски, которые строительство подобной им сулит. Макбан расположен около Манилы, ехать туда из Тинока далеко и дорого, но у компании нет выбора: иначе она не получит разрешения на строительство.

Не могу сказать, что мне не жаль времени и средств, потраченных на получение разрешения на полевую работу; не радует меня и необходимость повторения усложненной нововведениями процедуры для молодых коллег, которые, я надеюсь, будут работать со мной в будущем. Процедура ставит в выигрышное положение представителей богатых научных организаций, т.е. приоритет отдается финансовым возможностям, а не компетентности. Более того, я совсем не в восторге от перспективы решения научных проблем путем голосования. «Зависеть от царя, зависеть от народа — не все ли нам равно?» Стоит появиться некой спекулятивной идее, которая овладеет массами, как антрополог, проводящий объективное исследование, может быть лишен права продолжать полевую работу.

Между тем вовлечение полевиков во взаимоотношения с государственными организациями, «заведующими» малыми этническими группами, необратим. Получение подобных разрешений предстоит в будущем всем. Утешает, что такое разрешение (по крайней мере на Филиппинах, по крайней мере сейчас) действует бессрочно. А главное, утешает, что наши трудности — это побочный продукт процесса, несомненно благотворно сказывающегося на судьбе этнических меньшинств.

Библиография

Рид Л.А. Коренные народы — кто они? Происхождение и трансформации // Pilipinas muna! Филиппины прежде всего: К 80-летию Геннадия Евгеньевича Рачкова / Отв. ред. и сост. М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2011. (Маклаевский сборник. Вып. 4). С. 349–374.

О.Б. Степанова, А.С. Кулиш

ТРАДИЦИОННЫЙ СЕЛЬКУПСКИЙ ИГОЛЬНИК *МЫКАЙ СЭҢКЫ*

Тема селькупского игольника уже рассматривалась одним из авторов данной публикации в монографии «Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе» [Степанова 2008: 104]. В ходе полевых исследований накопились новые материалы, отчего появилась возможность и необходимость к этой теме вернуться. Особый исследовательский интерес к традиционному селькупскому игольнику вызван тем, что его характеристика содержит сразу три позиции со значением превосходной степени: 1) это наиболее сохранный элемент традиционной селькупской культуры; 2) он единственный актуальный элемент традиционного женского имущества и сферы современной традиционной женской культуры; 3) игольник имеет наиболее яркое символическое и мифологическое содержание из всех сохранившихся элементов традиционной селькупской культуры.

Как показывают полевые материалы, сегодня редкая селькупская женщина не имеет традиционного игольника. Многие селькупки используют старинные игольники, которые достались им от матери или бабушки (правда, в таком случае была нарушена другая традиция — погребальная: личное имущество умершей женщины должно быть захоронено вместе с ней, чтобы служить ей на том свете).

Большинство же девушек и женщин шьют себе игольник сами. Вернее, они обязаны сшить его самостоятельно, опять же по традиции. Нередки варианты, когда у женщины есть два игольника — полученный по наследству и новый, сшитый ею. Игольник у селькупов — предмет женской гордости, его охотно показывают и о нем охотно рассказывают приезжим исследователям.

Игольник, по-селькупски — *мыкай сэңкы* (рис. 1–4), шьется из двух кусков оленьей кожи и / или сукна, выкроенных в форме овала длиной приблизительно 30 см и шириной 17 см, наложенных друг на друга и сшитых наглухо по краям (швами внутрь). Лицевая сторона игольника, по правилам, должна быть многосоставной (рис. 1, 2, 4): в центре овала располагаются три параллельных суконных/кожаных прямоугольника. Размер прямоугольников подбирается так, чтобы сверху и снизу,

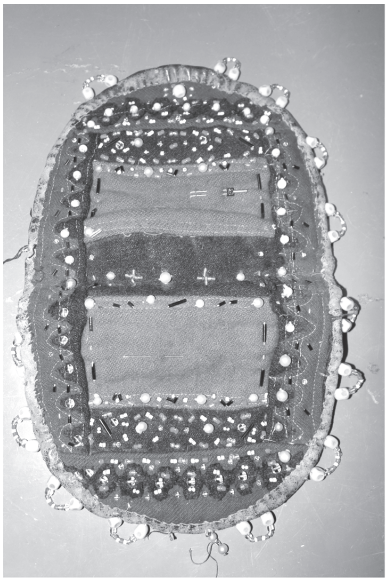


Рис. 1. Традиционный селькупский игольник. Фото А.С. Кулиша



Рис. 2. Традиционный селькупский игольник. Фото О.Б. Степановой



Рис. 3. Традиционный селькупский игольник. Вид сзади. Фото О.Б. Степановой



Рис. 4. Личный игольник О.Б. Степановой, подаренный ей мастерицей О.Г. Ириковой (Баякиной) в 2005 г. Фото О.Б. Степановой

справа и слева они были окружены «полями» — полосками из того же материала. Центральный прямоугольник отличается от двух других по цвету.

Швы вставок отделываются всегда одним и тем же бисерным орнаментом, носящим название «зубы». Такой же бисерный орнамент пришивается к внешнему краю игольника. Полоски сукна / кожи, играющие роль верхних и нижних «полей», часто украшают ушками оленят. Верхняя и нижняя прямоугольные центральные вставки служат для вкалывания игл, бывает, что сюда же пришиваются кости от крыла гуся (на них наматываются сухожильные нитки). На тыльной стороне игольника (рис. 3), в центре овала, прорезается небольшое отверстие (щель) длиной около 3 см, через которое в игольник кладут наперсток, нитки, шило и прочие предметы для рукоделия.

Хранят игольники, складывая пополам, лицевой стороной внутрь. Бывает, что к противоположным краям игольника пришивают кожаные или суконные завязки (рис. 4), тогда, складывая, его еще и завязывают.

Таким образом, игольник представляет собой небольшой мешочек для швейных принадлежностей, и очень удобный: ничто из него не выпадет, иголки случайно никого не уколют, это надежное хранилище для мелких предметов. Аналогом игольнику в традиционной селькупской культуре служит женская сумка-мешок — *мыкай кота* — тоже для швейных принадлежностей. Когда-то давно помимо предметов для шитья женщины прятали в *мыкай кота* пуповины и первые волосы своих детей, а также изображения домашних духов и изображения умерших членов семьи, сохраняя тем самым семейное благополучие. Сегодня женские сумки-мешки почти вышли из употребления, остались только игольники. В прошлом в игольниках селькупские женщины тоже хранили пуповины своих детей.

Согласно новым полевым материалам, полученным от Анны Александровны Ириковой (1942 г.р., с. Толька Красноселькупского района ЯНАО, ноябрь 2012, полевая запись А.С. Кулиша), многосоставная лицевая сторона игольника представляет собой схематичное изображение картины селькупского мироздания. Верхней и нижней центральными прямоугольными вставками обозначаются верхний (мир *нут кумыт* — небесных людей) и нижний мир (*латтарыль тэтты* — земля мертвых), вставка между ними символизирует *кулый кумыт* — мир живых людей. В эту срединную, отличающуюся еще и по цвету вставку запрещено вкалывать иглы («это сердцевина»). Боковые поля-вставки — это *тэтты* (земля) и *ӱн* (вода). Верхняя и нижняя полоски «полей» обозна-

чают «верхний мир *ном* и нижний мир *ылкый пелякый тэтты*, где проживают боги».

Бисерный орнамент «зубы» (или, точнее, «зубы зверя»), которым отделаны швы игольника (границы сфер селькупского мироздания), выполняет символическую функцию оберега.

Традиционные представления селькупов о мире очень архаичны. Один из самых древних пластов мифологического сознания, обнаруженный в верованиях селькупов, связан с представлением о Вселенной в образе женщины — священной Матери-прародительнице, Жизненной Старухе, распоряжавшейся человеческими жизнями / душами. При исследовании этого образа было выявлено, что Мать-предок олицетворяет собой иной мир, как нижний, так и верхний. Ее чрево — пространство этого мира. По принципу подобия священной утробе Матери-Духа сакральные, магические качества приписывались многим бытовым предметам, напоминавшим полость. Это котлы, колыбели, лукошки, мешочки (в том числе женские сумки и игольники), жилища, амбары, гробы, лодки. Селькупы наделяли эти предметы свойством давать / сохранять жизнь и отнимать ее [Степанова 2008: 26–113].

Таким образом, игольник, представляющий собой схематичное изображение селькупского мироздания, может быть также назван изображением Матери-первопредка. Мифическая Мать, воплощенная в игольнике, охраняла здоровье детей, чьи пуповины были спрятаны в игольнике, и здоровье / численность семейных оленей, ушки которых пришивались на игольники. Этот вывод подтверждается и другими новыми материалами.

Аналогию между священной Старухой-предком *Илынтыль кота*, женской сумкой — *мыкай кота* — и ее вариантом — мешком-игольником, обладающим магическими качествами, позволяют установить исследования М.И. Федоровой. По ее мнению, селькупские слова *кота* — ‘старуха’ и *кота* — ‘мешок’ имеют общую семантическую основу и являются примером полисемии — наличия у слова разных исторически связанных значений. М.И. Федорова считает, что имя селькупской Жизненной Старухи — *Ылынтый кота*, *Ыланта кота* — «следует переводить как «Жизненный мешок» (женщину-супругу называют *имакота*, что имеет тот же смысл)» [Федорова 2008: 689].

Как гласит предание, записанное у информанта Галины Владимировны Баякиной (52 года, с. Толька Красноселькупского района ЯНАО, ноябрь 2012, полевая запись А.С. Кулиша), умение шить, наперстки и иглы — это дар селькупским женщинам от *Ылкый пелякый има кота* — Нижней старухи, с ней также связано появление у женщин игольников:

Как Нижняя бабушка научила женщину шить — *Куттар ЫIқый пелякый имия на иманты щўтырыка танымтыка.*

Жили в одном стойбище несколько семей. Оленей совсем недавно приручили. Появились у них домашние олени. Стали люди жить хорошо, вот только зимой им было холодно в лесу на промысле. Ведь не было у них сшитой одежды, носили они простые шкуры. А зимы у нас суровые, ветры, пронизывающие до самых костей. А в простой шкуре холодно ходить.

Однажды собрались семьи вместе и стали думать, как же им быть? Что придумать? Решили обратиться к шаману. Пришли к шаману и стали просить у него совета. Шаман, подумав, пообещал дать им ответ на следующий день.

Пришли люди к шаману на следующий день. Стали просить снова совета. Шаман им сказал, чтобы они приходили на следующий день за ответом. Так ходили люди к шаману семь дней. На седьмой день пришли и снова просят совета у него. Шаман и сказал, что через семь дней, каждая женщина должна сшить себе игольник и положить его у порога. Так и сделали женщины в каждой семье, даже маленьким девочкам сшили игольники и положили их у порога.

Наутро женщины проснулись и увидели в игольниках иглы и наперстки. Спросили у шамана, кто принес им иглы и наперстки? Шаман ответил, что ночью приходила *ЫIқый пелякый имия* и принесла их каждой женщине. Поэтому с тех самых пор женщине запрещено убивать пауков, так как это сама *ЫIқый пелякый имия* в образе паука пришла в дом проверить, не утратили ли женщины швейное мастерство, которое она им подарила.

Если хозяйка дома встретит на своём пути паука (*Отая*, *Поққый кота*), убивать его запрещено: «Убьешь паука — он у тебя иглы швейные украдет. Ведь паук это сама *ЫIқый пелякый имия* — Нижняя бабушка (подземная). Она когда-то подарила женщине иглы швейные, так она их может, обидевшись, и забрать.

Согласно современным полевым материалам, до сих пор по способности подросшей девочки самостоятельно сшить себе игольник («его тяжело шить») определяют, стала ли она взрослой. По преданию, записанному Е.Д. Прокофьевой, швейные принадлежности селькупские девушки также получали в дар от старухи *Илынтыль кота*, «сдавая ей экзамен» на готовность к замужеству и ведению хозяйства [Прокофьева 1961: 57]. В фольклоре селькупов умение девушки сшить одежду часто

выступает условием ее удачного замужества. Мифологический (культовый) мотив инициационных испытаний для женщин, проводимых священной Старухой-Матерью, и мотив обретения женщиной умения шить и швейных принадлежностей (этиологический мотив получения культурных благ) еще раз подтверждают семантическую связь игольника и Матери-Духа.

Эта связь, в свою очередь, позволяет дополнить образ священной Матери-предка еще одной ипостасью (Женщины-Швеи) и соединить его с фольклорным образом «Матери божественного сына», в ухе которой происходит «кройка и шитье человеческих жизней» [Мифология 2004: 171]. Если здесь же вспомнить образы волшебных бабушек, свекровей и золовок, которые умеют превращать старую одежду в новую [Мифология 2004: 152, 156], и широко представленный в фольклоре мотив зависимости жизни человека от его одежды [Степанова 2008: 175–178], можно с уверенностью заключить, что, по представлениям селькупов, от женского швейного мастерства и женских швейных принадлежностей (дарованных Священной Матерью-предком) зависела жизненность человека.

Священная Старуха-Мать имеет в традиционном мировоззрении селькупов множество ипостасей, самые древние из них — зооморфные. Паучиха из рассказанного Г.В. Баякиной мифа — одна из самых ярких зооморфных ипостасей селькупской Матери-предка [Степанова 2008: 36, 75]. Здесь она связана с умением шить и игольником. В другом мифе, записанном у А.Н. Баякиной, Паучиха-Мать не шьет, а плетет сети. Но в этом мифе она — мешок, наполненный человеческими жизнями / душами, оберегающий человеческие жизни и распоряжающийся ими.

Легенда о пауке — *Поққый кота.*

Паук — это мешок, наполненный сетями, так селькупы говорят. Сети это как бы жизни человеческие. Чем сложнее сеть, тем сложнее жизнь человека. Чем короче сеть, тем короче жизнь.

Однажды жили две сестры. Хорошо жили. Родились у них сыновья. Одна женщина воспитывала своего сына хорошо, а у второй сын непослушный был. Завидовал своему брату.

Выросли сыновья. Тот, который непослушный, сказал другому, что он сильнее его. Тогда решили они свои силы проверять. Долго боролись. Хороший брат победил плохого. Разозлился тот и проклял брата. Сказал, что его дети постоянно умирать будут. Тогда добрый брат прогнал его из дома.

Пошел завистливый брат под овраг, а мать его следом пошла. С ним ушла из дома. Ушли они под овраг жить, а мать его в землю ушла потом. Превратилась в паука и стала сети плести.

А добрый брат остался со своею матерью на хорошем яру жить.

(Информант Антонина Никандровна Баякина, 67 лет, с. Толька Красноселькупского района, ноябрь 2012, запись А.С. Кулиша)

Игольник представляется или когда-то представлялся магическим биологическим существом, на что указывают детали его описания. По словам Г.В. Баякиной, «*мымпяймын на путам мыкай сэӈкыса мэрыӄа* — наперстки хранятся в животе (нутре) игольника». Вынимается наперсток из «живота» игольника через маленькое отверстие-щель (анатомическое отверстие?), прорезанное на его задней стороне; границы сфер мироздания, изображенные на игольнике, «охраняются» орнаментом «зубы зверя». Образ входа в иной мир, границы с иным миром, имеющим антропоморфный или зооморфный облик, в представлениях селькупов очень сложный [Степанова 2008: 113–139], здесь нет необходимости на нем останавливаться подробно.

Приведенные данные позволяют еще раз повторить: игольник не просто изображение Вселенной и Матери-предка в разных ипостасях, он воплощение ее и, по замыслу создателя, живой организм. Это утверждение помогает осмыслить еще один образ Матери-предка, воплощенный в игольнике.

Селькупское название игольника — *мыкай сэӈкы,* от *мыка* ‘игла’ и *сэӈкы* ‘глухарь’ — дословно будет переводиться как ’игольный глухарь’. По мнению информанта Светланы Никитичны Санкевич (девичья фамилия Кунина, 50 лет, пос. Тарко-Сале, Пуровского района, ноябрь 2012, запись А.С. Кулиша), такое название «связано с представлениями селькупов». Ее описание игольника — это описание воплощенной в игольнике птицы.

«Вставки из синего сукна — это органы почки *калпой*, а центральная вставка из красного сукна — это сердце *сичи*, в которое запрещено втыкать иглы — «сердце будет болеть». Крайние полукруговые вставки — крылья *кола*».

Сегодняшние информанты охотно отвечают на вопрос, от какого животного-предка они ведут свой род. У селькупов были зафиксированы роды Орла, Глухаря, Кедровки, Журавля, Ворона, Медведя, Лебедя [Прокофьева 1952: 90], Сороки, Сороги / Щуки, Окуня [Степанова 2008:

74] и др. Все эти животные-тотемы суть зооморфные ипостаси Матери-первопредка [Степанова 2008: 72–97], в том числе глухарь, точнее глухарка (копалуха). Считается, что Хозяйка земли *Тэтты имиля* (Нижняя Старуха, она же Старуха-предок) показывается людям, обычно охотникам, в образе копалухи. Если раненная охотником копалуха оставила то место, на которое упала, или пропала вообще, преследовать ее или искать нельзя, говорят, что «это *Тэтты имиля* манит человека в лес, чтобы забрать его с собой» [Головнев 1995: 499; полевые материалы авторов].

Через лексему *сэӈ-*, содержащуюся в названии игольника (*мыкай сэӈкы*), и свое семантическое значение (как воплощение Старухи-предка и ее священной утробы и как хранилище детских пуповин) игольник связывается с представлением селькупов о *санг / сенг* (*шан, щан, шонь, шош, сюмеш*) — жизненной силе человека, исходящей из женской утробы, душе-силе, связанной с пупом — каналом, по которому она приходила к человеку, и имеющей образ птицы [Пелих 1980: 27–28; Ким 1997: 36].

Таким образом, игольник — ’игольный глухарь’ — «функциональная» миниатюрная копия, «активный» двойник Матери-предка в образе птицы глухарки и ее родового чрева — хранилища человеческих душ.

Остается заметить, что наперсток и иголки, хранящиеся в игольниках, тоже имеют семантику, связанную с жизненностью человека: в фольклоре «появление дырочки на женском наперстке или сломавшееся ушко иголки служат знаком того, что муж женщины умер» [Мифология 2004: 204], но для развития этой темы у авторов пока недостаточно материала.

Итак, в ходе исследования была выявлена и подтверждена богатейшая палитра символических смыслов современного традиционного селькупского игольника:

— он представляет собой схематическое изображение селькупской Вселенной;

— в нем воплощается селькупская мифологическая Мать-предок;

— игольник — это миниатюрная копия священной утробы Матери-предка, родовое хранилище душ людей одного рода / народа (или семьи);

— игольник представлялся когда-то живым биологическим организмом, антропоморфным или зооморфным существом;

— теснее всего игольник связан с образами Матери-Швеи, Матери-Паучихи и Матери-Глухарки;

— игольник имеет неразрывную связь с женщиной / женой / матерью, которая шьет себе игольник на рубеже вступления в семейную

жизнь, и он «служит» ей до самой смерти, а также за границей смерти — в инобытии;

— пошив одежды (и игольник как участник этого процесса и критерий мастерства) в представлениях селькупов прочно соединяется с жизненностью, жизненным началом, душой, предопределением судьбы человека;

— игольник может быть назван актуальным, функциональным магическим предметом бытового использования, предназначенным и для сохранения здоровья членов семьи и семейного благополучия.

Библиография

Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997.

Мифология селькупов. Томск, 2004. (Сер. «Энциклопедия уральских мифологий»).

Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 5–70.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. Тр. Института эногрфии. Новая серия. Т. 18. М.; Л., 1952. С. 88–107.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ. Т. XX. М.; Л., 1961. С. 54–74.

Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб., 2008.

Федорова М.И. Архетипы этнического сознания селькупов: душа человека и силы космоса // Реальность этноса. Образование и гуманитарные технологии интеграции этнической, этнорегиональной и гражданской идентичности. Материалы X Международной научно-практической конференции (Санкт-Петербург, 8–11 апреля 2008 г.). СПб., 2008. Ч. 2. С. 688–692.

В.Г. Узунова

ЯВЛЕНИЕ ИНТЕРНЕТ-ОБРАЗОВ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

13 декабря 2011 г. в театре «Балтийский дом» в рамках проекта «Петербургская документальная сцена» состоялась премьера спектакля «Антитела». Этот спектакль можно назвать театральной постановкой научной судебной экспертизы, конечно, с измененными правилами изложения для публики. Отправной точкой трагического сюжета пьесы послужила история гибели студента философского факультета СПбГУ Тимура Качаравы. Драматический сценарий А. Совлачкова написан на основании подлинных текстов интервью с лидерами левых и правых молодежных группировок города, с матерями погибшего и осужденного студентов, свидетелями и следователем убийства 13 ноября 2005 г. в центре Санкт-Петербурга, на площади Восстания у магазина «Буквоед». Тимур Качарава был активным участником антифашистского движения, одним из организаторов движения «*Еда вместо бомб*», хорошим музыкантом.

Из текста интервью со следователем режиссер спектакля М. Патласов выбрал реплику:

> «Когда в организме появляется болезнь, организм начинает вырабатывать антитела, которые начинают бороться. Когда государство и общество больно, в нем тоже появляется такой передовой отряд».

Это утверждение дало название пьесы — «Антитела». Куратор театрального экспериментального проекта А. Платунов считает, что «дело Качаравы стало одним из знаковых событий противостояния экстремистских молодежных группировок в России».

В процессе следствия, которое длилось полгода, множество текстов активистов «Fa» и активистов «анти-Fa» были переданы на научную экспертизу в МАЭ РАН. С появлением документальной пьесы появилась любопытная возможность проверки адекватного воплощения на публичной сцене «документированной реальности».

Можно констатировать, что последовательность фактов в процессе «раскрутки спирали ненависти» между молодежными группировками

передана точно. По крайней мере, не случилось представления в духе средневекового моралите, с его нравоучительным характером и персонажами, олицетворяющими добродетели и пороки. Смысловой акцент постановки неизбежно смещен на последействие — нынешнюю трагическую реальность несчастных матерей, которые и перед собой, и перед людьми, и перед Богом будто бы обязаны отчитаться за своих сыновей, убитого Тимура и убийцу Павла. Этот ракурс осмысления и передачи трагедия потрясает.

Но вот что удивительно и даже симптоматично. При обсуждении после премьерного показа спектакля из рядов приглашенной публики прозвучало мнение, что «если судить строго», то в разнообразных интернет-текстах молодых людей из солидаристов как «Fa», так и «анти-Fa» документально не было слов о матерях, не было слов о семьях. Эта констатация отнесена зрителем к отличительным характеристикам возраста молодых людей. Указанные отличительные особенности обозначены им как «закрытые от посторонних наблюдателей миры молодежных групп, которые мыслят и действуют по своим особым правилам».

Надо полагать, что столкновения между «Fa» и «анти-Fa» предусмотрены этими «групповыми особыми правилами», которые заведомо предполагают ситуативное наличие «победителей» и «побежденных». Без этого допущения не понять утверждения выступающего, что «Тимур Качарава сам знал, на что шел… И Павел, приговоренный к 14 годам лишения свободы, тоже знал».

Действительно, из текстов, распространяемых через Интернет, известно об относительной разнице в отношении к старшим поколениям сторонников «Fa» и «анти-Fa». Антифашисты определяют представителей старших поколений как «людей своего времени», а ныне фашиствующие молодчики определяют поколения и отцов, и дедов как «терпяг». Но «люди своего времени» так много претерпели в жизни, что указание на различия в определении становится стилистическим. В словах матерей зафиксирована та же одинаковость.

> Мать антифашиста Тимура Качаравы: «Я патриот своей страны, мне очень нравится наша родина. Но что-то так стало душно, вот сейчас».
>
> Мать Павла: «Вот в советское время принуждали работать и на эту дурь — “фашисты-антифашисты” — у молодежи просто не хватало времени. А у нас что сейчас — обессмыслилась всяческая работа. И мальчишки это чувствуют».

Широкий фон для обращения к теме взаимоотношений «отцов и детей» зафиксирован в описаниях многих самодельных журналов, особенно в «фэнзинах», которые наиболее активно распространяются в среде футбольных фанатов. Речь авторов постоянно идет о нескрываемой ненависти к окружающим людям, развившейся в отрочестве и юности настолько откровенно, что устойчивая привычная агрессия часто требует открытого предъявления себя перед другими людьми. Юные мизантропы охотно демонстрируют друг другу, как они умеют ненавидеть окружающих людей. Авторы текстов пишут вполне мастерски, и эстетически, и сюжетно, но главное — мастерски по силе удара и точности попадания. Эти пробы пера представляют не сюжеты, которые обыгрываются в литературном направлении «черного юмора», это разработка многообразных вариантов демонстрации глубокого презрения к окружающим людям.

Гиперболизация позиции «презрения опасности» и «презрения к трусам» доводит авторов текстов до взвизгов абсолютного бесстрашия. Такая форма ненависти вызывает адренергическое возбуждение и перевозбуждение, которые (по своей психофизиологии) сходны с азартом — формой увлеченного поведения, при котором ставка на результат зависит от случайности больше, чем от умения. Но главное — это сладострастное описание резкой и глубокой ресоциализации своей личности: распадение системы собственного «я» на две независимо функционирующие целостности — обычную, заурядную (явную) и незаурядную, героическую (тайную).

В психологии образ — субъективная картина мира, включающая самого субъекта, других людей, пространственное окружение и временную последовательность событий. В этом определении дано важное указание на позицию, подчиняющую восприятие того, кто занимает определенный topos. Но неудачное (низкое, зависимое, уязвимое) место, из которого человек, например, воспринимает себя как заурядность, можно сменить. И тогда из другой, вновь занятой позиции, обзор себя в социальной среде будет иным. Например, заурядный сторож из магазина детского питания может преобразоваться в героического персонажа, который на работе только отдыхает от своей истинной и опасной роли «чистильщика улиц» или «городского партизана».

Молодые люди подражают поведению, которое обещает им творческий подъем, прилив сил на пути к достижению результата — вдохновляет на сотворение добра или суда и расправы. Смена образов — азартная игра, допускающая обман, который рассчитан на создание ложного впечатления. Это развитие мысли в определенном направлении имита-

ции условий действительности, когда изображение жизни дается в обход любых познавательных актов, приобщающих к «истинам благополучения», одинаково ценным для всех. Стремление исключить размышление об универсальных ценностях утверждает примат субъективной воли с громкими притязаниями на полнейшую свободу от ответственности.

Этот путь открывает двери для любых эксцессов, он только до поры до времени размещается в виртуальном пространстве. Для того пользователя Интернета, который ищет в этом пространстве реализации своих ребяческих фантазий с преимущественной целью освободиться от тусклости обыденного существования, Интернет позволяет избежать фрустрации самовыражения. Невзыскательная манера взаимоотношений со сверстниками утверждает незатейливые штампы оценок социального пространства в их среде, которое описывается в простейшей системе миропорядка, где к управляющим относятся лишь некоторые, а к управляемым — все остальные.

Декларируется право на безответственность в высказывании — показатель авторитаризма, который как линия своего асоциального вербального поведения не критикуется. Авторитаризм — основание личности любого эгоцентрика, считающего приобретения личного опыта высшей ценностью, дающей эксклюзивное право на предубеждения. Перспектива наличия других людей принимается во внимание без эмпатии либо вообще игнорируется. Мизантропическое отчуждение мотивирует неспособность учитывать «других» как тебе подобных, развиваясь в психический дефект неспособности испытывать за другого человека его чувства, неспособности к сопереживанию.

Эгоцентризм легко отрицает у «другого» все то, что присуще конкретной личности в ее самоописании: пол, возраст, статус, стиль, язык, место рождения, происхождение, семейное положение, образование, национальность. Возникает иная необходимость — наличия «униформы» как знака единения, утверждения реальности существования образа «своих». Показательно, что при необходимости описать других как «своих» и даже самого себя возникает череда тусклых портретов средненьких и сереньких типов.

— Какого цвета были волосы?
— Серые, русые такие, обыкновенные, не больно густые.
— Какого цвета глаза?
— Голубые или, наверное, серые, небольшие.
— Какого роста?

— Среднего, невысокий, как большинство, не выделялся.
— Во что одет?
— Куртка обыкновенная черная и водолазка серая, кажется.

Эта мимикрия под «обыкновенных серьких средньких» обращает на себя внимание. Невыразительная серая краска выбрана как маскировочный «среднестатистический» окрас. Казалось бы, более распространено говорить о контрастном, черно-белом варианте восприятия и описания мира, характерном для молодых, что и делает их максималистами, провоцирует эпатирующее поведение. Напротив, маскировочные краски скрывают в городской толпе человека из «банды» — небольшой группы с примитивной социальной структурой, отклоняющей любые упорядоченные действия и правила поведения. Например, отвергается такой образец поведения, как обычай гостеприимства. Логика этого обычая становится принципиально неприемлемой, так как именно обычай сопровождается оговоренными правилами комфортных взаимоотношений разных культурных групп и их представителей.

Собственный карнавал молодых людей на улицах города начинается с того, что они присваивают себе и многократно репетируют роль Хозяина. Этому психотренингу на господство / подчинение («хозяин — гость», «господин — раб», «местный — пришлый») отдается все время, которое они проводят за компьютером, накапливая ресурсы самореализации в приобщении к образу «Русского Хозяина».

Разработка этого образа началась в националистической среде в 2000-х годах, не только с выпуском журнала под названием «Русский Хозяин» и множества приложений к нему в виде тематических брошюр (издатель и гл. ред. Червяков А.А.), но и одновременно с деятельностью «Русской Национал-Демократической партии “Русский Хозяин”». «Складывание коллективной воли» или «собирание отдельных воль в единый кулак» стало главной пропагандистской задачей издательства «Русский Хозяин». Сайты русских националистических организаций и другие националистические издания активно восприняли и поддержали эту инициативу. На основании их деятельности собственные экзистенциальные переживания каждого отдельного «хозяина» становятся социально значимыми, так как их можно положить в основу воодушевления других людей.

Любопытно, что для людей, обладающих реальными (не воображаемыми) лидерскими чертами, не характерна абсолютная поглощенность Интернетом. Напротив, именно лидеры сообществ относятся к пользованию Интернетом адекватно: они не допускают для себя ситуации

абсолютной захваченности виртуальным миром. Для них это средство коммуникации и получения информации. Без тени иронии можно утверждать, что лидеры — чаще и больше сочинители, чем читатели, слушатели, зрители. Отличительная особенность лидерского стиля — это ориентация на задачу, в противоположность ориентации на отношения.

Но такого рода задача или идея, которая позволила бы оказывать влияние на идеи и поведение других людей, прорастает в молодом сознании постепенно. Выход из эмоционального возрастного ступора не происходит сам по себе или в строго установленном порядке. Для того чтобы этот процесс начал разворачиваться, необходимо накопить ресурсы реагирования (негативные и позитивные), т.е. надо уметь или научиться ненавидеть и любить кого-то и что-то. В инфантильные формулировки о «желании жить по своему собственному усмотрению» заложены любые возможности возникновения произвольных, случайных сюжетов.

Георг Зиммель называл общительность «формой игры в интеракцию», способной только косвенно пролить свет на серьезные стремления, но существующую преимущественно для собственной пользы. Обретя общность языка для обсуждения тем, которые их волнуют, молодые люди еще остаются в пространстве игры, что подтверждается теми никами, под которыми они становятся блогерами: «Ангел Тьмы», «Совесть», «Викинг», «Апостол», «Злой колдун», «Адольф», «Шульц», «Ржевский».

Декларация стремления к разрыву с предыдущими способами мышления — устойчивыми образцами социальных ожиданий в жизненном пространстве серьезного, неигрового (труд, долг, моральные запреты) — загоняет их в эпатажный стиль реагирования. Отсутствуют собственные интеллектуальные ресурсы для обоснования поведения мотивированного глубже, чем скандальные выходки «сереньких» на фоне ускользающих перспектив социализации в трудно осваиваемом пространстве города. В ситуации «эпистемологического разрыва» (термин Л. Альтюссера) происходит прямо противоположное. Молодые люди оперируют неизменными формулами массового сознания, которые удерживаются столь же неизменными формами рутинизированной повседневности.

Образ «Мы» аккумулирует фрагменты сознания масс, отличительными характеристиками которого являются: скрытая бездоказательность или категоричность (догматизм), враждебность как оборонная реакция и жестокость (безжалостность, беспощадность), политический консерватизм как требование создать специальные условия, чтобы охранять ценности патерналистского ряда. Каждый человек в отдельности научается говорить «штампами» от лица «Мы».

Вот первый догмат патриотизма.

> «Мы — русские, нас много. Сейчас мы бедные, но остаемся великими, с нашим языком, историей и территорией». «Мы — питерские, здесь родина, родня, родное, все — наше по факту рождения».

Второй догмат.

> «Мы — сильные, бескомпромиссные, жесткие и можем быть жестокими, можем быть опорой этой страны, мы — ее будущее, можем стать героями».

Третье положение, принимаемое за непреложную, непререкаемую истину, признаваемое бесспорным без доказательств.

> «Мы не позволим нас позорить! Ни в Афганистане, ни в Чечне, ни в мире. Везде надо побеждать, и мы бы побеждали, если бы не предательство наших интересов, интересов простых русских людей».

Четвертое неизменное без доказательств положение.

> «Государство (власть) обязано быть социальным — делиться с молодыми, обязано их поднимать и растить как свое будущее, вкладываться в свою опору и защиту».

Пятое положение — без учета конкретных условий современной действительности.

«Возникающим свойством» этой социальной страты становится готовность и способность функционировать независимо от ограничений, определяемых структурой общества.

Социальная организация общества трактуется ими только как сдерживающая свободу их воли и не прозревается как одновременно и разрешающая. Если все люди делятся на «своих» и «чужих», то сообщества тех и других образует в их представлении только «*общество досуга*» и «*общество риска*», так как «общество изобилия» для них закрыто, а «общество знания» они для себя закрывают сами.

Их действия остаются игрой, даже когда имеют место кровавые ритуалы или состязания. Битвы между «Fa» и «анти-Fa» совершаются в ограниченном игровом и временном пространстве города. Внутри

этого пространства «обыденная» жизнь на время исключается: действительность вне игрового пространства забывается, свободное суждение отступает перед дисциплиной приказа, члены групп предаются общей иллюзии героики. В занятой ими позиции выявляется зло нашего времени — контаминация игры и серьезного.

Игра и серьезное совпали, обе сферы совместились, образуя лжесознание. Это смешение имеет далеко идущие социальные последствия — полудобровольное оглупление, когда тормоза моральных убеждений не действуют, когда господствует недостаточно серьезное отношение к труду, долгу, собственной судьбе и жизни близких людей. Социальное творчество лжесознания в своей основе содержит тот аргумент, что любые социальные структуры отражают реальные отношения господства и угнетения и, следовательно, обязательно содержат возможности для своего уничтожения в революционной борьбе.

Например, «прирожденные убийцы» (самоназвание) — это отряд социальных хищников, а остальные люди «по закону природы» — жертвы. Изначально незамысловатый постулат усложняется построением иерархических отношений внутри отряда хищников, отсекая всех остальных людей как интересных и неинтересных для «охотников» на помеченной ими территории. Дальнейшее преобразование «игры» в идеологию природной предназначенности требует осмысления функций «хищных зверей» в социальном пространстве. И на этом направлении возникает уже иное наименование — «чистильщики», которые освобождают от накоплений и загрязнений социальное пространство, очищают общественный организм от всего, что чуждо его бесперебойной и содержательно правильной деятельности. Не сегодня и не нынешними молодыми людьми порождена эта логика, но они ее наследуют. Именно это историческое наследие бесперебойных и неустанных «чисток» в истории страны позволяет им из игровой позиции «хищников» проложить маршрут к национальной русской социальной революции.

Отправной точкой маршрута «прирожденных убийц» является этнический терроризм, когда первыми случайными жертвами уличных нападений оказываются этнически нерусские люди, которые внешне выделяются в толпе прохожих. Страх наказания не только принуждает к конспирации, но заставляет теоретизировать с полным преимуществом безответственности, которое лежит на стороне заинтересованных лиц: они не ищут истины, но хотят обладать влиянием на других людей. Современные дискурсы о «вождестве» или «военной демократии» несут в себе теоретические разработки политического руководства в любой период подготовки страны к предполагаемой войне.

Выводы

Интернет-образ «Я» — это анонимный индивид, который в виртуальном пространстве реализует задачу разрушения своих реально существующих социальных границ с целью расширения пределов своих психических возможностей в направлении создания представлений о своих способностях как «сверхчеловеческих».

Интернет-образ «МЫ» — это индивиды, прошедшие в виртуальном пространстве одинаковыми или сходными маршрутами поисков информации, с целью приобретения и накопления социальных и психических ресурсов (позитивных и негативных) для построения «картины мира», удовлетворительной с точки зрения наличествующих запросов к реальной действительности.

Противостояние экстремистских молодежных группировок в России воспринимается общественностью как «естественное отражение» (исторически известное) социального раскола в современном обществе, жертвами расслоения которого становятся молодые люди, склонные к возрастной активности как переходу от состояния покоя (детской опеки) к движению подросткового возраста. Следует констатировать, что никого в обществе не интересует вектор этого развития: усилия отдельных энтузиастов остаются незамеченными на фоне государственных подделок, имитирующих заботу о подрастающем поколении.

На конкретных судьбах молодых людей отчетливо видна продуктивность работы государственной имитационной машины социализации, призванной штамповать «осмысленных патриотов своей страны».

Делению молодежных экстремистских группировок по своей направленности предшествует социально и психологически мотивированное раздвоение отдельной личности во всех ее проявлениях на жизнь «явную и скрытую для своих» и «явную и скрытую для чужих». Этот «человек без свойств» (Р. Музиль) играет в социальном пространстве в смену образов, созданных им в виртуальном пространстве, наращивая собственные ресурсы лжесознания, в котором произошла контаминация игры и серьезного. Социальное творчество лжесознания в своей основе содержит тот аргумент, что любые социальные структуры отражают реальные отношения господства и угнетения и, следовательно, обязательно содержат возможности для своего уничтожения в революционной борьбе.

Н.В. Ушаков

УЧЕТ И ОПИСАНИЕ ЦИФРОВЫХ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ

Цель статьи — охарактеризовать проблему учета и описания цифровых полевых материалов и предложить общие принципы ее решения. Данные разработки сделаны на примере самых распространенных видов таких материалов — фото, аудио, видео.

Сложности в учете и описании цифровых материалов

Здесь можно определить две проблемы: *1) малая проблема — большое количество файлов, 2) большая — свобода оперирования файлами.*

1) Малая проблема — большое количество файлов. Аналоговые (нецифровые) материалы, использованные в недавнем прошлом при полевой работе, были жестко ограничены количеством фотопленок, аудио- и видеокассет, которые были в распоряжении у собирателя. В среднем этнограф привозил из поля следующее количество аналоговых фото-, аудио-, видеоматериалов: три-четыре фотопленки (по 36 кадров); две-три аудиокассеты (по 90 минут на каждой стороне кассеты) — приблизительно 20–30 аудиозаписей; одна или две видеокассеты (по 60 минут). Такое количество материала можно было легко учесть и описать в поле либо в отдельных блокнотах, либо в дневниках, в единой рукописной тетради полевых записей, по методике, предложенной автором этих строк [Ушаков 2004].

Даже в том случае, если собиратель не успевал описывать материалы в поле (довольно частый случай), он был в состоянии описать их после экспедиции при камеральной обработке. Цифровая форма, где нет ограничения по количеству фотопленок, аудио- и видеокассет, дала резко возросшее количество материалов. С учетом напряженной полевой работы огромное количество собираемых файлов ставит вопрос об отсутствии времени для описания их в самом поле.

2) Большая проблема — свобода оперирования файлами.

Аналоговые материалы имели особенность — исходный неизменяемый порядок. Цифровая техника дала в распоряжение собирателей поистине неограниченные возможности. На практике это означало появле-

ние произвольного порядка файлов (отрыв от исходного порядка по мере поступления), произвольные группировки и дробления файлов. В результате полная свобода в оперировании цифровыми материалами обернулась полным отсутствием порядка.

Практики учета и описания цифровых материалов

Поскольку цифровые материалы собираются в поле, то они тем или иным способом учитываются и описываются собирателями. Рассмотрим самые распространенные способы укладки, нумерации и описания файлов.

1) Файлы, автоматически пронумерованные исходными номерами цифровых камер или диктофонов, укладывают в папки по датам или месту сбора. Папки кратко надписывают, а к самим файлам описания не даются. Здесь нет учета и описания, так как в этой системе может разобраться только сам собиратель (пока он помнит детали).

2) Файлы переименовываются (001, 002, 003), и в названиях самих файлов даются краткие описания. Недостаток здесь заключается в том, что приходится выбирать, что положить в основу описания файла: объект, место сбора или этнос, так как все включить в название файла практически невозможно.

3) Используются метаданные файлов (время), номера файлов здесь автоматические, но все равно требуются хотя бы краткие названия файлов.

4) В некоторых моделях цифровых фотоаппаратов есть функция записи звука к автоматическим номерам фотофайлов, посредством которой можно дать их описания. Точно такие же звуковые записи к аудио-, видеофайлам можно делать в цифровых диктофонах и видеокамерах. Но это очень неудобно для пользования, так как чтобы извлечь информацию, нужно делать текстовые расшифровки аудиозаписей, а это очень трудоемкая работа.

5) Номера файлов переименовываются (001, 002, 003), именно номера являются названиями файлов, а к ним составляется таблица в текстовом файле, где дается вся необходимая информация. Удобство заключается в возможности быстрой вставки повторяющихся данных посредством функции «копировать — вставить». Неудобство состоит в том, что к большому количеству фотографий одного объекта даются громоздкие повторяющие данные.

6) Номера файлов также переименовываются (001, 002, 003), именно номера являются названиями файлов, а к ним даются описания в виде обычного электронного текста. Удобство заключается в том, что все об-

щие данные к группе файлов (информант, место сбора, дата и т.д.) можно дать один раз в названии группы файлов, а названия самих файлов будут отражать только их конкретное содержание. Неудобство состоит в том, что эта работа требует много времени, так как нельзя оперативно пользоваться функцией «копировать — вставить», как в таблице.

7) Более сложное переименование файлов (01.01, 01.02…, 02.01, 02.02…), где в названиях файлов (номер, описание) уже отражается смысловая группировка файлов: место, тема, объект. Но здесь собиратель отходит от первичного порядка файлов по мере поступления и создает их классификацию согласно логике сбора материала, которая в каждой экспедиции своя (по собирателям, по местам сбора, по этносам).

8) Файлы остаются в автоматических номерах или переименовываются (001, 002, 003), номера являются названиями файлов, а описания представляют собой сложные таблицы, где содержится вся информация, заложенная собирателем. Здесь мы также видим рабочую классификацию материала в поле, согласно логике сбора материала или первичной научной классификации.

9) В ряде случаев собиратели учитывают не файлы, а их тематические блоки — папки фотосюжетов, аудиозаписей, видеосюжетов, где находятся сами файлы либо под автоматическими номерами, либо под номерами 1, 2, 3 внутри папок.

10) В ряде случаев собиратель дробит записанные файлы на тематические сюжеты и фрагменты, что автоматически требует дробных номеров и названий этих файлов и еще больше осложняет ситуацию с их учетом и описанием. Здесь налицо уже попытка обработки материала в самом поле.

11) В ряде случаев файлы описываются по их автоматическим номерам в рукописной полевой тетради.

Ошибки при учете и описании цифровых материалов

С точки зрения автора, общие ошибки и недостатки в укладке, нумерации и описании файлов, применяемых в практике собирателями, следующие.

Файлы обычно классифицируют и укладывают по полевой системе, логика которой зависит от специфики полевой работы в конкретной экспедиции. Это могут быть различающиеся между собой принципы классификации и укладки: по собирателям, информантам, месту сбора, этносам, объектам или темам и т.д. Причем, как бы ни казался тот или иной принцип классификации и укладки логичным в момент сбора, он

все равно мало подходит для архивации. Ведь мы имеем дело с суммой этих принципов, соответственно, в конечном итоге будем иметь сумму разных классификаций и укладок, причем различных в разных экспедициях, а для архивации нужен единый универсальный принцип классификации и укладки.

Попытки классифицировать и уложить файлы по тем или иным научным критериям, т.е. применить первоначальный научный принцип разбора материала, пользуясь компьютерными возможностями свободного перемещения, группировки и дробления файлов, нельзя назвать удачной. Это трудно выполнимо, так как в процессе полевого сбора сложно четко определить все необходимые критерии научной классификации, это отнимает много часов от «золотого» времени полевого сбора. Но главная ошибка — это замена задачи учета и описания по самому простому принципу (по мере поступления материала) задачей научной классификации материала.

Необходимо отметить, что задача классификации файлов по тем или иным критериям (их может быть несколько) методически просто решается только тогда, когда мы легко оперируем файлами. Это может быть только в том случае, если файлы уже учтены и описаны, другими словами, есть номера самих файлов, есть описания в текстовых документах — номера и названия или описания файлов.

Случается и отход по тому или иному принципу классификации и укладки файлов от их линейного порядка по мере их поступления, что резко усложняет описания файлов, где в данных заложены даты и места сбора.

В ряде случаев определяются как единицы не сами файлы, а их блоки — тематические группировки. Иногда выделяются как единицы тематические дроби файлов. При всей внешней логичности группировки и дробления файлов по тематическому принципу необходимо помнить, что здесь нарушается цельность формальных неизменных единиц (файлов) и используется произвольный принцип их группировки и деления.

Обычно главные папки с файлами делятся на внутренние папки по датам, месту сбора, тематическим сюжетам. При всей логичности раскладки файлов по этим внутренним папкам это очень осложняет поиск, перевод из формата в формат, автоматическое переименование файлов, так как в этом случае нужно войти в каждую папку.

Автоматические номера файлов мало удобны, так как здесь по номерам не видно, какие файлы записаны в поле, а какие дома или на даче. Простое переименование файлов порядковыми номерами (001, 002, 003) тоже неудобно, так как они указывают только на то, что они записа-

ны в экспедиции. Но в них нет пометок ни об экспедиции, ни о виде материала, т.е. в текстовом списке файлов нельзя отличить фотофайлы от аудио-, видеофайлов. Давать текстовые описания как добавления к номерам в названиях файлов тоже неудобно, так как название файла должно быть коротким и удобным для пользования, а таким названием файла может быть только номер. Но здесь и заключается основной вопрос: какой номер файла будет удобен для пользования.

Информация в таблицах позволяет быстро описывать содержимое в файлах, но не позволяет учитывать их группировки. А в обычных текстах можно учитывать группировки, но сложно их быстро описывать. Кроме того, нет деления типов описаний на краткие, часто повторяющиеся данные и подробные описания, носящие индивидуальный характер. Встречаются и описания файлов под их автоматическими номерами в рукописных дневниках, что совсем нецелесообразно — сами материалы цифровые, а описания аналоговые.

Я предлагаю следующие общие принципы укладки, нумерации и описания файлов, дающие возможность их простой и нетрудоемкой по затратам архивации.

1. Основной принцип. Система учета и описания цифровых материалов должна быть «заточена» под их архивацию в полевом архиве. Учетными коллекциями, которым даются номера, считать собрания конкретных экспедиций. Учетными единицами, которым даются коллекционные номера, считать фото-, аудио-, видеофайлы.

2. Теоретический принцип. Это должна быть система только учета и описания, цель которой — дать идентичные номера самим файлам и сопроводить их документами описаний, где указываются номера файлов и их названия (текстовые описания). Назначение системы учета и описания — быстрый поиск нужного файла по номеру и названию.

3. Методический принцип. Линейный способ учета файлов по мере их поступления по датам и месту сбора, что делает учет очень простым. Перемещения файлов возможны только для файлов фото (в ряде случаев — видео), где четко выделяются тематические сюжеты, которые строго относятся к одной дате и одному месту сбора.

4. Принцип определения единиц. Основными единицами — коллекционными номерами — могут быть только фото-, аудио-, видеофайлы, так как только они являются формальными, неизменными содержательными единицами. Тематические блоки — фотосюжеты, аудиозаписи, видеосюжеты — и тематические дроби — аудиосюжеты и видеофрагменты — использовать в качестве дополнительных произвольных единиц-блоков и единиц-дробей.

5. Принцип единства форм. Цифровые материалы эффективно описывать только в электронных документах описаний.

6. Принцип укладки. В конечном результате должны быть только общие папки собраний (коллекций). Все внутренние рабочие папки по датам, месту сбора должны быть удалены как сугубо рабочие, так как эти данные должны быть отражены в документах описаний. Также должны быть удалены все внутренние папки тематических группировок. Это позволит производить быстрый поиск нужных файлов, мгновенный перевод из одного формата в другой и автоматическое переименование файлов.

7. Принцип нумерации файлов. В поле даются описательные идентификационные номера файлов, позволяющие в самих названиях видеть вид материала и привязку к конкретной экспедиции:

DPh-ArhE2010-(0001-0300); DAu-ArhE2010-(01-60); DVd-ArhE2010-(001-150), где D — цифровая форма, Ph, Au, Vd — фото, аудио, видео, ArhE2010 — Архангельская экспедиция 2010 г., далее обозначение самих номеров файлов (более детально систему нумерации цифровых полевых материалов см.: [Ушаков 2012 а]).

Порядок «движения» файлов по внутренним папкам (даты, места сбора, тематические сюжеты) следующий. Сначала идет раскладка файлов по датам и местам сбора. В тематических папках сюжетов — это уже предложенные выше полевые номера, где идет сквозная нумерация файлов. Когда подготовлены документы описаний, где отражены тематические блоки, внутренние тематические папки убираются и остаются единые общие папки файлов.

Полевые (камеральные) номера файлов быстро переводятся посредством программы переименования файлов в архивные номера: MAE-DPh-00015-(0001-0300); MAE-DAu-00009-(01-60); MAE-DVd-00003-(001-150), где MAE — аббревиатура, обозначающая организацию — владельца материалов, в данном случае МАЭ РАН, далее конкретные номера цифровых коллекций с их конкретными номерами единиц — файлов. Принадлежность данных номеров коллекций к одной конкретной экспедиции легко указывается в документах описаний.

Необходимо отметить, что цифровые архивные материалы очень просто пускать в научный оборот в виде их копий, поэтому указание организации-владельца в архивном номере обязательно.

8. Принцип описания файлов. Предлагается скоростной способ описания. Это комбинированные таблицы, учитывающие как единицы, так и блоки и дроби материалов, что позволяет один раз заносить общие данные к блокам, а к единицам и дробям записывать только относящу-

юся именно к ним информацию. Табличная форма дает возможность широко пользоваться функцией «копировать — вставить» для занесения повторяющихся данных.

В первую очередь, это выделение составных частей описаний, т.е. разделение их на повторяющиеся и неповторяющиеся:

1) номера файлов — названия самих файлов;

2) собственно названия файлов — краткие описания файлов;

3) повторяющиеся краткие данные к каждому файлу — место, дата, этнос;

4) повторяющиеся краткие общие данные к тематическим блокам файлов:

а) место — область, район, волость, деревня;

б) информант — ФИО, год рождения, сколько полных лет, этническая и конфессиональная принадлежность, образование и специальность;

в) работа собирателей — фото, аудио, видео фиксация, беседа, документация.

5) подробные описания в свободной форме тематических блоков, единиц (файлов), их тематических дробей, если таковые нужны.

Во вторую очередь это применение таблиц в обычных текстовых файлах, которыми может пользоваться любой собиратель. Проще применять альбомные параметры страницы.

Таблица учитывает как блоки и единицы, так и дроби файлов. Описание блоков — это номер, название, номера файлов в блоке. Описание единиц-файлов — это номер, название, место, дата, этнос. Описание дробей — это номер, название, минуты, секунды, начальные слова или моменты, конечные слова или моменты. Это позволяет точное определение тематических дробей.

В таблицу вставляются: 1) таблица-вставка — общие краткие данные к тематическим блокам файлов; 2) дополнительные строки подробных описаний блоков, единиц, дробей, если они нужны.

В результате мы имеем следующий набор таблиц для полного описания файлов. Он предваряется двумя вводными файлами.

01. Собрание: титульный лист (общие сведения).

02. Информация: сумма кратких таблиц с общими данными о собрании.

Составные части описаний, размещенные в столбцах и строках таблицы, позволяют иметь следующие полные и краткие формы таблиц, в названиях которых используется синонимия русского языка — *опись, список, перечень*. Это позволяет оперативно учесть и описать блоки

и единицы во время сбора материала при лимите времени. Полная форма и вариации кратких форм таблиц позволяют пользоваться документами описаний в зависимости от запроса. Краткие формы таблиц делаются из полной формы путем сокращения строк за 10–15 минут.

03. Опись — блоки, единицы, плюс таблица-вставка и строки описаний.

04. Список: только блоки и единицы.

05. Перечень: только единицы (как хранятся файлы в папке).

06. Блоки: только тематические блоки.

При камеральной обработке есть время учитывать тематические дроби в аудио- и видеоматериалах посредством дополнения предыдущих таблиц строками дробей (полная и краткая формы).

07. Опись — дроби: блоки, единицы, дроби, плюс таблица-вставка и строки описаний.

08. Список — дроби: только блоки, единицы, дроби.

При камеральной обработке можно приступить к текстовым расшифровкам, которые необходимы для аудиоматериала и видеоинтервью. Трудоемкость этой работы облегчается тем, что блоки, единицы и дроби материалов уже учтены и описаны.

09. Расшифровки — оригиналы: это та же *опись — дроби*, куда вставляются уже с параметрами книжной страницы строки, где даются текстовые расшифровки дробей, в том виде, как они записаны.

10. Расшифровки — комментарии: это копия предыдущей таблицы, где в фигурных скобках вставлены комментарии, поясняющие «прямой» перевод устной речи в текст.

11. Извлечение — оригиналы: это тексты расшифровок уже на обычной странице, где вставлен номер и название файла и номер и название дроби для вставки их в текст научных статей.

12. Извлечение — комментарии: это копия предыдущего документа с комментариями, поясняющими текстовые расшифровки прямой речи.

В таблицах на любом уровне — блоки, единицы, дроби — можно вставить примечания. Это смысловые корреляции между материалами одного вида или разных видов, запреты на разглашения информации ради безопасности информанта, пометки, что конкретные материалы относятся к смежным к этнографии дисциплинам. Также в таблицах на любом уровне можно вставлять номера тем программы.

Таблицы для разных видов практически одинаковы. Специфика вида материалов отражается в деталях. Например, для аудио-и видеоматериалов, вводятся столбцы, где отмечаются минуты и секунды файлов и их дробей, и также столбцы для условных обозначений языков

беседы (очень важный момент при полевой работе в другой этнической среде). В текстовых расшифровках легко вставляется посредством дополнительной строки авторизованный перевод собирателя с национального языка на русский язык.

Самое интересное состоит в том, что предложенные документы описаний в форме таблиц легко переводятся из полевой (камеральной) формы в архивную. Для этого в таблицах нужно сменить только названия файлов с полевых (камеральных) номеров на архивные, причем речь идет о смене не самих номеров, а лишь «корней» номеров. Пример на фото файлах: DPh-ArhE2010-(0001-0002…) — MAE-DPh-00015-(0001-0002...). Разумеется, нужно не забыть заменить полевые (камеральные) номера архивными и в примечаниях. Необходимо отметить, что как нумерация блоков, так и нумерация дробей, привязанных к единицам — файлам, остается неизменной, что очень упрощает дело. Сами же описания (их «архитектура») в таблицах также не меняются. Во избежание ошибок сначала нужно сменить номера с камеральных на архивные в полных формах таблиц, а затем из них сделать краткие формы путем сокращения строк. Другими словами, собиратели могут приезжать из поля с почти готовыми файлами и документами описаний — музейными описями — для архивации.

Разумеется, перевод файлов и документов описаний с камеральных номеров на архивные номера будет возможен только тогда, когда будет создан полевой цифровой архив и его сотрудник будет строго вести учет и выдавать сотрудникам номера цифровых коллекций. Но укладкой файлов и документами описаний в форме таблиц с полевыми (камеральными) номерами можно уже успешно пользоваться.

В заключение можно сказать следующее. Предложена система учета и описания цифровых материалов с полевыми (камеральными) номерами, которая позволяет каждому собирателю скоростной методикой описать и держать свои полевые материалы в порядке. В данной системе учтены многие необходимые формальные и содержательные моменты и дается возможность поэтапной обработки.

Объем статьи не позволяет включить примеры таблиц по описанию цифровых материалов, это является темой отдельных работ [Ушаков 2012 б].

Библиография

Ушаков Н.В. Методика фиксации полевого материала // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 2004. Вып. 5. С. 164–180.

Ушаков Н.В. Значение Инструкции по регистрации коллекций МАЭ РАН Л.Я. Штернберга для полевой документации, камеральной обработки и архива-

ции современных цифровых полевых этнографических материалов // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб., 2012 а. С. 140–158.

Ушаков Н.В. Система учета и описаний полевых цифровых фотоматериалов // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. СПб., 2012 б. С. 153–162.

Е.Г. Федорова

ДЕТСКОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ СТОЙБИЩЕ СЕВЕРНЫХ МАНСИ «МАНЬ УСКВЕ». ПЕРВЫЕ ДЕСЯТЬ ЛЕТ

В системе этнооздоровительных центров Ханты-Мансийского автономного округа — Югры, предназначенных для работы с детьми малочисленных народов Севера, существуют так называемые этнокультурные (этнографические, этнические) стойбища, которые работают в летний период. На одном из них — «Мань Ускве» («Маленький городок») в верховьях Ляпина — мне довелось побывать дважды: в 1997 и 2004 годах [Федорова 1997 а; 1997 б: 2–10; 2004: 2–3].

Его бессменный директор и один из организаторов, Любовь Павловна Стаканова, родилась в 1963 г. в райцентре — пос. Березово. Ее отец Павел Васильевич Филиппов — коми из пос. Саранпауля (верховья р. Ляпин). Мать Наталья Кирилловна Вынгилева — манси, происходит из дер. Верхнее Нильдино (верхнее течение р. Северная Сосьва). Любовь Павловна закончила Ишимский педагогический институт по специальности «Педагогика, методика начального обучения». В Саранпауль она вернулась в 1986 г. Сочетание интереса к истории и культуре коренного населения и педагогического образования помогает ей и сейчас успешно идти по тому пути, который она выбрала много лет назад.

Идея создания детского этнографического стойбища исходила от лидеров общественной организации «Спасение Югры». Нужно сказать, что подобные стойбища известны и за пределами Ханты-Мансийского автономного округа. Организаторы стойбищ сознательно избегали названия «лагерь», хотя, по существу, стойбище является специализиро-

ванной формой пионерского лагеря советского периода. Термин «стойбище» в данном случае тоже не является удачным, поскольку этот тип поселения нельзя назвать характерным для манси, на территории обитания которых располагается «Мань Ускве».

Датой основания «Мань Ускве» считается 1994 г., хотя подготовительная работа началась раньше. Основная цель, которая ставилась перед организаторами и преподавателями, — приобщение детей, живущих, главным образом, в крупных поселках с этнически смешанным населением (причем, как правило, коренные народы там оказываются в меньшинстве) к национальной культуре. (Собственно, это одна из форм пропаганды национальной культуры (см.: [Федорова 2005: 300–305].) Поэтому стойбища решили создавать в небольших населенных пунктах, где, хотя и в незначительной степени, все же сохранялась традиционная культура.

Детское этнографическое стойбище ляпинских манси сначала планировали сделать в дер. Хурумпауль, ниже Саранпауля по течению реки. Но от этого варианта пришлось отказаться, в основном по двум причинам. Дело в том, что место, где находится Хурумпауль, относится к числу самых «комариных» на Ляпине. Это первая причина. Вторая — в этой части р. Ляпин достаточно активное движение, а организаторы не хотели, чтобы посторонние люди докучали детям. Поэтому была выбрана деревня Ясунт. Это также территория Саранпаульской администрации. Согласно легенде, деревня была основана татарами (считается, что основная фамилия в этой деревне — Хатаневы — происходит от мансийского названия татар *хатань*).

Ясунт находится в месте слияния двух рек, дающих начало р. Ляпин. Это последняя деревня в верховьях Ляпина, поэтому движение здесь не такое активное, как в остальных частях этой реки. Летом из Саранпауля сюда можно добраться только на лодке. Мимо Ясунта обычно ездят на рыбалку или покосы. В конце 1990-х годов здесь проживало 12–13 мансийских семей, многие из которых состояли в родственных отношениях с манси других селений по Ляпину и, следовательно, с некоторыми детьми из тех, что отдыхали на стойбище.

Дер. Ясунт расположена на высоком берегу. Традиционных мансийских построек здесь уже не сохранилось, хотя некоторые жилые дома и хозяйственные сооружения еще имеют отдельные традиционные черты. Рядом с деревней находится большое заброшенное поле. В «колхозное» время (до укрупнения деревень и ликвидации колхозов) здесь выращивали овощи. Такая территория оказалась очень удобной для расположения детского этнографического стойбища.

На первое стойбище дети отбирались на конкурсной основе. Они писали сочинение, в котором был этнографический блок, а также блок, посвященный человеку в условиях окружающей природы. В дальнейшем стали брать на стойбище тех детей, которые участвовали в различных мероприятиях. Но некоторые родители, узнав о возможности отправить детей на летний отдых, хотя и краткосрочный, стали просить организаторов взять к себе их ребенка. В результате на стойбище оказывались дети из очень разных семей как в плане возраста и материального достатка, так и по социальному статусу и уровню подготовки.

Предполагалось также, что будут привлекаться дети не только манси Саранпаульской администрации, но и других групп, с других территорий. Это не удалось организовать сразу — помешали большие расстояния, слабые финансовые возможности как родителей, так и организаторов. Поэтому в первые годы на детском этнографическом стойбище в дер. Ясунт в основном оказались дети из Саранпауля, причем некоторые из них происходили из этнически смешанных семей. В дальнейшем ситуация изменилась. В «Мань Ускве» побывали дети с других стойбищ округа, проводились и международные смены.

Стойбище расположено на противоположном деревенским постройкам краю бывшего колхозного поля. Первоначально здесь ставили два больших чума, крытых брезентом, и несколько палаток, оборудовали кухню и столовую. В дальнейшем были построены свайные амбары и срубный дом.

Чумы в верховьях Ляпина по конструкции, внутреннему убранству одинаковы, независимо от того, кто в них проживает — манси, ненцы или коми. Представители именно этих трех народов здесь издавна занимались оленеводством, они же работали и в совхозном оленеводстве. Все члены бригады вместе с маленькими детьми всегда проживали в одном чуме.

На детском этнографическом стойбище один чум занимали девочки, другой — мальчики. На ночь в чуме устанавливалось несколько пологов (каждый на 2–4 человека), также традиционная черта, которые днем убирались и укладывались по сторонам чума. В центре находилось место для костра, по обеим сторонам которого положены доски (пол). В том чуме, где жили девочки, днем проводились занятия, а вечером — мероприятия развлекательного характера.

Для преподавателей, а также для части детей были поставлены двухместные палатки. Десятиместная палатка директора выполняла еще и функцию своего рода администраторской. Кухня-столовая представляла собой частично огороженную стенами площадку под навесом, где располагались столы и скамейки, а в самом дальнем углу имелось

еще небольшое подсобное помещение с газовой плитой. Пищу готовили, главным образом, на военной полевой кухне, которая стояла несколько в стороне.

На стойбище имелся также небольшой погреб, вырытый в стороне под деревьями. Ближе к лесу, в сторону берега, к доске были прибиты умывальники. С противоположной стороны, за палатками, располагались место для общего костра и спортивная площадка. В лесу на берегу реки специально для стойбища была построена баня.

Таким образом, самые существенные бытовые проблемы, характерные для жизни на стойбище, были сразу решены. Некоторым исключением были туалеты. Было решено сделать их в рамках традиции (небольшие ямы, огороженные ветками и закапываемые по мере наполнения), от которой жители не только крупных, но и мелких селений уже давно отошли.

По мнению организаторов детского этнографического стойбища, к числу необходимых для приобщения к традиционной культуре занятий с детьми в первую очередь относится мансийский язык. Занятия вели С.А. Попова, в то время заведующая Березовским архивом фольклора манси, и Г.Р. Мерова. Дети немного занимались еще и изучением венгерского языка, так как на стойбище находился учитель из Венгрии. С.А. Попова вела также занятия по мансийскому фольклору.

Нужно сказать, что со временем методика приобщения детей к фольклорному наследию была усовершенствована. Проводились циклы из трех вечеров. На первом, подготовительном, дети разыгрывали инсценировки мансийских сказок, переведенных на русский язык, поскольку многие из них плохо владели мансийским. Сказки же предлагались преподавателями детям на выбор. На втором вечере, также подготовительном, дети инсценировали сказки, сочиненные ими на русском языке. На третьем (заключительном) вечере представлялись сказки, сочиненные детьми, но уже переведенные на мансийский язык. Все атрибуты представлений дети тоже делали сами (подробнее см.: [Стаканова 2005: 109–112]).

Важное место занимали занятия по рисунку. Они проводились в двух вариантах. Один из них подразумевал обучение профессиональным навыкам (дети рисовали натюрморты). Другой должен был раскрыть творческие возможности детей в широком плане — их видение и способность передать окружающую действительность. В 1997 г. именно так обучала детей Н.Н. Федорова, в то время работавшая в Тюменской картинной галерее и много лет занимавшаяся искусством коренных народов Севера.

Как известно, эти народы отличаются оригинальным изобразительным искусством. Из дер. Щекурья, расположенной недалеко от Саранпауля, вышел один из самых знаменитых северных художников — Константин Панков, погибший во время Великой Отечественной войны (к сожалению, во время войны были утрачены и многие его работы).

Важно отметить, что работы детей с этнографического стойбища выполнялись в таком же стиле, хотя многие из них ранее не имели представления о творчестве этого художника. Здесь нет подражания, в этих рисунках присутствует такое же, как у К. Панкова, видение окружающего мира, в чем-то проявляются отголоски традиций, может быть и не осознаваемых поколением современных детей.

Этнография, как, впрочем, и другие предметы, интересовала не всех детей одинаково. Поскольку в одной и той же группе были представлены различные возрастные категории (от 7 до 16 лет), довольно сложно было так адаптировать материал, чтобы он был понятен самым младшим, сохраняя при этом интерес со стороны самых старших. Тем более что об этнографии представление у детей также было очень разным.

Определенную пользу принесли практические занятия, своего рода «выход в поле», хотя это поле и находилось в соседних домах. Мы с детьми опрашивали информантов, рассматривали сохранившиеся у них традиционные вещи. Некоторых этнография заинтересовала настолько, что в заключительном сочинении или на словах они выразили желание заниматься этнографией в дальнейшем уже профессионально.

В детских сочинениях представлено то, что их создатели слышали от старших, наблюдали сами или в чем сами участвовали. Это уже полевой материал, причем детальный, поэтому интересно привести фрагменты некоторых сочинений старших детей.

Немдазин Андрей. В курьях (д. Пулахи) выбирают место, потихоньку ставят сети. Их пять штук. В день в сетку попадает по шесть-девять рыб.

Удили вдвоем. Ловили чебаков, окуней. За неделю поймали мешок чебаков, окуней, язей, щук. В Ясунте рыбу ловят спиннингом.

Немдазина Оксана. Бабушка работала в колхозе им. К. Маркса, сторожила свиней. В своем хозяйстве было две коровы, три лошади. Делала всю работу, была старшей в семье: мать болела, отец погиб на войне.

Алексеева Маша. В феврале в Саранпауле проводят День оленевода. На летном поле делают большой круг, расчищают снег. Один человек едет на упряжке круг. Засекают время. Первое место

получает тот, кто проедет быстрее всех. Это соревнование по езде на оленьих упряжках. Есть соревнование по метанию аркана на хорей. Три попытки. Соревнование по прыжкам через нарты: ставят десять нарт, прыгают через них. Кто больше раз перепрыгнет, тот выигрывает. Еще соревнование — езда на оленьих упряжках на лыжах на скорость. Самое главное здесь — держать оленей и не падать. На аэродроме ставят настоящий чум. Там можно пить чай. В День оленевода ходят в национальных костюмах.

Яптина Оксана. Мансийское платье шьют из хлопчатобумажной ткани, она не скользит, пропускает воздух.

Плетение из бисера бывает многожилочным и двухжилочным способом. Раньше в ходу был первый, но жилки путаются, поэтому стали плести вторым способом. Для плетения используют длинные жилы.

Попова Настя. На медвежьих игрищах сидела вместе с другими детьми на одной длинной скамейке. Голова медведя лежала на столе. На глазах и носу — монеты или металлические пластинки. Праздник длится четыре или пять дней. У медведя на столе лежат мужские принадлежности, у медведицы женские. После священного женского танца женщины больше не участвуют в сценках и не танцуют. Вместо них мужчины. Перерывы не объявляют, их показывают маски. Одна вбегает в дом и садится на пол, другая ее вытаскивает из дома. Когда все собрались на игрища, маски тихо подошли к дому и стали кричать и стучать. Конец праздника показывают так же, как перерыв. На следующий день — продолжение.

Немдазина Аня. В малицах ездят. С поясом их носят на охоту. В рукавицы, если мерзнут руки, кладут сухое сено. Летом малицы держат в амбаре. В капюшон и рукава кладут багульник.

Яптина Галя. Есть три срока снятия бересты: конец мая — начало июня (береста коричневого цвета), конец июня — начало июля (желтоватая, непрочная, быстро ломается, не годится для узоров), конец августа — начало сентября (коричневая, очень прочная, долговечная, идет на орнаментированные вещи). Бересту надо снимать с березы, которая растет в смешанном лесу на пригорке, а не на берегу реки. Внешняя сторона бересты, которую снимают, должна быть голубоватого оттенка.

Сас моман (берестяная емкость. — *Е.Ф.*): пришивают ручки по бокам, сверху и снизу — черемуховые обручи, потом пришивают двойное дно. У крышки черемуховый обруч.

Лелятов Жора. Весной на уток ездит с отцом на Кемпаж. Там стоит несколько избушек, есть святая речка Пупыя. Рядом с избушкой большое озеро, много уток разных видов. По Кемпажу много озер.

После десяти вечера собираются на охоту, одеваются тепло, берут манки, запасные патроны, примерно 15 штук. Патронташа на ночь не хватает. Берут еду, резиновую лодку, топор. На озере выбирают место, где скапливается утка. Разбирают манки, распутывают капроновые нитки, на их концах привязывают груз, чтобы он ложился на землю. После можно ставить манки, лучше побольше (10–15), вразброс, приблизительно в 30 м от берега. Потом ставят скрадок. Лучше из ели или пихты. Потом ставят лодку около скрадка и маскируют ее ветками, чтобы утка не заметила. Садятся в скрадок. Если пара уток прилетела, ее надо спаривать и стрелять. При стрельбе влет берут на метр вперед. Если утку убили, спускают лодку на воду и плывут за ней. Ружья всегда при себе. Примерно через три часа кипятят чай. Потом снова идут в скрадок. Сидят до рассвета.

Виды уток: серая утка-крохаль, соксун, гагара, острохвост, свиязь, селезень, чирки (чирок-свистунок, чирок-трескунок, чирок-луток), черная утка-турпан, косатая (хохлатая. — *Е.Ф.*) чернеть, красноголовая чернеть, гоголь.

Кроме занятий на стойбище, регулярно проводились спортивные соревнования, в том числе и по национальным видам спорта, в частности метанию аркана. Каждый вечер был отведен какому-либо из общих мероприятий. Они проводились в чуме, у костра. Это инсценировки песен, этнографические вечера. Последние были особенно интересны, так как на них исполнялись традиционные танцы (многие девочки и мальчики во время учебного года занимались традиционным музыкально-танцевальным искусством), сценки медвежьего праздника. Выход последних за пределы собственно ритуала, органичное включение их в различные программы еще раз подчеркивает известное положение, согласно которому у манси формировалось театральное искусство.

Постепенное расширение материальной базы привело не только к тому, что увеличилось количество смен. К 2004 г. их проводили от четырех до шести за сезон. Всего же за десять лет работы стойбища на нем побывало 825 детей, было проведено 25 смен [«Мань Ускве» 2004: 4, 6]. Одна из практически ежегодных смен — горная. Группа забрасывалась на вертолете на Урал и спускалась оттуда по рекам на плотах до Ясунта.

Как уже говорилось, на стойбище возвели стационарные постройки, неотъемлемой принадлежностью стал компьютер.

Основной акцент все же приходился на ставшие традиционными мероприятия: занятия по фольклору, этнографии, археологии, истории, рисунку, лепке, вечера, на которых исполнялись сценки медвежьего праздника. На стойбище постоянно бывали мастера, обучавшие детей приемам изготовления каких-либо традиционных предметов. В 2004 г. известные мастерицы А.С. Мерова и М.С. Мерова прививали им навыки шитья, изготовления берестяных изделий, различных кукол, в том числе и из бересты.

«Мань Ускве» приближается к очередной знаменательной дате — двадцатилетию. Последние годы, насколько известно, также были достаточно успешными. Хотелось бы верить, что изменение политики в отношении коренных малочисленных народов Севера не приведет к исчезновению такой удачной в плане приобщения к своим традициям формы работы, как детские этнокультурные стойбища.

Источники

Федорова Е.Г. Отчет о командировке в дер. Ясунт Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области. 1997 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К–I. Оп. 2. № 1725. 1997 а.

Федорова Е.Г. Этнографические материалы, собранные во время работы в детском этнографическом стойбище. Березовский район Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области. 1997 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К–I. Оп. 2. № 1724. 1997 б.

Федорова Е.Г. Отчет об экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // Архив МАЭ РАН. Ф. К I. Оп. 2. № 1790. 2004.

Библиография

«Мань Ускве». Есть такое стойбище / Сост. О. Кравченко, Э. Абдурашитова. Березово, 2004.

Стаканова Л.П. Мансийский фольклор: его использование в работе детского этнического стойбища «Мань Ускве» // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре: Материалы научной конференции, посвященной 10-летию научного фольклорного архива народа манси (р.п. Березово, 19–22 сентября 2003 г.). Томск, 2005. С. 109–112.

Федорова Е.Г. Формы пропаганды национальной культуры (на примере северных манси) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 300–305.

Т.А.Шрадер

ЭСТОНСКИЕ ШВЕДЫ: ИЗ ИСТОРИИ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

К одним из старейших шведских поселений вне исторической родины относятся места проживания шведов в Финляндии и Эстонии. Появились они в этих районах в 1100–1300 годы н.э. Общим для переселившихся шведов являлось то, что они сами и их предки говорили на различных диалектах шведского языка. Финляндские шведы жили на протяжении веков на территории, входящей в состав Шведского королевства, эстонские же были в значительной степени отрезаны от коренных шведов. Контакты стали тесными только тогда, когда Эстония вошла в состав Швеции, т.е. в период от 1541 г. до 1710 г.

Благодаря тому, что эстонские шведы на протяжении нескольких столетий жили изолированно, им удалось сохранить старый шведский язык, традиции, обычаи лучше, чем это смогли сделать шведы в Швеции и Финляндии. Но при этом, безусловно, в течение веков они испытывали влияние и других культур.

Северо-западная часть Эстонии, выходящая к Балтийскому морю, была колонизирована шведами ранее других районов. Уезды Урмсё (эст. Вормсё) и Нуккё (эст. Ноаротси) отмечены в документах XIII в. как шведские. В XV–XVI веках шведы жили вдоль западного побережья Эстонии на островах Эзель (эст. Сааремаа), Рунё (эст. Рухну) и других прибрежных островах.

В XIII–XIV веках представители Ливонского ордена и Дании, владевшие в то время Эстонией (ганзейские купцы, епископы Курляндии, Ревеля, Риги, руководители Немецкого ордена), были заинтересованы в том, чтобы земля вдоль Балтики, где до этого времени проживали языческие племена, была заселена лояльно настроенными переселенцами-христианами, которые в те далекие времена проводили купеческие суда и оказывали помощь при крушении кораблей. Шведские крестьяне, поселившиеся в Эстонии, арендовали угодья согласно «шведскому праву», по которому они сохраняли тот же статус как свободные крестьяне-арендаторы в Швеции и Финляндии. В то же время эстонские крестьяне становились крепостными.

До падения немецкого ордена в Прибалтике, до XVI в., положение шведов Эстонии было привилегированным. Но в середине XVI в., когда

территория Эстонии стала входить в состав шведского королевства, положение резко ухудшилось, так как шведские аристократы, владевшие в тех местах землей, стремились закрепостить шведских крестьян. Последние на протяжении последующих веков боролись за свои права. В задачу автора не входит подробно отразить исторические события и стремление шведских крестьян сохранить свободу. Приведенная выше историческая справка просто дает некоторое представление о становлении этой малочисленной группы населения Эстонии.

Во время командировки в Эстонию в район проживания эстонских шведов (осень 2012 г.) я хотела познакомиться с жизнью и культурой этой группы населения в настоящее время. Центром сосредоточения изучения и сохранения культурного наследия эстонских шведов является Музей эстонских шведов (шв. Aibolands Museum, эст. Rannarootsi Museum). В штат музея входит директор Ülo Kalm (Уло Калм) и пять сотрудников. Музей истории и культуры шведов в Эстонии находится в старой гавани «столицы» эстонских шведов г. Хаапсалу, в 100 км на юго-запад от Таллинна.

Три здания музея включают выставочные павильоны, библиотеку, зал для конференций, лодочный ангар и три гостевых комнаты. Кроме основной экспозиции по истории и культуре эстонских шведов, один раз в год музей организует тематические выставки. В библиотеке имеется литература по культуре и истории шведов. В лодочном ангаре, расположенном на территории музея, возрождена традиция строительства старинных деревянных парусных лодок.

В центральном зале музея выставлен 20-метровый ковер, так называемый «Береговой ковер», вышитый друзьями музея, пожилыми шведками, которые в течение 15 лет собираются каждый четверг для возрождения искусства национального рукоделия. Старшая из них — Agneta Tomingas (1918 г.р.), основательница кружка, другими членами кружка являются Elsa Arjak (1924 г.р.), Aino Silamägi (1939 г.р.), Silvi-Ellen Õismaa (1932 г.р.), Sigrid Tarkmeel (1935 г.р.), Silvi-Astrid Mickelin (1936 г.р.), Ene Smõslova, Anu Mätlik (1949 г.р.), Sirje Johannes (1955 г.р.).

Все названные участницы кружка говорят на шведском, в советское время работали в аптеке, школе, библиотеке, немного говорят по-русски, и, конечно, на эстонском. Судьбы их сложились по-разному, но они с большим энтузиазмом возрождают национальное искусство. На «Береговом ковре» изображены (вышиты) основные этапы истории эстонских шведов с XIII в. до прихода советской власти в Эстонию.

Все экспонаты представляют собой орудия труда крестьян и рыбаков, домашнюю утварь, одежду, школьные учебники, фотографии. Все

это было собрано сотрудниками музея на старых шведских хуторах. Все экспонаты, кроме экспозиционных, хранятся в запаснике.

На прибрежном острове Рунё, где тоже проживали шведы, открыт музей народного быта, есть и небольшая старинная деревянная церковь. В обязанности директора Музея эстонских шведов входит следить за состоянием и этого музея.

Одна из членов кружка (Silvi-Astrid Mickelin) передала в дар старинный хутор на острове Ормсё, которым ее семья владела до начала 1940-х годов. После того как Эстония стала самостоятельным государством, С.А. Миккелин снова получила этот хутор во владение. Это жилой дом, баня, сарай, колодец, ульи… Теперь это народный музей.

На этом острове до настоящего времени живет значительное число шведских семей, есть Дом администрации, Дом культуры, школа, детский сад, пожарная команда. Полиции нет. Все населенные пункты на острове Ормсё носят шведские названия.

В провинции Нюккё в настоящее время также проживают эстонские шведы. До последнего времени здесь населенные пункты имели только эстонские названия. Администрация провинции добилась, чтобы все названия на придорожных знаках обозначались на эстонском и шведском языках. Так что, как и в прошлые столетия, национальное меньшинство в Эстонии (шведы) продолжают отстаивать свою идентичность.

Об этом свидетельствуют и научные труды шведских и эстонских ученых. В 1978 г. в Таллинне была издана книга «Антифеодальная борьба вольных шведских крестьян в Эстляндии XVIII–XIX веков», в которой были опубликованы архивные документы, отражавшие борьбу шведских крестьян против шведских латифундистов и чиновников России. На острое Дагё это противостояние в конце XVIII в. закончилось выездом с острова шведских крестьян в количестве около 1000 человек в Украину, где они основали в районе Херсона Старошведскую колонию. Колония (вернее – село) сохранилось, и пожилые жители до настоящего времени говорят там на старошведском языке.

В 2003 г. в Тарту вышла книга «Ormsö. De estlandsvenskene böndernas kamp mot godsägarna under 1700- och 1800 talet» (Ормсё. Борьба эстонских шведов против землевладельцев в XVIII и XIX веках) [Kanarbik 2003]. Книга прекрасно издана, в ней очень много иллюстраций.

Надо сказать, что история, язык и культура шведов в Эстонии изучалась (и изучается) в XIX, XX и начале XXI века. Опубликовано много трудов, в которых представлена (с разных позиций) жизнь и культура этого народа. В данной работе автор представляет лишь некоторые из них.

С целью сохранения «шведскости» в 1909 г. под руководством учителя Ханса Пёля (Hans Pöhl) (1876–1930) было создано объединение эстонских шведов «Друзья шведской культуры» (Svenska Odlingens vänner, SOV) и в 1918 г. по инициативе Ханса Пёля основан журнал «Kustbon» (Жители побережья) [Hans Pöhl 2010]. В настоящее время в Стокгольме находится центр указанного объединения, в который входят редакция выходящего по настоящее время журнала «Kustbon», архив, собрание фотографий и документов об эстонских шведах. В Стокгольме создан Фонд Музея эстонских шведов.

В 2000 г. вышла в свет книга Марианы Бломквист (второе издание в 2002 г.) «Svenska ortnamn i Estland» [Blomqvist 2002] (Шведские названия местностей в Эстонии). В работе представлены географические названия островов, городов, селений, природных мест, хуторов, гаваней, маяков. Всем шведским названиям даны альтернативные эстонские. Большое количество шведских топонимических названий, конечно, отражает влияние многовекового присутствия шведского населения в Эстонии.

Замечательно и следующее издание: четырехтомный труд Виктора Амана «En bok om Estlands svenskar. Kulturhistorisk översikt» (Книга об эстонских шведах. Историко-культурный обзор) [Aman 1992]. Автор дает всеобъемлющую историю развития культуры (как материальной, так и духовной) этого немногочисленного этноса.

В 1920-е годы интерес к самобытной культуре эстонских шведов возрос. Сюда приезжали лингвисты, этнологи из Швеции и Финляндии, они изучали традиции, культуру, фольклор, в которых сохранились неповторимые черты старой шведской культуры.

В 1930-е годы в Эстонии национальные меньшинства переживали не лучшие времена. Иногда эстонские власти заставляли шведов менять шведские фамилии на эстонские. Среди шведов росло желание выехать на историческую родину, в тот период между Швецией и Эстонией установились добрососедские отношения. В предвоенные годы население шведов в Эстонии составляло 7641 чел. [Aman 1992: 638].

В годы Второй мировой войны небольшая группа населения Эстонии (в количестве более 7000 человек) попала в жернова воюющих держав. Многие шведы бежали на своих лодках в Швецию. Некоторая часть выехала в Швецию с разрешения немецких властей.

В советской Эстонии осталось не более тысячи шведов, которые были изолированы друг от друга. В районах проживания этих людей располагались военные пограничные морские заставы.

В настоящее время около 200 чел. владеют подлинными шведскими диалектами, на которых говорили их предки. Но это поколение посте-

пенно уходит. В провинции Нюккё (в Биркас) в начале 1990-х годов была открыта гимназия-интернат «со скандинавским направлением». В ней обучают шведскому языку. В послевоенный период большинство эстонских шведов говорило на эстонском, т.к. престарелых родственников, говоривших на шведских диалектах, становилось все меньше и меньше.

В этой школе (в Биркасе) преподают современный шведский язык и пробуждают интерес к шведской культуре. Местное население получило возможность установить контакты с родственниками, выехавшими ранее в Швецию, а также выезжать в страну к родственникам.

В Эстонии возродилась шведская церковная община. В средневековой церкви в Таллинне каждое воскресенье проходит месса на шведском языке. Там же готовят молодежь к конфирмации, организуют музыкальные концерты и выставки.

В настоящее время в провинциях Эстонии, где на протяжении столетий жили шведы, пробуждается интерес к культуре, обычаям предков. Организуются экскурсии в Музей эстонских шведов, финансируемый эстонским правительством и Фондом Музея эстонских шведов в Стокгольме. Он стал центром сохранения многовековой материальной и духовной культуры малочисленного этноса в Эстонии — шведов.

Библиография

Антифеодальная борьба вольных шведских крестьян в Эстляндии XVIII–XIX веков. Таллинн. 1978.

Aman V. En bok om Estlands svenskar. Kulturhistorisk översikt. 4 del. Kulturforeningen Svensk Odlingens vänner. Stockholm, 1992.

Blomqvist M. Svenska ortnamn i Estland med estniska motvarigheter. Skrifter utgivna av Svenska folkskolans vänner. Vol. 158. Ekenäs, 2002.

Hans Pöhl. Estlands hövding. Red. Salin Sven. Stockholm-Tallinn, 2010.

Kanarbik Madis. Ormsö. De estlandssvenske böndernas kamp mot godsägarne under 1700 och 1800 tallet. Tartu, 2003.

Т.Б. Щепанская

ДОРОГА В ДИАЛОГАХ И ФРАЗЕОЛОГИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ВОДИТЕЛЕЙ

Почему колеса катятся?
Шоферская загадка-прикол

В основу статьи легли интервью с водителями междугородних автобусов, большегрузных автомобилей, лесовозов, такси, а также этнографические наблюдения их повседневных коммуникаций во время рейсов по дорогам Северо-Запада России (в основном — Вологодской, Новгородской, Ленинградской областей). Сами интервью строились как продолжение естественной коммуникации, завязавшейся во время поездки, и проводились в тех же транспортных средствах, зачастую прямо во время рейса. Задачей было вычленить устойчивые структуры — формульные фразы, поговорки, афористические суждения в ходе и в контексте их использования в естественной коммуникации. Отсюда и акцент на прагматике, и стремление уловить перформативную роль стереотипизированных высказываний.

Таким образом, мы анализируем вербальные структуры, актуализирующиеся не столько в рассказах о дороге, сколько собственно в дороге — в дорожной коммуникации. В поле зрения попали, в основном, коммуникации между водителями (по рации, либо прямые во время стоянок, либо разговоры водителей-напарников во время рейса), а также между водителем и клиентом (пассажиром автобуса). Интервью позволили выявить также некоторые формы автокоммуникации, в том числе и выстроенные как общение с воображаемым партнером (например, автомашиной).

Сосредоточим внимание на стереотипах, выстроенных вокруг концепта дороги, чтобы выявить базирующиеся на них поведенческие модели и формы отношений. Особо ставится вопрос о распределении социального контроля, участии водителей в контроле дорожных взаимоотношений и выявлении тех дискурсивных форм, которые служат опорой или формой проявления контроля или борьбы за его осуществление.

Внимание к этой проблематике связано с поиском эффектов профессионализации передвижений в современном обществе. Мы исходим из того, что профессионализация есть в социальном отношении форма перераспределения права контроля деятельности в пользу самоконтроля и внутрипрофессионального (т.е. со стороны формализованных и неформальных профессиональных сообществ) контроля.

«Чистая» дорога и право контроля

У каждого свой путь: у кого-то
чистая дорога, а у кого-то кювет!!!
Александр Мамин

Фраза, вынесенная в эпиграф, содержит выражение «чистая дорога», которое может стать одним из ключевых для понимания не только водительского дискурса, но и практики выстраивания социального контроля в ситуации дорожных взаимодействий.

> Седьмого июля 2012 г. Е.В. Самойлова ехала микроавтобусом одного из боровичских автопредприятий из Санкт-Петербурга в Боровичи. Работала рация, слышны были переговоры на трассе. Водитель — молодой человек на вид 20–25 лет — время от времени спрашивал по рации о ситуации на дороге: «На Москву подскажите, ребята, как обстановка». Обычно говорили, что «чисто». Е.В. Самойлова уточнила: «“Чисто”, это как?» «Пробок нет, ментов нет», — ответил водитель [Самойлова]. Спустя две недели по той же трассе едет автор настоящей статьи — также в микроавтобусе. В этот раз из-за пробок стояли или медленно ехали; водители спрашивали по рации, что впереди. «У меня тут вообще *чистенько*, еду, пока ехал, не видел ни одного» (по-видимому, сотрудника ГИБДД. — *Т.Щ.*).

«Чистая» дорога в этих переговорах вполне конвенционально понимается как обозначение отсутствия пробок и дорожной инспекции, т.е. того, что ограничивает контроль водителей над условиями и самой возможностью движения.

> Годом раньше тот же концепт «чистой» дороги встретился в интервью водителя (работавшего на большегрузах и междугородных автобусах) из Петрозаводска: «Ну как? Моргнул (фарами. — *Т.Щ.*), если ГАИ где-то стоит… и левый поворот включаешь —

> *чисто*, нет контроля… Когда на автобусе работал, левым поворотом всегда — что контроля нет. Левым поворотом моргнули» [ПМА: А.В. К-ов, 1962 г.р., Петрозаводск; водительский стаж с 1979 г. на автобусе, МАЗе, лесовозе и др. Запись августа 2011 г.][1].

Здесь вполне эксплицитно проводится связь концепта «чистой» дороги, отсутствия контроля (внешнего по отношению к водителям) и обычаев водительской взаимопомощи, коллективных практик сопротивления внешнему контролю. В этих практиках участвуют и автолюбители тоже, однако формируют дискурс профессионалы (когда-то именно большие машины ввели в практику неформальные световые сигналы, а с появлением раций — в радиопереговорах слышны в основном их голоса).

Впрочем, лексика и метафорика вместе с соответствующими практиками распространяются и в среде любителей, но не столько по рациям, сколько через интернет-форумы.

> Так, на форуме сайта водителей и владельцев автомашин марки «Нексия» появилась тема «Чистая дорога». Ее инициатор под псевдонимом Mikkei пишет: «В этой теме предлагаю произвести перепись перекрестков с камерами, засадами и т.д. Также рассказать истории «отмазов», поборов, прохождения ТО и все с этим связанное» [NexiaClub]. Смысл тот же: коллективные практики противостояния внешнему контролю.

Далее рассмотрим оппозиции, в которые включается выражение «чистая дорога». В наших полевых материалах в оппозиции концепту «чистая дорога» находятся пробки и любые затруднения движения: аварии, ремонт дороги; наличие на трассе сотрудников инспекции дорожного движения или вообще контроля (например, контролеры, проверяющие водителей автобусов). Выражение «чистая дорога» встречается и в коммуникациях автомобилистов в Интернете (на форумах, в соци-

---

[1] Обычно на трассе впереди идущий автомобиль (чаще большегруз, из-за которого следующим за ним не видно дороги) мигает правым поворотником, сигнализируя, что трасса свободна, встречного транспорта нет, можно обгонять. Имеется ли в данном случае в виду другой сигнал? Существуют ли некоторые особенности языка подмигиваний у разных «каст» водителей или региональные особенности? Или просто речь идет о подмигивании встречным, а не попутным машинам?

альных сетях), и в публикациях прессы на автомобильную тематику. Здесь оно стоит в оппозиции понятиям «оживленная трасса» (много машин); «нечищенная дорога» (заносы, гололед); «запущенная дорога» (плохое состояние дорожного полотна).

> «Расскажу, как съездил в Брянск… Первые два часа (около 150 км) были трудные, так как шел сплошной поток в Питер — слепят встречные, много попутных фур… Потом относительно чистая дорога практически без машин, встречных вообще крайне мало было, хоть и были участки дороги с большим количеством снега и льда, но за счет того, что встречных было крайне мало, шли посередине и достаточно резво» [Ford focus club].

Обратим внимание, что «чистая» здесь — это дорога «без машин», а факт ее недостаточной очистки в прямом смысле (от снега и льда) ставится в оппозицию, но эта оппозиция дезавуируется тем обстоятельством, что такое состояние в целом не мешало движению автомобиля.

> «Дорога чистая, позволяет ехать 100–120 км/ч» (в рассказе автомобилиста-любителя о поездке из Новосибирска в Курчум Восточно-Казахстанской обл.) [Белый плен 2010].

Примечательно также, что здесь о «чистой дороге» говорит автолюбитель (на форуме клуба любителей автомобиля «Форд-фокус»). В качестве косвенных помех у него фигурируют «фуры», т.е. большегрузные автомобили, ср.: в переговорах водителей фур это обычно ГИБДД: с различных позиций видятся различные конкуренты в борьбе за право контроля порядка передвижения на дороге.

«Чистая дорога» фигурирует в стихотворных благопожеланиях, поздравлениях ко дню автомобилиста, широко распространенных в русскоязычной части Интернета. Эти поздравительные тексты широко используют устоявшиеся в шоферской среде формулы:

> «В день автомобилиста / Тебе желаю я / Всегда дороги чистой, / Ни жезла ни гвоздя» [СМС поздравления].
>
> «Пусть дорога будет чистой, / Без ухабов, трещин, ям / И радаров по углам!» [Водителю].

Вернемся к радиопереговорам водителей, где «чистая дорога» означает отсутствие помех движению, а точнее — обстоятельств, затрудня-

ющих контроль самого водителя над процессом передвижения. К таким помехам относятся и альтернативные инстанции контроля (ГИБДД для фур, контролеры для автобусов, фуры для любителей), и ненадлежащее качество самой дороги, и аварийные автомобили, перегораживающие полосу движения. В этих переговорах фигурирует еще одно выражение: «Все торопятся, всем уехать хочется». А если кто-то из большегрузов выедет на соседнюю полосу, вопреки правилам «потока», то «обе (полосы. — *Т.Щ.*) встанут и будут стоять» [ПМА: 19.07.2012 г., радиопереговоры на трассе М10 в микроавтобусе, следующем по маршруту Санкт-Петербург — Боровичи].

«Всем уехать хочется» — это устойчивое выражение, утверждающее необходимый всем находящимся на дороге общий ресурс, который может быть снижен как раз пробками, авариями, плохим состоянием дорог и ограничениями скорости, подкрепленными наличием поста ГИБДД, камеры, дорожных знаков. Отсутствие всего этого и есть «чистая дорога», т.е. обозначение полноты ресурса, рассматриваемого как общая ценность.

Ограничение этого ресурса актуализирует обсуждение власти и сопротивления ей. Е.В. Самойлова заговорила с водителем об использовании рации.

> — Просто пообщаться?
>
> — Конечно, особенно в пробках. Тут всего наслушаешься: и анекдоты, и ругань, и про политику. <…> Вот стоим в пробке. Почему стоим? Пробка. Почему пробка? Дорогу делают. Почему дорогу делают? Дорога плохая. Почему дорога плохая? Государство, правительство… и пошло» [Самойлова: 30.10.2012 г.].

В общем, в соответствии с формулой «Какая власть — такие и дороги» (которую автор настоящей статьи видела на заднем борту грузовичка в Санкт-Петербурге).

Чистая vs плохая (нечищеная) дорога. Источник легитимаций

Как смысловой пласт, связанный с социальным контролем и в конечном итоге с властью, соотносится с прямым значением выражения «чистая дорога»? Когда оно используется в обсуждении проблем, связанных с очисткой дорог (и, как правило, шире — вообще качества работы дорожных служб)?

Едем в такси из г.Боровичи в с. Мошенское Новгородской области. Водитель: «Поедем небыстро», мотивируя тем, что с утра выпал снег и дорогу в порядок привести не успели. Сетовал, что дорогу почистили, но не посыпали, и потому теперь гололед. Переехали границу Боровичского и Мошенского района, отмеченную информационным щитом: «А здесь посыпали!» — отметил водитель, одобрив расторопность мошенских властей [ПМА: 21.12.2011 г.].

В июле водитель такси подобным же образом оценил качество текущего (в основном, точечного, по ямам и трещинам) ремонта дорог, отметив, что в Мошенском районе самые хорошие дороги, хотя Боровичский район считается самым богатым [Самойлова: М., ок. 45–50 лет, 07.07.2012 г.]. Плохой ремонт местных дорог он объясняет тем, что «в этом году на Валдай все силы брошены <…> А что там делать? Какую дорогу они делают? «Пу́тинку»? Чего ее делать? Она и так хорошая».

В приведенных примерах об очистке дорог говорят, как кажется, в прямом смысле, однако понятие «очистка» расширяется и вбирает в себя текущий ремонт. И опять актуализируется связь состояния дорог и оценки качества власти. В этой структуре — характерный момент дискурсивной борьбы за право контроля (право быть признанным в качестве инстанции контроля). Водитель исходит из своего права давать оценку состояния дорог: это условия его работы, он здесь претендует на экспертный статус; само же состояние дорог постулируется как репрезентация деятельности власти (местной или центральной — в зависимости от статуса дороги). Соответственно, водитель становится субъектом, правомочным выносить суждения о качестве власти, в чем и состоит прагматика данного логического построения (тоже весьма стереотипного).

В некоторых эпизодах право оценки / контроля качества дорожного полотна водитель оспаривает не у внешних управляющих инстанций, а у местных жителей. Приведу диалог водителя междугороднего автобуса (СПб — Боровичи через Любытино) с севшими по дороге (в Зарубино) двумя пожилыми женщинами.

«Недавно вез узбеков, которые дорогу делали. Дорогу делали, да ямы не заделывали». И тут же, обращаясь к женщинам: «Это ваши просят, чтоб не заделывали! Ваши, ваши местные бабушки!

А я попросил, чтоб заделали». — «Чтобы кошек наших не давили! — подтверждают зарубинские женщины. А то (сделали хорошую дорогу) теперь летят!..» [ПМА: 15.10.2012 г.].

Здесь интересный момент конкуренции за право контроля территории — по праву проживания в придорожных селениях и по праву передвижения по дороге. В первом случае дорога рассматривается как часть социальной системы поселения, во втором — как доминирующий и неконтролируемый со стороны поселения (оседлой структуры) элемент.

Состояние дорог (очистки и ремонта) служит, в свою очередь, легитимацией решений водителя, устанавливающих порядок отношений между ним и клиентами (в других случаях — с другими участниками движения, контролирующими инстанциями). В диалоге, приведенном выше, таксист оговаривает с пассажирами скоростной режим (обосновывает свое право на снижение скорости). В другом случае «плохая дорога» служит объяснением опоздания автобуса на 15 минут [Самойлова: Мошенское, 30.10.2012, диалоги на автостанции].

Качество дороги служит и аргументом в переговорах о стоимости поездки.

«И кто это вас возит за шестьсот рублей? — спрашивает таксист, предложивший везти за 800. — Я за такие деньги не поеду». Пассажирка указывает на то, что другая фирма-перевозчик перешла на зимние цены. «Так зимой еще сложней: и дорога, и шины, и машину греть надо!» [Самойлова: 30.12.2012 г., с. Мошенское — г. Боровичи].

Дорогу — то заметенную снегом, то с обнажившимися после схода снега дырами, то влажную от дождя — указывают и как объяснение аварийности.

«В прошлый раз ехали, водитель сказал… [маршрутку] между двумя фурами зажало. Дорога мокрая, пробки, все торопятся, воскресенье, всем ехать надо быстрей» [ПМА: из разговора двух женщин примерно 55–65 лет в междугороднем автобусе. 16.09.2012 г.].

Предельное выражение оппозиции «чистой» и «плохой» (в значении: не чищенной, не отремонтированной) дороги мы услышали в разговоре водителя автобуса СПб — Боровичи.

Отвечая на звонок мобильного телефона, он возмущенно кричал кому-то: «Да я еще далеко! К Волгино подъезжаю, еще минут двадцать. *Дороги-то нет* никакой!» [ПМА: 29.04.2012 г.].

«Дороги нет» — и под «дорогой» опять понимается сама возможность беспрепятственного передвижения. Ямы и выбоины не то чтобы совсем лишают такой возможности, но ограничивают возможность контроля водителем хотя бы скоростного режима и тем самым соблюдения графика передвижения.

Знание дороги

Оппозиция дороги «чистой» и нечищеной (не отремонтированной, не приведенной в порядок) находит свое продолжение в мотиве «знания» дорог как показателе шоферского профессионализма.

Когда, въезжая с трассы в деревню, мы предупреждали водителей, что на деревенской улочке может быть влажный и вязкий участок и потому можно высадить нас прямо у въезда, не сворачивая в улицу, реакция нас всякий раз удивляла. Один ответил, что у него двадцать лет стажа и он разберется сам. Другой сказал: «Не мальчик. Разберусь» [Самойлова: с. Мошенское, 25–26.05.2012 г.].

Знание дорог — прерогатива профессионального водителя.

«Так восемнадцать лет за рулем. Все изъездил» [ПМА: с. Мошенское, бывший водитель служебного автомобиля, 39 лет, 10.08.2012 г.]. «Спросите, где я не был. На Дальнем Востоке не был. До Новосибирска доезжал» [ПМА: с. Мошенское, водитель автобуса, ок. 55 лет, 5.11.2011 г].

Знание мельчайших особенностей дорог (как и умение мгновенно оценить их состояние) соотносится со стажем и в конечном счете — с профессионализмом водителя.

«Каждую ямку знаешь, можешь на одном рефлексе пройти» [Самойлова: 07.07.2012 г.].

Можно заметить, что через концепт «знания» дорог реализуется и оппозиция свой / чужой: чужак «не знает» (соответственно, ограничен

в возможности контроля движения). Одновременно «знание» соотносится с рисками дороги:

> «Сейчас как делают? Дыры залатают — и все. Хотели запретить такой ремонт. Никак не проверить. А списать можно — ой-ей-ей! И хоть каждый год ремонтируй. Вот тут едем — хорошо, сделали. Только разгонимся — и опять ямы… кто не знает — на эвакуаторе вывозят, все подшипники летят» [Самойлова: такси Боровичи — Мошенское, 07.07.2012 г.].
>
> В другой раз, на пути в Боровичи, мошенской таксист несколько раз притормаживал, аккуратно объезжая ямы: «Тут самый опасный участок. Хорошо сейчас светло, а ночью — беда. Мы-то еще знаем. А другие не знают, тут разгоняются, а потом стоят, колеса делают» (28.05.2012 г.) [Самойлова].
>
> «По нашим ямам — там надо через двадцать тысяч ремонтировать или менять» (речь шла о каком-то важном узле машины). [ПМА: Малая Вишера, у автостанции, 16.09.2012 г.].

Оппозиция «знание / незнание» дороги соотносится здесь с умением избежать рисков или же, наоборот, попасть в опасную ситуацию (авария, поломка машины). При этом незнание мелких особенностей дороги, ее «каждой ямки», приписывается чужакам (либо непрофессионалам, которые ездят нечасто.

Интересно отметить, что «знание» дорог опять-таки сводится к оценке их проходимости, т.е. это снова утверждение права оценки состояния дорог (= контроля возможности и условий передвижения как основного ресурса дороги).

Плохие места

Соотнесение степени «чистоты» дороги (понимаемой как пригодное для проезда состояние) и степени ее опасности заставляет нас вспомнить и дополнить оппозицию: дорога «чистая» vs «плохая» = «опасная» (фактически опять — проезжая / непроезжая). В роли второго члена оппозиции могут быть и «плохие» места, о которых иногда говорят профессиональные водители.

> «Если постоянно ездишь, уже знаешь дорогу, запоминаешь, — рассказывает водитель, много лет проработавший на лесовозе и автобусе. — На той же дороге… вот я Вам говорил про Рудник, вот… есть такие места, вот едешь — как будто на тебя что-то кто-то (хму-

рится, морщится. — *Т.Щ.*)… в общем, такие места есть неприятные: не в свою тарелку сел. Чувствуешь так, я думаю, все так чувствуют. Стараешься поскорей его проехать». «Как такие места определяют?» — спросила я. «По своему ощущению, как… не ходишь уже, чувствуешь, вот чувствуешь это место — не то. Раз проскочил. Второй раз едешь — что-то не то… или вот едешь деревней… или городом едешь, у тебя нога на газу — она уже некрепко стоит: готова уже перепрыгнуть». После этого рассказал, как однажды, повинуясь такому чувству, успел вовремя нажать педаль тормоза — а то бы мог сбить двух внезапно выбежавших на дорогу детей [ПМА: 2009 г., В.Я-ов, ок. 40 лет, д. Бережок Барановского сельского поселения Кадуйского района Вологодской обл.].

Водитель междугороднего автобуса из Боровичей (64 года) подтверждает, что в дороге есть места, где чувствуешь себя не очень «уютно»; связывает это с непредсказуемым поведением некоторых водителей: «Есть, всяких хватает. Где дорога хорошая, так вроде там и… непредвиденное — может оно и здесь случиться, на любой дороге. Это — отморозков всяких хватает» [ПМА: 5.11.2011 г].

«Плохие» места — те, где водитель ощущает недостаток контроля над ситуацией; с ними связана и повышенная опасность аварий.

«Вот сейчас будем проезжать — Глиняная горка», — отвечает мне водитель на вопрос о «плохих» местах по дороге из Мошенского в Боровичи. Объясняет, что здесь часто бьются машины. И действительно, вижу на небольшом участке сразу несколько памятных знаков (кресты, венки, таблички). От других водителей слышала о Лысой горке на подъезде к Боровичам — с той же недоброй репутацией. Водитель междугородних автобусов, ныне работающий на автопредприятии Санкт-Петербурга, рассказывал о «пьяной отворотке», которая была невдалеке от деревни, где он родился (в Верховажском районе Вологодской области): «У нас от Верховажья до моей деревни пятьдесят километров. Раньше там дорога была деревянная, лежнёвка. Четыре бревна под одно колесо, четыре под другое. Есть у нас отворотка, называется “пьяная”. Я — уже после армии — всё спрашиваю у бати (он тоже шофер. — *Т.Щ.*): почему “пьяная”? Вот он говорит: кто ни едет, всегда слетали с этой лежнёвки. Поворот там почти девяносто градусов. Попробуй вытащить… вытаскивали трактором» [ПМА: 29.10.2011 г., водитель автобуса, 37 лет].

Закономерно возникает вопрос о восприятии придорожных памятников, отмечающих места аварий с человеческими жертвами. Отмечу, что памятник могут устанавливать не точно на месте происшествия, а в некотором отдалении — там, где «удобнее», где «люди увидят».

> Так, в двух километрах от с. Мошенское лет пять назад (по воспоминаниям местных жителей) разбился молодой мужчина — его «Жигули» столкнулись с лесовозом. Через несколько месяцев жена поставила ему памятник — пирамидку с крестиком и памятной табличкой возле дороги, там, где ее пересекает ручеек. Останки водителя были обнаружены метрах примерно в пятистах от этого места, но оно, по словам жены, «удобнее» и «заметнее».

Эти места у водителей имеют дурную репутацию.

> Когда в 2009 г. я ехала с экскурсионной группой (состоявшей из коллег — участников VIII КЭАР в Оренбурге), женщина-водитель нашего микроавтобуса рассказывала, что есть такое место, где «непредвиденные ситуации» случаются постоянно, едешь — и по обеим сторонам дороги такие вот памятники.

«Непредвиденные ситуации» — это, видимо, табуированное наименование аварий, причем опять-таки акцентирующее недостаток контроля (невозможность предвидеть). Как же отражаются такие памятники в дискурсе профессиональных водителей?

> «Когда увидите у дороги памятники, бывает, ставят, Вы как-то на это реагируете?» — «Нет», — отвечает водитель из Петрозаводска с многолетним стажем [[ПМА: август 2011 г. А.В. К-ов, 1962 г.р.]. «Памятники? Вы знаете, когда ехал сегодня, они как на каждом километре. Для меня это… на меня это действует неприятно. Вот я слышал, вроде бы такой закон приняли — чтобы их убрать. Устанавливают местные жители, на то место приезжают. Они на то место, где разбился… Профессионалы не ставят, это родственники. Лично для меня — я не стал бы. Потому что вот действительно: едешь, смотришь — памятник, памятник… едешь — как посмотришь… Бывает, действительно, проедешь — на каждом дереве можно… водителю это неприятно. Уже начинаешь о себе думать» [ПМА: 29.10.2011 г. Водитель междугороднего автобуса, 37 лет, Санкт-Петербург].

Табуируются (пресекаются водителем как нежелательные) и разговоры об авариях — особенно в салоне автобуса во время рейса. Но, как говорят водители с сожалением и возмущением: пассажиры иногда такое скажут!.. Мимо придорожных памятников проезжают, не глядя на них. Однако, по словам того же водителя, если разбился кто-нибудь из знакомых, особенно коллег, то, проезжая это место, сигналят (хотя там и нет памятников).

> «Тогда уже «фа-фа»: приветствие — не приветствие, отдать нужно салют» [ПМА: 2009 г., бывший водитель лесовоза, д. Бережок Барановского с/п Кадуйского р-на Вологодской обл.].

Таким образом, оппозиция «чистая / плохая» дорога (с ее «плохими» местами) подводит нас к оппозиции «дорога» (в ее идеальном, пригодном для движения, состоянии — свободном, чистом) vs смерть. Это несколько противоречит пониманию дороги как зоны, обильно отмеченной символикой смерти, которое нами же было обнаружено в работах, отражающих русскую сельскую традицию, и репрезентации дороги в мифологических версиях. Однако в настоящей статье речь идет о профессиональных водителях — людях, для которых дорога — это место работы. В их дискурсе дорога — это жизнь, это сфера их ответственности.

> «Для меня так: пока колеса котятся, я живу», заключает наш разговор водитель автобуса [ПМА: 29.10.2011 г. Водитель междугороднего автобуса, 37 лет, Санкт-Петербург].

И вернемся к фразе, приведенной в эпиграфе: «Почему колеса катятся?» Произнесена она была в следующем контексте (шоферского посвящения-испытания): на одной из стоянок на трассе М10 вышли покурить и пообщаться несколько водителей междугородних автобусов. Проходя мимо, я услышала громкий смех и обрывки разговора.

> — Сколько, говоришь, у тебя стажа водительского? — спрашивает пожилой водитель у молодого коллеги.
>
> — Два года.
>
> — О-о-о! Два года! Два года водишь, а вот, небось, и не знаешь, почему колеса катятся?
>
> Все притихли.
>
> — По чему колеса катятся? (повторяет пожилой шофер свой вопрос). По дороге!!! По дороге они катятся! (заканчивает он под дружный хохот).

Библиография

Белый плен, или дорога в Курчум. Сообщение пользователя aubaevilias на форуме drom.ru от 12.02.2010 г. http://travel.drom.ru/13627/. Режим доступа: 24.12.2012 г.

Водителю // Прикольные поздравления. http://www.prikolnye-pozdravleniya.ru/tag/den-avtomobilista/page/2. Режим доступа: 18.12.2012 г.

Мамин А. Сообщение в социальной сети «Вконтакте». vk.com/pionerdj — размещено 01.12.2012 г. Режим доступа: 23.12.2012 г.

ПМА — полевые материалы (полевые дневники и транскрипты интервью) Т.Б. Щепанской.

Самойлова Е.В. — полевые записи собирателя Е.В. Самойловой, научного сотрудника Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории, которая участвовала в ряде совместных полевых проектов.

СМС поздравления с Днем автомобилиста. www.greets.ru/hol/denauto — режим доступа: 18.12.2012 г. Создание сайта обозначено 30.12.2008 г.

Ford focus club: Сообщение на форуме Ford focus club пользователя Derini от 30.01.2007 г. — ffclub.ru/topic/45552/jump_40. Режим доступа: 24.12.2012 г.

NexiaClub : www.nexia-club.ru/f/arhangelsk/26421-chistaya-doroga/, сообщение от 09.03.2011 г. Режим доступа: 3.12.2012 г.

КОМПАРАТИВНОЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ МУЗЕЕВЕДЕНИЕ

Н.Г. Голант

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТРАНСИЛЬВАНИИ В МУЗЕЯХ СИБИУ

Город Сибиу (рум. *Sibiu*, нем. *Hermannstadt* (Херманнштадт), венг. *Nagyszeben* (Надьсебен), находится на юге Трансильвании, в Южных Карпатах (Центральная часть современной Румынии). Сибиу впервые упоминается в документах в 1191 г. Этот город входил в число городов саксонского «Семиградья», являясь самым большим немецким населенным пунктом в Трансильвании. В конце XVII в., после вхождения Трансильвании в империю Габсбургов, Сибиу становится центром Великого княжества Трансильвания в ее составе [http://www.sibiu.ro/ro2/istorie.php]. После Первой мировой войны и распада Австро-Венгрии Сибиу, как и вся Трансильвания, вошел в состав Румынии. Большинство населения города до 1941 г. по-прежнему составляли немцы. С начала 1950-х и до начала 1990-х годов большая часть этнических немцев эмигрировала в Германию. В 2002 г. население Сибиу составляло около 170 000 чел., 95 % жителей – румыны, 2 % – венгры, 1,6 % – немцы [http://www.sibiu.ro/ro2/prezentare.php].

В средние века Сибиу развивался как город ремесленников и торговцев и в то же время как культурный центр. С XIV в. в Сибиу существует городская библиотека (коллекция книг и рукописей). В том же XIV в. была основана первая школа, а в 1528 г. – первая на территории нынешней Румынии типография, в которой в 1544 г. была издана первая книга на румынском языке [http://www.sibiu.ro/ro2/istorie.php].

Здесь же, в Сибиу, появился первый на территории нынешней Румынии музей. Это музей, который находится во дворце Самуэля фон Брукенталя и в основу коллекций которого легли коллекции того же

фон Брукенталя – пинакотека, кабинет эстампов, библиотека и нумизматическая коллекция [http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/index.html].

Барон Самуэль фон Брукенталь (1721–1803) был едва ли не единственным представителем саксонской общины, кому удалось сделать политическую карьеру в период правления Марии Терезии. Судя по документам семьи Брукенталь, коллекция живописи была в основном сформирована уже к 1770 г. В ней присутствовали, в частности, работы отца и сына Брейгелей, Тициана. Став губернатором Великого княжества Трансильвания (должность, которую он занимал с 1777 по 1787 г.), Самуэль фон Брукенталь строит в Сибиу дворец в стиле позднего барокко, по моделям дворцов Вены [http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/index.html]. Не имея прямых наследников, Самуэль фон Брукенталь завещал свой дворец и коллекции одному из родственников по мужской линии, указав в завещании, что в том случае, если его род угаснет, его имущество должно перейти в собственность евангелической церкви, а дворец должен стать общедоступным музеем, что и произошло в 1817 г. [http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/01.htm].

В течение XIX в. основным направлением деятельности музея Брукенталя была консервация существующих коллекций и увеличение основных коллекций путем закупок, а также создание новых коллекций, главным образом относящихся к культуре трансильванских саксонцев. Долгое время музей находился в ведении Трансильванского естественно-научного общества (существовало с 1849 по 1948 г.) [http://www.brukenthalmuseum.ro/naturale/index.html; http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/01.htm].

В 1948 г. музей был национализирован румынским государством [http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/01.htm]. В 1957 г. частью музея Брукенталя становится Музей естественных наук (существует с 1894 г.), в 1966 г. — Музей охоты им. Августа фон Шписса, в 1972 г. — Музей фармакологии. В 1988 г. была образована секция истории Музея Брукенталя (в настоящее время — Исторический музей, расположен в Доме Альтенбергера). Наконец, в 2006 г. в рамках Музея Брукенталя была открыта галерея современного искусства [http://www.brukenthalmuseum.ro/naturale/index.html; http://www.brukenthalmuseum.ro/istoric/01.htm].

В Сибиу имеется также несколько этнографических музеев, которые в настоящее время объединены в рамках организации, именуемой «Музей ASTRA». Собственно Музей ASTRA был создан в 1905 г. Трансильванской ассоциацией румынской литературы и культуры румынского народа. Его возникновение было связано с желанием трансильванских румын обозначить собственную культурную идентичность

в этническом конгломерате Австро-Венгрии и на фоне культурной эмансипации всех народов Центральной и Юго-Восточной Европы.

Образцом для него служили уже существовавшие на тот момент музеи, посвященные культуре саксонцев, венгров и секейев [http://www.muzeulastra.ro/]. Музей Трансильванской ассоциации просуществовал 45 лет и был расформирован в 1950 г. по идеологическим мотивам. Его коллекции были переданы в Музей Брукенталя [http://www.mct.muzeulastra.ro/; http://astra.museum.com/Sibiu/rom/dumbra_r.htm]. В 1993 г. на базе коллекций Музея Трансильванской ассоциации был создан Музей трансильванской цивилизации ASTRA, который, в отличие от своего предшественника, стремится быть не «этническим» (румынским), а «мультикультурным» музеем, показывающим культурное разнообразие региона [http://astra.museum.com/Sibiu/rom/civili_r.htm; http://www.mct.muzeulastra.ro/].

Кроме Музея трансильванской цивилизации, на данный момент в состав Музея ASTRA входят также музей под открытым небом в Думбрава Сибиулуй (современное официальное название — Музей народной традиционной цивилизации ASTRA, основан в 1963 г.), Музей саксонской этнографии и народного искусства им. Эмиля Сигеруса (основан в 1997 г.) и Музей общей этнографии им. Франца Биндера (основан в 1993 г.) [http://www.muzeulastra.ro/.; http://www.sigerus.muzeulastra.ro/; http://astra.museum.com/Sibiu/rom/sigher_r.htm; http://www.binder.muzeulastra.ro/; http://astra.museum.com/Sibiu/rom/etnogr_r.htm].

Проект создания в Сибиу музея под открытым небом возник еще в 1940 г. и принадлежал выдающемуся румынскому этнографу Р. Вуйе, директору Этнографического музея Трансильвании (г. Клуж-Напока), который после Венского диктата 1940 г. перебрался из Клужа в Сибиу. Однако реализован он был лишь в 1963 г. по инициативе К. Иримие, который и стал первым директором этого музея [http://www.muzeulastra.ro/]. Музей располагается на территории заповедника «Думбрава Сибиулуй» и занимает 96 га, являясь самым большим музеем под открытым небом на территории Румынии [http://www.mcpt.muzeulastra.ro/]. Экспозиция посвящена в первую очередь традиционным занятиям населения Трансильвании [http://www.muzeulinaerliber.ro/].

Основу коллекций Музея саксонской этнографии и народного искусства им. Эмиля Сигеруса составили коллекции Музея Трансильванского карпатского общества (нем. *Siebenbürgischer Karpatenverein*, рум. *Muzeul Carpatin*), который существовал с 1895 по 1920 г. Важную роль в создании первого музея саксонской этнографии сыграл коллек-

ционер Эмиль Сигерус, подаривший музею более 500 предметов, среди которых преобладала трансильванская керамика.

Экспозиции музея знакомят посетителей с традиционной культурой трансильванских саксонцев XVII–XX веков. [http://www.sigerus.muzeulastra.ro/; http://astra.museum.com/Sibiu/rom/sigher_r.htm].

Музей общей этнографии им. Франца Биндера является единственным в Румынии музеем, ориентированным на изучение этнографии неевропейских народов. Первые коллекции по этнографии неевропейских народов появились в Сибиу благодаря Францу Биндеру (1824–1875), коммерсанту, который почти 14 лет прожил в Африке — сначала в Каире, а затем в Хартуме (1852–1854), и в 1862–1864 гг. был консулом Австро-Венгрии в Судане. В 1862 г. Франц Биндер дарит Трансильванскому естественно-научному обществу коллекцию из 500 предметов, собранную преимущественно на юге Судана, на левом берегу Белого Нила [http://www.binder.muzeulastra.ro/colectii.html; http://www.binder.muzeulastra.ro/catalogselectivbinder/pre2.html]. В последующие годы этнографические коллекции Трансильванского естественно-научного общества пополнилась дарами еще нескольких путешественников — уроженцев Трансильвании. Это, в частности, коллекции, которые привозили Андреас Брекнер (1844–1890) — из Японии и др., Карл Ф. Йикели (1850–1925, председатель Трансильванского естественно-научного общества) — из Абиссинии (Эфиопии), Артур фон Саксенхайм (1852–1913) — из Китая, Гонконга, Индии, Цейлона, Египта, Африканского Рога, Островов Зеленого Мыса, Бразилии и из Норвегии (предметы, принадлежавшие саамам), Густав А. Шоппельт (1867–1936) — из Австралии, Герман фон Ханненхайм — из Египта, Карл Мелиска (1856–1938) — из Океании [http://www.binder.muzeulastra.ro/colectii.html].

Возвращаясь к коллекции Биндера, нужно упомянуть о том, что предметы из нее экспонировались в Музее общества, где был создан специальный Африканский кабинет. После прекращения в 1948 г. деятельности Трансильванского естественно-научного общества она была передана в ведение Музея Брукенталя. До 1972 г. некоторые предметы из этой коллекции находились на постоянной экспозиции Музея естественной истории, являвшегося частью Музея Брукенталя. После 1972 г. и до создания Музея общей этнографии предметы из этой коллекции и из других коллекций по неевропейской этнографии практически не экспонировались [(http://www.binder.muzeulastra.ro/catalogselectivbinder/pre2.html)].

Со времени создания Музея общей этнографии им. Франца Биндера к вышеупомянутым коллекциям добавились новые. Среди них прото-

кольные подарки, полученные румынским руководством с 1965 по 1989 г., в период правления Н. Чаушеску (переданы музею в 1991 и 1999 гг.), дары посольств некоторых стран, в частности Эквадора (1999) и Индонезии (2003), предметы, полученные в результате обмена с зарубежными музеями, например с японским Музеем игрушек в Химеджи, префектура Хёго, (1993, 2006) и др. [http://www.binder.muzeulastra.ro/colectii.html].

Несмотря на то что Сибиу на данный момент является небольшим городом, занимая пятнадцатое место в стране по численности населения, его по праву можно назвать музейной столицей Румынии. Его музеи отражают мультикультурный характер и сложную историю города и всей Трансильвании.

С.П. Манилкина

ЦЕНТРЫ ИЗУЧЕНИЯ АВТОХТОННОГО НАСЕЛЕНИЯ БРАЗИЛИИ. МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ УНИВЕРСИТЕТА САН-ПАУЛО

В Бразилии главными центрами изучения коренных народов являются музеи. Помимо экспозиционно-выставочной, сотрудники музея занимаются научно-исследовательской работой. В феврале 2012 г. в рамках научно-музейной стажировки мне удалось понаблюдать за работой бразильских коллег в Музее археологии и этнологии г. Сан-Пауло. Я посетила фонды, открытые для сторонних исследователей лишь по предварительной договоренности, а также библиотеку, насчитывающую более 75 тыс. изданий. Коллекции музея насчитывают более 120 тыс. предметов и постоянно пополняются.

Музей археологии и этнологии (Museu de Arqueologia e Etnologia) (далее — MAE) был образован в 1989 г. на территории Университета Сан-Пауло (Universidade de São Paulo, USP) путем слияния коллекций четырех этнологических и археологических центров Бразилии: Мусеу Паулиста (Museu Paulista), старого Музея археологии и этнологии (antigo Museu de Arqueologia e Etnologia), Института доисторической

эпохи (Instituto de Pré-História) и этнографической коллекции Плинио Аироза, заведующего кафедрой этнографии и языков тупи-гуарани на факультете философии, литературы и гуманитарных наук (Acervo Plínio Ayrosa da FFLCH) [www.mae.usp.br/home].

История собирания этнографических коллекций по коренному населению Бразилии (индейцам) началась задолго до основания МАЕ. Уже со времен первых контактов индейцев с европейцами в XVI в. отдельные предметы вывозились и выставлялись в музеях Европы. В Бразилии первые индейские коллекции были представлены только к концу XIX в. Значительные коллекции, которыми располагает МАЕ в настоящее время, были переданы из этнографического собрания Мусеу Паулиста.

Основанный в 1895 г. Музей Паулиста стал первым центром в Сан-Пауло, демонстрирующим культуру коренного населения. Первый руководитель Мусеу Паулиста, Герман фон Иберинг, опубликовал в первом томе Журнала Мусеу Паулиста свою статью «Доисторическая культура Южной Бразилии», в которой затрагивались различные аспекты, касающиеся этнографии[1] коренного населения Бразилии, в основном ее южной части.

Как это случилось и в других частях мира, «коллекционизм» в Бразилии основывался на эволюционистской и позитивистской концепциях, согласно которым через материальную культуру различных сообществ можно было показать эволюцию человечества и освоение им природы. В начале XX в. коллекции использовались уже в меньшей степени для «типизации» родной культуры, а скорее для документирования и демонстрации разнообразных социальных и экологических условий производства и адаптации коренного населения. Это естественным образом отразилось на систематизации и составе новых коллекций. Такие методологические сдвиги подробно зафиксированы в изданиях МАЕ [Museu de Arqueologia… 2000].

Национальный музей Рио-де-Жанейро и Мусеу Паулиста были основными инициаторами исследований культуры коренных народов и привлечения к ним внимания общества, по крайней мере до 1940-х го-

[1] Необходимо отметить специфику употребления терминов «этнология», «этнография» и «антропология» бразильскими антропологами. Разница между последними двумя понятиями заключается в том, что «антропология» характеризуется как всеобъемлющая область теории и метода, а «этнография» характеризуется как акт сбора данных и его производное, включающее описание результатов. Труднее провести границу между «этнологией» и «этнографией». В качестве рабочего момента можно принять «этнологию» за раздел «антропологии» с фокусом на этнографическом исследовании, находящемся на том же классификационном уровне, что и эпистемологическое и историческое рассмотрение [Рамос: 161–162].

дов. Происходило это за счет финансирования научных экспедиций, привлечения зарубежных исследователей и преподавателей, а также организации выставок и выпуска публикаций. Существенной проблемой являлось то, что о многих предметах, приобретенных музеем, не было достаточно информации, зачастую даже об их этнической принадлежности.

Эта ситуация изменилась с приходом нового директора — Герберта Балдуса (1899–1970). Немец, по происхождению, он был приглашен правительством штата Сан-Пауло для руководства этнографическим отделом музея в 1946 г. Также Г. Балдус стал редактором Журнала Мусеу Паулиста, который впоследствии зарекомендовал себя как один из важнейших антропологических журналов, издаваемых в Бразилии [Sampaio-Silva 1999: 29]. Заинтересованность ученого в сохранении коренных народов и изучении их материальной культуры сыграла важную роль в развитии систематических антропологических исследований в Бразилии.

Для пополнения этнографических коллекций Г. Балдус привлек Харальда Шульца (1909–1966), профессионального фотографа. Х. Шульц, несмотря на отсутствие этнологического образования, собрал более 5000 предметов, относящихся к различным этносам. Его коллекции составляют около трети этнографических коллекций МАЕ. Также им была собрана внушительная фото- и видеоколлекция, отражающая повседневную деятельность коренных народов Бразилии: охоту, рыбную ловлю, ритуалы, танцы и т.д. Коллекция начитывает более 2 тыс. фотографий и около 60 фильмов [Museu de Arqueologia… 2000].

Во время своей работы в «Службе защиты индейцев» Х. Шульц посетил различные индейские племена в штате Мату-Гросу. В частности, он много времени провел среди индейцев умотина в верховьях р. Парагвай в 1943 г. В настоящее время собранная им среди умотина коллекции является гордостью МАЕ. А итогом работы стала монография «Двадцать три индейца оказывают сопротивление цивилизации», опубликованная Журналом Мусеу Паулиста (Schultz H. Vinte e três índios resistem à civilização. São Paulo, 1954) [Baldus 1966: 1234].

Среди известных собирателей музея можно выделить знаменитого немецкого исследователя Курта Нимуендажу[1], который в период с 1903 по 1945 гг. собирал материалы в различных районах Бразилии, в том

[1] Курт Нимуендажу (Ункель, 1883–1945) — немец по происхождению, один из самых выдающихся исследователей бразильских индейцев первой половины XX в. Свое имя Нимуендажу получил от одного из индейских племен Мату-Гросу, и под этим именем он стал известен в науке [Леви-Стросс 1999: 319].

числе среди индейцев гуарани, тукуна и умотина. Маршал Рондон[1] пополнил музейные коллекции предметами индейцев намбиквара и индейцев верховьев Шингу. В этот список также можно добавить Эгона Шадена, Клода Леви-Стросса, и, конечно же, упомянутых выше Герберта Балдуса и Харальда Шульца [Museu de Arqueologia… 2000].

Существовала некоторая разница в подходе к изучению индейцев между бразильскими и иностранными учеными. Приезжие антропологи больше внимания уделяли различным аспектам культуры и социальной организации, в то время как бразильские фокусировались на изучении контактов с европейцами и их последствий для коренных народов. Безусловно, это лишь основная тенденция и есть обратные примеры. В той или иной степени большинство бразильских ученых являются защитниками прав коренного населения. Совмещение академических обязанностей с социальной ответственностью не только часто встречается в Бразилии, но и вполне ожидаемо со стороны антропологического сообщества в целом [Рамос 2012].

Археологические коллекции MAE являются важной частью бразильского национального наследия. В настоящее время работа осуществляется научным отделом, в котором работает команда археологов, занимающихся научным описанием коллекций. Специалисты отдела по распространению культуры сосредоточены на демонстрации этих коллекций.

Первые серьезные проявления интереса к Бразилии доколониального периода относятся к концу XIX в. Одним из направлений археологических исследований MAE является изучение самбаки (sambaquis) — своеобразных теллей или «раковинных куч» на побережье Бразилии, размеры которых колеблются от 50 до 500 м в длину и от 1 до 40 м в высоту. Самбаки более чем на 80 % состоят из раковин двустворчатых моллюсков [Museu de Arqueologia… 2000]. Большинство из них были образованы в период между II–I тыс. до н.э. [Gaspar et al. 2008].

О том, что берег был населен, свидетельствует наличие захоронений, костров и остатков хижин, а также большое количество и разнообразие артефактов (посуда, инструменты, украшения). Основными видами деятельности этих древних людей были рыболовство и собирательство. Рыбачить мужчины отправлялись в лодках и использовали сети и гарпуны. Старики, женщины и дети собирали моллюсков во время отлива [Museu de Arqueologia… 2002]. Более тысячи местоположе-

[1] Рондон (Rondon) Кандидо Мариано да Силва (1865–1958) — бразильский военный и политический деятель, организатор «Службы защиты индейцев», возглавлял Комиссию телеграфно-стратегических линий (известную как Комиссия Рондона), которая обследовала северо-западную часть Бразилии [Леви-Стросс 1999: 560].

ний самбаки занесены в национальный реестр археологических памятников Бразилии [Gaspar et al. 2008: 319].

Музей археологии и этнологии, став преемником Института доисторической эпохи, ранее занимавшегося изучением самбаки, в настоящее время продолжает археологические исследования данных стоянок. Музей располагает одной из самых важных археологических коллекций, относящихся к изучению самбаки и других археологических культур Бразилии. В этой коллекции представлены разнообразные вещи, найденные в самбаки и в прибрежных участках: материалы захоронений, каменные орудия, керамика и остатки фауны. Все это в сочетании с документацией, представленной исследователями в ходе раскопок, дает огромный материал для изучения доисторической культуры Бразилии [Museu de Arqueologia… 2002].

Наряду с изучением каменного орудия, керамики и костей в течение последних 30 лет в Бразилии особое развитие получило изучение петроглифов и наскальных росписей. Для Бразилии в наскальной живописи характерно преобладание антропоморфных и зооморфных изображений. Геометрические мотивы встречаются реже. Изображения характеризуются динамикой (галопирующий зверь, жестикулирующие или танцующие человеческие фигуры) [Museu de Arqueologia… 2000].

На сегодняшний день Музей археологии и этнологии по праву считается одним из основных академических институтов Бразилии, где изучают археологию и этнографию коренного населения страны, а также африканские и средиземноморские культуры.

Коллекции музея представлены на постоянной экспозиции, а также демонстрируются на временных выставках.

Библиография

Леви-Стросс К. Печальные тропики. Львов; М., 1999.

Рамос А. Этнологи и индейцы: бразильский сценарий // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы / Ред. и сост. А.Л.Ефимов. М., 2012. С. 161–179.

Baldus H. Harald Schultz 1909–1966 // American Anthropologist. New Series. 1966. Vol. 68, No. 5. P. 1233–1235.

Museu de Arqueologia e Etnologia. The collection of Brazilian Archeology and 500 years of Brazil // Quantos anos faz o Brasil? São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. P. 99–150.

Sampaio-Silva O. O Antropólogo Herbert Baldus // Revista de antropologia. São Paulo, USP, 2000. Vol. 43, nº2. P. 23–79.

Gaspar M.D., Deblasis P., Fish S.K., Fish P.R. Sambaqui (Shell Mound) Societies of Coastal Brazil // The Handbook of South American Archaeology // Springer. 2008. P. 319–335.

Дж. И. Месхидзе

БАСКСКИЕ МУЗЕИ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ ОЙОНА

Баскские музеи — исторические и этнографические, археологические и морские, музеи вина и агрокультуры – удивительным образом дополняют друг друга. Каждый из них, являясь вполне самодостаточным — со своей индивидуальной идеей и историей, оригинальными экспозициями и пространственными композициями, художественными и тематическими решениями, — вместе с тем пополняет «общебаскскую коллекцию» и дает возможность приобщиться к многообразной целостности народного бытия. К числу самых знаменитых относятся музеи испанской провинции Бискайа: Музей археологии, этнографии и истории басков (баск. *Euskal Arkeologia, Etnografia eta Kondaira Museoa*, исп. *Museo Arqueológico, Etnográfico e Histórico Vasco*) в Бильбао; Музей Страны Басков (баск. *Euskal Herria Museoa*, исп. *Museo de Euskal Herria*) в Гернике–Лумо и Музей ведьм в наваррском Сугаррамурди (баск. *Sorginen Museoa*, исп. *Museo de las Brujas*). Несколько меньшей — незаслуженно меньшей — известностью пользуются музеи провинции Алава. Исключение, пожалуй, составляют Археологический музей в столице испанской Страны Басков г. Витория–Гастейс (баск. *Arkeologia Museoa*, исп. *Museo de Arqueología de Alava*) и музей *in sito* — поселение Ла Ойя (баск. *La Hoyako Museoa*, исп. *Poblado de la Hoya*), относящееся к эпохе бронзового века, близ Лагардии–Биастери. А ведь среди алавских музеев примечательны и этнографические музеи в Арциенаге, Пипаоне, Ойоне. Внимание к народной культуре в провинции симптоматично: еще с 1970 года этнографы, следуя методике признанного баскского исследователя дона Хосе Мигеля де Барандиарана (*José Miguel de Barandiarán*), стали изучать данную территорию [Alava 1983: 357]. Благодаря их трудам, собрана обширная библиотека и фонотека, вышел в свет ряд научных изданий. В данном случае речь пойдет о музее г. Ойон (его население составляет, согласно данным на 2011 год, 3284 жителя).

Создание Этнографического музея в Ойоне (баск. *Oyón-Oiongo Etnografi Museoa*, исп. *Museo Etnografico de Oyón-Oion*) было задумано в 1991 г. депутатом по делам культуры Совета провинции Алава доном

Педро Рамосом (*Pedro Ramos*) и «хронистом Ойона» [Ortega Melón 2010: 11, 12], знатоком его истории, культуры и традиций доном Мануэлем Гонсалесом Пастором (*Manuel González Pastor*), при участии Департамента культуры Совета провинции Алава. 22 января 1995 года — в день традиционного праздника Святых покровителей Ойона Сан Висенте и Сан Анастасио (*San Vicente y San Anastasio*) — музей был торжественно открыт генеральным депутатом Совета провинции Алава доном Альберто Ансола Маистегуи (*Alberto Ansola Maiztegui*), о чем гласит мемориальная доска на стене экспозиционного зала. Для причастных к формированию музейного фонда энтузиастов — и здесь необходимо назвать также имя сотрудницы Муниципального архива доньи Алисии Марин Перес (*Alicia Marín Pérez*) — эти четыре года были наполнены кропотливыми поисками экспонатов и общением с местными жителями, хранившими на протяжении поколений не только старинные предметы домашнего быта, ремесла, сельскохозяйственного производства, празднично-игровой и религиозной культуры, но и память об историческом прошлом этого баскского региона.

В настоящее время музей располагает более чем 400 объектами, основная часть которых экспонируется. Однако проблемы площади и реставрации, казалось бы, характерные для крупных музеев, являются актуальными и для него.

Библиография

Alava en sus manos / Direccion y coordinacion Armando Llanos Ortiz de Landaluce. Vitoria-Gasteiz: Caja Provincial de Alava – Arabako Kutxa, 1983.

Guía de Rioja Alavesa. Logroño: GRUPO EDITORIAL, 2006.

Ortega Melón, Alberto. Aurkepena. Presentación // González Pastor M. Fiestas patronales de Oyón-Oion, el Cachi y otras tradiciones. Navarra, 2010.

В.Н. Семенова

ЭФИОПСКАЯ ИКОНА: ИСКУССТВО ИЛИ ЭТНОГРАФИЯ? ЭКСПОЗИЦИОННО-ВЫСТАВОЧНЫЙ АСПЕКТ

Материальная культура Эфиопии, как и других стран африканского континента, в мировой экспозиционной практике представлена в разного рода этнографических музеях. Особенно это заметно на примере музеев Германии, где почти в каждом городе есть свой Museum für Völkerkunde, представляющий культуры народов мира, как правило, народов «третьего» мира — Австралии, Океании, обеих Америк, Африки. Такой музей формирует восприятие местным населением духовных и материальных традиций нашего мультикультурного мира.

Вопросы этнического многообразия, политического и религиозного плюрализма, межнациональных отношений, преодоления языкового и этического барьеров в последнее время крайне популярны и обсуждаемы. Проекты, связанные с изучением культурного наследия, накоплением и описанием полученных материалов, организацией различного рода диалогов, форумов, направленных на поддержку прав и свобод самовыражения, пользуются очевидной поддержкой ООН, Юнеско, правительственных и мировых фондов.

Немецкие музеи выполняют в основном образовательную функцию. Организация выставок и экспозиционных площадок включает в себя выделение какого-то пространства — «уголка» для детей. Это может выглядеть как расписанные в этническом стиле столы и табуреты, накиданные мягкие подушки, настенные доски с яркими забавными рисунками, комиксами, текстами, витрины, посвященные детству (игрушки, изготовление кукол). Познавательный аспект усилен музыкальным сопровождением, показом кино, освещенными разным светом — розовым, желтым, зеленым — витринами. В такие места эмигранты часто приводят своих детей, знакомя их, в том числе, с родной культурой.

Музеи этнографии Гамбурга, Мюнхена, Марбурга, Берлина можно привести в качестве примера. Постоянные экспозиции этих музеев представляют эфиопскую икону как часть религиозной культуры Африки либо как часть жизни эфиопского общества. Выставочный шкаф

включает в себя наряду с предметами быта диптих с узнаваемым образом Богоматери или Христа. Если витрина посвящена теме религии на Черном континенте (как, например, в Гамбургском этнографическом музее), то предметы культа ислама (четки, Коран), традиционных религий (фетиши), католичества (мадонна из слоновой кости) соседствуют с эфиопской иконой, крестом и рукописью.

В подобных небольших (локальных) музеях эфиопская религиозная живопись (картина на холсте или икона на дереве, страницы с миниатюрами из богослужебных сборников) выступает как объект этнографического изучения.

С совершенно другой точки зрения представлена эфиопская икона в пространстве крупных музеев, ориентированных на международного зрителя и зачастую на специалиста. Здесь, как в случае с берлинским Далемом, Лувром и Британским музеем, предметы материальной культуры народов Африки показаны как арт-объекты, т.е. предметы искусства. На первый план выступает форма предмета, его внутренняя эстетика и пластика. К сожалению, в контекст таких презентаций эфиопская икона часто не вписана, так как основное внимание уделено деревянной скульптуре, магическим символам и обрядам — тому, благодаря чему Африка вошла в историю мирового искусства, став постоянным участником крупных международных аукционов, пользуясь неизменным вниманием со стороны антикваров и арт-дилеров.

В экспозиционно-выставочной концепции крупных музейных организаций, имеющих международное значение, эфиопское искусство обычно трактуется отдельно от искусства Тропической Африки. Связано это, прежде всего, с тем, что под ним понимается христианское искусство. Известный исследователь последнего доктор Мэрилин Хелдман смогла поднять изучение эфиопского искусства на новый уровень. Сравнивая с античным искусством и византийской иконописной традицией, находя параллели, отмечая различия, она превратила историю эфиопского искусства в дисциплину, равную по своему значению истории коптского или армянского искусства. В настоящее время эфиопское искусство признается частью огромного византийского наследия [Grierson 2006: IX].

С этого ракурса эфиопская икона представлена на выставке Института эфиопских исследований в Аддис-Абебе, где в самом названии Art-gallery заложен угол восприятия экспонируемого материала как предмета искусства. Действительно, локальный свет, черный фон, сплошное стекло витрин подчеркивают эстетическую ценность религиозных образов XV–XVIII веков.

В таком контексте эфиопские иконы часто становятся частью собраний, ориентированных на религиозное искусство: Эфиопия здесь соседствует с Византией, Арменией, Россией, например, в собрании Walters в Балтиморе или в собрании Музея русской иконы, открытого два года назад в Москве. Основой последнего послужило частное собрание коллекционера М. Абрамова.

Напротив, собрание эфиопской религиозной живописи МАЭ РАН всегда было включено в пространство постоянной экспозиции африканского зала, что, конечно же, обусловлено направлением Музея и самой историей сложения фондов Африки, историей коллекционирования и фондовой топографией. Тем не менее, несмотря на этнографический взгляд на икону, который читается в обновленной постоянной экспозиции «Африка южнее Сахары», религиозная живопись конца XIX — начала XX в представляется как неотъемлемая часть мирового христианского культурного наследия. Выставка, посвященная 2000-летию христианства (СПб., Манеж, 10 апреля — 19 мая 2000 г.), включила в себя следующие картины из нашего собрания:

Богоматерь с младенцем	2594–1
Св. Георгий	2594–12 и 2594–13
Богоматерь с Младенцем	2594-17
Св. Троица	2594–18
Изображение адского пламени	2594–20

Исключая этот случай, с момента поступления картины и иконы из коллекции № 2594, собранной доктором А.И. Кохановским в Аддис-Абебе в 1905–1912 гг., участвовали всего в двух выставках, размещавшихся на постоянной экспозиции сектора Африки того времени:

1) выставка, открытая к приезду императора Эфиопии Хайле Селласие I (СССР, 1959 г.)

2) временная выставка, (1964–1967, СССР, МАЭ РАН).

Преп. Тэклэ Хайманот	2594–7
Преп. Самуил Вальдебский	2594–8
Богоматерь с Младенцем	2594–17
Богоматерь с младенцем	2594–1
Св. Сисинний убивает Верзилью	2594–14
Изоб. четырех святых	2594–3
Путешествие Александра Македонского в рай	2594–21
История царя Соломона и царицы Савской (четыре картины)	2594–9

Изображения битвы	2594–25
Св. Георгий	2594–12 и 2594–13
Вельможи Эфиопской империи	2594–23
Древо — «подобие мира»	2594–19
Триптих. Лидж Иясу	2594–30
Дэджач Кэбэда на коне со свитой	2594–26
Св. Троица	2594–18
Изображение царской семьи и сановников	2594–22

В случае с собранием живописи МАЭ РАН надо сказать об изменении иконографии, связанном с «этнографизацией» иконописного образа и, как следствие, с появлением светской, а позже туристической живописи. Содержание и эстетика картин этого периода диктует скорее этноисторический подход к их изучению, чем сугубо искусствоведческий или религиоведческий.

Несколько с другой стороны подходят к средневековой иконе специалисты по истории Эфиопии. Последняя взывает к тому, чтобы экспозиция эфиопских икон отражала мечту о наследии Израиля и потомках царя Соломона, которыми в царских хрониках и в главном династийном трактате «Слава царей» именуются эфиопы, а не иудеи. Африканским Сионом назвали каталог собрания икон Р. Гриерсон и М. Хелдман, стремясь подчеркнуть проблему африканской идентичности и многообразие культур, традиций, историй целого континента (факт, к сожалению, не всегда осознаваемый мировой общественностью).

Интеллектуальная среда как самого Черного континента, так и иммигрантского мира выработала и приняла концепцию негритюда, которая при всей безусловной важности определения позиции африканской культуры в общем цивилизационном процессе, нивелировала разнообразие традиций на африканском континенте. Европейское восприятие Африки, порожденное колониальной системой и отличавшееся странной смесью снисхождения и очарования, также способствовало рождению некоторых разрушительных фантазий, касавшихся понятий примитива, проблем политической идентичности «черной» расы, ее места в эволюции человека, становлении материальной культуры рода Sapiens. В последнем случае в качестве примера можно назвать Музей О.Г. Питт-Риверса (Великобритания).

На фоне указанной стилевой и исторической направленности презентации культур и традиций Африки включение эфиопского искусства и связанного с ним огромного христианского наследия древних государственных образований Африканского Рога и Аравийского полуострова

в экспозиционно-выставочное пространство и каталоги собраний по искусству Африки, конечно, напомнило бы зрителю о поразительной многоликости Черного континента.

Я употребляю термин «эфиопское» в словосочетании «эфиопское искусство». Ввиду популяризации эфиопского исламоведения стоит внести ясность в это значение и обозначить границы его применения. Ж. Лерой, О. Егер, Ст. Хойнацкий и многие другие (в том числе стоявшие у истоков эфиопистики К. Конти Россини, И. Гвиди, Э. Черулли) понимали под ним только то, что имеет отношение к христианскому государству, средневековому по своей политической и культурной традиции[1]. То же самое можно наблюдать и в текстах С.Б. Чернецова, продолжателя востоковедной традиции И.Ю. Крачковского и Б.А. Тураева. Эфиопская идентичность очень тесно ассоциировалась и по инерции ассоциируется с христианством [Mercier 2001: 45].

В настоящее время термин «эфиопское» значительно расширен по содержанию и включает в себя области, связанные с другими религиями и общественно-политическими системами, не обязательно даже монотеистическими. Под обозначение «эфиопское» попадает современное искусство (1930–1970-е годы), модернистское по своему стилю и обладающее международным признанием[2].

Расширение значения термина происходит также в сторону полиэтничности и соответственно мультикультурализма. Этому способствует, помимо конференций и научных изданий, музейно-выставочная деятельность. Постоянная экспозиция Института эфиопских исследований Аддис-Абебского университета построена по принципу показа материальной и духовной культуры как можно большего количества этносов, населяющих территорию современной Эфиопии (из 72 групп представлены 48) [The Ark of Diversity 2003: 11–22].

В этой статье под эфиопским искусством понимается традиционное значение искусства христианской империи, что просто удобнее и понят-

---

[1] Согласно периодизации, принятой историками-эфиопистами, феодальное средневековье продолжалась в Эфиопии вплоть до конца XIX в. На рубеже XIX–XX веков страна вступила в новую эпоху.

[2] Эфиопские художники активно выставляются в арт-галереях по всему миру. Отдельным пластом является эфиопская диаспора и ее образная система, нашедшая выражение в произведениях искусства. В данной статье эта тема не затронута, так как она требует тщательной проработки и напрямую не связана с религиозной картиной. При ее рассмотрении больше внимания пришлось бы уделить освещению художественных течений XX в., захлестнувших Европу и весь мир. Кубизм, модернизм, авангард плюс обращение к традиционной культуре в виде включения в изображение ее символов и знаков сделали современное искусство Эфиопии отдельной темой и специальностью.

нее как читателю, так и зрителю. В качестве такового эфиопское искусство выставляется в музеях и галереях.

Библиография

Grierson R. Introduction // African Zion: the sacred art of Ethiopia: Catalogue by Marilyn Heldman with Stuart C. Munto-Hay / Ed. by R. Grierson. The Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa. 2006. P. IX–X

Mercier J. Ethiopian Art History // Ethiopian Art: the Walters Art Museum / Ed. by D.E. Horowitz. Lingfield, Surrey, UK: Third Millennium Publishing, 2001. P. 45–73.

The Ark of Diversity. The Catalogue of the Anthropology Museum of the Institute of Ethiopian Studies / Ed. by C.P. Gomez. Addis Abeba, 2003. P. 93.

А.Ю. Сиим (Москвитина)

АРТИСТИЧЕСКИЙ АКАДЕМИЗМ: «БЕЛЫЕ» ЖРЕЦЫ АФРИКАНСКИХ КУЛЬТОВ (НАУЧНАЯ И МУЗЕЙНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Б. ОКЕССОН, С. ВЕНГЕР, П. ВЕРЖЕ)

Практически в каждой области региональной этнографии и антропологии есть исследователи, основывающие изучение на образах и чувственном восприятии культуры, практикующие полное погружение в ее среду. Ученые этого типа становятся мифотворцами и популяризаторами избранной ими культуры. Под их влиянием носители изучаемой культуры начинают заново изобретать собственную историю и сакрализуют личность своего открывателя. Для йоруба в Западной Африке и афробразильцев такой фигурой стал француз Пьер Фатумби Верже (Pierre Fatumbi Verger) (1902–1996) — один из основоположников этнографического научного фоторепортажа, автор множества фотоматериалов, статей и книг о синкретических культах афробразильцев.

Проработав в ряде стран Европы, Азии и Африки фотокорреспондентом, в 1946 г. П. Верже приехал в г. Салвадор (Бразилия), где жил и работал до конца жизни (1996 г.). Прошел посвящение в жрецы культа

ифа-ориша в Африке под именем Фатумби, став одним из первых инициированных среди европейцев. Один из учредителей Museu Afro-Brasileiro (Афробразильского музея) в центре г. Салвадор (1982 г.), где размещены собранные им образцы традиционного африканского искусства. Фигурирует как эпизодический персонаж в романах Ж. Амаду: писатель упоминает о появлении в ряде сцен П. Верже — живой легенды Салвадора и народного героя.

Одним из первых он обратил внимание на сходство культов ифа-ориша в районах проживания народа йоруба и синкретических культов кандомбле и умбанда в северо-восточных штатах Бразилии. Опубликовал во Франции ряд компаративных исследований культовых практик йоруба и афробразильцев. Первым получил доступ к съемкам сцен посвящения в кандомбле.

Благодаря его деятельности афробразильские культы стали объектом пристального внимания антропологов, культурологов и религиоведов в Бразилии, Франции и других странах Европы. Большинство его фоторабот по другим регионам страны посвящены афробразильцам и метисам, т.е. типичным представителям особой «бразильской метарасы», описанной автором государственной идеологии Бразилии Ж. Фрейре.

Фонд Пьера Верже (Fundacao Pierre Verger), учрежденный им в 1988 г. в Салвадоре, — авторитетный центр африканистических и афробразильских исследований (религиозные практики, этномузыковедение, этнографическая фотография), а также координатор мероприятий по сохранению афробразильского культурно-исторического наследия.

Деятельность такого рода, балансирующую на грани науки и искусства, можно охарактеризовать как *артистический академизм.* Это изучение этнографического материала с акцентом на образные системы познания, интерпретация и фиксация образных кодов изучаемых культур. Подобные исследования изначально не принадлежат той или иной научной школе в антропологии, в связи с чем их авторы нередко подвергаются академической критике. Представители артистического академизма часто выступают как сотворцы исследуемой культуры. Их работы, основанные на включенном наблюдении, примыкают к классике этнографической литературы. Важно то, что они не носят обобщенный умозрительный характер, а привязаны к культурным реалиям конкретных народов и написаны в условиях их практически непосредственной данности. В этом смысле они парадоксальным образом становятся фактом изучаемых культур, своего рода событием в их эволюции. Яркими примерами в этом отношении являются исследовательские биографии Биргит Окессон и Сюзан Венгер.

Биргит Окессон (Birgit Akesson) (1908–2001) — знаменитая балерина и основательница школы модерн-балета в Швеции, солистка Шведского королевского театра оперы и балета, учредительница Института хореографии в Стокгольме, награждена золотой медалью Шведской Академии (Svenska Akademiens). Посвятившая жизнь поиску новых выразительных средств в танцевальном искусстве и названная за революционную манеру исполнения «Пикассо танца», Б. Окессон осталась в истории европейской науки и как крупный специалист по музыкальной и танцевальной культуре народов Африки. По окончании танцевальной карьеры она обратилась к изучению теории танца и с 1964 по 1975 гг. совершила ряд долгосрочных экспедиций в Гану, Нигерию, Республику Конго, Либерию, Танзанию и Эфиопию. В Африке сочетала преподавание истории и антропологии танца на факультетах искусств и антропологии местных университетов с выездами в поле, где изучала основы ритуальных танцев.

На постоянной экспозиции этнографического музея г. Стокгольм (Stockholm Etnografiska Museet) экспонируется более десятка масок и элементов ритуального облачения из ее коллекции, переданной в музей ее наследниками. В 2007 г. проводилась выставка ее памяти «Dansmaskens Berattelse. Birgir Akesson I Afrika» («История танцевальных масок. Биргит Окессон в Африке»), где были выставлены и каталогизированы все предметы из собрания Б. Окессон. Вещи хорошего художественного уровня и безупречной истории происхождения. Они участвовали в танцевальных ритуалах церемоний инициации, которые Б. Окессон наблюдала лично.

Сценарии этих танцевальных обрядов подробно и буквально поминутно описаны в знаменитой книге Б. Окессон «Kallwattnetts Mask» («Маска родника»), переведенной на английский и французский языки и ставшей этнографической классикой. Особую ценность представляют собой детальные зарисовки и фотографии отдельных фигур танцев, поз участников, костюмов и «реквизита» (масок, музыкальных инструментов, элементов облачения и ритуальных предметов). Появление каждой реалии сопровождается этнографическим комментарием с подлинными названиями на местных языках. В дневнике, являющемся частью книги, Б. Окессон сообщает о рабочей встрече с П. Верже, произошедшей в 1972 г. в Париже [Akesson 2010: 322].

Сюзан Венгер (1915–2009) — известная австрийская художница-сюрреалист, во время Второй мировой войны активно занимавшаяся антифашистской деятельностью, верховная жрица религии *йоруба*, реставратор и автор проектов храмовых комплексов йоруба в Нигерии,

основательница школы современной живописи и скульптуры в Нигерии. В 1950 г. уехала в Британскую Западную Африку со своим первым мужем — лингвистом У. Бейером, преподававшим в университете Ибадана, города, ставшего идеологическим центром и культурной столицей народа йоруба.

Увлечение традиционным искусством йоруба привело С. Венгер к изучению их традиционных верований, в результате чего она прошла посвящение и стала жрицей верховного божества Обатала под именем Адунни Олорисса. Отреставрированные по ее инициативе и дополненные созданными по ее проекту строениями и скульптурами храмовые комплексы в священной роще богини Ошун (г. Ошогбо) получили в 1995 г. статус памятника архитектуры и охраняемого объекта всемирного культурного наследия ЮНЕСКО. Они неизменно упоминаются в искусствоведческих работах как классические произведения африканской архитектуры [Willett 2002: 239–242].

С. Венгер — автор книг и статей о традиционной религии йоруба; она также была одним из идейных вдохновителей и соучредителем основанного в 1981 г. при университете г. Байройт (Германия) центра африканского искусства и музыки «Iwalewa haus». Его название, сконструированное из корней языка йоруба, переводится как «сущность красоты» и ассоциируется с базовыми понятиями немецкой феноменологии. «Iwalewa haus» функционирует как крупный научный и культурный центр и исследовательский музей современной культуры народов Африки.

Появление подобных харизматических фигур в африканистической антропологии характерно и актуально для эпохи накануне деколонизации и после получения странами Африки независимости. Именно тогда традиционные культуры континента впервые открылись миру и остро нуждались в своего рода проводниках и интерпретаторах, а в европейской науке параллельно шел поиск адекватного к ним подхода в рамках формирования культурной политики.

Впоследствии деятельность таких исследователей привела к избыточному интересу европейцев к африканской эзотерике, чреватому профанацией традиционных верований. Проблема угрозы превращения культов йоруба в постмодернистские неоязыческие течения оккультистского толка и разрушения их африканской доминанты в связи с появлением большого количества «белых» посвященных активно обсуждается на ряде форумов в Африке и в африканских диаспорах. Однако даже сторонники крайнего африканского пуризма, с глубочайшим почтением говорят о первых «белых жрецах» [http://orisha.tribe.net].

Библиография

Akesson B. Mask of Spring Water. Dance as a Source of Culture in Africa (English Translation: Rachelle Puryear and Hakan Lovgren). Dar-es-Salaam: Mkuki na Nyota, 2010.

Verger P. Saida de Iao. Sao Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

Willett F. African Art. L.: Thames and Hudson, 2002.

СОДЕРЖАНИЕ

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЭ:
АНТРОПОЛОГИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

С.В. Бельский. КАРЕЛИЯ И НОВГОРОД:
К ДАТИРУЮЩИМ ВОЗМОЖНОСТЯМ
КОНСТРУКТИВНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ,
МОРФОЛОГИЧЕСКИХ ЭЛЕМЕНТОВ
И ДЕКОРА КАРЕЛЬСКИХ УКРАШЕНИЙ XIII–XV вв. 3

А.П. Бужилова, Н.Я. Березина, В.И. Селезнева.
НОВЫЕ НАХОДКИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ РОХЛИНА:
РЕНТГЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ОБРАЗЦОВ
ИЗ ПАЛЕОПАТОЛОГИЧЕСКОГО ФОНДА МАЭ РАН 11

Д.В. Герасимов, А. Крийска, М.А. Холкина. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ 2012 г. НА КУДРУКЮЛЬСКОЙ
ПАЛЕОКОСЕ В НАРВСКО-ЛУЖСКОМ МЕЖДУРЕЧЬЕ. 21

И.А. Грачев. НОВЫЕ ДАННЫЕ О РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ
ПАМЯТНИКАХ ЮЖНОЙ СИБИРИ 28

А.В. Громов, Е.Н. Учанева. РАННЕТЕСИНСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ
МИНУСИНСКОЙ КОТЛОВИНЫ ПО ДАННЫМ
КРАНИОЛОГИИ (ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ
ДВУХ СИСТЕМ ПРИЗНАКОВ) 32

А.А. Казарницкий. ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ
ПОПУЛЯЦИЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ IV–II тыс. до н.э.
(ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ) 38

В.А. Кисель. ДЕРЕВЯННЫЕ КОВШИ С ЗООМОРФНЫМИ
РУЧКАМИ В ПОГРЕБАЛЬНОМ НАБОРЕ
ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ 51

А.Г. Козинцев. РАСОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ
В СВЕТЕ НОВЫХ ГЕНЕТИЧЕСКИХ ДАННЫХ 64

В.Г. Моисеев, И.Г. Широбоков, А. Крийска, В.И. Хартанович.
КРАНИОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
СРЕДНЕВЕКОВОГО НАСЕЛЕНИЯ ЭСТОНИИ. 71

Г.А. Хлопачев, Ю.Н. Грибченко, Т.В. Сапелко.
ПАЛЕОЛИТИЧЕСКАЯ СТОЯНКА ЕЛИСЕЕВИЧИ 1:
РЕЗУЛЬТАТЫ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2010–2011 гг. 80

Ю.Ю. Шевченко. ОЙУМ И КРЫМСКАЯ готия 90

И.Г. Широбоков. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗВЕДКИ
СЕВЕРОЕВРОПЕЙСКОГО ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО
ОТРЯДА В ВОДЛОЗЕРЬЕ 96

РОССИЙСКАЯ ОРИЕНТАЛИСТИКА
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

К.С. Васильцов. ЗА СТРОКОЮ А.А. БОБРИНСКОГО:
СВЯЩЕННЫЕ ГОРЫ И СВЯЩЕННЫЕ КАМНИ
НА ПАМИРЕ 101

В.А. Прищепова. КОЛЛЕКЦИОННЫЕ И АРХИВНЫЕ
МАТЕРИАЛЫ Г.Г. ГУЛЬБИНА ПО ЖИЛИЩУ ТАДЖИКОВ
ВЕРХНЕГО ЗЕРАВШАНА ИЗ СОБРАНИЙ МАЭ 115

Р.Р. Рахимов. ЗА СТРОКОЙ А.П. ФЕДЧЕНКО:
ЗАМЕТКИ ПО АДИДСКИМ КУЛЬТОВЫМ МЕСТАМ
В СУННИТСКОМ ОКРУЖЕНИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ 124

И.В. Стасевич. К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫДЕЛЕНИЯ
КОМПЛЕКСА ОККАЗИОНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ
В КАЗАХСКОЙ И КИРГИЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ 132

Н.С. Терлецкий. ЗА СТРОКОЮ Н.Н. ЕРШОВА:
СВЯТЫЕ МЕСТА КАРАТАГА 140

ИСТОРИЯ КУНСТКАМЕРЫ — МАЭ:
КОЛЛЕКЦИИ, СОБИРАТЕЛИ, СОТРУДНИКИ

Е.А. Андреева, Д.В. Иванов, Л.Г. Черенкова.
О «СТАРЫХ» НОМЕРАХ И РАЗНЫХ КОЛЛЕКЦИЯХ
В РАЗНЫХ МУЗЕЯХ 149

П.Л. Белков. НЕИЗВЕСТНЫЙ СПИСОК В.М. ГОЛОВНИНА 154

С.В. Березницкий. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
ШТУРМАНА М.И. ТАТАРИНОВА В СОСТАВЕ
НЕРЧИНСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1753–1765 гг. 160

В.Н. Кисляков. «СБОРНИК МАЭ» В ПЕРВЫЕ ГОДЫ XXI века 168

Н.П. Копанева. О ПРИГЛАШЕНИИ ДАНИИЛА ГОТЛИБА
МЕССЕРШМИДТА В РОССИЮ 174

С.А. Корсун. Л.Я. ШТЕРНБЕРГ — ПРЕЕМНИК В.В. РАДЛОВА . . . 181
Л.С. Лаврентьева. КРУЖЕВА В КОЛЛЕКЦИЯХ ОТДЕЛА ЕВРОПЫ И ИХ СОБИРАТЕЛИ 188
Е.М. Лупанова. ЛИНЕЙКИ С ПРОИЗВОДНЫМИ ОТ АРШИНА МЕРАМИ ДЛИНЫ В СОБРАНИИ МУЗЕЯ М.В. ЛОМОНОСОВА МАЭ РАН 197
П.А. Матвеева. К ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫМ ИТОГАМ БЛОГ-КОНФЕРЕНЦИИ «RADLOFF-2012». 207
Е.А. Мельникова. УЧАСТИЕ ЭТНОГРАФОВ В КРАЕВЕДЧЕСКОЙ РАБОТЕ 1920–1930-х годов (МАТЕРИАЛЫ ОТДЕЛЕНИЯ ЛЕНИНГРАДСКОГО ОБЩЕСТВА ИЗУЧЕНИЯ МЕСТНОГО КРАЯ НА ФИНСКО-ЛАДОЖСКОМ ПЕРЕШЕЙКЕ) 210
Л.Э. Сутягина. ШВЕДСКИЕ ЛОЖКИ В КОЛЛЕКЦИИ МАЭ РАН 221
А.И. Терюков. КОЛЛЕКЦИИ И.Н. ШУХОВА В СОБРАНИИ МАЭ РАН 225
М.В. Хартанович. К ИСТОРИИ ЕГИПЕТСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ФРАНСУА де КАСТИЛЬОНЕ В МАЭ РАН 232
М.Ф. Хартанович. К ИСТОРИИ СКУЛЬПТУРНЫХ УКРАШЕНИЙ НА ЗДАНИИ КУНСТКАМЕРЫ. XVIII в.. 237
Т.М. Яковлева. ФОТОГРАФ И КРАЕВЕД А.А. БЕЛИКОВ 241

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В АРЕАЛАХ АЗИИ

М.Ф. Альбедиль. АНТРОПОМОРФНЫЙ КОД В ОПИСАНИЯХ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА (ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ) 249
Ю.Е. Березкин. О ЕВРАЗИЙСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЯХ В ПЕРУАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ 254
В.В. Иванова. СТРАТЕГИИ ВКЛЮЧЕНИЯ ГАГАУЗОВ В ТЮРКО-ТУРЕЦКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО (XX–XXI вв.) 263
Н.В. Казурова. ТЕРРИТОРИЯ КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКОГО ПОДЛОГА: ИРАНСКИЕ РЕЖИССЕРЫ В ЭМИГРАЦИИ И ИХ ЗРИТЕЛИ. 268
Ю.Ю. Карпов. РЕГИОНАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ПОЛЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНКУРЕНЦИИ. СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ в XX веке. 274

И.Ю. Котин. ИНДИЙСКОЕ ПРОСТРАНСТВО
В МУЗЕЯХ НИДЕРЛАНДОВ 280

Н.Г. Краснодембская. ВЕЧНОСТЬ В ЗАСТЫВШЕМ
ПРОСТРАНСТВЕ (О КОЛЛЕКЦИИ ШЕДЕВРОВ
РЕЗНОГО ДЕРЕВА МАЭ РАН, ЮЖНАЯ ИНДИЯ, XVIII в.). . . . 284

В.Ю. Крюкова. РИТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО
В АВЕСТИЙСКОМ ВИДЕВДАТЕ 288

О.Н. Меренкова. ПРОСТРАНСТВО ВЫБОРА БРАЧНЫХ
ПАРТНЕРОВ У БРИТАНСКИХ БАНГЛАДЕШЦЕВ 295

М.А. Родионов. СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС *ХУМАЙНИ*
В ПРОСТРАНСТВЕ-ВРЕМЕНИ ХАДРАМАУТА 301

А.К. Салмин. ИРАНСКИЕ ПЛЕМЕНА
ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ И САВИРЫ 306

Е.С. Соболева. ЮГО-ЗАПАДНАЯ АЗИЯ
КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО
НА РУБЕЖЕ XIX–XX веков 313

**ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
И СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

М.С.-Г. Албогачиева. ТЕРМИНЫ РОДСТВА И СВОЙСТВА
У ИНГУШЕЙ. 320

Е.А. Верещака. «ПРЕВРАЩЕНИЕ ПОЛА»
В КУЛЬТУРЕ ЧУКЧЕЙ. 324

К.М. Воздиган. «ОХОТА НА ВЕДЬМ»: ЖЕНЩИНЫ
В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МАЛЫХ НАРОДОВ ИНДИИ 335

И.Б. Губанов. «МЛАДШАЯ» ДРУЖИНА В «БЕОВУЛЬФЕ»
И ЕЕ АНАЛОГИИ В ДРУГИХ ТРАДИЦИЯХ 345

Н.Е. Мазалова. МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ РУССКИХ
«ЗНАЮЩИХ»: ГЕНДЕРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ 348

В.А. Попов, Н.А. Добронравин, А.А. Бурыкин. ЭТНИЧЕСКОЕ
ПЛАНИРОВАНИЕ И КОНСТРУИРОВАНИЕ ЭТНИЧНОСТИ
В ПОЛИТИКЕ И СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ XX в.. 359

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАЭ: ЭТНОГРАФИЯ

Ю.М. Ботяков. ИНСТИТУТ ТРЕТЕЙСКОГО СУДА У АБХАЗОВ
В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА. 367

Ю.В. Иванова-Бучатская. О «ГРАЖДАНАХ С МИГРАЦИОННЫМ ПРОШЛЫМ» В НЕМЕЦКОМ СРЕДНЕМ ГОРОДЕ 376

В.Н. Давыдов. РЫБНАЯ ЛОВЛЯ НА СЕВЕРНОМ БАЙКАЛЕ В НАЧАЛЕ XXI века 387

Д.С. Ермолин. ПРАВОСЛАВНОЕ *ХАДЖИЙСТВО*: ПАЛОМНИЧЕСТВО «ЗАДУНАЙСКИХ» КОЛОНИСТОВ БУДЖАКА И ПРИАЗОВЬЯ В ИЕРУСАЛИМ В XIX — НАЧАЛЕ XX в. 393

А.К. Касаткина. МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ В ПОЛЕ: ПОЕЗДКА В КИАУ, ШТАТ САБАХ, МАЛАЙЗИЯ 400

А.А. Новик. ЗНАХАРСКИЕ ПРАКТИКИ АЛБАНЦЕВ И ГАГАУЗОВ ПРИАЗОВЬЯ: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 1998–2012 гг. 407

М.В. Станюкович. ОФОРМЛЕНИЕ ПРАВ НА ПОЛЕВУЮ РАБОТУ С КОРЕННЫМИ НАРОДАМИ НА ФИЛИППИНАХ. 416

О.Б. Степанова, А.С. Кулиш. ТРАДИЦИОННЫЙ СЕЛЬКУПСКИЙ ИГОЛЬНИК *МЫКАЙ СЭҢКЫ* 424

В.Г. Узунова. ЯВЛЕНИЕ ИНТЕРНЕТ-ОБРАЗОВ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ. 433

Н.В. Ушаков. УЧЕТ И ОПИСАНИЕ ЦИФРОВЫХ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ. 442

Е.Г. Федорова. ДЕТСКОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ СТОЙБИЩЕ СЕВЕРНЫХ МАНСИ «МАНЬ УСКВЕ». ПЕРВЫЕ ДЕСЯТЬ ЛЕТ 451

Т.А.Шрадер. ЭСТОНСКИЕ ШВЕДЫ: ИЗ ИСТОРИИ СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ. 459

Т.Б. Щепанская. ДОРОГА В ДИАЛОГАХ И ФРАЗЕОЛОГИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ВОДИТЕЛЕЙ 464

КОМПАРАТИВНОЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ МУЗЕЕВЕДЕНИЕ

Н.Г. Голант. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТРАНСИЛЬВАНИИ В МУЗЕЯХ СИБИУ 477

С.П. Манилкина. ЦЕНТРЫ ИЗУЧЕНИЯ АВТОХТОННОГО НАСЕЛЕНИЯ БРАЗИЛИИ. МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ УНИВЕРСИТЕТА САН-ПАУЛО 481

Дж. И. Месхидзе. БАСКСКИЕ МУЗЕИ:
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ ОЙОНА 486

В.Н. Семенова. ЭФИОПСКАЯ ИКОНА:
ИСКУССТВО ИЛИ ЭТНОГРАФИЯ?
ЭКСПОЗИЦИОННО-ВЫСТАВОЧНЫЙ АСПЕКТ 488

А.Ю. Сиим (Москвитина). АРТИСТИЧЕСКИЙ АКАДЕМИЗМ:
«БЕЛЫЕ» ЖРЕЦЫ АФРИКАНСКИХ КУЛЬТОВ
(НАУЧНАЯ И МУЗЕЙНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
Б. ОКЕССОН, С. ВЕНГЕР, П. ВЕРЖЕ). 493

Научное издание

РАДЛОВСКИЙ СБОРНИК

Научные исследования и музейные проекты
МАЭ РАН в 2012 г.

Отв. за выпуск *С. П. Манилкина*

Редактор *М. А. Ильина*
Корректор *Е. З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н. И. Пашковская*

Подписано в печать 19.02.2013.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 29,2. Уч.-изд. л. 32.
Тираж 200 экз. Заказ № 2990.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., д. 24
izd_lema@mail.ru

ISBN 978-5-88431-238-8

