

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

СИБИРСКИЙ СБОРНИК–4

ГРАНИ СОЦИАЛЬНОГО: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ И КУЛЬТУРЫ

*Памяти российского этнографа-тунгусоведа
Надежды Всеволодовны Ермоловой*



Санкт-Петербург
2014

УДК 39(571.1/.5)
ББК 63.5(253)
С34

*Утверждено к печати Ученым советом
Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого
(Кунсткамера) РАН*

Рецензенты:
д.и.н. В. В. Бочаров,
к.и.н. Е. Л. Капустина

Ответственные редакторы:
PhD, к.с.н. В. Н. Давыдов,
к.и.н. Д. В. Арзютов

Ответственный секретарь
Е. А. Верещака

Сибирский сборник–4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В. Н. Давыдов, Д. В. Арзютов. — СПб.: МАЭ РАН, 2014. — 726 с.

ISBN 978-5-88431-260-9

Сборник включает результаты научных исследований, представленных на IX Сибирских чтениях «Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры» (28–30 октября 2013 г., МАЭ РАН), посвященных памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой.

Для широкого круга специалистов, занимающихся изучением Сибири.

**УДК 39(571.1/.5)
ББК 63.5(253)**

ISBN 978-5-88431-260-9

© МАЭ РАН, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

От редакторов. «Сибирские чтения» и антропология Сибири. . . . 9

Воспоминания о Н. В. Ермоловой

- Л. Р. Павлинская.* Вспоминая Надежду Ермолову13
М. Х. Белянская. Н. В. Ермолова — исследователь культуры эвенков (По материалам поездки 2010 г. в Улан-Удэ)20

Тунгусоведение и исследование социальных отношений

- В. В. Карлов.* Тунгусский мир Сибири в историческом времени и пространстве25
О. А. Поворознюк. «Аборигены», «бамовцы» и «приезжие»: социальные отношения на севере Забайкалья38
Г. С. Вртанесян. Календарная символика тунгусоязычных народов Восточной Сибири и Приамурья56
С. И. Шарина, А. А. Бурыкин. Эпос восточных эвенков и эпос охотских эвенов: к проблеме общих типологических свойств ранних форм эпоса.68
Т. Ю. Сем. Шаманизм народов Сибири: презентация альбома и выставок РЭМ (тунгусо-маньчжурские народы)80
Н. И. Бастрыкина, Е. И. Труфанова. «Записки из прошлого» Марии Пинегиной92

Язык, локальное знание и память

- Э. Кастен.* Математические основы при изготовлении одежды и в прикладном искусстве коряков: возможности использования традиционных знаний в учебных программах национальных школ на Камчатке.96

- А. Д. Кинг, В. Р. Дедык.* Подтверждение говорящих на корякском языке: Теория и опыт114
- Р. И. Лантандер.* Кочующая история в устных рассказах ямальских ненцев124
- Л. И. Миссонова.* Книга «Лексика уйльта как историко-этнографический источник» («Уилта кэсэни эсинэни — тари горопчиду таккурапула кэсэ» / отв. ред. С. А. Арутюнов. М.: Наука, 2013. 358 с., ил., карты)141

Индустриальное развитие Севера

- Н. И. Новикова.* «Аборигенность» в диалоге с нефтяниками.149
- Е. П. Мартынова.* Представления о богатстве у ненцев Ямала161
- И. А. Каранетова.* Социокультурная ситуация у аганских хантов и лесных ненцев Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа (Югра)171
- В. Г. Целищева.* Древо жизни или возобновляемые ресурсы?182
- А. В. Влахов.* Ресурсы в российской части Баренцева Евро-Арктического региона как маркер идентичности . . .189
- К. А. Гаврилова.* Трансформация образа градообразующего предприятия в северном поселке: от экономической автономии и книг почета к ностальгии и фигурам умолчания200
- Н. А. Косяк.* Трансформация экологических представлений в северном поселке (На примере с.п. Териберка Кольского района Мурманской области)211
- В. А. Лихачев.* Сейд на Большом Вудъявре.220
- Ю. А. Грибер.* Антропологические перспективы разработки искусственных цветовых палитр для северных городов233

Религия и социальные отношения

- А. Б. Островский.* Ульчские сэвэны
в конце XX — начале XXI в. 240
- Г. П. Харючи. Я'ерв* — духи-хозяйева
на священных местах 252
- К. В. Яданова.* Камень погоды — *јада таи* у теленгитов
(По материалам экспедиций в Кош-Агачский район
Республики Алтай) 262
- А. Г. Селезнев.* Современные иеротопии в Сибири:
технология конструирования новых
культурно-религиозных идентичностей 282
- J. Urbańczyk.* Last Testament Church — the power
of unanimity 293
- А. Н. Терехина.* Евангелизация и языки народов Севера 305
- О. В. Голубкова.* Снежный человек в легендах
и быличках обских коми: новый образ «лесной нечисти»
в современных социокультурных условиях 316
- Е. А. Верещака.* Традиция использования красного
мухомора (По этнографическим материалам
чукчей, коряков, ительменов) 326
- О. Б. Степанова.* Сакральное знание селькупов:
почему молчат информанты 340
- Н. В. Цымбалистенко.* Невероятность трех миров
Анны Неркаги: адаптация ненецкой интеллигенции
к современной социокультурной ситуации 350
- Е. А. Алексеенко.* К мифологии качания у кетов 361

Родство, гендер и социальные отношения

- А. А. Бурыкин.* Терминология родства, счет родства
и идентификация внебрачных детей
у коренных народов и русских старожилов Сибири
(К проблеме генезиса двухродовых союзов
у эвенов и эвенков) 363

<i>Д. А. Кучукова.</i> Традиционная община в процессе культурного возрождения (На примере северных алтайцев Республики Алтай)	375
<i>М. С. Петренко.</i> Трансформация жизненного уклада сибирского крестьянства в 1950–1960-е годы	383
<i>Н. В. Лукина.</i> Функции терминов родства в хантыйском социуме	394
<i>Е. Г. Федорова.</i> «Одного корня люди» и другие виды родственных отношений у северных манси (По материалам последней четверти XX — начала XXI в.)	400
<i>S. Huusko.</i> Identities and wellbeing among Evenki adolescents in the Northern Buriatia	410
<i>М. М. Содномтилова.</i> Чужие для всех: группа «невестки» в концептуальном универсуме монгольского общества	419
<i>В. В. Галиндабаева, Н. И. Карбаинов.</i> Карымы и метисы: социокультурные практики метисации в Бурятии	432
<i>С. Е. Сэртиво.</i> К вопросу о гендерном пространстве в традиционной культуре ненцев	442

**Сибирь как лаборатория:
государственные проекты, управление идентичностью
и академическое знание**

<i>С. С. Савоскул.</i> Эвенкия в жизни и деятельности Б. О. Долгих (1926–1944)	449
<i>С. А. Корсун, В. П. Хабаров</i> — первый алеут-этнограф	463
<i>С. Бруниус, Е. С. Соболева.</i> Сибирские коллекции в Стокгольмском этнографическом музее: к истории российско-шведского сотрудничества	474
<i>Л. Н. Хаховская.</i> Битва за народы: этногенетические проблемы в археологическом дискурсе	484

Государство и народы Сибири

- Е. А. Пивнева.* Власть и коренные народы современной Югры: опыт взаимодействия496
- В. А. Кисель.* Самогоноварение у тувинцев: конфликт традиционной культуры и государства506
- К. С. Казакова.* Школьная образовательная система для детей коренного населения Кольского Севера: модели социального взаимодействия523
- Г. Б. Эшматова.* Проблемы правового информирования локальных этнических сообществ531

Ранняя история народов Сибири

- С. В. Сотникова.* Парные разнополюсные погребения андроновской эпохи: на грани социального и ритуального542
- Б. З. Нанзатов.* Тунгусский и самодийский пласты в этногенезе монгольских народов552
- В. В. Ушницкий.* К проблеме происхождения эвенков-тунгусов.562
- И. А. Грачев.* История изучения похоронных традиций предков современных хакасов в XVIII в.574
- А. К. Салмин.* Этнография тюрко-монгольского мира и ее отзвуки в Восточной Европе581
- Т. Д. Скрынникова.* Идентификационные практики бурят Российской империи.591
- Л. И. Шерстова.* Аборигенная политика Московского царства в Сибири в XVII в.: евразийский аспект.601

Отношения человека, животных и ландшафта

- C. Fossier, C. Marchina.* Study of Human-Animal Interactions in Siberian Pastoral Systems via GIS (Geographic Information Systems).613

<i>Y. N. Konstantinov. Human-Rangifer Conversations with Power</i>	626
<i>A. B. Харинский. Современное оленеводство северобайкальских эвенков</i>	648
<i>Е. А. Окладникова. Способы репрезентации знаний о модели Вселенной: мегалитические конструкции Заполярья и эвенкийские петроглифы</i>	664
<i>С. В. Березницкий. Статус диких и домашних жертвенных животных в социуме коренных народов Сибири и Дальнего Востока</i>	682
<i>В. И. Дьяченко. Охотник и дикий северный олень: поведение во время промысла.</i>	693
<i>Д. В. Воробьев. Дикий северный олень в верованиях эвенков и инну (Соотношение «общего» и «особенного»)</i>	702
Список сокращений	713
Сведения об авторах	716

ОТ РЕДАКТОРОВ «Сибирские чтения» и антропология Сибири

Вот уже триста лет Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН является центром этнографической науки в России. Именно здесь хранятся самые ранние коллекции по этнографии народов Севера и Сибири, начиная с первых академических экспедиций и заканчивая современными коллекциями, привезенными сотрудниками отдела этнографии Сибири. Сочетание полевой экспедиционной деятельности, кропотливой музейной и архивной работы — отличительная черта отдела. Результат этой деятельности — десятки книг по этнографии различных народов Севера и Сибири, включая фундаментальные исследования, вышедшие в рамках серий «Сборник МАЭ», а также «Труды Института этнографии».

Вместе с активной исследовательской деятельностью отдел этнографии Сибири традиционно проводит конференцию «Сибирские чтения». Первые сибирские конференции, проводившиеся МАЭ РАН, не имели порядковых номеров. По воспоминаниям коллег, впервые эта конференция состоялась в 1988 г. под руководством Чунера Михайловича Таксами. В ноябре 1992 г. была проведена конференция, получившая название «Сибирские чтения» и посвященная памяти нашего коллеги — Андрея Александровича Попова. С этого момента конференция проводится с регулярностью один раз в три года. Нумерация Сибирских чтений появилась в ноябре 1995 г., когда прошла третья по счету конференция. Дальнейшая хронология выглядит следующим образом: в октябре 1998 г. проводятся IV, 17–19 октября 2001 г. — V, 27–29 октября 2004 г. — VI, 23–24 октября 2007 г. — VII, 29 ноября — 1 декабря 2010 г. — VIII Сибирские чтения.

Первоначально конференция носила характер небольшого семинара, впоследствии переросшего во всероссийскую с международным участием, а сегодня в крупную международную конференцию.

По результатам конференции издавались сборники статей, которые выходили под следующими названиями: «Материалы конференции Сибирские чтения к 90-летию Андрея Александровича Попова», «Культура народов Сибири» (III чтения), «Культурное наследие народов Сибири и Севера» (IV, V и VI чтения), а с 2009 г. издается «Сибирский сборник», которые включает как материалы конференции, так и отдельные тома, посвященные сибирской тематике. Так, в 2010 г. по инициативе Е. Г. Федоровой к юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко был выпущен *festschrift*, который носил название «Сибирский сборник–2». Мы рады представить 4-й выпуск данного сборника — по итогам IX Сибирских чтений.

Несколько слов о теме конференции. В 2013 г. было предложено название «Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры». Основной задачей конференции выступала идея о расширении понятия социального в сибирских исследованиях, что было связано с попытками найти и обсудить возможные новые направления исследования социальных отношений. Эта тенденция в целом сегодня характерна для социальной антропологии, направленной на поиск новых контекстов и смыслов социальных отношений. Тематическими блоками конференции стали: исследования отношений человека, животных и ландшафта, анализ феномена фиктивного родства, политика управления идентичностью, роль этнографов в создании регионов и корпуса этнонимов и др.

Вслед за расширением социального организационный комитет стремился к такой конфигурации конференции, где оказался бы возможен диалог между российской и западной наукой, с одной стороны, и между крупными городами и региональными центрами — с другой. Для решения этой задачи были привлечены силы многих организаций. Прежде всего в состав организационного комитета, помимо группы ученых из Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Ю. К. Чистов, В. Н. Давыдов, Д. В. Арзютов, И. А. Грачев, Е. А. Верещака), вошли известные европейские антропологи-сибиреведы — Дэвид Дж. Андерсон (Университет Абердина, Шотландия, Велико-

британия), Петер П. Швайтцер (Университет Вены, Австрия), Александра Лаврилье (Университет Версаль-Сен-Кантен-ан-Ивелин, Франция). Помощь в организации IX Сибирских чтений оказали Русское географическое общество, Европейский университет в Санкт-Петербурге, а также факультет географии и геоэкологии Санкт-Петербургского государственного университета.

В 2013 г. в конференции приняли участие 120 человек, из которых 23 — зарубежные ученые. География IX Сибирских чтений была достаточно обширна. На конференции были представлены 15 стран: Россия, США, Великобритания, Австрия, Германия, Франция, Болгария, Польша, Литва, Эстония, Финляндия, Норвегия, Швеция, Ирландия и Турция. В конференции участвовали российские ученые из 21 города: Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Тулы, Апатитов, Архангельска, Сыктывкара, Салехарда, Тюмени, Омска, Томска, Новосибирска, Кемерово, Горно-Алтайска, Тобольска, Якутска, Иркутска, Улан-Удэ, Новой Чары, Магадана и Паланы.

В настоящий сборник вошли 63 статьи 68 авторов — участников конференции, представляющих основные сибиреведческие центры в России и за рубежом. В географическом отношении сборник охватывает материал от саамской культуры на Западе до чукотской и алеутской — на Востоке России. Таким образом, как российские, так и иностранные ученые проявляют живой интерес к сибирским и североведческим исследованиям. Мы видим первостепенной задачей конференции «Сибирские чтения» и данного сборника укрепление внутренних интеллектуальных связей, которые обусловили бы совместный поиск учеными ответов на многие вопросы. Вне всяких сомнений, сибиреведение и североведение должны быть заметны на фоне других социогуманитарных дисциплин, не столько обращаясь к примерам из экзотической жизни коренного населения (в этой связи сами понятия «североведение»/«сибиреведение» до известной степени условны), сколько открывая перспективу новых теоретических подходов в антропологии. Именно этого как в антропологии Сибири, так и в социальной антропологии в целом сегодня не хватает.

На многих российских североведческих конференциях часто приводится известная фраза Михаила Васильевича Ломоносова «Российское могущество прирастать будет Сибирью», однако она часто понимается как проекция абстрактного будущего на безликом пространстве. Без совместных усилий ученых-сибиреведов и их взаимодействия с различными аудиториями и инстанциями это будущее рискует стать проектом, в котором померкнут люди, культуры, разнообразие, а именно они должны составлять могущество «прироста».

Две статьи в начале сборника содержат воспоминания о выдающемся ученом-тунгусоведе, старшем научном сотруднике отдела этнографии Сибири МАЭ РАН Надежде Всеволодовне Ермоловой, безвременно ушедшей из жизни в 2011 г. Включенные в сборник статьи распределены по блокам, в которых представлены как классические, так и новые направления в сибирской антропологии: «Тунгусоведение и исследование социальных отношений»; «Язык, локальное знание и память»; «Индустриальное развитие Севера»; «Религия и социальные отношения»; «Родство, гендер и социальные отношения»; «Сибирь как лаборатория: государственные проекты, управление идентичностью и академическое знание»; «Государство и народы Сибири»; «Ранняя история народов Сибири»; «Отношения человека, животных и ландшафта».

Владимир Давыдов и Дмитрий Арзютов

ВОСПОМИНАНИЯ О Н. В. ЕРМОЛОВОЙ

Л. Р. Павлинская

ВСПОМИНАЯ НАДЕЖДУ ЕРМОЛОВУ

Надежда Всеволодовна Ермолова проработала в МАЭ почти 35 лет. Из них более 25 лет мы дружили. Поэтому столь внезапный и абсолютно неожиданный уход Надежды из жизни явился для меня, пожалуй, самым сильным ударом за последние 10 лет. И чем больше проходит времени с момента ее смерти, тем сильнее ощущается эта потеря. В жизни образовалась некая пустота, и с каждым годом она становится шире, больше, объемнее. Нас объединяло очень многое — одинаковое восприятие жизни (в широком значении этого слова) и, главное, одинаковое понимание добра и зла. Такие отношения между людьми возникают не так уж часто. Надежда ушла, но жизнь продолжается, происходят различные события в государстве, Академии наук, нашем институте, продолжаются этнографические исследования, выходят в свет новые статьи и монографии, а человека, с которым можно было бы все это обсудить на одном языке, нет.

Однако здесь говорить о чувствах не столь важно. Гораздо уместнее оценить научные исследования Надежды Ермоловой, которые она оставила. В течение всех лет своей работы в институте она занималась широким кругом проблем, связанных с этно- и культурогенезом эвенков. Этот народ стал ее судьбой. Надежда часто говорила, что наиболее комфортно она чувствует себя в поле, находясь среди эвенков. Эвенки, их история, культура, об-

раз жизни, духовный мир волновали ее не только как исследователя, но и как человека.

Интерес к культуре таежных охотников-оленоводов Сибири возник у Надежды Ермоловой еще в университете (рис. 1). Поступив в аспирантуру ЛЧ Института этнографии, она выбирает тему диссертации «Приамурско-сахалинские эвенки (к вопросу о формировании и культурно-исторических связях)». Уже в диссертационной работе четко прослеживается тот методологический принцип исследования, на котором будут основываться все ее последующие работы, — это прежде всего углубленное исследование источников и научной литературы, а главное — широкое видение самой культуры. Избранная тема оказалась достаточно сложной, ибо эвенки этого региона находились в этнокультурном взаимодействии со многими народами: якутами, негидальцами, нанайцами, нивхами, орочами. Рассмотреть весь спектр этих взаимоотношений — задача трудновыполнимая, и, тем не менее, Надежде Всеволодовне удается на основе сравнительного анали-



Рис. 1. Студенты III курса кафедры этнографии ЛГУ Надежда Ермолова и Владимир Дьяченко в палеоэтнографической экспедиции Якутского государственного университета. Центральная Якутия, Чурапчинский р-н, 1977 г.

за основных категорий материальной культуры различных групп эвенков выявить наиболее яркие свидетельства их этнокультурных контактов с соседствующими этносами. Это становится возможным благодаря доскональному изучению всей имеющейся по данному региону литературы, материалов центральных и местных архивов, музейных коллекций и собственных полевых материалов, собранных в ходе экспедиций в Хабаровский край, Амурскую и Сахалинскую области. Неудивительно, что диссертационная работа Ермоловой была рекомендована к печати.

В течение нескольких последующих лет Надежда Всеволодовна продолжает исследование амурских эвенков, сосредоточив внимание на проблеме сохранения культуры и этнического самосознания эвенков, с одной стороны, в условиях этнокультурных контактов с иными народами, с другой — с учетом особенностей их хозяйственно-культурного типа, основанного на постоянном кочевании малыми группами (как правило, в зимний период всего одной или двумя семьями), что получило отражение в нескольких публикациях. Интерес к этому феномену заставляет исследователя обратиться к эвенкам Центральной Сибири, региона их наиболее, если можно так выразиться, компактного проживания и соседства с такими большими этносами, как якуты и буряты.

Начиная исследование нового региона, Надежда Всеволодовна обращается к одним из самых сложных проблем эвенкийской этнологии — проблемам времени и территории сложения прототунгусского этноса, доместикации оленя и заселения восточносибирской тайги. Все эти вопросы были предметом изучения многих исследователей, среди которых можно выделить Г. М. Василевич, А. П. Окладникова, М. Г. Левина, В. А. Туголукова. Обращение к тунгусской проблеме после таких ученых требовало большой смелости. Однако Надежда Всеволодовна считала необходимым погрузиться в изучение истоков эвенкийской культуры, так как именно там она видела основы формирования этнического сознания, стереотипов поведения и особенностей восприятия пространства, позволившие тунгусам/эвенкам сохранять культуру, самосознание, образ жизни на протяжении многих веков и не быть ассимилированными соседними крупными этносами.

В статье «Возвращаясь к тунгусской проблеме» Надежда Всеволодовна не только дала серьезный анализ уже существующих гипотез по данной проблеме, но и, опираясь на данные археологии, антропологии, лингвистики и этнографии, внесла существенный вклад в понимание ранней этнической истории предков тунгусов. Она выдвигает вполне обоснованную гипотезу о двух ареалах формирования тунгусского этноса, точнее, двух его ветвей — западной и восточной. До исследования Ермоловой тунгусоведы были сосредоточены на выявлении единой территории расселения этнической общности тунгусов, называя или Предбайкалье (Василевич, Окладников), или Забайкалье (Левин, Туголуков). Надежда Всеволодовна убедительно показала более выраженные тюркские элементы в языке и культуре западных эвенков и монгольские — у восточных. Это дало ей основание полагать, что первичное разделение алтайской языковой общности произошло по линии тюрко-тунгусской (западной) и монголо-тунгусской (восточной) общностей, соответственно связанных с предбайкальским и забайкальским регионами. Более того, очень важным моментом этой гипотезы является положение о хронологически разных этапах распада этих общностей, то есть не совпадающих по времени с формированием западных и восточных пратунгусов. Надежда Всеволодовна высказала предположение, что окончательное разделение тюрко-монгольской общности, скорее всего, датируется гуннской эпохой и связано с «возмущением» этнического поля, вызванным движением этих племен. В то время как распад монголо-тунгусской общности произошел, по всей видимости, в древнетюркское время, в период образования I Тюркского каганата, что также было связано с сильным этническим напряжением в регионе. Оба положения находят подтверждение в лингвистике и некоторых существенных фактах культуры, приводимых автором в своей статье.

Решив, по крайней мере для себя, проблему ранней этнической истории тунгусов, Н. В. Ермолова обращается к исследованию этно- и культурогенеза собственно эвенков, ставя перед собой все ту же задачу — выявление причин необычайной устой-

чивости этнических основ культуры, стереотипов поведения и этнического самосознания в условиях ХКТ охотников-оленовдов тайги. В своей статье «Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура», которая по объему соответствует небольшой монографии, Ермолова вновь раскрывается как вдумчивый и неординарный исследователь. Всестороннее обозрение этой статьи достаточно сложно представить в небольшой публикации, она заслуживает большой и обстоятельной рецензии. Поэтому я остановлюсь только на главных ее положениях. Надежде Всеволодовне удалось раскрыть достаточно сложную социальную организацию эвенков, что стало возможно благодаря предпринятому сравнительному анализу с социальными основами общества кочевников-скотоводов Великой Степи, достаточно хорошо освещенными в научной литературе. Такой анализ был предпринят впервые и дал удивительные результаты. В итоге была решена проблема эвенкийских «рода» и «племени», а точнее — отсутствия этих единиц в традиционной социальной структуре эвенков. На основе анализа колоссального фактологического материала, отражающего разные аспекты социальных отношений в эвенкийской среде в XVII–XIX вв., автору удалось определить ее структуру. Основу составляли большая патриархальная и малая семьи. Первая, как правило, существовала в летний период, вторая — в зимний, что было связано с особенностями охоты и содержания оленей. Несколько родственных семей образовывали генеалогическую группу, экзогамия внутри которой сохранялась только в течение 4–9 поколений (так называемая «поколенная экзогамия»), тем не менее сама группа не являясь ни хозяйственным, ни территориальным объединением. Высшей таксономической единицей являлось объединение нескольких генеалогических групп, которое происходило эпизодически, как правило, при военной необходимости. Такое объединение не имело ничего общего с племенем, как полагали многие исследователи, так как всегда было временным и для него не была характерна эндогамия. Такая подвижная и открытая структура общества была выработана в процессе адаптации к суровым природным условиям горной восточносибирской тайги, позволя-



Рис. 2. Надежда Ермолова верхом на олене. Эвенкийский автономный округ, Илимпиский р-н. Экспедиция 2003 г.

ющим вести только охотничье-оленоводческое хозяйство и требующим постоянных перекочевок (рис. 2).

Главная особенность этой социальной организации состояла в том, что в ней шли постоянные процессы интеграции и сегментации основных структурных подразделений, создавая особую ткань жизни эвенкийского этноса. Именно подвижность социальной структуры общества, которая носила не хаотический, а строго определенный характер, являлась основой процессов этнической регенерации, возникающих в той или иной части эвенкийского историко-культурного пространства и обеспечивающих как жизнестойкость этноса в целом, так и постепенное формирование внутренней этнической структуры.

Особое место в исследованиях Н. В. Ермоловой занимают работы, посвященные анализу особого этнопсихологического типа, присущего эвенкам. Наиболее подробно эта тема раскрыта в ее статье «Природное и историко-культурное пространство эвенкийского этноса». Подробно анализируя хозяйственно-культур-

ной жизни эвенков, автор делает важный вывод о внутренней самодостаточности этноса, сформировавшейся на основе глубоко гармоничного восприятия окружающего мира как следствия постоянного движения, непрерывной смены ландшафтного окружения, создающего высокую степень эмоциональной наполненности человека.

Тема, связанная с особенностями эмоционально-психологического восприятия мира эвенками, достаточно полно раскрыта в статьях Надежды Ермоловой, посвященных духовной культуре эвенков, таких как «Река в трех мирах эвенкийской Вселенной» и «Представление о душе, смерти и загробной жизни в традиционном мировоззрении эвенков». Именно эти представления наиболее полно раскрывают особенности мировосприятия эвенков и характерные черты их менталитета, обусловленные все тем же стремлением к движению, эмоциональному слиянию с этим движением, в котором воплощается весь мир. Столь глубокое проникновение исследователя в психологию этноса было обусловлено знанием его культуры изнутри, возникшим в результате многих экспедиций в различные районы проживания эвенков.

Abstract

This article is dedicated to the memory of N. V. Ermolova, a prominent researcher of Tungus peoples, who spend more than 30 years studying traditional culture of Siberian Evenkis. The article analyses Nadezhda Ermolova's scientific work and her contribution to Tungus studies in Russia.

М. Х. Белянская

**Н. В. ЕРМОЛОВА — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ
КУЛЬТУРЫ ЭВЕНКОВ
(По материалам поездки 2010 г. в Улан-Удэ)**

Надежда Всеволодовна Ермолова — ученый, занимавшийся исследованием истории и культуры эвенков Сибири. Круг ее научных интересов широк: она изучала как аспекты традиционной культуры, так и проблемы современного этнокультурного развития этого северного народа.

Мои личные встречи с Надеждой Всеволодовной чаще всего были мимолетными (на различных научных мероприятиях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), Русского географического общества и др.). Ближе мы познакомились во время поездки в августе 2010 г. в Улан-Удэ, где проходила конференция «Поддержка и развитие культуры и искусства в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях».

В 2010 г. в Улан-Удэ под руководством Министерства культуры Республики Бурятия и общественной организации эвенков Бурятии «Арун» прошла научно-практическая конференция, посвященная культуре коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, куда съехались ученые и краеведы этой республики, Республики Саха (Якутия), Южно-Сахалинска, Кемерово, Санкт-Петербурга, Москвы, а также иностранные участники из Германии, КНР и Монголии. Нас поселили в одном номере центральной гостиницы «Бурятия», и с этого момента началось знакомство со столицей республики.

Мы с Надеждой Всеволодовной были в этом сибирском городе впервые. Нас поразили расположение города (река Селенга протекала по его территории), многочисленные сопки и разнообразные строения на них, вследствие чего преобладали неровные ули-

цы, спуски и подъемы. Все это в целом придавало своеобразие городу и демонстрировало местный колорит. Наряду с современными постройками, как и в любом городе страны, имелись разнообразные деревянные строения, многие из которых относились к концу XIX — началу XX в.

В первый день пребывания в Улан-Удэ гостей познакомили с одним из старейших буддийских храмов — Иволгинским дацаном, расположенным в 30 км от республиканского центра. Наш экскурсовод, курировавший гостей конференции, рассказала об особенностях буддизма на территории Бурятии, мы могли прикоснуться к некоторым религиозным атрибутам этого дацана. Поездка в музей под открытым небом «Этнографический комплекс народов Бурятии» вызвала восторг у Н. В. Ермоловой, кроме того, она задавала много интересующих ее вопросов.

Общаясь с оргкомитетом конференции, учеными Бурятии, гостями конференции, Надежда Всеволодовна проявляла неподдельный интерес к людям, незримо демонстрируя свои человеческие качества и профессиональную любознательность. Ее доклад «Оленеводство как фактор сохранения этнической культуры эвенков в XXI в.», основанный на собственных материалах, собранных в Эвенкии, обобщал концептуальные подходы в изучении современного вида хозяйственной деятельности и вызвал заинтересованную дискуссию участников конференции. Надежда Всеволодовна представила полный обзор развития этого современного уклада жизни кочевых эвенков в XX и первом десятилетии XXI в. с привлечением своего полевого материала, благодаря чему теоретические положения доклада звучали убедительно и подтверждали вывод автора: «Оленеводы являются в настоящее время главными носителями культуры своего народа. ...Рассматривать современное оленеводство следует не только как способ трудоустройства и социальной занятости населения, но прежде всего как возможность сбережения этнической культуры эвенков» [Ермолова 2010: 74]. В целом, доклад Н. В. Ермоловой показал глубокое знание автором истории и культуры эвенков и послужил поводом для размышления слушателей о перспективах культурного развития народов Севера в целом.

Любое мероприятие, проходившее в рамках этой конференции, вызывало у Надежды Всеволодовны желание принять в нем активное участие. Так, мероприятия в оздоровительном комплексе на берегу Байкала, куда вывезли участников, были разнообразными и познавательными. Например, круглый стол по взаимодействию народов Севера с государственной властью в какой-то мере обобщил работу всей конференции и дал возможность ученым еще раз продемонстрировать свою точку зрения на сохранение культуры северных народов России. В выступлении Н. В. Ермоловой звучала эмоциональность, выражавшая чувство горечи и обиды за эвенкийский народ, который ныне вынужден выживать и бороться за сохранение своей культуры. Завершился день на Байкале ужином на берегу озера, проходившим в неофициальной обстановке и позволившим участникам конференции, представителям культурных учреждений Бурятии и сотрудникам республиканской общественной организации эвенков «Арун» общаться между собой. Уезжая в Улан-Удэ, мы прощались с суровым и великолепным Байкалом, рядом с которым человек ощущал себя маленькой беспомощной «крупинкой» могущественной природы. Смелые и решительные гости конференции решили искупаться в водах священного озера, в том числе и Надежда Всеволодовна. Этот поступок походил на исполнение ритуала, характерного для культуры эвенков и воплощавшего желание человека сохранить в себе частичку этого благословенного места, а байкальская вода выполняла очистительные функции. Эти действия, на наш взгляд, отражают мысли Н. В. Ермоловой, выраженные в статье 2001 г.: «Север не любит слабых людей, требуя от человека полной отдачи душевных и физических сил...» [Ермолова 2001: 196].

На протяжении четырех дней, которые длилась научно-практическая конференция в Улан-Удэ, мы с Надеждой Всеволодовной неоднократно обсуждали ситуацию, сложившуюся в местах проживания эвенков в разных регионах страны, рассказывали о материалах собственных полевых изысканий. В процессе рассуждения по многим вопросам тунгусоведения мы делились своими наблюдениями, например Н. В. Ермолова рассказала о поездках к эвен-

кам в 1980–1990-х годах в Амурскую и Сахалинскую области, Хабаровский край и Республику Саха (Якутия), сведения о которых были изложены в статье 1998 г. [Ермолова 1998]; при указании на локальность культуры какой-либо группы эвенков она отмечала их характерные различия [Ермолова 1993]. Надежда Всеволодовна делилась своими знаниями и умела слушать других.

После окончания научной конференции Н. В. Ермолова продолжила свою научную деятельность, выехав в Баунтовский район Бурятии для сбора полевого материала по эвенкам этой части Сибири.

В целом, данная конференция позволила ее участникам познакомиться с Республикой Бурятией, посетить Байкал, поделиться своими размышлениями о проблемах полевой этнографии с единомышленниками, расширить научные познания и познакомиться с учеными разных регионов страны и зарубежья. Все это вдохновило участников конференции на будущие достижения, и Надежда Всеволодовна не была исключением.

Обобщая вышесказанное, скажем, что в научных работах Надежды Всеволодовны поражают ее желание передать особенности азиатской культуры, указывающие на знание подробнейших элементов культуры эвенков, и умение продемонстрировать это. В целом, Н. В. Ермолова является продолжателем традиций петербургской этнографической школы, ее научные работы актуальны, востребованы и вызывают интерес у широкой аудитории читателей.



Надежда Ермолова в Иволгинском дацане. 2010 г. Фото автора

Библиография

Ермолова Н. В. Эвенки: проблемы этнических различий и локальных групп // Этнос и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса: сб. ст. М., 1993. С. 97–106.

Ермолова Н. В. Традиционные стереотипы в современном восприятии мира // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998. Вып. 4. С. 100–111.

Ермолова Н. В. Природное и историко-культурное пространство эвенкийского этноса // Евразия: этнос, ландшафт, культура. СПб., 2001. С. 150–196.

Ермолова Н. В. Оленеводство как фактор сохранения этнической культуры эвенков в XXI в. // Поддержка и развитие культуры и искусства в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях: материалы конф. (16–19 августа 2010 г.). Улан-Удэ, 2010. С. 61–74.

Abstract

N. V. Ermolova — the scientist engaged in the study of the history and culture of the Evenks Siberia. Her circle of academic interests is vast. She studied the aspects of traditional culture and problems of modern ethno-cultural development of this Northern nation. My personal meetings with Nadezhda Vsevolodovna were short-lived, often in different academic events in St. Petersburg. During a trip to Ulan-Ude in August 2010 on the conference “Support and development of art and culture in the Far North and equated regions” I was succeed to know her closer. Communicating with scientists of Buryatia, the conference Nadezhda Vsevolodovna showed a genuine interest in people, demonstrating their human qualities and professional curiosity. Any event, held within the framework of this conference, had made her wanted to take part, and she shared her knowledge and was able to listen to others. After the scientific conference Ermolova continued their practical work, driving in Bauntovsky district of Buriatia to collect field data on Evenks of this part of Siberia.

ТУНГУСОВЕДЕНИЕ И ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ¹

В. В. Карлов

ТУНГУССКИЙ МИР СИБИРИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ

Понятия исторического времени и пространства применительно к тунгусским (и, шире, тунгусоязычным) этносам Сибири и Дальнего Востока России — категории, которые в нашей этнологической науке, как ни удивительно, до сих пор не подвергались специальному анализу. И если категория исторического времени — понятие, само по себе сложное и трудноопределимое, то пространство, территория освоения и проживания, или этническая территория тунгусского и тунгусоязычного компонентов огромной области Северной Азии, — феномен уникальный и уже хотя бы поэтому требующий объяснения. Ведь этносы, насчитывающие на начало XXI в. в совокупности немногим более 70 тыс. человек, смогли освоить этническую территорию, сравнимую с этнической территорией многомиллионного русского народа. Даже в составе СССР только эвенки (численностью 30 тыс. человек) занимали вторую (!) после русских территорию по сплошной протяженности. И тот факт, что эта территория относится к слабо заселенной и трудной для жизни части ойкумены, объясняет далеко не все: как показывает археология, она была относительно населена уже, по крайней мере, со времени верхнего палеолита. Сложности и малая пригодность для производящего хозяйства —

¹ Секция проведена при поддержке проекта РГНФ (13-01-00117а).

земледелия и скотоводства? Но ведь факт, что уже на рубеже новой эры тунгусоязычные переселенцы активно внедрили в довольно благоприятные районы Дальнего Востока, где впоследствии создали раннесредневековые государства с развитой культурой и высокоэффективным земледельческим хозяйством.

Останавливаться подробно на вопросе об историческом времени бытия тунгусских этносов и их самобытной культуры в рамках небольшой статьи, разумеется, нет возможности. Понимая под историческим временем период формирования и распространения этих культур и судьбы их носителей, здесь достаточно было бы хронологически определить их истоки и основные этапы динамики расселения, освоения нынешних территорий к XVII в., или ту картину расселения, которую застали тогда русские землепроходцы, не затрагивая весьма существенных изменений в расселении, последовавших за этим в связи с русской колонизацией края.

Здесь наибольшую трудность до сих пор представляет определение нижней границы генезиса тунгусов. Нижняя граница формирования вообще до сих пор остается одной из дискуссионных и пока плохо поддающихся объяснению проблем всей алтаистики. Лингвисты в основном сходятся на том, что алтайская языковая праобщность уже существовала на уровне III тыс. до н.э. Но процесс ее дифференциации на прототюркок, протомонголов и прототунгусо-маньчжуров остается неясным, в том числе из-за противоречивости источников (в основном это китайские хроники), в которых употребление этнонимов по отношению к беспокойным северным соседям оставляет достаточно места для гипотез и даже угадывания по принципу созвучия. Например, этноним (скорее хороним) дунху до сих пор некоторыми серьезными авторами отождествляется с «тунгус» [Кацюба, Николаев 1994: 32], хотя уже давно выяснено, что это лишь созвучие, а слово «дунху» обозначало довольно неконкретное суммативное понятие «восточные варвары». Кроме того, слово «тунгус» отнюдь не было самоназванием этноса, оно было распространено в качестве экзоэтнонима (хотя и глубоко укоренившегося и принятого самими его носителями уже в русское время). Русские же восприняли его

от обских угров, в языке которых «тунго» означало «сторонний житель».

Проблема тунгусского этногенеза периодически привлекает все новых исследователей, стремящихся суммировать весь комплекс данных археологии, лингвистики (особенно топонимики) и антропологии. Относительно недавняя монография на эту тему М. Г. Турова, тем не менее, не внесла дополнительной ясности в историческую картину. Автор подтвердил наблюдения антропологов, что группы западных и восточных эвенков имеют неодинаковые генные характеристики, это лишь свидетельствует о разных группах автохтонов, ассимилированных ими в ходе расселения [Туrow 2008: 178–179]. По-прежнему самыми достоверными представлениями об истоках тунгусского мира остаются предположения о том, что эпицентром генезиса алтайской семьи была территория Центральной Азии; юг Сибири (Забайкалье), по всей вероятности, представлял ее северную периферию и стал ареалом обособления прототунгусского при разделении алтайской общности на три ветви.

Определяющим дальнейшие судьбы тунгусов моментом следует, по-видимому, считать усиление миграционной активности в среде подвижного скотоводческого населения южносибирских степей, с которым непосредственно соседствовали предки тунгусов, а также возникновение домашнего оленеводства.

Относительно первого из названных факторов — миграционных перемещений больших масс кочевых племен — можно сказать, что уже с переходом к эпохе бронзы, ознаменованным развитием на юге Сибири ярких самобытных культур кочевых скотоводов, в течение трех тысячелетий область постепенно превращалась в некий тугой узел взаимодействия и взаимовлияния двух встречных потоков — индоевропейского и алтайского. Их противостояние постоянно провоцировало и определенные «выплески» на сопредельные территории, занятые рыбаками и охотниками. В результате оттесненные на периферию скотоводческие группы, контактируя с автохтонными племенами, как перенимали местные хозяйственные навыки, так и привносили новации, имевшие немаловажное значение для улучшения способов жизне-

обеспечения. В контакте степного и лесного миров Присяянья родилось и такое важнейшее «приобретение» автохтонов Сибири, как домашнее оленеводство.

Доместикация оленя и развитие способов его хозяйственного использования стали поистине революционным событием в истории совершенствования способов адаптации человека на всем пространстве Северной Азии. В особенности это нашло отражение в исторических судьбах тунгусоязычных народов. Как когда-то образно и точно выразился В. Г. Богораз, езда на оленях «окрылила тунгуса» [Богораз-Тан 1927: 61]. Значение этого события трудно переоценить: домашний олень позволил предкам тунгусов выработать тот уникальный хозяйственно-культурный уклад, который в сибиреведении получил наименование «северной триады»: сочетание охоты, рыболовства и оленеводства, имевшего главным образом транспортное значение. Обладание оленным транспортом позволило носителям данного уклада стать намного более мобильными, своевременно, в зависимости от обстоятельств, менять места промысла, переходить от одних угодий к другим, от охоты к рыболовству и наоборот. Именно это предопределило смену этнического и этнокультурного облика всей Восточной Сибири, вплоть до Дальнего Востока. В здешних природно-климатических условиях, во всей таежной зоне, этот способ хозяйствования оказался наиболее прогрессивным и эффективным.

Хронология данного процесса была растянута во времени. Если взять таежные области к северу от Байкала, то здесь период «тунгусизации» растянулся от первых веков нашей эры до прихода русских. Известное письменное упоминание китайских хроник VII в. н.э. помещает «народ увань», имевший ездовых оленей, в месяце пути на северо-восток от Байкала. Это приблизительно территория бассейна Олекмы. По-видимому, тунгусский выход из Забайкалья в северные широты происходил не ранее перехода к железному веку: тунгусы территориально разобшили ареалы расселения протосамодийцев и предков юкагиров, ибо, как отмечал Л. П. Хлобыстин, в языках самодийцев и юкагиров совпадают названия меди и бронзы, но не железа, то есть в эпоху

знакомства с железом их прямые контакты уже были прерваны [Хлобыстин 1982: 17].

На длительность освоения северных широт указывает то, что русские в XVII в. застали, можно сказать, еще живой процесс поглощения тунгусами юкагирского этнического субстрата, обитавшего в лесотундре севернее Нижней Тунгуски и в низовьях Лены. Имеется в виду противостояние эвенков Нижней Тунгуски и северной группы племен, получивших в русских источниках название ваяндыры. Согласно русским документам, они были тунгусами, но, судя по некоторым данным, это были тунгусо-юкагиры, то есть юкагиры, находящиеся в процессе ассимиляции тунгусами и перехода на эвенкийский тип хозяйства и язык. О юкагирском происхождении свидетельствует их родоплеменное наименование Ваяндыры, которое, по Б. О. Долгих, есть не что иное, как искаженное «фа-Яндыри» [Долгих 1952]. «Фа» в юкагирском и уральских языках — это лес, тайга, а Яндыри — имя одной из юкагирских групп, живших к востоку от Лены. Сами же эвенки звали Ваяндыров «булэшэл» (булаши из русских документов), что означало «враги», то есть за своих их еще не принимали.

Отмеченные факты свидетельствуют о том, что процесс расселения тунгусов и распространения их типа хозяйства и образа жизни занял довольно длительный период, от рубежа нашей эры до появления русских. Сначала тунгусы — носители «северной триады» — заняли таежные пространства, но к приходу русских «тунгусизация» активно продвинулась и в лесотундровые области Сибири. Тунгусские же «землепроходцы», как это следует из оленеводческой терминологии, принесли культуру домашнего оленеводства также на Северо-Восток, Камчатку и Чукотку, передали ее корякам-чавчувенам [Василевич, Левин 1951: 76–83], хотя здесь она приобрела несколько иной характер, эволюционировала в крупностадное оленеводство, к которому со временем стали переходить и ее распространители — эвены.

Иным был характер внедрения тунгусских пришельцев на Дальнем Востоке. Это переселение имело не долговременный и постепенный характер, как в таежных районах Восточной Сибири, оно выглядит относительно быстрым актом миграции. Ее

датировку также относят к последним векам до н.э. — рубежу н.э., и вызвана она была, вероятно, теми же бурными событиями, происходившими на юге средней Сибири. Но коренное отличие состоит в том, что эта волна прошла еще на дооленной стадии тунгусской истории, это были пешие охотники и рыболовы, пришедшие в бассейн нижнего Амура с его верховий. Их хозяйственный быт не имел тех преимуществ перед местными способами жизнеобеспечения, которые были свойственны оленеводческой эвенкийско-эвенской культуре в тайге и лесотундре к востоку от Енисея. Поэтому здесь пришельцы-тунгусы хотя и смогли передать автохтонам свой язык, но сами перешли на достаточно развитый и эффективный местный ХКТ оседлых рыболовов. Культура пешей охоты сохранилась только у тунгусских пришельцев, осевших в лесных районах вдали от основного русла Амура, по его боковым притокам (удэгейцы, нанайцы таежных районов). Что касается транспортного использования оленей ороками-уйльта, негидальцами верховий Амгуни, то, по-видимому, оно относительно позднего происхождения и связано с продвижением оленных групп тунгусов-носителей «северной триады».

Представляет интерес этническое имя тунгусских мигрантов в Приамурье, упоминаемое в китайских хрониках, — ироу/илоу. Оно, в отличие от созвучия «дунху/тунгус», может быть объяснено с помощью тунгусской лексики. Если более правильное произношение «илоу», то напрашивается аналогия с эвенкийским словом «илэ» (человек). Этнонимы, происходящие от понятия «человек, люди», часто встречаются на ранних этапах этногенеза у самых разных народов мира. Если же правильное произношение «ироу», то здесь возможна связь с эвенкийским окончанием родовых названий на «гир/хир».

Итак, если версия о дооленном и оленном потоках тунгусского расселения (ее когда-то высказала еще Г. М. Василевич) верна, то ее следовало бы несколько уточнить. В представлении Г. М. Василевич, безоленная волна первоначально шла и в северном направлении [Василевич 1964]. Однако в этом случае тунгусский тип хозяйства едва бы имел какое-либо преимущество перед юкагирским. Во всяком случае очевидно, что, напротив, миграция на

нижний Амур на «пешей» стадии определила иной характер взаимодействия с автохтонами, чем миграция в таежные районы Восточной Сибири, где поглощение автохтонов-предшественников (предположительно юкагироязычных) было предопределено преимущественно «северной триады» как способа хозяйствования.

Вообще пространственное расширение тунгусского мира оказало решающее влияние на все этнические группы Средней и Восточной Сибири. Одним из них тунгусы передали навыки домашнего оленеводства, других ассимилировали по мере расширения своего ареала. Для такого этноса, как долганы, они стали одним из компонентов, из которых сложился этот народ. Сам этноним, по общему мнению, — тунгусского происхождения, это имя нескольких тунгусских родов. Тунгусский компонент есть и в составе нганасан — это, по Б. О. Долгих, часть ваяндыров и тидирисы XVII в. [Долгих 1952: 86]. Хорошо известны общие черты в эвенкийском и нганасанском шаманстве; многие нганасанские шаманы, не зная эвенкийского языка, во время сеансов камлания говорили по-тунгусски. В бассейнах Нижней и Подкаменной Тунгусок есть эвенкийские роды, которые, напротив, имели, судя по их родовым наименованиям, самоедское происхождение [Туголуков 1985: 95, 96, 99]. Здесь исход контакта решился из-за преимущества тунгусской «северной триады». А в случае с тидирисами особые экологические условия Таймыра (к слову, типично тунгусского топонима) и его пограничья определили перевес в пользу поглощения тунгусов самоедцами.

Наконец, явно тунгусские черты прослеживаются в хозяйстве и быту северных якутов-оленьеводов. Не случайно в литературе конца XIX — начала XX в. их часто именовали тунгусами, имея в виду тот же тунгусский образ жизни на основе «северной триады». Вообще можно сказать, что сам этноним «тунгус», по мнению населения, администрации и ученого мира той эпохи, был не только этнонимом, но обозначал прежде всего определенный образ жизни. Отчасти такое его восприятие сохранилось до сих пор. Как однажды сказал один пожилой информатор присутствовавшим при нашей беседе молодым эвенкам: «Это вы эвенки — у вас оленей нет. А я тунгус — у меня олени есть!»

Одно из свидетельств широты расселения и роли тунгусского мира в период освоения Сибири русскими — укоренение именно тунгусских вариантов названий многих народов в государственной-административной лексике. Русская форма этнонима народа саха — якут — тоже обязана своим появлением тунгусскому произношению слова «саха»: хеко/эко, превратившееся у русских в «якут». Русский вариант этнонима «коряки», по одному из предположений, появился от эвенского «хёэкел»: так называли евражку, которая, вылезая на поверхность на бугорке, озирается по сторонам. Коряки, выбираясь из своего жилища через светодымовое отверстие в крыше, служившее выходом, напоминали тунгусам озирающихся евражек. Русский вариант этнонима нивхов «гиляки» был почерпнут из тунгусского наименования гребцов в лодке. Лодки с большим числом гребцов самими тунгусами не использовались. Примеров такого внедрения тунгусской лексики в речь русских сибиряков можно привести достаточно много. Следует отметить, впрочем, такую же легкость «отунгусивания» многих слов русского, якутского и иного происхождения в виде появляющихся «на лету» неологизмов. Например, меховой чехол для хранения популярного в 1960-е годы транзисторного приемника «Спидола» получил наименование «Спидорук», а русское слово «бугорок» приобрело тунгусский суффикс и превратилось в «Бугоркан» — топоним, ставший названием части одной из факторий Нижней Тунгуски.

Перечисленные факты — свидетельство не только широты расселения тунгусоязычных народов, но и свойственного им качества — не только открытости и легкости контактов с окружающим миром, но и как бы предрасположенности к ним, что позволяло в зависимости от конкретных обстоятельств быстро инкорпорировать иноэтничные группы в свой состав, так же как и самим включаться в иноэтничную среду. На это, конечно, можно возразить, что тунгусы неоднократно вступали в острые военные конфликты и в противостояние со многими из своих соседей, отличались воинственностью. Это почувствовали на себе и русские в период присоединения Сибири, что неоднократно отмечалось ясачными сборщиками. Такие отношения противостояния скла-

дывались порой и между различными территориально-племенными группировками, связанными внутри представлениями о генеалогическом родстве. Однако ситуации молниеносной консолидации для отпора врагам возникали, как правило, из-за попыток чужаков проникнуть на традиционные территории хозяйствования или обложить тунгусов данью. Разумеется, такие конфликты чаще возникали в местах соседского или чересполосного проживания (с бурятами, кетами, самодийцами, якутами). Но когда ситуации конфликта были исчерпаны, нередко устанавливались вполне мирные контакты и обменные отношения.

Путешественники и наблюдатели в этой связи часто отмечали особенные психологические свойства тунгусов. Можно вспомнить А. Ф. Миддендорфа, который посвятил отдельный раздел своего «Путешествия на север и восток Сибири» психологической характеристике встреченных им народов. Эти характеристики сегодня с точки зрения науки воспринимаются несколько наивными. Однако они даны человеком, имевшим большой опыт контактов с аборигенами Сибири, зорким и наблюдательным путешественником. При описании тунгусов Миддендорф, согласившись с мнением М. А. Кастрена, заметил, что они среди других народов Сибири подобны дворянам, выделив такие их качества, как ветренность, азартность, любовь к удовольствиям, легкомыслие и благородство [Миддендорф 1878: 702, 704]. Что касается ветренности и легкомыслия, то такое впечатление на автора могли произвести чисто охотничьи особенности тунгусского быта: это не столько легкомыслие, сколько врожденная привычка надеяться только на свои способности в добыче пропитания охотой и рыбалкой. Азартность же действительно свойственна эвенкам и эвенкам. Но кто-нибудь видел охотников, лишенных азартности? Благородство, о котором говорит Миддендорф, — это уникальная готовность совершенно бескорыстно прийти на помощь любому, кто в этом нуждается, не считаясь с «издержками». Здесь в качестве примера можно привести, кроме множества случаев, известных любому этнографу, работавшему среди тунгусских народов, замечательный рассказ Н. С. Лескова «На краю света». Такими же качествами обладал и знаменитый друг и проводник В. К. Арсе-

ньева нанаец Дерсу Узала. Такие нормативно-ценностные особенности представителей тунгусского мира действительно обеспечивали как легкость, так и прочность личностных связей, если они устанавливались между ними и их контрагентами. Эти врожденные качества были воспитаны многовековым опытом жизни в условиях, когда ежедневно, ежечасно человека могло подстергать множество непредвиденных ситуаций, требующих вмешательства и поддержки. Соответственно любой человек, воспитанный в этой системе ценностей, рассчитывал на такое же отношение партнеров. Однако их искренностью и открытостью нередко в корыстных целях пользовались многие «цивилизованные» контрагенты.

Открытость социальной структуры тунгусов, в частности эвенков, неоднократно отмечалась исследователями [Карлов 1982: 73–89; Ермолова 1999: 153–160]. Несколько необычное объяснение данного феномена предложила Н. В. Ермолова. Отталкиваясь от идей Л. Н. Гумилева о механизме восстановления структуры этноса после потрясений, она вслед за ним считала причиной сохранения и поддержания пассионарности этноса, в данном случае эвенкийского, генетическое расширение тунгусской пассионарной зоны путем прямых половых контактов тунгусских мужчин — носителей такой энергетики — за пределами собственного локального ареала, то есть за счет внебрачных связей и отсутствия эндогамности этих ареалов [Ермолова 1999: 159–162]. Критиковать такой подход с научной точки зрения очень трудно по той причине, что это объяснение по природе своей не научное, а скорее художественно-идеологическое, что в было свойственно стилю мышления Л. Н. Гумилева. Это другая форма рефлексии, нежели наука. Конечно, примеры увода женщин при межплеменных столкновениях и конфликтах широко известны, этот факт отражен в источниках, так же как и насилие во время набегов на соседей. Но причины легкого расширения тунгусского мира коренятся не в этом: примеры такого же поведения не в меньшей степени носились и ко всем другим сибирским народам.

Представляется, что биология и генетика здесь ни при чем. Истинными причинами все-таки можно считать факторы социо-

культурные, породившие у народов, особенно алтайской семьи языков, универсальный механизм регуляции и саморегуляции социальных связей на основе структуры генеалогического древа, когда роды, входившие в территориально-племенную группировку, объединялись в сознании ее членов по родоначальникам, реальным или мифическим. Подвижная жизнь, интенсивные перемещения и войны, миграции часто способствовали разрушению генеалогических структур. Эти обстоятельства способствовали выработке механизмов быстрой регенерации и трансформации генеалогий за счет включения новых, пришлых или даже иноэтнических, групп путем добавления их предков в местную генеалогию, то есть адопцию пришельцев или соседей с последующей их ассимиляцией.

Такой механизм появился, очевидно, в достаточно отдаленные эпохи, ибо он в равной степени свойствен как тюркам, так и монголам и тунгусо-маньчжурам. При этом он нередко действовал таким образом, что в условиях соседского проживания порой было чрезвычайно трудно установить этническую границу. Эти обстоятельства хорошо известны специалистам, занимающимся проблемами этногенеза алтайских народов: древние и средневековые письменные источники дают обильный материал по данной теме, но изложение этих фактов уже выходит за рамки статьи.

Структура генеалогического древа с механизмами ее воспроизводства и регенерации особенно эффективно работала при подвижном образе жизни, с переходом к более оседлому бытию она утрачивала смысл и разрушалась. Интересно, однако, что у тунгусоязычных народов нижнего Амура родовое деление довольно хорошо сохранялось. При этом, если обратить внимание на очень большое количество одноименных родов у соседних народов (нанайцев, ульчей, орочей, даже нивхов), здесь встраивание в местные генеалогии соседей также было нормой. Однако сама по себе технология адопции, свойственная эвенкам, здесь отсутствовала. Но примечательно, что местная среда выработала некоторый ее аналог — имеется в виду практика возникновения союзов родов «доха», описанная А. В. Смоляк. Роды, сильно сократившиеся

численно, выдавали замуж вдову умершего мужчины не за его младшего агнатного родственника, как требовали обычаи левирата, но принимали решение выдать ее в другой род, тогда между этими двумя родами устанавливались связи искусственного родства, с соблюдением строгого взаимного запрета перекрестных браков. При этом такие связи «приобретенного» родства могли объединять роды даже разной этнической принадлежности [Смоляк 1990: 15–17].

Подводя итог, следует отметить, что данная статья содержит лишь некоторые предварительные замечания по сложной и масштабной проблеме особенностей исторического пространства и исторического времени тунгусского мира Сибири и Дальнего Востока России, у которой есть несколько измерений и ракурсов: этнокультурный, экологический, демографический, социологический и социально-психологический. И все они в равной степени заслуживают подробной, углубленной разработки.

Библиография

Богораз-Тан В. Г. Древние переселения народов в Северной Евразии и в Америке // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. 6.

Василевич Г. М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // VII Междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964.

Василевич Г. М., Левин М. Г. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. 1951. № 1.

Долгих Б. О. Происхождение нгансанов // Сибирский этнографический сборник. М., 1952. Вып. 1.

Ермолова Н. В. Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 1999.

Карлов В. В. Эвенки в XVII — начале XX в. Хозяйство и социальная структура. М., 1982.

Кацюба Д. В., Николаев Р. В. Этнография народов Сибири: учеб. пособие. Кемерово, 1994.

Миддендорф А. Ф. Путешествия на север и восток Сибири. СПб., 1878.

Смоляк А. В. Проблемы этнической истории и этногенеза народов Нижнего Амура и Сахалина: дис. ... д-ра ист. наук. М., 1990.

Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Туров М. Г. Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. Иркутск, 2008.

Хлобыстин Л. П. Древняя история Таймырского заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Л., 1982.

Abstract

The article focuses on the reasons and chronology of the Siberian Tungus peoples' development of Northern Asia, a territory unique in its extention. In the author's opinion, the main factors of this process consisted in a type of economy, effective in taiga conditions (a combination of hunting, fishing and transport deer-farming) and special traits of social organisation (openness for contact and easiness of reproduction, even with members of other ethnic groups).

О. А. Поворознюк

**«АБОРИГЕНЫ», «БАМОВЦЫ» И «ПРИЕЗЖИЕ»:
СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ
НА СЕВЕРЕ ЗАБАЙКАЛЬЯ¹**

Введение

Север Забайкальского края — регион, характеризующийся богатым природно-ресурсным потенциалом, этническим и культурным разнообразием населения. Аборигенное население (эвенки) соседствует здесь с русскими и представителями других этнических групп, мигрировавших в регион в разные периоды его промышленного освоения. На территориях расселения эвенков находятся крупнейшее Удоканское месторождение меди, перспективные полиметаллические и каменноугольные месторождения, которые стали доступными благодаря строительству Байкало-Амурской магистрали (БАМа). Развитие транспортной и горнодобывающей промышленности в 1970–1980-х годах способствовало массовому притоку полиэтнического населения из центральных регионов страны и бывших союзных республик, которые сформировали основное население зоны БАМа (в нее входит Каларский район Забайкальского края). В постсоветское время социальная и этническая мозаика региона дополнилась вахтовыми рабочими из других районов края и регионов России и предпринимателями из стран СНГ.

В центре внимания статьи — анализ динамики социальных отношений на севере Забайкалья в поздний советский и постсоветский периоды. Мы утверждаем, что на протяжении рассматриваемого периода БАМ играл роль не только важнейшей транс-

¹ Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН «Влияние модернизационных процессов на традиции коренных малочисленных народов Севера и Сибири РФ (XX — нач. XXI в.)».

портной инфраструктуры, но и агента социальных изменений, связанных с миграциями и формированием населения региона. При этом на БАМе, как и на других «стройках коммунизма» на Севере [Bolotova, Stammler 2010], несмотря на сложные культурно-бытовые условия проживания мигрантов, формировалась более толерантная и однородная социальная среда, чем, например, в мегаполисах [Sahadeo 2012].

Социальные и межэтнические отношения между основными группами местного населения — представителями коренных народов Севера («аборигенами»), строителями БАМа («бамовцами») и постсоветскими мигрантами («приезжими») — являются аспектом устойчивого социально-экономического развития региона. Как иллюстрирует проведенное исследование, отношения между этими группами варьировали от сотрудничества и мирного сосуществования до конкуренции и ущемления интересов национальных меньшинств в сферах трудоустройства и распределения ресурсов.

Анализируя социальные отношения в контексте миграций, развития транспортной инфраструктуры и ресурсной экономики, мы используем понятие проницаемости культурных границ в выстраивании различий между группами [Barth 1969], а также концепцию политики идентичности, которая базируется на конструктивистском толковании идентичности как гибкого инструмента, используемого в определении критериев принадлежности местному сообществу в борьбе за ресурсы [Sokolovskii 2012]. Политика идентичности на местном уровне связана с государственной национальной политикой и идеологией. Если в советское время освоение Севера проходило под лозунгами комсомольского движения, то сегодня межнациональные отношения регулируются обновленной концепцией государственной национальной политики [О стратегии 2012], которой еще предстоит доказать свою эффективность в случаях адаптации новых трудовых мигрантов из постсоветских государств.

«Аборигены»

Эвенки, один из коренных малочисленных народов Севера, традиционно вели кочевой образ жизни, основанный на ком-

плексном хозяйстве [Василевич 1969; Туголуков 1962]. Коллективизация и политика развития сельского хозяйства, осуществляемые в советский период, привели к оседанию кочевого населения в специально построенных национальных поселках и переходу на вахтовый метод в традиционных отраслях хозяйства — оленеводстве, охоте, рыболовстве. Сменный выпас, который должен был увеличить продуктивность и рентабельность мелкостадного эвенкийского оленеводства, на практике привел к социально-профессиональной диспропорции среди коренного населения по гендерному признаку. В то время как мужчины продолжали работать в традиционных отраслях, находясь посменно в тайге, женщины находили занятость в государственной сфере и оставались с детьми в поселках [Бурькин 2002; Kwon 1997]. Оленеводческие хозяйства, появившиеся после реорганизации колхозов, унаследовали вахтовый метод работы, который к настоящему времени практически полностью вытеснил т.н. бытовое кочевание среди эвенков севера Забайкалья [Povoroznyuk et al. 2010].

По данным 2010 г., в Забайкальском крае проживало 1387 эвенков, в том числе 1179 чел. — сельское, 208 чел. — городское население; русским языком владело 1383 чел., бурятским — 100 чел. и эвенкийским — лишь 69 чел. (данные Всероссийской переписи населения 2010 г. с официального сайта Госкомстата: <http://www.gks.ru> (по состоянию на 04.08.2014)). По данным муниципальных образований, на 1 января 2013 г. в Каларском районе, самом большом из трех северных районов края, относящемся к зоне БАМа, проживал 501 эвенк [ПМА 2013]. Основными местами компактного проживания эвенков являются национальные поселки Чапо-Олого, Кюсть-Кемда, Средний Калар, Неляты, районный центр с. Старая Чара, а также поселки Новая Чара и Куанда, расположенные вдоль БАМа. Большинство эвенков живет оседло, работая в госучреждениях; 41 человек занят в оленеводстве и 99 чел. — в охотпромысле. Поголовье домашних оленей в районе составляет около 1700 голов. Официально земли для ведения традиционного природопользования закреплены в аренду или безвозмездное срочное пользование лишь за шестью предприятиями, среди которых две общины коренных малочисленных

народов Севера (КМНС), 2 ИП, 2 ООО [Данные администрации Каларского р-на 2013].

Среди перспективных направлений социально-экономического развития, в котором принимают участие эвенки, — этнотуризм и переработка продукции оленеводства (панты, сувенирные изделия, одежда и обувь из оленьих шкур). В Каларском районе уже имеется опыт развития направлений этно- и агротуризма на базе школы-интерната в пос. Куанда, а также пошива и сбыта меховых изделий, сувенирной продукции и заготовки пантов. Однако реализация этих проектов в более широких масштабах требует долгосрочных инвестиций в развитие инфраструктуры и покупку перерабатывающих цехов со стороны государства и бизнеса, которые районные власти пока не способны привлечь.

Несмотря на сложные социально-экономические и климатические условия проживания, эвенки оставались и остаются наиболее стабильным населением северных районов Забайкальского края. Часть из них до сих пор ведет кочевой или полукочевой образ жизни, мигрируя в основном в пределах северных районов и соседних Якутии и Амурской области. Однако в целом для них характерны ограниченная география миграций и низкая социальная мобильность [Карпов 2003]. Такая «укорененность», привязанность к месту своего рождения обусловлена как особым мировоззрением и тесными родственными связями, так и ограниченностью возможностей для обучения и трудоустройства в областном центре (г. Чите) и тем более в других регионах. Не случайно, противопоставляя себя другим этническим и социальным группам, эвенки используют термин «аборигены» [ПМА 2013].

В конце 1990-х — начале 2000-х годов на волне международного движения в защиту прав коренных народов в нашей стране был принят ряд важных федеральных законов, признающих право этих народов на приоритетное землепользование, ведение традиционного образа жизни, сохранение этнических языков и культуры. В последнее десятилетие наблюдаются тенденции изъятия правовых норм и гарантий, закрепленных ранее в федеральном законодательстве [Якель 2010]. Официально Российская Федерация участвует в мероприятиях, приуроченных ко II Международ-

ному десятилетию коренных народов, и имеет ряд целевых программ поддержки малочисленных народов Севера. Однако на примере Забайкальского края видно, что в последнее десятилетие финансирование социальных программ развития коренных народов сокращается [Данные Минтерразвития Забайкальского края 2013], а сами КМНС перестают выделяться в отдельную группу населения с особым статусом. Такое положение на практике лишает эвенков возможностей реализовать свои права и интересы, особенно в сфере землепользования, которая является важнейшей для ведения традиционного хозяйства и образа жизни.

«Бамовцы»

БАМ — крупнейшая на севере Восточной Сибири и Дальнего Востока транспортная артерия, пересекающая границы шести федеральных субъектов и имеющая важное геополитическое значение как средство сообщения Центральной России с Азиатско-Тихоокеанским регионом. В 1970–1980-е годы для его строительства на север Забайкалья стягивались трудовые ресурсы из различных частей Советского Союза — из западных и центральных регионов России, Украины и Белоруссии, а также республик Центральной Азии, Кавказа и Прибалтики [Белкин, Шереги 1985]. Поселки и города вдоль трассы БАМа строились организациями из разных регионов и союзных республик. Региональная и этнокультурная специфика так называемых «шефских организаций» нашла свое отражение в архитектуре вокзалов (вокзал в пос. Чара построен в форме казахской юрты), планировке и названиях улиц (улицы Арбат, Красная Пресня и Московских строителей в г. Тында) и в национальном составе населения «бамовских» городов и поселков.

Строители БАМа («бамовцы») — общее название и самоназвание большого многонационального контингента рабочих и специалистов, участвовавших в строительстве железнодорожного полотна, тоннелей, мостов, дорог, поселков со всей их инфраструктурой, а также в начале эксплуатации БАМа. Средний возраст «бамовцев», приезжавших в регион, составлял 23–25 лет; за период строительства многие из них успевали обзавестись

семьей, получить жилье и осесть в одном из построенных ими поселков. Молодые люди, приезжавшие на строительство по так называемой комсомольской путевке, были мотивированы как материальными стимулами (повышенными северными зарплатами и льготами при получении жилья и покупке автомобиля), так и идеологией комсомольского движения с его лозунгами «покорения природы» и «строительства новой жизни» [Аргудяева 1987; Железко 1977].

В 1990-е годы в зоне БАМа, как и в других северных регионах России, происходил массовый отток населения. Так, население Каларского района сократилось с 12,6 тыс. чел. в 1999 г. [География... 2002] до 9051 чел. в 2010-м (данные Всероссийской переписи населения 2010 г.: <http://www.gks.ru>, по состоянию на 04.08.2014), прежде всего за счет отъезда «бамовцев» в Центральную Россию или в места своего рождения, в том числе в постсоветские государства. «Бамовцы», не успевшие получить обещанное государством жилье и льготы и не уехавшие с Севера до начала социально-экономического кризиса, оказались в сложных материальных и бытовых условиях.

Несмотря на жесткую критику БАМа и прекращение инвестиций в завершение его строительства и социальную инфраструктуру в 1990-е годы, этот проект был признан уникальным по срокам своей реализации и сложным ландшафтным и природно-климатическим условиям [Байкало-Амурская железнодорожная магистраль 1993]. При отсутствии развитой транспортной инфраструктуры БАМ стал важнейшим средством сообщения и транспортировки грузов на севере Забайкалья и Дальнего Востока.

С социальной и этнической точки зрения строительство БАМа представляло яркий пример нациестроительства, основанного на концепциях многонационального советского народа и дружбы народов. Советская идеология нашла свое воплощение не только в местном фольклоре и искусстве (поэзия, проза, песни и спектакли на тему БАМа), но и в повседневной жизни людей. Интервью с «бамовцами» свидетельствуют о большой социальной сплоченности населения поселков БАМа в советское время — о распространенных межнациональных браках среди самих «ба-

мовцев» и, реже, между «бамовцами» и эвенками, о массовых культурных и общественных мероприятиях, когда люди «гуляли всем домом» и приходили друг другу на помощь в сложных жизненных ситуациях [ПМА 2013]. Не случайно «бамовцы», уехавшие с Севера в 1990-е годы, с ностальгией вспоминают строительство БАМа и связанный с ним период как «лучшее время жизни», которое в ретроспективе стало для них своеобразной социальной утопией [Богданова 2013].

Сегодня категория «бамовцы» в общественном сознании имеет более широкое, чем во время его строительства, толкование: к ней могут причислять себя и те, кто «приехал на БАМ» в 1970–1990-е годы, включая специалистов в сферах образования и медицины, мелких и средних предпринимателей, занятых в сферах торговли и услуг. Появилась и категория населения, которая называет себя «детьми БАМа», — к ней относят себя представители молодого и среднего поколений людей, родившихся в семьях «бамовцев». Несмотря на отсутствие присущей советскому периоду социальной однородности среди «бамовцев», они до сих пор представляют собой особую социальную группу, формирующую основное население крупных поселков и транспортных узлов и выделяющуюся на фоне аборигенного населения Севера [ПМА 2013].

«Приезжие»

Термин «приезжие» обычно ассоциируется с миграциями и мигрантами. С 1990-х годов по сей день в Забайкальском крае ежегодно регистрируется миграционная убыль. На смену уехавшим «бамовцам» в постсоветский период на север Забайкальского края приезжали мигранты из других районов края (63,9 %), из других регионов России (34,4 %) и незначительное число — из стран СНГ (менее 2 %). В 2012 г. в северные районы края всего прибыл 421 чел., из которых 269 чел. приходилось на внутрирегиональную миграцию, 145 чел. — на межрегиональную и 7 — на международную [Миграция населения 2013: 33]. Приток мигрантов в последние десятилетия связан в основном с появлением рабочих мест в организациях Восточно-Сибирской желез-

ной дороги (в состав которой в 1995 г. вошел БАМ) и горнодобывающих компаниях и новых возможностей для ведения бизнеса в сферах торговли и услуг.

В 2000-х годах инфраструктура БАМа начала вновь расширяться за счет реконструкции подводных путей к месторождениям полезных ископаемых. Принятые на сегодняшний день Стратегия социально-экономического развития Сибири и Стратегия социально-экономического развития Дальнего Востока и Байкальского региона предусматривают дальнейшее освоение минерального сырья. Перспектива увеличения грузопотоков за счет экспорта сырья, преимущественно на рынки Азиатско-Тихоокеанского региона, предполагает строительство второго пути БАМа. Существующая социальная и транспортная инфраструктура должна стать основной для создания Чарского горнопромышленного узла, в который войдут крупнейшие месторождения севера Забайкальского края [Выступление 2013].

Наиболее распространенным и выгодным видом занятости на горнодобывающих предприятиях, как и в нефтегазовой отрасли [Stammler, Eilmsteiner-Saxinger 2010], является вахтовая работа. На Апсатском угольном месторождении, разрабатываемом ООО «Арктические разработки», трудится более 200 вахтовых рабочих из южных районов края, где компания также ведет добычу угля [Презентация 2012]. На опытно-промышленной установке Байкальской горной компании, получившей лицензию на разработку Удоканского месторождения, также вахтовым методом работают специалисты из других районов Забайкалья [ПМА 2013]. Точных данных о количестве, национальном и половозрастном составе вахтовиков нет по причине отсутствия их статистического учета и закрытости информации компаний. Однако можно утверждать, что временное население севера Забайкалья будет расти по мере развития горнодобывающей промышленности.

Еще одну категорию «приезжих» составляют постсоветские мигранты из стран СНГ. Миграционный поток из постсоветских государств в Забайкальский край растет с каждым годом. Если в 2003 г. в край прибыло 767 мигрантов из стран ближнего зарубежья, то в 2012 г. их количество составило 20 071 чел. В 2012 г.

по числу мигрантов лидировали Узбекистан (10 183 чел.), Таджикистан (3 631 чел.), Кыргызстан (2 340 чел.), Украина и Армения. [Сведения по пребыванию 2013]. На севере Забайкалья мигранты из стран Ближнего Зарубежья — самая небольшая по численности и рассредоточенная группа «приезжих», занятых в основном на мелких предприятиях торговли, общественного питания, бытовых услуг, в сфере транспорта и частично в организациях ВСЖД. В 2013 г. в Каларском районе было зарегистрировано 95 узбеков, 19 азербайджанцев, 13 армян, 6 таджиков и 1 киргиз [Данные Администрации губернатора 2013].

Юридический статус мигрантов и их отношения с другими группами населения регулируются федеральным и региональным миграционным законодательством и Стратегией государственной национальной политики. Однако власти на региональном и тем более на местном уровнях начали уделять внимание этой группе населения сравнительно недавно, преимущественно в свете роста межэтнической напряженности и «этнической» преступности в других регионах страны. Лишь в 2013 г. в г. Чите был открыт Центр социокультурной адаптации мигрантов, на базе которого планируется проведение занятий по русскому языку и российскому миграционному законодательству, а также оказание социальной и психологической помощи семьям мигрантов. На севере Забайкалья подобные центры, как и другие государственные институты защиты интересов мигрантов, пока отсутствуют. Поэтому основную роль в адаптации мигрантов на новом месте жительства традиционно играют социальные сети — семейные и дружеские связи.

Социальные отношения

Строительство БАМа обусловило важные социальные изменения на севере Забайкалья. Магистраль стала важнейшим и иногда единственным средством сообщения для местного населения. Одновременно она сделала регион открытым для мигрантов, за счет которых сформировались его основное население и поликультурная социальная среда. Так, большинство поселков Каларского района связано с административным центром, пос. Нов. Чара, ис-

ключительно благодаря железной дороге. Современные оленеводы также используют БАМ в своей повседневной жизни — они перевозят продукты и товары широкого потребления, купленные в поселке, до ближайшей к стойбищу станции на поезде и лишь оттуда транспортируют до места назначения на оленях.

На ранних этапах в реализации проекта БАМа участвовало все местное, в том числе аборигенное, население. Примером сотрудничества между эвенками и многонациональным населением, приехавшим в регион на строительство БАМа, было привлечение оленеводов в качестве каюров на этапе проектно-исследовательских работ в 1960-х годах [ПМА 2013]. Геодезисты и проектировщики арендовали оленей в северных колхозах, нанимая оленеводов для транспортировки продовольствия и грузов к местам их лагерей. Однако в более поздние периоды коренное население практически не участвовало в строительстве БАМа. Функционирование магистрали не только не решило острой проблемы занятости среди коренного населения, но и ухудшило состояние пастбищ и охотничьих угодий [Anderson 1991]. Как крупный индустриальный объект, БАМ на протяжении своего строительства и эксплуатации оказывал негативное воздействие на традиционный хозяйственный комплекс эвенков. Его появление привело к изменению таежных ландшафтов, нарушению оленьих пастбищ и путей миграций животных и загрязнению окружающей среды в целом [Задорожный и др. 1995; Fondahl 1998].

Следствием доступности отдаленных уголков тайги с помощью БАМа также стала проблема браконьерства, в котором, как и в загрязнении природы, коренное население обвиняет «бамовцев» и «приезжих». В данном случае эти две категории населения понимаются эвенками как эквивалентные и включают, помимо собственно строителей БАМа, «диких» туристов и охотников-любителей [Поворознюк 2011]. Обвинения эвенков в адрес «бамовцев» и «приезжих» объясняются не только негативным влиянием БАМа на окружающую среду, но и советской идеологией покорения природы и «окультуривания» «северных просторов» и их аборигенного населения [Хабек 2006].

По мере развития горнодобывающего комплекса севера Забайкалья растет конкуренция за природные ресурсы, прежде всего земли, между хозяйственными объединениями коренного населения, занятого в традиционных отраслях, и компаниями. Государственная политика, которая на районном и местном уровнях реализуется коалицией властей и промышленных компаний, направлена на добычу сырья и оставляет мало возможностей для развития традиционных отраслей хозяйства, в которых занято аборигенное население. По словам информантов, заявления одной эвенкийской оленеводческой общины о том, что на отчуждаемых территориях ведется выпас оленей, сделанные на публичных слушаниях по проекту разработки Удоканского месторождения, были отклонены как безосновательные [ПМА 2013]. Компания-разработчик оказывает поддержку детям-сиротам, ветеранам Великой Отечественной войны Каларского района, а также участвует в социальных проектах по развитию туризма и спорта в районе и крае. Однако ее социальная программа не отражает интересы представителей коренных народов Севера, проживающих в поселках и ведущих кочевой образ жизни в местах, которые подвергаются или в ближайшем будущем подвергнутся экологическому и социальному воздействию в результате деятельности компании [Проект освоения 2013: 6].

Несмотря на свои официальные заявления и программы повышения занятости местного, в том числе аборигенного, населения, горнодобывающие компании редко реализуют их на практике. Например, в 2013 г. большинство сотрудников Байкальской горной компании, занятых на Удоканском месторождении, состояло из рабочих и специалистов, преимущественно русских, из других районов края. Работа на опытно-промышленной установке компании велась вахтовым методом. Как свидетельствуют проведенные интервью, среди факторов, препятствующих трудоустройству кандидатов на вакансии из числа коренного и местного населения, — негативные этнические стереотипы, особенно в отношении эвенкийского населения. [ПМА 2013].

Игнорирование или ущемление прав коренного населения на земли и трудоустройство вызывает ответную реакцию. Предста-

вители общественных организаций коренных малочисленных народов Забайкальского края, главы оленеводческих хозяйств и национальные лидеры выражают открытый протест. Остальное эвенкийское население в основном использует стратегию молчаливого противостояния индустриальным проектам, веря скорее в силу шаманов, чем во влияние общественных организаций или справедливость принимаемых политических решений. Отсутствие государственных инвестиций сегодня мешает разработчикам Удоканского месторождения выйти на проектную мощность. Такое положение позволяет сохранить ресурсный потенциал, необходимый для развития традиционных отраслей и этнотуризма, с привлечением местного, особенно коренного, населения, что представляет собой перспективу устойчивого развития за счет диверсификации экономики и решения актуальной социальной проблемы безработицы.

Небольшая по численности группа постсоветских мигрантов и вахтовиков вызывает неоднозначные, зачастую критические, оценки со стороны местного населения — «бамовцев» и эвенков. Они вызваны прежде всего потенциальной и реальной конкуренцией за рабочие места в сферах, где мигранты оказываются более успешными: в торговле, сервисе, добывающей промышленности. Негативное отношение к «приезжим» характерно для населения поселков и городов БАМа в других регионах. Так, «коренные» жители Северобайкальска винят в разрушении социальной и экологической среды города и увеличении уровня преступности «гастролеров» или «залетных птиц» [Байкалов 2002: 168]. В данном случае идентификация «бамовцев» с «коренным» и/или «местным» населением и противопоставление себя «приезжим» указывает на то, что для «бамовцев», осевших на Севере, этот регион стал домом.

В Забайкальском крае мероприятия, направленные на гармонизацию межнациональных отношений, в том числе отношений между местным населением и мигрантами, финансируются в рамках нескольких целевых программ. Среди них — программа сохранения нематериального культурного наследия народов Восточного Забайкалья, программа добровольного переселения со-

отечественников в РФ и др. Традиционно в центре внимания региональных властей — русскоязычное население, коренные народы, а также сложившиеся на протяжении многих десятилетий диаспоры, интересы которых представляют зарегистрированные общественные организации и национально-культурные автономии [Данные Администрации губернатора 2013]. Однако отсутствие в регионе опыта целенаправленной работы по адаптации и интеграции зарубежных мигрантов ведет к появлению этнических стереотипов и социальной напряженности, которая, впрочем, сравнительно редко проявляется в северных районах края.

Выводы

«Аборигены», «бамовцы» и «приезжие» — названия основных групп населения севера Забайкалья, культурные границы между которыми являются довольно условными и проницаемыми, изменяясь в процессе их взаимодействия. На севере Забайкалья и особенно в Каларском районе, относящемся к зоне БАМа, доминирующее общество составляют советские и постсоветские трудовые мигранты в первом и втором поколениях. В связи с этим актуальным здесь является вопрос об определении критериев принадлежности к местному сообществу и населению, дающих право на приоритетный доступ к ресурсам. Такими критериями могут быть временной ценз оседлости и самоидентификация мигрантов, основанная на их «укорененности» — социальных связях, психологической, культурной и экономической адаптации к условиям жизни на Севере.

Очевидно, наиболее адаптированным населением Забайкальского Севера являются эвенки, тогда как вопрос принадлежности представителей других групп к коренному и местному населению является более сложным и спорным. Зачастую названия и идентичности, приписываемые той или иной группе населения или индивиду извне, отличаются от их самоназвания и самосознания. Так, «бамовцы», приехавшие на Север в 1970–1980-х годах, относят себя к коренному населению в противоположность «приезжим» — постсоветским мигрантам, с одной стороны, и «аборигенам» — с другой. В то же время, с точки зрения эвен-

ков, в некоторых ситуациях и «бамовцы», и постсоветские мигранты входят в одну и ту же категорию «приезжих».

В поздний советский период, когда существовала относительно справедливая система распределения благ и рабочих мест, отношения между местным и пришлым населением характеризовались стабильностью и сотрудничеством. Сегодня эти отношения зачастую перерастают в конкуренцию за ресурсы: земли, рабочие места, социальную поддержку и льготы и т.д. В условиях современной экономики, ориентированной на добычу полезных ископаемых, развивается в основном горнодобывающий комплекс, в то время как другие отрасли, имеющие большое значение для местного населения, находятся в состоянии стагнации или кризиса. Такое одностороннее экономическое развитие не только не решает, но и усугубляет многие экологические и социально-экономические проблемы коренных жителей севера Забайкалья. Крупные горнодобывающие компании, работающие в регионе, в процессе своей деятельности разрушают северные ландшафты, в том числе пастбища и охотничьи угодья, с одной стороны, и редко выполняют свои обязательства по повышению уровня занятости местного населения — с другой. Развитие традиционных (оленоводство, охота) и новых, экологически ориентированных (этнотуризм) отраслей хозяйства представляет перспективу устойчивого социально-экономического развития севера Забайкалья за счет диверсификации экономики, повышения занятости местного населения, имеющего навыки для работы в этих отраслях, и в итоге — снижения социальной напряженности в отношениях между коренным и «приезжим» населением.

Большую роль в стабилизации социальных отношений между разными группами многонационального населения севера Забайкалья играет государственная национальная политика и местная политика идентичности. Советская политика нациестроительства, успешно воплощавшаяся в условиях масштабных индустриальных проектов, подобных БАМу, в 1970–1980-х годах вела к социальной сплоченности населения региона и интеграции мигрантов. Реализация принятой в 2012 г. Стратегии государственной национальной политики в Забайкальском крае преду-

смаатривает мониторинг состояния межэтнических отношений, поддержку социально ориентированных некоммерческих организаций, деятельность которых связана с сохранением и популяризацией языков и культур этнических меньшинств и коренных народов Забайкалья. В то же время политика и практика интеграции трудовых мигрантов из зарубежных стран лишь начинает формироваться.

В северных районах Забайкалья межнациональные и социальные отношения традиционно характеризуются относительной толерантностью и стабильностью (по сравнению с другими районами и регионами). Поскольку постсоветские мигранты имеют невысокий социальный статус и меньше прав на ресурсы и льготы, то те из них, кто планирует длительное время или постоянно проживать в регионе, стремятся «влиться» в местное население как можно быстрее. При этом критерии принадлежности в местному сообществу публично обсуждаются аборигенными лидерами, политиками и руководством промышленных компаний в рамках местной политики идентичности и транслируются в повседневные дискурсы, культурные и этнические стереотипы и практики социальных отношений, варьирующие от сотрудничества до конкуренции и напряженности.

Источники

Выступление и.о. министра природных ресурсов и экологии Забайкальского края О. А. Полякова «Перспективы освоения природных ресурсов и развития промышленности районов севера и юго-востока Забайкальского края». Чита, 19 августа 2013 г.

Данные Администрации губернатора Забайкальского края. Сентябрь 2013 г.

Данные Администрации Каларского района. Сентябрь 2013 г.

Миграция населения Забайкальского края: статистический сборник. Чита: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Забайкальскому краю, 2013.

ПМА 2013 (г. Чита, Каларский р-н Забайкальского края).

Презентация «Апсатское каменноугольное месторождение» // ООО «Арктические разработки». Москва, июнь 2012 г.

Проект освоения Удоканского месторождения меди. Справочно-информационный документ // Байкальская горная компания, август 2013.

Сведения по пребыванию иностранных граждан из стран ближнего зарубежья на территории Забайкальского края (с целью «работа») // Управление Федеральной миграционной службы по Забайкальскому краю. 2013.

Библиография

Аргудяева Ю. В. Формирование и развитие молодой семьи в осваиваемых районах Сибири и Дальнего Востока (на материалах БАМа) // Демографическое развитие Сибири (прикладные и теоретические аспекты исследования) / ред. С. В. Соболева. Новосибирск, 1987. С. 126–133.

Байкало-Амурская железнодорожная магистраль: технический отчет. Летопись трудовых достижений на строительстве БАМ. 1967–1989 / ред. В. А. Брежнев. М., 1993.

Байкалов Н. Н. Северобайкальск — город в первом поколении // Байкальская Сибирь. Фрагменты социокультурной карты: альманах-исследование / ред. М. Я. Рожанский. Иркутск, 2002. С. 166–168.

Белкин Е. В., Шереги Ф. Е. Формирование населения в зоне БАМа. М., 1985.

Богданова Е. А. Как утопия стала реальностью. «Строительство БАМа — самое счастливое время в моей жизни» // Топография счастья: этнографические карты модерна: сб. ст. / сост. Н. Н. Ссорин-Чайков. М., 2013. С. 199–218.

Бурыкин А. А. Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы / ред. З. П. Соколова, Д. А. Функ. М., 2002. Вып. 28. С. 188–213.

Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.) / отв. ред. Н. А. Кисляков, В. Н. Чернецов. Л., 1969.

География Каларского района / В. С. Кулаков, В. С. Рыжий, А. Е. Снегур. Чита, 2002.

Железко С. И. Профессионально-квалификационная структура рабочей силы и строителей БАМа // Социальные проблемы строительства БАМа / ред. В. И. Бойко, А. И. Алексеев и др. Новосибирск, 1977. С. 111–120.

Задорожный В. Ф. [и др.] Традиционное природопользование эвенков: обоснование территорий в Читинской области. Новосибирск, 1995.

Карпов Е. В. Проблемы социальной мобильности эвенков Забайкалья в 1950–1990-х годах. Иркутск, 2003.

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

Соколовский С. В. Современный этногенез или политика идентичности // ЭО. 2012. № 2. С. 77–83.

Туголуков В. А. Витимо-олекминские эвенки // ТИЭ. Т. 78. IV Сибирский этнографический сборник / отв. ред. Б. О. Долгих. М., 1962. С. 67–97.

Хабек Й. О. Гендер, культура и северные просторы // ЭО. 2006. № 4. С. 59–84.

Якель Ю. Я. Общая характеристика действующего законодательства. Проблемы практики применения // Север и северяне. Современное положение коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России / отв. ред. Н. И. Новикова, Д. А. Функ. М., 2012. С. 8–21.

Anderson D. G. Turning Hunters into Herders: A Critical Examination of Soviet Development Policy among the Evenki of Southeastern Siberia // Arctic (Journal of the Arctic Institute of North America). March, 1991. Vol. 44, № 1. P. 12–22

Barth F. (ed.) Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Prospect Heights, Illinois, 1998 [1969].

Bolotova A., Stammler F. How the North Became Home: Attachment to Place Among Industrial Migrants in Murmansk Region // Migration in the Circumpolar North: Issues and Contexts / ed. by L. Huskey, Ch. Southcott. University of the Arctic, Canadian Circumpolar Institute, 2010. P. 193–220.

Fondahl G. Gaining Ground? Evenkis, Land and Reform in Southeastern Siberia. Boston, 1998.

Kwon H. Movements and transgressions: human landscape in North-eastern Sakhalin // Arctic Ecology and Identity / ed. by S. A. Mousalimas. Budapest, 1997. P. 143–168.

Povoroznyuk O., Habeck J. O., Vaté V. Introduction: On the Definition, Theory, and Practice of Gender Shift in the North of Russia // Anthropology of East Europe Review. 2010. Vol. 28, № 2. P. 1–37.

Sahadeo J. *Druzhba narodov* or Second Class Citizenship? Soviet Asian Migrant in a Postcolonial World // Russia in Motion. Cultures of Human Mobility Since 1850 / ed. by J. Randolph, E. M. Avrutin. University of Illinois Press, Urbana; Chicago; Springfield, 2012. P. 150–171.

Stammler F., Eilmsteiner-Saxinger G. (eds). Biography, Shift-Labour and Socialisation in a Northern Industrial City // The Far North: Particularities of Labour and Human Socialisation (Proceedings of the International Conference in Novy Urengoy, Russia, 4–6 December 2008). Rovaniemi, 2010.

Abstract

The northern Transbaikalian Region is characterized by rich natural resources and culturally and ethnically diverse population including indigenous Evenkis and migrants who arrived to the region in different periods of its industrial exploration. The paper focuses on social relations between three different groups — “aborigeny” (indigenous Evenki population), “bamovtsy” (or BAM builders) who came to the region during the construction of the Baikal-Amur Railway, and “priezzhie” (post-Soviet migrants). Evenkis represent the most stable and “rooted” group of the northern population with the lowest social and geographical mobility, which explains their name (“aboriginals”). “Bamovtsy” are the major multiethnic population who migrated to the region in the 1970–1990s in order to build the railroad with its adjacent villages and social infrastructure motivated by both material stimuli and Komsomol ideology and romantic images of “nature conquerors”. The category of “priezzhie” (“newcomers”) is constituted by the workforce of operating mining companies who migrated from other parts of the region or neighboring regions, as well as by recent migrants from the former Soviet republics working mostly in retail trade and services. The interrelations between “aborigeny” and “bamovtsy” were characterized as cooperation at the initial stages of BAM planning and construction, whereas later, BAM had negative environmental impacts on traditional lands leaving indigenous population unemployed and uninvolved in its construction. The present day interrelations between indigenous Evenki population, BAM builders, and Post-Soviet migrants (including shift workers employed by industrial companies) are characterized by competition for resources. The cultural boundaries between the three groups of population, manifested in the process of their interrelations, are rather flexible and penetrable. Thus, the criteria of belonging to the local population, claimed by migrants, are discussed by local leaders, activists, and politicians and translated into everyday discourses and social practices ranging from cooperation to competition, to tensions. This paper examines the dynamics of social interrelations in the northern Transbaikalian Region in the context of resource economy, migrations, state and local identity politics in the late Soviet and Post-Soviet periods.

Г. С. Вртанесян

КАЛЕНДАРНАЯ СИМВОЛИКА У ТУНГУСОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ И ПРИАМУРЬЯ

Учитывая повод, которому были посвящены IX Сибирские чтения, считаю своим долгом выразить свое отношение к памяти Надежды Всеволодовны Ермоловой. Несмотря на очень короткий срок, который ей отвела судьба, она успела сделать для тунгусоведения очень много. Во всех ее работах есть элементы новых подходов к решению старых проблем, но особенно хочется выделить две: первая касается «речной модели» мироустройства, известной и у других народов Сибири, вторая — влияния на материальную и духовную культуру западных эвенков южносибирского компонента (этот фактор нашел отражение и в календарном мифе). И, конечно, тунгусоведы должны быть всегда благодарны ей за биографическую статью, к сожалению последнюю, открывшую нам неизвестные страницы жизни Г. М. Василевич. Благодарность им и светлая память.

Календарные символы (маркеры времени) — часть календарного мифа. Это совокупность мифов о циклическом ходе времени в природе, соотношенная с особенностями климата в период их формирования. Отражая сезонные изменения в природе, он включает данные о состоянии флоры как основы пищевой цепи, воды (лед, снег и др.), особенностях (нерест, гон, отел и др.) поведения видов фауны, являющихся основой выживания в данное время года. Луна и Солнце — древнейшие инструменты исчисления времени. Именно они и созвездия, имевшие характерную конфигурацию или время видимости, совпадающие со временем сезонной активности или миграций «живой еды», становились календарными символами. Можно выделить ряд зооморфных

календарных символов, характерных как для выбранного региона, так и для Северной Азии в целом.

Хотя современные представления об этногенезе тунгусов все больше склоняются к точке зрения М. Г. Левина [1958: 197–199] о локализации их прародины в Северном Забайкалье и Приамурье, пока нельзя исключить вклад в этногенез эвенков древнейших обитателей Прибайкалья (субстратное влияние). Может быть, поэтому календарная символика населения энеолита — ранней бронзы Прибайкалья, Ангары и Верхней Лены (китойцы, глазковцы) вполне органично вписывается в мифологическую картину мира, особенно западных эвенков.

Важную роль лося для выживания таежного населения Северной Евразии с конца неолита до эпохи раннего железа подтверждает археология, это отразилось и на видовом составе наскальных зооморфных изображений. Основную часть образов лося в Северной Азии представляют наскальные изображения (около 1300). Рогатые лоси составляют примерно пятую часть наскальных изображений в Северной Азии, а с фаллом — менее одного процента. Всего 5 изображений лося на Байкале и 38 — в приамурской тайге [Маркдорф 1999: 4–10]. Достоверное соотнесение изображений лосей с определенным сезоном года возможно при наличии ряда признаков (расположение животных на парных изображениях, наличие рогов и др.), но взрослые лоси сбрасывают рога к зимнему солнцестоянию [МСССР 1961: 283]. А. П. Окладников большинство изображений лосей в Северной Азии датировал неолитом–энеолитом, но сейчас существует тенденция к существенному «омоложению» этих дат (см., например: [Мартынов 1997: 18–22; Кубарев, Цэвэндорж, Якобсон 2005: 54, 55]).

Находки фигурок рыб (мелкая пластика, камень и кость) подтверждают доминанту рыболовства у населения Байкала эпохи неолита (китойские) и энеолита — ранней бронзы (глазковские — налим, омуль) [Студзицкая 1976: 77–83; Горюнова, Новиков 2012: 84–87]. Анализ биологической активности омуля показал, что начало его нереста совпадает с осенним равноденствием и началом зимнего сезона. Нересту налима отвечает время видимости Ориона, а пик икромета совпадает с периодом кульминации Бетельгей-

зе (араб. «плечо великана») и зимним солнцестоянием, поэтому понятно обилие находок каменных и костяных фигурок налима на памятниках глазковской культуры [Вртанесян 2013: 113]. То есть «опорные точки» биологического цикла налима соотносятся и с «месяцами плеча» (ноябрь и март) и макушки головы («*haja*»), известных из календарного счета по частям тела у эвенов. Фрагменты счета по частям тела (месяцы «запаястья, плеча, локтя») есть почти во всех календарях тунгусов [Петрова 1937: 82–90; Василевич 1969: 43; Вртанесян 2012: 79–81]. Другим народам севера Азии счет по частям тела неизвестен, кроме групп, контактировавших с эвенами [Линденау 1983: 97; Петрова 1937: 86, 87].

Другой знаковый образ — бурый медведь — представлен гораздо меньше, единичны его изображения как в мелкой пластике (всего шесть находок голов медведя из кости в Восточной Сибири [Морозов 2012: 14]), так и в наскальном искусстве (не более двадцати, по подсчетам автора). Выбор медведя в качестве календарного символа мог быть обусловлен тем, что гон медведей завершается к летнему солнцестоянию, рождение медвежат обычно приурочено к зимнему солнцестоянию. Внешние признаки гона — раскрытая пасть и вздыбленная шерсть — фиксируются на наскальных изображениях медведей в Сибири (Шишкинская, Арбинская и др.) [Окладников 1959: 98; Окладников, Мазин 1976: 181]. На некоторых из них есть изображение круга («солнце») перед пастью медведя — указание на осеннее равноденствие [Вртанесян 2013: 113, 114]. Изображения солярных знаков (круг, крест) у головы или на спине зверя (медведя, лося или фантастических хищников) — известный прием в наскальном искусстве.

Эту совокупность обстоятельств (доминанта образов безрогих лосей, малое число изображений медведей, видовой состав рыб — налим, омуль — вместе с особенностями их биологических циклов) можно считать указанием на основополагающую роль зимнего сезона в календарных мифах населения Восточной Сибири и Приамурья. Этот вывод в целом понятен и даже ожидаем, если помнить о традиции исчисления времени по зимам у народов Северной Азии (см., например: [Петрова 1937: 106]).

Календарные циклы в виде зооморфных символов, расположенных в круге, известны (промысловый календарь коми с девятью фигурами животных на бронзовом кольце [Конаков 1990], рубеж I–II тыс. н.э.). Подобная трактовка — как сезонных календарей — возможна и для двух композиций на резных досках (нанайцы, начало XX в., коллекции А. П. Окладникова (МАЭ) и М. Я. Черемных). Доски вывешивались на двери с наружной стороны дома. На одной из них изображены два фронтально расположенных рогатых лося (отражение времени гона, начало зимы), под ними — «ящерица и лягушка». На второй доске изображены медведь, лось, лягушка и ящерица. Лягушка на обеих досках «движется» по часовой стрелке, а «ящерица», медведь и лось — против нее. Важная деталь — над фигурой медведя изображена цепь из девяти звеньев [Иванов 1954: 253]. Появление ее над фигурой медведя на этом сюжете — отражение и другого канона, возможно, имеющего отношение к счету времени. Например, число основных промысловых животных у хантов равнялось девяти [Кулемзин 2004: 66]. Полноценный календарный анализ семантики этих образов для выявления каких-либо числовых параметров невозможен в рамках данной работы, уточним лишь детали, касающиеся видового состава. Животное, названное «ящерицей», на наш взгляд, выдра, ее высокий статус (дух-хозяин нижнего мира) известен не только у тунгусов, но и у других народов Севера (притом о ящерицах мифы молчат). Принося два помета в год (весной и осенью), предваряющих нерест, она доминировала в северных водоемах, нападая даже на крупных щук. Изображение выдры есть на одной каменной янусовидной глазковской рыбе [Вртанесян 2013: 113, 114]. В кольцевом календаре коми изображение выдры занимало место между фигурками лося и лисы. На календаре коми — лось и выдра «двигаются» по часовой стрелке, медведь — против [Конаков 1990: 105], что пока не дает возможности сопоставлений. Не касаясь возможных причин, по которым изображений лягушки (в отличие от рыб или змей) нет в наскальной живописи, заметим, что в обряде медвежьего праздника у нивхов она занимает важное (злой «гений» медведя и причина его гибели), но неясное место. Ее

изображение было вышито на повязке для «осушения слез медведя», надеваемой на морду зверя в конце обряда [Шренк 1903: 82, 86]. Кстати, изображения «медведей» в прикладном искусстве хантов [Иванов 1954: 56, рис. 37-1, 2] неотличимы от изображений лягушек (положение ног и подромбовидная форма головы) на указанных досках. Убитого медведя нивхи изображали в вытянутой позе и с «конусовидной» головой [Там же: рис. 246–248]. Особая семантика связей образов «медведь–лягушка» видна и из обско-угорских и селькупских материалов [Соколова 1975: 151–154; Казакевич 2002: 484, 485].

В связи с этим интересно следующее. В более чем двух десятках календарей эвенков [Василевич 1969: 43] нет ни одного (!) месяца с названием лося, и только в одном назван медведь (берени бега — гона медведей месяц) [Мазин 1986: 122–124]. И это совмещено с многочисленными вариантами небесной охоты, в которых основной герой — Небесный Лось [Василевич 1959: 160–167]. Имеются очевидные основания включить их в поле календарного мифа. Опуская пересказ известных сюжетов небесной погони, заметим, что они содержат как минимум две календарные схемы (это обстоятельство обычно выпадает из поля зрения исследователей, поэтому уместен их краткий анализ). Вариант небесной охоты с участием Манги (удалец, сын великана) скорее описывает ситуацию с зимним солнцестоянием, на это прямо указывает ряд деталей. Достоверная локализация участников небесной погони возможна, если привязать их к определенной системе (оси) отсчета — это Млечный Путь, с наилучшей видимостью именно зимой. Если Лося в мифе можно соотносить с созвездием Большой Медведицы (лабаз, вешало и в целом символ запасов зимней еды), расположенным справа от Млечного Пути, то кандидатов на роль охотника намного больше. Максимальны шансы Ориона (сходство конфигурации созвездия с лучником-великаном, нашедшее свое отражение в мифах), и кроме того, он находится слева от Млечного Пути, который в это время ориентирован с юго-востока на северо-запад. Также выполняется условие трехглазости «сына великана» (Пояс Ориона). В день зимнего солнцестояния происходит «рождение» («возвращение»

унесенного Лосем) «нового» Солнца на юго-востоке неба, при этом Орион находится слева, а Большая Медведица — справа от Млечного Пути. В силу реалий (спячка) медведь в роли охотника в этой схеме исключен. Вторая схема — разорванный медведем лось — дань реалиям: охоте по насту в апреле–мае, поэтому пара «охотник–лось» в составе «Волопас — Б. Медведица» вполне приемлема. Альфа Волопаса — Арктур (др.-греч. «стерегущий медведицу», одна из наиболее ярких звезд) — круглый год видна на севере, особенно хорошо весной, когда находится в южной части неба, но он не отвечает остальным условиям, которые имеются в описании легенды — расположению созвездия на середине Млечного Пути, где медведь «нагоняет» лося или его восход на северо-востоке [Щеглов 1996: 102–106].

Эти схемы различаются и по своей семантике. Первый миф — календарный, повторяющийся. Второй — миф первотворения, основанный на расчленении первожертвы (параллель — авестийский бык Гауш Урван), и в нем нет даже намек на спасение Солнца — основа канвы первого сюжета. Вспомним южносибирские параллели небесной погони. У шорцев Кан Ергек, преследуя лося с большими рогами (начало зимы), обскакал за ним три раза землю на бело-сивом коне и с девятью собаками ($3 \times 9 = 27$ — сидерический лунный месяц). Лось спасается на небе, превращаясь в созвездие [Дыренкова 1940: 283]. Большие рога лося маркируют начало зимнего сезона — осеннее равноденствие. За лосем на небо следует уставший бело-сивый конь, символ старого солнца. Инверсия ролевых функций персонажей в шорском мифе — вещь достаточно прозаичная. Троичный код (три маралухи, — Пояс Ориона) использован и в других вариантах мифа [Потанин 1881: 125].

В сюжетах небесной погони (по Г. М. Василевич) есть два, потенциал которых, по мнению автора, пока еще не вполне оценен. Это история незадачливого Чакиптылана, которого Экшэри (дух верха) за промах (попадание в ногу, а не в сердце лося) обрек на неподвижность (и гниение), расположив его между ногами Небесного лося и Млечным Путем [Василевич 1959: 162]. Этимология корневой части его имени *чакы — «след, тропа, протоп-

танная на снегу» [ССТМЯ 1977: 378], вторая **тыл* — язык; *тылга* — болтать языком (якут.) [ЯРС 1972: 419], то есть речь об «эпическом ходе», протоптавшем Млечный Путь. Соотнесение его с Плеядами [ССТМЯ 1977: 378] в силу реалий проблематично [Щеглов 1996: 102, 103]. В другом варианте мифа небесной погони (зейские эвенки) Хэглен — сын охотника Манги. Во время охоты на лося с собакой Хэглен, не желая смерти лосю, ловит собаку и, проклятый отцом, превращается в Небесного Лося [Василевич 1959: 163]. В этих сюжетах вполне узнаваем «основной миф» индоевропейцев — противодействие отцу или прямой конфликт с ним в виде помощи его противнику (Змею или в нашем случае — Лосю, «уносящему» солнце). Наказание за это — проклятие, обрекающее сына на бездетность (и соответственно вечную жизнь!) или неподвижность — в форме заключения в скалу. Мухр («новое» солнце) раз в год выходил из «Вороньей скалы», куда был заключен (армянская мифология) [Мухр 1992: 160], — образное представление зимнего солнцестояния (тьма = ворон). Близкий сюжет есть и у орочей: Манги, сын создателя Вселенной Хадау, уходит в буни (низ, тьма) или со своей женой Омоко превращается в камень [Шаньшина 2000: 50]. Продолжая сопоставления, отметим, что космогонические мифы народов Амура (нивхов, нанай и др.) основаны на факте избытка солнца (три солнца, Хадо — лучник и др., детали см.: [Там же: 37–47]).

Отметим одно обстоятельство, выпадающее из поля зрения практически всех исследователей небесной погони. В мифах, условно говоря, зимнего, охотничьего цикла, неразрывно связанного с погоней, цель которой — «возврат» солнца, есть множество вариантов с участием разных созвездий в роли охотника или добычи (Орион, Большая Медведица, Кассиопея, Плеяды и др.). Но все без исключения мифы народов Приамурья с проблемой «избытка» солнца молчат о звездах — отсюда ожидаемый вывод, что в них описаны две календарные ситуации. Первая — «зимняя», с погоней, динамикой, а вторая — «летняя», статичная (засада). Второму случаю ближе Индра, сбивающий Солнце на зените его мощи [Афанасьев 1865: 718]. Можно было бы свести к типологии близость сюжетов и деталей календарного мифа

эвенков с разными вариантами «основного мифа», если бы не одно важное обстоятельство — появление в начале II тыс. до н.э. в Сибири новой календарной символики: змей, хищных птиц, антропоморфных фигурок, в целом не свойственных эпохе неолита–энеолита Сибири.

Речь идет о символе «парные змеи», фланкирующие «центр», в виде «косого» креста, составленного из двух шевронов, на фрагменте керамики из Улан-Хада (VIII слой, РБ, нач. II тыс. до н.э., глазковская культура) [Петри 1916: рис. 19]. По-видимому, это первое появление в Сибири композиций типа «пара и центр», известных в Передней Азии еще из материалов Чатал-Гуюка (сидящая «матрона со львами»). Изображение парных змей есть и на шиверском бронзовом жезле [Окладников 1975: 122, рис. 35]. Другие знаковые находки с сюжетом «парные змеи» более поздние и связаны с культурами окуневского круга. Это «солнцеголовая» персона на «аскизской» стеле, на ее корпусе изображены две змеи, и еще две фланкируют изображение с боков [Вадецкая, Леонтьев, Максименков 1980: табл. XXXV–32]. Две пары змей, изготовленных из лосиных ребер, лежали на лучевых костях рук погребенного в могильнике Сопка-2 (погр. 4, к. 1, кротовская культура), датируемого началом II тыс. до н.э. [Молодин 1985: 57]. Особенно ярко выражены образы змей в окуневской культуре, где они стали частью образа «фантастического» хищника [Савинов 2006: 177–181; 2007: 258–262].

Искусству Северной Азии эпохи неолита–энеолита сюжет «змеедержец» (snake-holder) неизвестен, поэтому истоки этого образа надо искать в археологических культурах рубежа III–II тыс. до н.э. Ими вполне могли быть культуры бактрийско-маргианского круга конца III — середины II тыс. до н.э., где этот образ получил широкое распространение и развитие [Sarianidi 1998: 21]. Но, по-видимому, они — лишь звенья на пути миграции этого символа в Сибирь. Наиболее ранние образы «змеедержцев» известны на глиптике IV тыс. до н.э. (Тепе Гийян, Сузы, Тель Асмар) [Caldwell 1976: Fig. 116, 125; Amiet 1961: Pl. 6–118; Pl. 7–148, 151]. На амулетах и печатях из Бактрии и Маргианы антропоморфный «змеедержец» сочетает треугольный торс с головой

козла или быка, иногда он представлен в виде орла-змеяеда, фланкированного вертикальными фигурами змей. Орел-змеяед — перелетная птица, и на юго-западе Туркмении, где и была расположена Маргиана, его пребывание ограничено равноденствиями [Змеяед 1986: 215], что совпадает с появлением и исчезновением змей. В целом, этот образ допустимо полагать символом равноденствий и летнего сезона, при этом сюжеты с таким естественным составом образов, как «орел-змея», неизвестны на археологических памятниках ранней бронзы Загроса (Тепе Гийян, Телль Асмар, Сузы), то есть этот образ является сугубо бактрийско-маргианской «инновацией».

Таким образом, можно полагать, что носители мифологемы «змеедержца» из Загроса (имевшего разные варианты) в силу реалий (аридная катастрофа) оказались в поисках источников стабильного водоснабжения на юго-западе Туркмении в последней четверти III тыс. до н.э. Там образ «змеедержца» получил дополнительный (природный) импульс и трансформировался. Отметим также, что древнейшие образы птиц в Сибири (Саган Заба, Шишкино) [Окладников 1959: 13; 1974: табл. 17] и на Алтае представлены водоплавающими (гуси, лебеди), изображения хищных птиц появляются позднее [Кубарев, Цвэндорж, Якобсон 2005: 72]. Но образ змеи как знаковый символ, получивший развитие в Южной Сибири, исчезает (в «классическом виде») к концу окуневской эпохи [Савинов 2007: 258–260]. В свете сказанного представляют особый интерес сюжеты с парными змеями на культовой атрибутике негидальцев и особенно нанайцев и удэгейцев, зафиксированные в конце XIX — начале XX в. [Иванов 1954: 315, 316, 347–352], неизвестные в изобразительном искусстве эвенков, эвенов и остальных тунгусоязычных народов Сибири или Дальнего Востока. Особый интерес представляет зооморфное изображение духа-покровителя («сэвэн», нанайцы, фигурка медведя с фронтально расположенными змеями) [Березницкий 2003: 209]. Нивхам сюжет «парные змеи» неизвестен. Исключительной эта ситуация не является, в искусстве нанайцев, например, образ петуха занимал очень большое место, но в быту петух им был незнаком почти до 20-х годов XX в. И. Лопатин считал,

что образ петуха принесли на Амур алтайцы (пазырыкская культура) не позднее V в. до н.э. [Loratin 1961: 866–868].

Поиск достоверных путей миграций символа «двойные змеи» в эпоху поздней бронзы — раннего железа выходит за рамки данной работы, можно лишь попытаться наметить направление поиска. В орнаментах чжурчженей есть мотивы, истоки которых восходят к скотоводам юга Сибири (например, уйгурам), вынужденным в конце IX в. спасаться от кыргызов на Амуре. Речь идет о мотиве «узел», дополненном элементами «ушки» (с боков) [Шавкунов 1990: 263], весьма похожими на змеиные головы.

Библиография

- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. СПб., 1865.
- Березницкий С. В.* Классификация культовой атрибутики коренных народов Дальнего Востока России // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России / отв. ред. С. В. Березницкий. Владивосток, 2003. С. 190–220.
- Вадецкая Э. Б., Леонтьев Н. В., Максименков Г. А.* Памятники окуневской культуры. Л., 1980.
- Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования по вопросам первобытных религиозных верований / ТИЭ. Новая серия. М., 1959. Т. 51. С. 157–192.
- Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки XVIII — начала XX в. Л., 1969.
- Вртанесян Г. С.* Календарные мифы тунгусоязычных народов // Археолого-этнографические исследования Северной Азии: сб. ст., посвящ. 80-летию С. В. Студзицкой и М. Ф. Косарева / отв. ред. Л. А. Чиндина. Томск, 2012. С. 78–83.
- Вртанесян Г. С.* Календарная символика глазковской культуры Сибири // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 3 (23). С. 112–115.
- Горюнова О. И., Новиков А. Г.* Скульптура малых форм в искусстве неолита и бронзового века Приольхонья (оз. Байкал) // Археолого-этнографические исследования Северной Азии / отв. ред. Л. А. Чиндина. Томск, 2012. С. 83–90.
- Дыренкова Н. П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
- Змеяд // Биологический энциклопедический словарь. М., 1986.
- Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири // ТИЭ. Новая серия. М., 1954. Т. 22.

Казакевич О. А. Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и пространстве // Языки мира. Типология. Уралистика. М., 2002. С. 483–497.

Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 103–121.

Кубарев В. Д., Цэвэндорж Д., Якобсон Э. Петроглифы Цагаан-Сала и Бага-Ойгура (Монгольский Алтай). Новосибирск, 2005.

Кулемзин В. М. О хантыйских шаманах. Тарту, 2004.

Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока // ТИЭ. Новая серия. М., 1958. Т. 36.

Линденау Я. И. Описание народов Сибири. Магадан, 1983.

Мазин А. И. Календарь и цикл хозяйственного года эвенков Верхнего Приамурья (конец XIX — нач. XX в.) // Этнические культуры Сибири. Новосибирск, 1986. С. 120–124.

Маркдорф Н. М. Лось в наскальном искусстве Северной Евразии: автореф. ... дис. канд. ист. наук. Кемерово, 1999.

Мартынов А. И. О датировке памятников наскального искусства Сибири // Наскальное искусство Азии. Кемерово, 1997. Вып. 2. С. 17–24.

Михр // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2.

Млекопитающие СССР (МСССР). М., 1961. Т. 1.

Молодин В. И. Бараба в эпоху бронзы. Новосибирск, 1985.

Морозов А. В. К проблеме изучения искусства малых форм эпохи неолита–энеолита Сибири // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2010. № 2 (13). С. 12–19.

Окладников А. П. Шишкинские писаницы. Иркутск, 1959.

Окладников А. П. Неолитические памятники Средней Ангары. Новосибирск, 1975.

Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976.

Петри Б. Э. Неолитические находки на берегу Байкала // Сб. МАЭ. Пг., 1916. Т. 3. С. 113–133.

Петрова Т. И. Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей // Памяти В. Г. Богораза: сб. ст. М.; Л., 1937. С. 79–121.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 1–2.

Савинов Д. Г. О выделении стилей и иконографических групп изображений окуневского искусства // Окуневский сборник–2. Культура и ее окружение / сост. Д. Г. Савинов, М. Л. Подольский. СПб., 2006. С. 157–190.

Савинов Д. Г. Образ змея на каменных изваяниях окуневской культуры // Археологические материалы и исследования Северной Азии древности и Средневековья / отв. ред. Л. А. Чиндина. Томск, 2007. С. 257–262.

Соколова З. П. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975. № 6. С. 143–154.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков (ССТМЯ). Л., 1975. Т. 1; 1977. Т. 2.

Студзицкая С. В. Соотношение производственных и культовых функций сибирских неолитических изображений рыб // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 76–89.

Шавкунов Э. В. Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.

Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Владивосток, 1998.

Шренк Л. Об инородцах Амурского края. СПб., 1903. Т. 3.

Щеглов П. В. Отраженные в небе мифы земли М., 1996.

ЯРС 1972 — Якутско-русский словарь. М., 1972.

Amiet P. La gliptique Mesopotamienne archaïque. P., 1961.

Caldwell D. The Early Gliptic of Gawra, Giyan and Susa // *Orientalia*. 1976. Vol. 45. P. 237–250.

Lopatin Y. Animal Style Among the Tungus of the Amur // *Anthropos*. 1961. Bd. 56. S. 856–868.

Sarianidi V. Myths of Ancient Bactria and Margiana on its seals and amulets. Moscow, 1998.

Abstract

This article is devoted to the study of peculiarities of a calendar symbols in Eastern Siberia and Amur district in the Neolithic and Early bronze, age and present time. It shows the proximity of the structure of some variants of the cosmogonic Evenk's myths and Indoeuropean 'main myth'. The roots of Siberian calendar symbol, such as 'snake holder' (or 'pair snake') might is in Transtigradian settlements (Gijan, Suza) of early bronze. There are still no direct evidence how to explain of the late emergency (19–20 century) of this symbol in the Nanai, Udege cult attributes.

С. И. Шарина, А. А. Бурькин

**ЭПОС ВОСТОЧНЫХ ЭВЕНКОВ
И ЭПОС ОХОТСКИХ ЭВЕНОВ:
К ПРОБЛЕМЕ ОБЩИХ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ
СВОЙСТВ РАННИХ ФОРМ ЭПОСА**

Эпос севернотунгусских народов — эвенков и эвенов — представляет значительный интерес как минимум в трех аспектах. Прежде всего это объект изучения в системе жанров тунгусского фольклора, довольно сильно различающейся по этническим традициям у тунгусских народов двух групп — сибирской (эвенки, эвены, негидальцы) и приамурской (орочи, удэгейцы, ульчи, ороки, нанайцы) [Василевич 1960: 44, 49]. Обратим внимание, что именно эта классификация, которую сейчас пытаются уточнять лингвисты, в равной мере адекватна в отношении этнографии и особенно фольклора тунгусских народов, где эвенки и эвены отчетливо противопоставляются народам бассейна Амура, а негидальцы занимают пограничное положение. Эпические произведения эвенков и эвенов имеют важное значение в историко-типологических исследованиях фольклорных жанров. Известные фольклористы-эпосоведы — Б. Н. Путилов, Е. М. Мелетинский, К. В. Чистов, В. М. Гацак и другие — придавали значительное значение эвенкийским и эвенским эпическим сказаниям и считали их особо ценным материалом для построения типологии героического эпоса как фольклорного жанра и исследования наиболее ранних форм архаического героического эпоса [Путилов 1972; Мелетинский 2004].

Эпические сказания эвенков и эвенов привлекали внимание и в контексте тунгусо-якутских этнокультурных и фольклорных взаимосвязей [Пухов 1974; 1975; 1980]. Принципиально важным является и то, что Е. М. Мелетинский, как и И. В. Пухов, незави-

симо от других исследователей признает влияние бурятского и якутского эпоса на эвенкийские эпические сказания [Мелетинский 2004: 313]: данное направление, органичное и логичное для исследователей якутского фольклора, малопопулярно среди фольклористов-тунгусоведов. Наконец, материал эпических сказаний тунгусских народов имеет статус культурно-антропологического факта и свое место в общей парадигме эпоса как фольклорного и культурного феномена, а равно и внутри этнических культур тунгусских народов.

Изучение ранних форм тунгусского эпоса в контексте исторической типологии эпических жанров основывалось на трудах и публикациях текстов эвенкийских эпических сказаний, собранных и изданных Г. М. Василевич [Василевич 1936; 1968], А. В. Романовой и А. Н. Мыреевой [Романова, Мыреева 1971; Мыреева 1990], позже Г. И. Варламовой [Кэптукэ, Роббек 2002; Варламова, Варламов 2003], что позволяет наблюдать процесс собирания и изучения материала с начала XX в. до современности и оценивать образцы, зафиксированные в разное время различными собирателями у отдельных групп эвенков.

Образцы эвенских эпических сказаний менее известны и присутствуют в научном обороте в меньшем количестве, нежели тексты эвенкийского эпоса, хотя первая запись эвенского эпического сказания была опубликована еще в 1874 г. А. Шифнером [Бурыкин 2000], а один фрагмент вместе с интереснейшими шаманскими текстами был зафиксирован еще в 1740-е годы Я. И. Линденау, хотя адекватно переведен с оригинала и интерпретирован лишь недавно [Бурыкин 1997]. Объемные эвенские эпические тексты, собранные у охотских эвенков в 1930-е годы Н. П. Ткачиком, были впервые опубликованы только в 1986 г. [Эпос... 1986], однако данное издание из-за графики текстов и изменений в переводе оказывается непригодным для исследований, а собирательские материалы и близкие к ним копии, сохраняющие графику текстов и переводы, выполненные самим Н. П. Ткачиком, сейчас доступны очень узкому кругу исследователей [Бурыкин 2005]. В 1950-е годы отдельные тексты эвенских эпических сказаний были записаны В. Д. Лебедевым [Лебедев 1978], в 1970–1980-е — В. А. Роббеком,

А. А. Даниловой [Кэптукэ, Роббек 2002] и другими учеными. Особый вклад в издание и изучение эвенского эпоса внесен Ж. К. Лебедевой [Лебедева 1981; 1982].

Хотя количество доступных эвенских эпических текстов меньше, чем объем эвенкийских, тем не менее эти тексты можно сравнивать друг с другом: они показывают как сходства, так и различия и позволяют наблюдать эволюцию традиции по крайней мере на протяжении последних 80–100 лет.

Анализ текстов эвенских и эвенкийских эпических сказаний обнаруживает значительную степень сходства между ними, не случайно в ареальном отношении область распространения эпоса у восточных эвенков и охотских эвенов является, по существу, единой — это восточные ареалы расселения эвенков (восток и юго-восток Якутии, Амурская область, Хабаровский край) и южные и юго-западные районы проживания эвенов (Охотский район Хабаровского края, Момский, Томпонский и ряд других улусов Якутии). Довольно близким оказывается язык записей эпоса охотских эвенов и язык эпоса восточных эвенков. Много совпадений имен персонажей в эвенском и эвенкийском эпосе, а также заповных слов героев.

Исследования в области исторической типологии эпоса народов Центральной Азии и Сибири позволили сформулировать ряд бесспорных фундаментальных положений, главным из которых стоит назвать противопоставление *государственных* форм эпоса (киргизский «Манас», калмыцкий «Джангар», «Гэсэр», «Едигей» (варианты названия «Эдиге», «Идеге» и т.п.)) и более ранних *догосударственных* форм эпоса (эпические сказания эвенков и эвенов, якутские олонхо и т.д.) [Путилов 1972: 131; Мелетинский 2000: 423 и сл.; 428–429], хотя здесь, возможно, будут выявляться переходные формы, например эпос с изображением государственного устройства, не относящегося к истории народа-носителя традиции; эпосы, изображающие общество с неопределенной социальной иерархией и т.д. Существенна и следующая мысль Е. М. Мелетинского: «Сравнение с эпическим творчеством палеоазиатов, угро-самодийских и тунгусских народов показывает, что если у этих охотников и рыболовов имеются только зачатки

героического эпоса и в поздних вариантах сказаний о культурных героях, и в ранних образцах “поющей” героической сказки, то у сибирских тюрков и бурят уже сложилась форма героической поэмы с развитым эпическим стилем и с хорошо разработанным героическим характером богатыря-воина» [Мелетинский 2004: 358]. Кроме того, Е. М. Мелетинский отмечал: «Характерно также, что героическому эпосу тюркских народов Сибири и бурят по сути чужд историзм в узком и буквальном понимании этого слова» [Там же: 257]. То же автор подчеркивал и при разборе мнений других ученых, указывая, что В. Я. Пропп признаком эпоса считал не историзм, а героику [Там же: 17]. Надо учитывать и следующее замечание: «В основном же тематика героического эпоса тюрков и бурят Сибири ограничена сферой семейно-родовых отношений, что сближает его со сказкой» [Там же: 258].

Однако эти тезисы мало что дают для характеристики разнообразных «догосударственных» и «внеисторических» форм эпоса, к каковым относится тунгусский эпос. Следовательно, для его типологической характеристики необходимо искать иные критерии, связанные с сюжетикой, поэтикой, отношением к другим жанрам (сказкам и преданиям), характером повествования.

Изучение сюжетной структуры и поэтики эвенских эпических сказаний позволяет считать их даже несколько более архаичными, чем эвенкийский эпос, поскольку в них реально прослеживаются как жанрообразующие признаки эпоса, так и характерные черты архаического эпоса.

К признакам, определяющим наиболее раннюю стадию появления эпоса и формирование его отличий от других нарративных жанров (сказки и предания), мы относим следующие характеристики текстов:

1) правдоподобность содержания, которая ставит эпос между мифом (заведомая истина) и сказкой (заведомый вымысел);

2) изложение событий, относящихся к категории не виденного, но возможного (воинские сцены, особая эпическая жестокость);

3) отсутствие указаний на этническую принадлежность и генеалогию героев;

4) оригинальный способ включения в текст новых персонажей (начиная с третьего, иногда со второго), при котором визуальное появление нового героя предваряется слышимым монологом;

5) минимализм или полное отсутствие поэтических средств (на этом этапе развития эпоса само их отсутствие становится жанровым признаком).

Неожиданным свойством эвенских эпических текстов оказывается почти полное отсутствие этнографически значимых деталей. Такие детали появляются в поздних записях эвенского эпоса как своего рода ностальгия исполнителей по прошлому и соотносятся с реалиями эвенской традиционной культуры. В эвенкийском эпосе эта частность не была видна, но она отчетливо проявилась в материалах по эвенскому эпосу, имеющих такую же растянутую во времени на две трети века хронологию фиксации, но меньший объем.

Интересный пример архаического эпического повествования, представленного среди образцов эвенского эпоса, — текст «Жили-были старик со старухой» [Лебедев 1978: 137–139]: *«Живут старик со старухой, у них дочь и сын. К ним врывается в дом парень. Рассказывает, что их четыре хозяйства, враги убили его отца, его держат в качестве пастуха, а его старшую сестру сделали своей женой — у убийц его родичей по две жены, его послали разведать про семью старика. Старик с парнем и детьми строит что-то похожее на кулемку, две кулемки, старик и старуха лежат в них. Приходят убийцы, старуха угощает их и бежит за топленым жиром, убийцы попадают в кулемку, погибают, их выбрасывают под обрыв. Через два дня приходят двое других, ищут первых, старик говорит, что поехали дальше, убивает кулемкой и этих. Старик половину их оленей пригоняет себе, половину оставляет дальним людям, парень становится его зятем»*. Подобный текст, в котором отсутствуют какие-либо выразительные средства, к образцам эпоса отнесен собирателем, но его вполне можно было принять и за сказку, и за предание. Мы относим его к архаическому эпосу на основе правдоподобности содержания, умысла одних героев на убийство и убийства пришельцев-врагов, а также отсутствия каких-либо словесных худо-

жественных средств поэтики какого-либо жанра (уксорилокальный брак в финале повествования — определенно случайное явление). Кстати, подобных рассказов довольно много в прозаическом фольклоре чукчей, коряков и ительменов, и именно они, как мы полагаем, занимают в фольклоре этих народов нишу героического эпоса, поскольку собственно героический эпос в традиции этих народов отсутствует.

Яркой особенностью тунгусского архаического эпоса в сравнении, например, с эпосом тюрко-монгольских народов, как мы уже сказали, является *экспозиция новых героев, начинающаяся слышимым монологом, предвещающим визуальное появление данного героя*, что свидетельствует об особом отношении к эпическому слову. Возможно, этот тип экспозиции как-то связан с присутствием заповенных слов, служащих для индивидуализации героев и иногда выступающих как средство маркировки смены героя в диалоге (см.: [Мыреева 1980]).

Приведем примеры из эпоса эвенков: *«Когда он собирался пойти, вдруг до его уха словно птичий голос долетел... Стал слушать, слышна сверху речь. А речь была такова: — Кэмонин! Кэмонин!»* (здесь и далее — заповенные слова персонажа. — С. Ш., А. Б.) [Василевич 1968: 179]; *«Словно сверху послышался ему голос. ...Прислушался этот парень — это речь его младшей сестры. Сестра такую речь повела: — Дэвэдарекой! Дэвэдарекой!»* [Там же: 183]; *«В пути вдруг услышала звуки. Прислушалась к звукам. То, что услышала, была речь: — Дэнгдэлэ, дэлэ!»* [Там же: 199]. Эта черта отмечается и для наиболее поздних записей эвенкийского эпоса: *«И вот когда, убив, свежесвали, шашлычили, вдруг в воздухе песня послышалась: — Торганай такой-сякой!»* [Варламова, Варламов 2003: 71]; *«На улицу вышел, послушал. Хорошенько послушал, оказывается, кто-то, речь обретя, говорит: — Нёрилой!»* [Там же: 167].

Интересно, что эта черта тунгусского эпоса показывает разные стадии эволюции эпического жанра у эвенков: если для записей Н. П. Ткачика это по существу обязательно, ср.: *«...с противоположной стороны реки послышался голос: — Хулирой...»* [Эпос... 1986: 154]; *«Куда ушел Хулину, Чибдэвэл так и не узнал,*

только голос откуда-то послышался: — Хулирой...» [Там же: 155]; «На следующий день вечером опять из-под земли донесся голос...» [Там же: 167]; «...послышался со стороны верхнего течения реки голос: — Дэгйэр, друг Хэвэйэкэн» [Там же: 240], то для записи В. А. Роббека, хорошо сохраняющей песенные монологи героев, это незаметно, да и экспозиция сказания «Нелтэк» в записи В. А. Роббека носит, по существу, сказочный характер, само сказание насыщено сказочными мотивами, начиная с мотива испытания женихов в экспозиции текста. Более того, этот прием в тексте не выдерживается, ср.: «...вдруг у костра, из-под земли высунулась ручища, затем голова того самого старика-черта: — Кях-ках! Подожди. Я пришел!» [Кэптукэ, Роббек 2002: 176]; «Когда так рубил, с севера прибежал песец. И говорит: — Ньён-ньён! Здравствуй, дедушка!» [Там же: 179]. В тексте «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», записанном А. А. Даниловой, мы встречаем следы этого приема при втором по счету появлении героя: «...увидел он железную птичку. Сидит она и люльку баюкает: — Чипи-пи, чипи-пи...» [Там же: 203] и далее: «Однажды опять послышалось пение железной птички: — Чипи-пи, чипи-пи...» [Там же: 204]; «...прилетела железная птичка, запела: — Чипи-пи, чипи-пи, дитя, Хэлникэн...» [Там же: 205] и далее: «Мальш... Спит и слышит слова: — Дэгэн-дэгэн-дэгэми, Хэлникэн, не пугайся...» [Там же: 206]; «Подойдя к дому, слышит, пение какого-то человека слышится: — Гэрий, гэрий, гэрий-го!» [Бокова 2002: 25] (перевод наш. — С. Ш., А. Б.).

Только для эвенкийского эпоса характерны расспросы, касающиеся генеалогии героя на уровне какой-то социальной единицы, типа «Откуда твой корень-род?». Ср.: «С кем ты родня? (Откуда ты кровь имеешь?)», «Как имя твое?» [Василевич 1968: 210]; «Какой воды напившись, ты вырос?» [Там же: 27]; «Найди мне имя! На средней земле разные люди, придя, будут дивиться: — Как твое имя? — будут они спрашивать» [Там же: 236]; «К твоему звучному имени, к тебе я прибыл» [Там же: 256].

В эвенском эпосе в лучшем случае герой спрашивает: «Дэкине, что ты за человек, Дэкине?» [Эпос... 1986: 156]; «...откуда ты пришедший?» [Там же: 163], очень редки вопросы типа «Чем-

дань, откуда идешь? Чемдань, из какого ты... рода?» [Там же: 174], причем эти примеры — из наиболее ранних текстов (тексты Н. П. Ткачика), которые представляют традицию, близкую к эвенкийской. При этом появляющийся герой может даже заранее знать имя персонажа, к которому он обращается: «...девушка Мэнгунь, Замуж за меня пойдешь ли?» [Там же: 225]. Пример из текста В. Д. Лебедева: «Откуда ты приехал? — На твое большое имя приехал» [Лебедев 1978: 137] (в оригинале в этом месте «по твоей большой снежной тропе приехал» (я. — С. Ш., А. Б.) [Лебедев 1978: 121]) — интересный образец переделки эвенского крайне архаического текста неопределенного диффузного жанра в переводе под более поздний эвенкийский эпос с необходимостью глоссировать несоответствие интрузии тексту эвенского оригинала.

Характерной особенностью эвенкийских эпических текстов является мифологическая экспозиция: «Давно-давно, когда земля словно брошенный коврик-кумалан была, словно брошенный коврик-тэнинэ была, жил в то время один уранкай в чуме» [Василевич 1968: 218]. Такие же экспозиции — иногда даже с характеристикой трех миров — встречаются в других записях [Романова, Мыреева 1971: 71, 202]; причем иногда они весьма близки друг другу [Мыреева 1990: 127, 239]. Это отмечается и в новых записях эвенкийского эпоса: «Земля когда только становилась, реки когда только потекли, лиственница будучи листвинилась когда, береза будучи заберезилась когда, травка травкой выходила когда, Средняя земля расти начинала когда, в одном старом утэнчике одинокий человек жил» [Варламова, Варламов 2003: 113–114]. Для эвенских эпических текстов подобные экспозиции не характерны вовсе. Для эвенкийских эпических текстов они, во-первых, не обязательны, во-вторых, особенно в публикациях 1960-х годов, значительно варьируют, что если и дает повод говорить об их мифологической основе, то только как о вторичном явлении, обусловленном утратой собственной формы мифов и инкорпорацией мифа в эпос.

Показательно, что среди этих экспозиций есть явные инновации, ср.: «Давно-давно, когда основа земли с головную шкурку

оленья-мойки была, когда море словно большая река было, когда большая река-енэ только начинала из земли выходить, когда хребет высоких гор только становился, на холме у реки чум-утэн стоял. В нем жил один-одинешенек мата» [Василевич 1968: 221]. Название реки Енэ у тунгусов — заимствование из ненецкого енд'' — 'течение, быстрина' или реплика непонятного в течение 250 лет псевдоназвания Енисея Ионанези, ср. мансийское Яныг-Ас «большая река», заимствованное эвенками как самыми поздними пришельцами на Енисей. Еще пример: «Давным-давно, когда на самой середине земли дерево, как травка, выросло, гора, как холмик, поднималась, когда уранкаев не было, когда зверей было мало и лиственниц больших не было, жил один парень» [Василевич 1968: 213]. Уранкай, как считается, — архаичное название якутов-саха, которое вдруг становится значимым компонентом эвенкийского эпоса.

В эвенкийском эпосе этногонические мотивы присутствуют, но встречаются в поздних записях: «Эти люди нашими предками (досл.: нашими корнями) были. Самые древние, от них людьми стали (мы)» [Варламова, Варламов 2003: 39]; «Вот Чинанай становится эвенков корнем (предком)» [Там же: 61]. Мы наблюдали, что эвенкийские эпические тексты вообще тяготеют к изображению героев-уранкаев, то есть якутов. Этногонический пассаж в эвенском тексте «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», где названные герои становятся предками русских, якутов и эвенов (с возвышением первых, иронией ко вторым и принижением третьих) [Кэптукэ, Роббек 2002: 193], — явная позднейшая вставка при пристрастии данного исполнителя к этиологическим мотивам. В других эвенских эпических текстах ни мифологическое начало, ни этногонические мотивы не отмечаются.

Как можно судить по записям 1930–1960-х годов, эталонной формой исполнения эвенкийского и эвенского эпоса является прозаическое повествование с диалогами в песенной форме, которая в XX веке эволюционировала в противоположных направлениях — до чистой прозы и чисто песенного исполнения. Однако вряд ли можно считать филиации формы исполнения

проявлением эволюции богатырской сказки эвенков в сторону эпоса [Варламов, Варламова 2011: 39], тем более что сами авторы говорят: «...богатырские сказки *гумэ нимнгакан* были выведены из сакральной сферы», где, видимо, присутствовал и остается настоящий эпос *нимнгакама нимнгакан*, но далее отмечают: «...богатырская сказка эвенков находится в ранней стадии своего формирования и является переходной ступенью к развитому эпосу эвенков» [Там же] — тут явные противоречия. Следовательно, близость *гумэ нимнгакан* к сказкам и утрата запевных слов в *гумэ нимнгакан* могут говорить только об относительно поздних преобразованиях формы, но не о генезисе жанра. Как эвенкийский, так и эвенкийский эпос содержит в текстах значительное число сказочных мотивов, что, как мы полагаем, не является жанрово-дифференцирующим критерием, но выступает как характерная черта правдоподобного повествования, постепенно насыщающегося элементами чисто сказочного вымысла. Заметим, что эвенкийский эпический текст «Чинанай» [Варламова, Варламов 2003: 10–65], хотя формально и похож на «развитый» эпос с тремя поколениями героев (конкретно — на киргизский «Манас»), но по содержанию буквально склеен из бытовых сказок (с доминированием известной сказки об умном и глупом братьях, встречающейся в десятках вариантов у эвенков и эвенов) — сказок, сохранение которых на фоне утраты других образцов нарративного фольклора обычно свидетельствует о полной деградации не только эпической, но и сказочной традиции.

Итак, сравнительный анализ эвенкийских и эпических текстов показывает, что эвенские эпические тексты обнаруживают значительное количество параллелей в области мотивов и образных средств с эвенкийскими эпическими сказаниями и характеризуются большей степенью архаичности в сравнении с эвенкийскими эпическими сказаниями. Особенно наглядно эпическая архаика проявляется в записях 1930–1960-х годов, при этом эвенкийские сказания имеют следы влияния тюрко-монгольского эпоса, что в эвенских эпических текстах заметно в минимальной степени.

Библиография

- Бокова Е. Н.* Эвенский фольклор. Якутск, 2002.
- Бурыкин А. А.* Тунгусские шаманские заклинания XVIII в. в записях Я. И. Линденау // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. СПб., 1997. Вып. 5. С. 123–146.
- Бурыкин А. А.* Первая запись эвенского эпического сказания [введение, транскрипция, перевод] // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира: материалы конф. (7–8 сентября 2000 г.). Якутск, 2000. С. 44–46.
- Бурыкин А. А.* Судьба рукописных материалов по фольклору эвенов в записях Н. П. Ткачика (1905–1944) // Лингвистика в годы войны: Люди, судьбы, свершения: материалы Всерос. конф., посвящ. 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. СПб., 2005. С. 210–225.
- Бурыкин А. А.* Первое собрание образцов фольклора эвенов Якутии (к 135-летию издания) // Acta Linguistica Petropolitana. СПб., 2007. Т. III. Ч. 3. С. 361–392.
- Бурыкин А. А.* Енисей. Исторические, этнографические и лингвистические загадки гидронима // Вестник угроведения. 2012. № 3 (6). С. 43–51.
- Варламова Г. И., Варламов А. Н.* Сказания восточных эвенков. Якутск, 2003.
- Варламов А. Н., Варламова Г. И.* Эпос и богатырская сказка в эпической традиции восточных эвенков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2011. № 4 (11). С. 38–40.
- Василевич Г. М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич Г. М.* К вопросу о классификации тунгусо-маньчжурских языков // ВЯ. 1960. № 2. С. 43–49.
- Василевич Г. М.* Исторический фольклор эвенков. Л., 1968.
- Кэптукэ [Варламова] Г. И., Роббек В. А.* Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). Якутск, 2002.
- Лебедев В. Д.* Язык эвенов Якутии. Л., 1978.
- Лебедева Ж. К.* Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981.
- Лебедева Ж. К.* Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982.
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. 3-е изд. М., 2000.
- Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. 2-е изд. М., 2004.
- Мыреева А. Н.* О запевах эвенкийских сказаний // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1980. С. 93–102.

Мыреева 1990 — Эвенкийские героические сказания / сост. А. Н. Мыреева. Новосибирск, 1990.

Путилов Б. Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск, 1972. С. 121–142.

Пухов И. В. Якутское олонхо и калмыцкий «Джангар» // Проблемы алтаистики и монголоведения. Элиста, 1974. Вып. 1. С. 61–68.

Пухов И. В. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общности, сходства, различия // Типология народного эпоса / отв. ред. В. М. Гацак. М., 1975. С. 12–63.

Пухов И. В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика / отв. ред. В. М. Гацак. М., 1980. С. 264–281.

Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971.

Шарина С. И., Бурыкин А. А. Сохранение культурного наследия народов Якутии и проблемы издания эвенского эпоса (позиции исследователей) // Феномен социализации в этнической культуре: материалы Одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 37–41.

Эпос охотских эвенов. В записях Н. П. Ткачика. Якутск, 1986.

Цинциус В. И. Негидальский вариант сказаний восточных тунгусов // Фольклор и этнография / отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1970. С. 51–58.

Abstract

Thy article is devoted to the comparison of epic legends of the Evens of Okhotsk region and epic products of the Evenki, extended on eastern part of the territory occupied by the Evenki and living in contact with the Evens. Authors mark the characteristic features of the Even and the Evenki epic products, marking the similarities and distinctions. The main goal of authors — to reveal the most archaic features of the epos of the people of the North-east of Asia and to determine the place of Tungus epic products in the historical and typological classification of the epos.

Т. Ю. Сем

ШАМАНИЗМ НАРОДОВ СИБИРИ: ПРЕЗЕНТАЦИЯ АЛЬБОМА И ВЫСТАВОК РЭМ (тунгусо-маньчжурские народы)

Шамановедение — одно из актуальных современных направлений исследования в этнологии. В научной литературе были предложены различные подходы к изучению шаманства: историко-этнографический, культурологический, феноменологический, этнопсихологический и более частные — этномузыковедческий, этнофольклористический, гендерный.

В музееведении сложилось особое видение предмета исследования шаманства — сочетание регионального и этнического с функционально-семантическим подходами, позволяющими раскрыть как содержание, так и структуру феномена шаманства, включая атрибуты и ритуалы. Опыт музеев Санкт-Петербурга (РЭМ, МАЭ, ГМИР) показал разнообразие рассмотрения проблемы.

Одна из первых демонстраций предметов шаманского культа — выставки 1925 г. В МАЭ была показана галерея шаманских костюмов и бубнов, а в РЭМ — шаманское мольбище в виде шаманского чума с двумя галереями и атрибутами в них.

Спустя почти 70 лет в музеях Санкт-Петербурга был возрожден интерес к данной теме. История выставки 1992 г. по шаманизму в РЭМ была связана с интересом к изучению традиционной культуры тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока, чья религия — шаманизм. Тунгусские шаманы считались одними из наиболее сильных в Сибири. Для эвенков, например, было характерно родовое шаманство с элементами жреческого, с обилием ритуальной атрибутики и ритуалов. У народов Амура родовое шаманство сочеталось с медвежьим праздником и культом предков и элементами семейного шаманства. В коллекциях РЭМ содержится большая коллекция уникальных и редких

экспонатов именно по шаманизму тунгусо-маньчжурских народов. В дальнейшем состоялось обсуждение проблемы шаманства между сотрудником ГМИР Т. В. Жеребиной и РЭМ Т. Ю. Сем, работавшими в Институте народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена преподавателями по истории религии и мифологии народов Севера. В результате были созданы две разные выставки.

Первой из них экспонировалась в 1992 г. выставка в РЭМ — «На грани миров: Шаманизм народов Сибири в системе обрядов» (авторы — Т. Ю. Сем и К. Ю. Соловьева). Основная цель выставки — показать мировоззренческую сущность феномена шаманизма через разнообразие форм его проявления у разных народов Сибири.

Выставка открывалась показом атрибутов становления шамана как личности. Центральная сцена выставки изображала камлание в шаманском чуме, моделирующем космос. Использовалось уникальное шаманское сооружение эвенков Подкаменной Тунгуски. Кульминацией выставки стал мировоззренческий раздел, характеризующий строение космоса, его структуру, взаимоотношения человека и природы. Акцент был сделан на основных функциях сибирских шаманов: лечебное, промысловое камлание, гадание, проводы души в загробный мир. На втором уровне выставки были показаны различные формы проявления шаманского культа по отношению к социуму — семейная и профессиональная формы шаманства у народов Северо-Востока Азии и Южной Сибири. Особое внимание было уделено дифференциации мужского и женского шаманства, а также белых и черных шаманов. Дальнейшее построение выставочного пространства проходило с учетом уточнения структуры и акцентов шаманизма, дополнений, касающихся атрибутов и сцен.

Выставка «На грани миров: Шаманизм народов Сибири в системе обрядов» РЭМ экспонировалась в Москве, Нидерландах, США, Италии, Германии. Данная выставка в 1997 г. экспонировалась в г. Амстердаме, в музее Королевской Академии наук. Основное внимание в ней было уделено представлениям о строении Вселенной, образам духов-помощников и духов природы, атрибутике шаманов и экспонированию галлюциногенов в ритуалах. По

результатам выставки были опубликованы две книги: в Амстердаме — «Во что верят шаманы?» [Rosenbohm 1997] и в Лейпциге — «Шаманская мифология и современность» [Rosenbohm 1999].

В 1997 г. состоялась еще одна выставка — в США, в Кливленде и Спрингфилде. Это была объединенная выставка «Путешествие в другие миры» [Styles, Martin, Gorbacheva 1997], где был отражен мир повседневной жизни народов Сибири и мир сакральный. В разделе по духовной культуре особое внимание было уделено шаманским костюмам и атрибутике шаманов. Вышел одноименный каталог коллекций из собрания РЭМ.

Дальнейшее экспонирование выставки шаманских предметов из фондов РЭМ проводилось в США, в Анкоридже, в 1999–2000 гг. Она называлась «Шаман: духовный проводник Сибири». Главный акцент был сделан на роли атрибутики и костюмов шаманов в путешествии по мирам Вселенной. Отмечалось также отличие мира обыденного и мира сакрального.

Выставка по шаманизму в Москве в 1999–2000 гг. проходила в рамках комплексного выставочного проекта «Северная цивилизация на пороге XXI в.: Мифология, быт, культура». В ней были расширены сцены, представляющие картину мира, и сцены, показывающие ритуалы, включены экспонаты, характеризующие мифологические сюжеты.

Следующая выставка состоялась в Италии, в Риме, в 2003 г. Она называлась «Шаманизм: символы в культуре Сибири» [Massari, Mazzoleni 2003]. Выставка была посвящена семантике основных образов в сибирском шаманизме. По результатам была издана книга научных статей с каталогом.

Особым этапом выставочной деятельности РЭМ явилось создание альбома по шаманизму в 2006 г., в основу которого была положена концепция первой выставки 1992 г. Этот альбом включал идеи всех выставочных проектов РЭМ по шаманизму. Поэтому остановимся на нем подробно, отметив особенности тунгусского шаманства как основы всех коллекций. Альбом, так же как и первая выставка, называется «На грани миров: Шаманизм народов Сибири» [Горбачева, Соловьева, Сем 2006]. В альбоме представлено много именных фотографий сибирских шаманов из

фототеки РЭМ. Тексты к альбому были написаны коллективом авторов (В. В. Горбачева «Коллекции РЭМ по шаманизму народов Сибири», Т. Ю. Сем, К. Ю. Соловьева — основные тексты «Шаманизм народов Сибири»). Аннотации были составлены сотрудниками отдела Сибири и Дальнего Востока.

В разделе «*Феномен и особенности шаманства*» была отмечена универсальность данного явления у народов мира. В основе шаманства лежала идея взаимозависимости человека и природы, мира духов. Шаман являлся посредником между людьми и духами. Он был избранником духов, обладал способностью видеть иную, особую реальность.

Шаманизм сформировался в рамках архаичных представлений о мире, что нашло отражение в разделе «*Картина и модель мира*», в котором размещены фото и экспонаты, характеризующие образы мирового древа, мировой горы и мировой реки, экспонаты, характеризующие *мифологические сюжеты мироздания*, например миф о стрелке в три солнца у народов Амура (изображен на шаманской картине-иконе). Особое внимание уделено изображению моделей мира в виде круга-змея и креста, мирового дерева на шаманских костюмах нанайцев и эвенков и бубнах эвенков и манегров, мандалы на коврике эвенков, изображению трех миров в виде трех птиц-орлов на шаманской одежде эвенков. Интересны изображения духов-хозяев природы: солнца, луны, грома, ветра манегров, территории нанайцев, ненцев, тайги негидальцев, дома нивхов, Вселенной эвенков, нивхов, земли ненцев, семьи и рода ненцев, хантов, подземелья тувинцев и др. Представления о душе рассмотрены на материалах народов Амура, представлены изображение хозяйки плодородия, стадий развития души человека удэгейцев и изображения родовых деревьев душ ульчей.

Тема «*Избранники духов и посредники между мирами*» повествует о двойниках шаманов в образе духов-помощников, амулетов родовых предков эвенков, плаща шамана высшего посвящения; изображениях предка шамана на тувинском головном уборе, изображениях амулета двойника шамана и его небесной жены шорцев, а также шаманского костюма тофаларов с изображением скелета двойника-птицы шамана.

В рубрике «*Шаманы и шаманки: рождение души и получение дара*» отражены два типа шаманских костюмов хакасов — мужской и женский. Причем на черном плаще хакасской шаманки 2-го посвящения изображены роженицы многоступенчатой формы. Редким является халат удэгейского шамана для камлания над роженицей будущего шамана. Ценным является также ритуальный очаг эвенкийского шамана, из которого во время ритуала вылетает душа будущего шамана. Его сторожит родовой дух в образе медведя и четыре духа предка. После ритуала место рождения разбивалось деревянной фигурой рыбы-зверя, обозначающего мамонта — участника мифического творения земли. Разбивание символизировало акт творения на космическом уровне. В этот раздел помещен костюм женщины-шаманки манегров, имеющий своеобразное оформление.

В разделе «*Обретение силы: первые шаманские атрибуты*» рассматриваются посох тувинцев, колотушка эвенков, дымокур нивхов, изображение духа-покровителя шамана Аями, шаманский бубен с рисунками хакасов, нагрудник, изображение предка алтайского шамана. Уникальными предметами среди них являются две шаманские инициальные картины-иконы, на которых изображены духи верхнего и нижнего миров.

Раздел «*Испытание временем: от семейного шаманства к профессионалам*» представлен атрибутами семейного шаманства по народам Чукотки и Камчатки — чукчам и корякам. На фото — жертвенное место, семья с семейным бубном, ритуальные маски, семейные охранители, прибор для добывания ритуального огня, а также два костюма шаманов превращенного пола, считавшихся наиболее сильными в этом регионе. Профессиональное шаманство представлено на примере бурят. К ним относится шаманский костюм 2-го посвящения с обилием железных труб и раковин каури, головной убор с перьями, деревянные маски-амулеты, бубен с колотушкой и онгон Борто, посохи, железная корона. Среди атрибутов профессиональных шаманов высшего посвящения выделяется головной убор с маской удэгейского шамана Хамбаба, что означает «хозяин Вселенной».

Особое внимание в альбоме, как и в выставках, уделяется *шаманскому чуму*. Этот раздел называется «*Путешествие по Вселенной*». Имеется в виду ритуал лечебного камлания, проводимый в шаманском чуме. Шаманский чум с загородками представлял собой модель Вселенной. Фотоиллюстративный материал показывает фрагмент гадания во время лечебного камлания шаманом Ф. Полигусом. Значительное внимание уделяется атрибутике профессионального шамана 2-го посвящения эвенков. Отдельно представлен набор масок шамана, шаманский шнур — символ пути на небо, наспинная подвеска-броня, защищающая шамана от злых духов, и фигурки предков.

Сила шамана заключалась в его функциях *гадателя, лекаря, проводника по мирам*. Гадали на шаманских зеркалах *толи*, луке, топоре, медвежьей лапе, колотушках, изображении личного духа-помощника *сэвэ*. Наиболее разнообразны лечебные амулеты нанайцев, орочей, бурят, эвенков в виде идолов, рисунков, амулетов. Интересен лечебный коврик эвенков из шкуры с головы оленя с изображением двух рыбок на берестяном круге. Уникальна лечебная одежда 18-летней шаманки с изображением духов-помощников шамана, родовых духов и богов Вселенной. Шаманские матерчатые картины-иконы Боачи, нюрха, нанайцы делали с лечебной и промысловой целями.

Ритуал проводов души в иной мир совершали самые большие шаманы — *касатэй* у удэгейцев и нанайцев. В альбоме представлен костюм такого шамана и его атрибуты: посохи, коврик, идол — проводник по мирам Бохосо у удэгейцев, изображения души умерших *паня* у ульчей, фото большого шамана Одзял в специальном головном уборе из шкур животных с бубенцами у нанайцев.

Промысловое камлание показано на примере народов Западной Сибири. Фото представляет общий вид шаманского мольбища у кетов с р. Сургутиха. Имеются несколько деревянных изображений духов-покровителей с этого мольбища, костюм шамана селькупов и изображения хозяина места и Ямала у ненцев в виде ритуальной деревянной скульптуры, а также изображения духа — покровителя промыслов.

Шаманы народов Сибири делились на *белых* и *черных*. Черные занимались лечением и проводами души и камлали в три мира Вселенной, белые совершали ритуалы только к богам верхнего мира. Имелись и смешанные шаманы. В альбоме представлены атрибуты белых шаманов алтайцев и якутов (костюмы), нанайцев (изображение белого коня — духа-помощника шамана), а также фото жертвы духам верхнего и среднего миров у эвенков и алтайцев.

Известно, что на шаманизм сибирских народов повлияли мировые религии — буддизм и христианство. Среди экспонатов альбома этого раздела имеется изображение птицы Коори нанайцев — аналог индо-буддийской Гаруды, фото культового сооружения Обо хозяину места шаманистов и буддистов, даосско-буддийская божница мяо нанайцев, изображение белого старца тувинцев. Интересны эвенкийские шаманские предметы, отражающие христианское влияние: головной убор с изображением архангела Михаила, амулеты, изображающие Св. Николая и Христа.

Раздел по современному шаманству представлен фотографией нганасанского шамана Д. Костеркина на празднике Севера и текстом.

Дальнейшие выставки РЭМ по шаманизму народов Сибири совершенствовались по своей структуре в различных направлениях. Выставка в Германии «Шаманы Сибири: Маги. Медиаторы. Лекари» [Kasten 2008–2009] проходила в 2008–2009 гг. в Штутгарте. Основной акцент этого варианта выставки был сделан на биографиях шаманов. Была издана книга по тематике выставки, в которой представлены статьи сотрудников отдела Сибири и Дальнего Востока. В статьях раскрываются следующие темы: личность шамана, представления о космосе, эвенкийский шаман, чукотско-корякские шаманы, алтайский шаман, бурятский шаман, селькупский шаман и др.

В 2012 г. во Франции был подготовлен раздел новой выставки под названием «Хаос в шаманстве», где отмечалась роль шамана в организации космоса.

Более половины экспонатов выставок и альбома РЭМ по шаманизму — материалы по тунгусо-маньчжурским народам, широко-

ко представленным в музее. Основу коллекции составили сборы сотрудников этнографического отдела Русского музея (ныне — РЭМ).

Известный исследователь и собиратель, сотрудник этнографического отдела Русского музея А. А. Макаренко совершил две сложные экспедиции в енисейскую тайгу в 1907–1908 гг. и в Забайкалье в 1914 г. и привез в музей уникальные предметы с шаманского мольбища, которым нет аналогов ни в одном музее мира. Мольбище включало шаманский чум, моделирующей Вселенную. С двух сторон, на западе и востоке, от чума имеются галереи, в которых размещались идолы предков-охранителей в образе оленей, рыб, мамонтов, медведей, людей, символизирующих духов верхнего и нижнего миров, и перегородки, закрывающие вход злым духам в мир людей. Эвенки считали, что с запада на восток сооружение пронизывала мировая река, устье которой находится в нижнем мире, истоки — в верхнем мире, вертикальный шест по центру чума маркировал мировое дерево. Из Забайкалья Макаренко привез шаманские деревья с изображением 9 небес и фигурками духов-помощников. Они указывали шаману путь на небо и служили лестницей для верховного божества.

В шаманской практике эвенков имелись материальные воплощения дорог шаманов в виде жгутов с подвесками. Несколько из них было привезено в музей П. Е. Островских. Один служил для поднятия шамана на небо во время камлания хозяину верхнего мира с целью оздоровления души больного, другой был предназначен для походов шамана с целью добыть душу ребенка, третий — для вызова верховного божества и удачной охоты. А. Макаренко на фото было зафиксировано такое камлание верховному божеству Сэвэки шамана Ф. Полигуса. Шаман через своего духа-предка с помощью посоха, медвежьей перчатки и жгута — символа пути — гадал о причине болезни.

В 1914 г. от инженера путей сообщений Обь-Енисейского междуречья Е. В. Близняк в ЭО РМ поступила редкая коллекция шаманских атрибутов. Среди них — костюм эвенкийского шамана, символизирующий космос и шаманского двойника в образе зверя и птицы. На костюме имелось изображение трех крестов —

символов трех миров Вселенной. На спине шаманского кафтана — три поперечные железные подвески в образе птиц-олений с антропоморфными подвесками.

На другом костюме из коллекции Музея народоведения в РЭМ, который поступил в 1948 г. из Витимо-Олекминского округа, на спинке имелись пять разноцветных полос — символы трех миров и радуги шаманских полетов.

Кафтан принадлежал большому шаману р. Нюкжи С. Уркано-ву, являвшемуся специалистом по регуляции погоды, земле и водоустройству, сопроводителем душ умерших людей в мир мертвых. С помощью этого костюма шаман мог совершать полеты в верхний и нижний миры.

Главным в шаманстве эвенков считался бубен-*унтувун*. Он служил местом сбора духов-помощников, являлся средством передвижения по мирам в виде лодки или коня, оленя, птицы. Бубен, привезенный Близняк от эвенков р. Каса, так же как и костюм шамана, имел космическую символику в виде креста, символизирующего ориентацию в пространстве Вселенной.

От Д. М. Головачева, начальника отделения Землеустроительного и переселенческого управления Читинского края, в ЭО РМ поступила коллекция редких предметов из шаманского захоронения. Помимо костюма с редкими костяными подвесками птиц, металлическими подвесками фигур животных (тигров, медведя, кабана, козла, гагары и рыбы), а также посохов, жгутов, в коллекцию входил набор хорошо сохранившихся масок. Маски использовались эвенкийскими шаманами для отпугивания злых духов, обретения силы духа предка шамана, хозяина Вселенной. Маски из металла и дерева надевали на лицо во время камлания, но также использовали как амулеты, с ними разговаривали как с предками, кормили, просили совета, считали духами-помощниками.

Крупные коллекции по тунгусским народам (нанайцам, манеграм, ульчам) привез в музей известный охотовед России, географ по образованию, член РГО Д. К. Соловьев. В его собрании по манеграм — два костюма, бубен, идолы. Женский шаманский костюм отличается высокой семантической насыщенностью. Считалось, что три пары клапанов изображали входы в три мира

Вселенной, бронзовые диски-зеркала образовывали броню шамана, защищавшую от стрел злых духов. Изображение хозяина грома на кафтане придавало сакральную силу шаману. Бронзовые зеркала также придавали шаману способность видеть иную реальность, помогали гадать, предсказывать и лечить. Соловьев также пополнил коллекцию по нанайцам предметами лечебной одежды, атрибутами 18-летней шаманки и ее инициальными картинками, изображающими видения шаманки при путешествии в верхний мир и получении шаманского дара и при путешествии в нижний мир для обретения животной силы.

Коллекция П. П. Шимкевича, титулярного советника делопроизводительной канцелярии Приамурского генерал-губернаторства, привезенная из Приамурского края в 1896 г., состояла из собрания лечебных и промысловых изображений духов-помощников шамана (наиболее сильные из которых относились к группе пантеры, тигра и медведя), а также из амулетов, шаманской одежды, посохов, бубна с колотушкой, лечебных картин и комплекса Дусху.

Одни из самых многочисленных коллекций РЭМ были собраны В. Н. Васильевым, крупным этнографом, сотрудником ЭО РМ и МАЭ. В течение 1910–1913 гг. он совершил несколько поездок на р. Амур, Амгунь, о. Сахалин, Хоккайдо, в Якутию и Южную Сибирь. Он работал среди нивхов, айнов, тофаларов, якутов, нанайцев, негидальцев и ороков. Нивхские коллекции включают более 300 предметов культа, в том числе изображения духов-помощников шамана, лечебные амулеты, изображения духов-хозяев природы, которым приносили жертвоприношение во время весеннего и осеннего праздника кормления воды и медвежьего праздника. Особым статусом пользовался хозяин Вселенной. Считали, что он водил шамана за нить, к нему обращались на медвежьих игрищах, во время моления небу и в лечебной практике. Родовой дымокур был одним из первых шаманских атрибутов, получаемых шаманом нивхов. С его помощью шаман советовался с родовыми духами о способах и средствах лечения.

Известный путешественник, краевед, военный поручик В. К. Арсеньев обследовал Амурский и Уссурийский края в течение многолетних экспедиций в 1906–1927 гг. РЭМ он подарил две коллек-

ции культовых предметов по верхнеамурским и уссурийским нанайцам, удэгейцам и орочам. В коллекции много редких и ценных предметов. Значительный интерес представляет изображение шаманского покровителя Бучу орочей (по имени Ерга), который воспринимался как ясновидящий помощник шамана. К его советам шаман прислушивался во время многих обрядов, например при проходах души, промыслах, определял погоду, гадал, предсказывал, помогал при лечении болезней.

Значительный вклад в комплектование шаманских коллекций РЭМ по народам Амура (нанайцам и удэгейцам) внес сотрудник ЭО РМ Е. Р. Шнейдер, археолог по образованию. В тунгусоведении он снискал славу крупного собирателя-этнографа, фольклориста и лингвиста. В 1927 г. он совершил две экспедиции на Амур к нанайцам, удэгейцам и негидальцам по поручению Комитета Севера. Среди его сборов — изображения домашних и промысловых духов, лечебных амулетов, обрядовой и шаманской одежды, шаманских идолов-помощников. Среди них обращает на себя внимание фигура покровителя шамана Аями нанайцев, который являлся творцом шамана, главным инициальным духом, сопровождавшим его всю жизнь. В качестве его помощников, изображенных на голове Аями, выступали дух ветра Бучу и шаманский предок Манги. Считалось, что Манги был незримой нитью связан с хозяйкой Вселенной в образе небесной лосихи.

В 1927–1928 гг. на Амуре и Сахалине работала тунгусская экспедиция Музея народоведения и Академии наук, которую возглавлял профессор МГУ, этнограф и археолог Б. А. Куфтин. Он работал среди орочей, нанайцев, нивхов и удэгейцев, у которых собрал уникальные материалы по шаманизму, включая шаманскую одежду, бубны, колотушки, посохи, амулеты, изображения духов болезни. С шаманского мольбища р. Тумнин им были привезены предметы, принадлежавшие шаманке Марии: шаманское дерево, два посоха, амулеты. Посохи имели изображения птицы и медведя — духов-помощников шамана, они защищали ее от злых духов, помогали передвигаться по мирам и являлись советчиками. Во время обряда их оживляли, для чего надевали стружки из дерева жизни — черемухи или вяза, ивы. Особый интерес

представляет шаманское дерево с изображениями птиц и медведей.

Коллекции по тунгусским народам в собрании РЭМ являются уникальными подлинными свидетельствами феномена шаманства народов Сибири. Таким образом, выставки по шаманизму народов Сибири представляют собой исторический источник и презентацию традиционной культуры.

Библиография

Горбачева В. В., Соловьева К. Ю., Сем Т. Ю. На грани миров: Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея: Альбом). М., 2006.

Kasten E. (Hgr) Schamanen sibiriens. Magier. Mittler. Heiler. Stuttgart; Berlin, 2008–2009.

Massari S., Mazzoleni G. Il volo dello sciamano. Simboli ed arte delle culture Siberiane. Roma. Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Roma, 2003.

Rosenbohm A. (Coordinator) Wat bezielt de sjamaan? Genezing, extase, kunst. Amsterdam, 1997.

Rosenbohm A. (Coordinator) Schamanen zwischen mythos und moderne. Leipzig, 1999.

Styles B. W., Martin T. J., Gorbacheva V. M. Journey to the Other Worlds. Siberian Collections from the Russian Museum of Ethnography. Springfield, Ill., 1997.

Abstract

The article is devoted to the presentation of the album: on the verge of the worlds: shamanism of the people of Siberia and exhibitions Russian museum of Ethnography in Russia and abroad on shamanism.

Sumanaweera is one of the modern directions of studies in Ethnology.

In museology formed a special vision of the study of shamanism in combination regional and ethnic with functionally-semantic approaches to disclose both the content and the structure of the phenomenon of shamanism, including attributes and rituals.

The experience of the Museum of Ethnography shows the diversity of this problem. Exhibitions REM on shamanism its origins date back to the interest in the traditional culture of Tungus-Manchu peoples of Siberia and the Far East and their religion — shamanism.

Н. И. Бастрыкина, Е. И. Труфанова

**«ЗАПИСКИ ИЗ ПРОШЛОГО»
МАРИИ ПИНЕГИНОЙ**

В 30–40-е годы XX столетия в Каларском районе работала учителем Мария Лукьяновна Пинегина. Учила детей на прииске 11 лет Октября, потом в районном центре — селе Чара. Она была постоянным внештатным корреспондентом газеты Каларского района «Северная правда», публиковалась в газете «Забайкальский рабочий». Часто Мария Лукьяновна выезжала с лекциями на дальние стоянки оленеводов, учила русскому языку детей эвенков и якутов, попутно записывала эвенкийские сказки. «Собрала их более двухсот. Сорок из них опубликованы в сборнике читинским издательством в 1952 г., а позднее — отдельной книгой в большом объеме в Ленинграде», — пишет в своей книге «Там, за Удоканом...» ее ученица Тамара Пенягина [Труфанова, Бастрыкина 2012: 141].

27 марта 2010 г. в администрацию муниципального района «Каларский район» пришло письмо от дочери Марии Лукьяновны Пинегиной — Софьи Александровны Колумбиной из города Караваево Костромской области. Она писала: «...будучи на заслуженном отдыхе лишь первый год, получила время для разборки архивов моих родителей, Зленко Александра Григорьевича и Пинегиной Марии Лукьяновны, работавших в вашем регионе в 30–40-х годах. Кроме материалов, бесконечно дорогих мне и всем родственникам, в архиве есть и такие, которые уже третьему поколению ничего не скажут. В частности, записи М. Л. эвенкийских сказок и рассказов тех, кого я и мой брат Павел еще смутно помним в лицо и имена их на слуху: Хаснатиновы, Мальчакитовы, Габышевы и др., но наши дети и внуки, родившиеся в других краях, иначе воспримут старые тетрадки... Думаю, им место в краеведческом музее “Осиктокан”, если он еще суще-

ствует. Перечитывая переписку мамы (с 1982 г.!) с этим клубом, я поняла, что и это уже история, достойная места в памяти нынешних школьников, а может быть, и настоящих исследователей» [Колумбина 2013а: 1–2].

Завязалась переписка музея с дочерью Марии Пинегиной. Потом Каларский историко-краеведческий музей получил посылку с бесценными «записками из прошлого». Вот выдержка из письма Софьи Александровны от 26 октября 2010 г.: «С полугодовым опозданием отправляю обещанное: записи М. Л. Пинегиной, сделанные в 40-х годах, и письма ее друзей. Если материалы интересны музею, я очень рада. Греет сердце Ваше теплое письмо. К сожалению, до собственных воспоминаний (в письменном виде) я вряд ли дозрею — очень не уверена в своих силах. Спасибо за Вашу доброту» [Колумбина 2013б: 1].

Сотрудники музея с огромным интересом начали изучать записки, ведь они давали представление об истории Каларского района, быте и культуре коренного населения эвенков в далекие 1930–1940-е годы. В них имеется перевод эвенкийских слов и словосочетаний на русский и бурятский языки: собака — *нинакын* — *нохой*, ой ты — *ок си* — *эй ши*, кукушка — *куку* — *кукуй*, топор — *сукэ* — *сухэ* (в бурятском языке нет «к») [Пинегина, КИКМ КП № 7678: 1–2]. Рассказывается об именах: «Ульяну Кузьмину назвали родители в 1925 г. Ильдяна. Мать Ульяны Надежду — Надэсь (искаженное русское)» [Пинегина, КИКМ КП № 7663: 1–2]. Есть списки под названием «Кто рассказывал, когда и где»: Кузьмин Афанасий Сафронович (74 года, кохозник к-за им. Ворошилова) — «Лиса и волки» и «Как земля образовалась» в 1951 г. [Пинегина, КИКМ КП № 7678: 4]. Информация об открытии золота: «Афанасий Сафроныч открыл золото на прииске им. XI Октября» [Пинегина, КИКМ КП № 7678: 17]. «Я люблю искать золото. Найду, меня таскать Москва будут. Там сидеть буду месяц ли, ли полтора. Сталина-то посмотрю. Здраваться буду, однако-то за руку» [Пинегина, КИКМ КП № 7678: 23]. В записках содержится множество сказок, рассказов из жизни эвенков в конце XIX — начале XX в., пословицы и поговорки, поверья и обряды (свадебный и похоронный). Особую ценность имеют под-

линные письма к Сталину. В переписке Марии Лукьяновны хорошо прослеживаются взаимоотношения русских с коренным населением Каларского района. Сохранились письма М. Г. Воскобойникова к Марии Лукьяновне, которому она отправила более ста сказок, а также ее черновые письма к нему.

Из записок: «Это было давно. Жили тогда эвенки родами. Но дружба не жила между ними. Один род нападал на другой. А на всех эвенков нападали чангиты (разбойники). Большая тайга казалась тесной: много в ней было зла» [Пинегина, КИМ КП № 7662: 1].

«Далеко от г. Читы находится самый северный р-н Читинской области — Каларский. В этом р-не коренным населением являются эвенки. Тяжелой и безрадостной была жизнь эвенков до революции. Эвенков-охотников грабили нерчинские купцы, скупая за бесценок дорогую пушнину, эксплуатировали местные кулаки, запугивали и обирали шаманы. Кочевали эвенки по тайге, живя в драных, наскоро поставленных чумах (юртах), и неотступно следовали за ними голод, холод и смерть. Не только семьями, но и целыми стойбищами вымирали эвенки от оспы и других болезней. И негде было бедным людям искать спасения. Темной, беспросветной была их жизнь. Ведь эвенки, как и многие другие народы царской России, не имели своей письменности. И только революция принесла им новую, светлую жизнь» [Пинегина, КИМ КП № 7676: 1].

В последние десятилетия на севере Забайкалья произошли сложные социально-экономические изменения, которые негативно отразились на аборигенном населении Читинской области. Социально-экономический кризис наиболее сильно ударил именно по северным районам России — в условиях жесткой конкуренции при распределении федеральных средств реальная помощь не доходит до эвенкийского населения. Сегодня каларские эвенки переживают ряд проблем социального, экономического, культурного и правового характера.

Социально-экономические проблемы тесно переплетаются с утратой культурного наследия. Вместе с традиционным укладом и образом жизни уходят в прошлое традиции и обычаи мест-

ного населения. Ранее огромную роль играли предания и сказания эвенков, имевшие большое воспитательное значение, формировавшие сознание, чувства и волю, знакомившие молодое поколение с традициями, нормами жизни и историей народа. В настоящий момент предания, сказания, легенды, ранее передававшиеся из поколения в поколение, могут быть утрачены. Поэтому полученные музеем записки Марии Лукьяновны Пинегиной, а также живые воспоминания ее дочери, Софьи Александровны Колумбиной, которые планируется издать отдельной книгой, помогут восполнить эти пробелы.

Источники

Колумбина С. А. Документ. Письмо Колумбиной С.А. 2013а // Акт № 48 от 01.06.2013. КИМ КУ (ВСП) 1936.

Колумбина С. А. Документ. Письмо Колумбиной С.А. 2013б // Акт № 48 от 01.06.2013. КИМ КУ (ВСП) 1938.

Пинегина М. Л. Документ // Акт № 55. КИМ КП № 7662.

Пинегина М. Л. Документ // Акт № 56. КИМ КП № 7663.

Пинегина М. Л. Документ // Акт № 57. КИМ КП № 7676.

Пинегина М. Л. Документ // Акт № 57. КИМ КП № 7678.

Пинегина М. Л. Документ // Акт № 57. КИМ КП № 7684.

Библиография

Труфанова Е. И., Бастрыкина Н. И. Мария Пинегина — собиратель эвенкийского фольклора // Сохранение народной традиционной культуры: материалы Межрегион. науч.-практ. конф. (29 ноября — 1 декабря 2012 г.). Чита, 2012. С. 141.

Abstract

A school teacher Maria Pinegina conducted fieldnotes on Kalar Evenki folklore, fairytales, rites and rituals. Some of her materials contain also original letters written by Evenkis to Stalin. Pinegina's work is truly unfairly forgotten: the major part of her notes is unknown and kept in Kalar Regional Museum kindly granted by her daughter Sophia Kolumdina now living in Kostroma city.

ЯЗЫК, ЛОКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И ПАМЯТЬ

Э. Кастен

МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРИ ИЗГОТОВЛЕНИИ ОДЕЖДЫ И В ПРИКЛАДНОМ ИСКУССТВЕ КОРЯКОВ: ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЗНАНИЙ В УЧЕБНЫХ ПРОГРАММАХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ШКОЛ НА КАМЧАТКЕ¹

Стремительное сокращение культурного многообразия нашего мира является одной из наиболее актуальных проблем современности. Поэтому сейчас перед этнологами стоит важная задача исследования и сохранения систем знаний коренных народов, а также изучение языков этих народов, находящихся под угрозой исчезновения.

Фонд культуры народов Сибири (www.kulturstiftung-sibirien.de) ставит перед собой именно эти цели. К тому же, в сотрудничестве с местными экспертами постоянно проводятся полевые работы, в процессе которых фиксируется традиционное знание. Собранные и обработанные видеозаписи и тексты становятся частью учебных материалов, подготавливаемых для местного населения. Одна из важных и интересных тем — это математические знания, используемые коренными народами в повседневной жизни.

¹ Автор благодарит Виктора Денисова и Ольгу Далину за корректуру русского текста.

Фонд культуры народов Сибири разрабатывает данную тему в рамках международного исследовательского проекта с Университетом Аляски (Фэрбенкс) при поддержке Национального научного фонда (*National Science Foundation*), США. При этом проводимые культурно-сравнительные исследования затрагивают саамов Норвегии и Швеции, эскимосов Гренландии, народы юпик (Аляска) и яп (Микронезия), а также коряков Камчатки на Дальнем Востоке России. В указанной международной группе автор этих строк возглавляет исследовательские работы на Камчатке, где с местным экспертом Александрой Уркачан (КГУ «Корякский центр народного творчества», Палана) уже много лет проводятся совместные полевые исследования.

В культурной антропологии математическое знание считается частью более обширных эпистемологических систем и является основой повседневной деятельности [Cole, Scribner 1974]. Основную роль играют точные методы и системы измерения и оценки пространственных и временных феноменов, используемые, кроме всего прочего, для навигации и ориентации в природе. Предпосылкой создания необходимых транспортных средств и жилья в трудных условиях Севера являются те знания и навыки, которыми многие северные народы владеют в совершенстве, даже без помощи современных инструментов. Данная статья посвящена использованию традиционных математических знаний при изготовлении одежды и орнаментов, при этом здесь не рассматриваются другие области, в которых также применяется традиционное математическое знание.

Как правило, пропорции собственного тела служат идеальным инструментом в измерительных процессах. Таким образом, при изготовлении одежды за основу берутся приблизительные размеры будущего хозяина или используются относительные размеры при производстве образцов и орнаментов. Многие мастерицы (коряки, чукчи и эвены), с которыми мы работаем на Камчатке, до сегодняшнего дня измеряют выкройки предплечьем, ладонью и определенными позициями пальцев, которые рисуются сначала на обратной стороне шкурок или на дубленой коже. Затем эти выкройки вырезаются вдоль линии, определяемой кончиками паль-

цев, и составляются в одно целое: «Уголок измеряю с пальцами, час я буду выкроить. Например так, точку вставляю, и вот где мне гиб, конец уголок, я вставляю так. Вот это угол, так, делаю так, по пальцам с пальцам складываю. Вот так, я во, когда я смотрела маму, когда она была живая, как же она мерит, вот пальцы вот так, смотрю, она пальцы вот так, мерила» [G. A. Ule, AKU-13-12-03] (рис. 1–4).



Рис. 1. К. А. Нивани. Фото автора, 2013 г.



Рис. 2. К. А. Нивани. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (AKU-13-08-01)



Рис. 3. Г. А. Улэ. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (AKU-13-12-03)



Рис. 4. З. В. Рутьевнеут. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (AKU-13-09-01)

Похожие методы измерения с помощью размеров частей тела известны также другим народам Севера, а именно юпикам [Lipka, Andrew-Ihrke, Yanez 2011], эскимосам северо-запада Аляски (группа «Tigara») [Foote 1992] и саамам [Fyhn, Eira, Sriraman 2011].

Сегодня существует опасность, что эти традиционные навыки и техника изготовления одежды, которые ранее были распространены у всех коряков, останутся всего лишь в нескольких областях их проживания. Эти традиции шитья на сегодняшний день по-прежнему живы там, где сохраняется регулярный обмен шкурами оленей и прочими природными материалами среди семей местного населения. Объединение стада оленей села Лесная на северо-западе Камчатки с совхозом, находящимся к югу от поселка Палана, в 1980-е годы привел к нехватке необходимых природных материалов. Давно основанная мастерская по изготовлению национальной сувенирной одежды в селе Лесная не оказала позитивного влияния на продолжение местных ремесленных и художественных

традиций. Дело в том, что лучшие мастерицы, в свое время собранные в этой мастерской, отныне должны были работать по заранее утвержденным и заготовленным шаблонам, при этом прежние навыки в технике оформления, передаваемые от поколения к поколению, утрачивались, и соответствующие знания все больше предавались забвению: «Когда в сувенирном стали работать, нам уже там давали специально, и привозили оттуда, мы на заказ делали торбаса. Вот и надо было каждый сантиметр одинаковые, чтобы каждый совпадал» [М. G. Belousova, АКУ-12-05].

Однако в селе Лесная лучше, чем в других местах Камчатки, сохранилась техника плетения корзин. Талантливой мастерице Е. Л. Нестеровой удалось перенести эту технику с прежних природных материалов (морских трав) на цветные нити из искусственного материала, которые она получает из рыболовных сетей, выброшенных волнами на берег. Из них с помощью традиционной измерительной техники и традиционных орнаментов она изготавливает прочные и практичные сумки (*лэпхэ*) (рис. 5). В других



Рис. 5. Е. Л. Нестерова. Фото из видеозаписей автора, 2012 г. (АКУ-12-07-01)

регионах Камчатки, например у ительменов, живущих южнее, такая инновация не прижилась, в итоге эта традиция оказалась утерянной.

При строительстве лодок и нарт необходимо соблюдать центр тяжести и симметрию изделий. Приведенные математические представления указывают на то, что их основы в меньшей степени культурно-специфичные, а скорее универсальные, зафиксированные в общечеловеческих системах знания. Ввиду этого используемый нами культурно-сравнительный исследовательский подход оказывается подходящим, чтобы охватить все и увидеть общее, а также различия, которые появились на более позднем этапе.

Вашбюрн [Washburn 2004] подчеркивает, что для разных и далеко живущих друг от друга групп, тем не менее, существует общий основной принцип симметрии, который выражается как в изделиях и художественных изображениях, так и в социальных структурах и мировоззрении этих народов. Это характерно, по мнению Фиенап-Риёрдан [Fienuip-Riordan 1994], например для юпиков. Причина этого явления заключается в следующем: симметрия встречается во многих явлениях окружающей среды, например в растущих кристаллах [Wynn 2004]. Животные и люди имеют довольно симметричное телосложение, симметрия также проявляется в движениях людей.

Заметное пристрастие к симметричным изображениям в художественных образах ремесленных изделий коряков отмечал уже российский этнограф Владимир Иохельсон (1855–1937) [Jochelson 1908: 689, 714–723]. Симметрия предполагает, что сначала определяется центральная точка или соответствующая линия, откуда расходятся равномерные участки [Ibid.: 688]. Такая линия часто образуется в результате сложения, причем складной шов усиливается или отмечается прикусыванием (рис. 6, 7, 8). В другом случае центральная точка фиксируется штемпелем в форме ромба, откуда линии продлеваются, и образцы последовательно повторяются, как показано в работе Марии Чечулиной из села Карага [АКУ-02-35-06] (рис. 9, 10).

Из законов симметрии используют и такие математические приемы, как повторение вырезанных квадратов или других



Рис. 6. Н. И. Коялкот. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (AKU-13-10-01)



Рис. 7. А. П. Пастушена. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (AKU-13-05)



Рис. 8. Н. С. Кузнецова. Фото из видеозаписей автора, 2013 г. (АКУ-13-07-01)

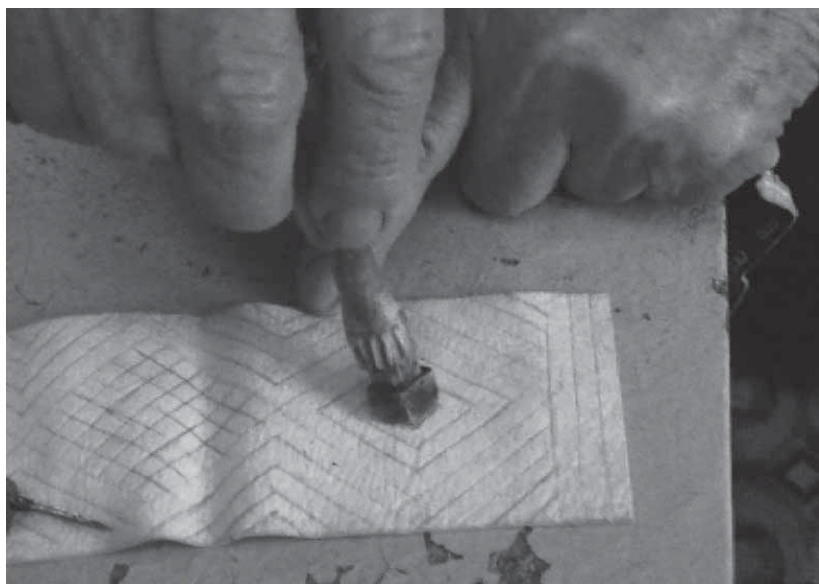


Рис. 9. М. П. Чечулина. Фото из видеозаписей автора, 2002 г. (АКУ-02-35-06)



Рис. 10. М. П. Чечулина. Фото из видеозаписей автора, 2002 г. (АКУ-02-35-06)

симметричных форм [Confrey et al. 2009]. Часто детали складывают так, чтобы затем выровнять разрезы по краям и получить в итоге как можно больше одинаковых симметричных лоскутов.

Йохельсон [Jochelson 1908: 684] полагал, что орнаменты на повседневной одежде существенно отличались от орнаментов на погребальной и танцевальной одежде (“dancing costumes”), то есть на тех видах одежды, которые надевались на особые праздничные или ритуальные церемонии. На последних Йохельсон находил только геометрические фигуры и отсутствие реалистичных изображений людей или животных, что удивляло его, так как эти образы часто встречаются на церемониальной одежде других народов Сибири и Дальнего Востока [Kasten 2009 (см., например, костюм молодой нанайской шаманки, с. 141f)]. Там духи-покровители и духи-помощники шамана часто изображаются в виде различных животных. Даже сейчас коряками используются именно геометрические мотивы на погребальной одежде, в противоположность растительным мотивам, которые часто встречаются на других видах одежды (рис. 11–13).



Рис. 11. Т. Н. Голикова со своей погребальной одеждой (выложенной), 2004 г.
Фото из видеозаписей автора (АКУ-08-04)



Рис. 12. Кухлянка, мастерица Т. М. Хупки. Тилички. Год изготовления: 2002.
Коллекция Фонда культуры народов Сибири, Фюрстенберг



Рис. 13. Летние торбаса, мастерица А. Т. Уркачан. Палана. Год изготовления: 1986. Коллекция Фонда культуры народов Сибири, Фюрстенберг

Иохельсон считал украшение повседневной одежды растительным орнаментом более поздним явлением. По его мнению, коряки заимствовали эти мотивы в свое время у «тунгуских» народов и у русских [Jochelson 1908: 686], причем эти мотивы тогда служили дополнением к повторяющимся геометрическим фигурам в аппликациях. Но кажется маловероятным, что коряки заимствовали растительные мотивы у «тунгуских» народов, так как они практически не общались с нанайцами, которые используют именно эти орнаменты. Между тем с начала XIX в. до наших дней коряки тесно общаются с эвенками, которые используют преимущественно или почти исключительно абстрактные геометрические фигуры. Поэтому можно предположить, что растительные

мотивы рождались постепенно из собственных представлений коряков, возможно, появившихся под ранним русским влиянием.

На сегодняшний день очевидно, что коряки охотно принимали и интегрировали в собственные композиции мотивы соседних народов и тех, с которыми они тесно контактировали, главным образом после переселений середины прошлого столетия. Это мы могли установить прежде всего в процессе сбора записей в селе Ачайваям, где чукчи-переселенцы в течение последних 50 лет живут под языковым и культурным влиянием коряков. Там, кроме того, чукчанка-мастерица К. А. Нивани, вышедшая замуж за эвена, овладела техникой создания понравившихся ей эвенских орнаментов. В нашей беседе она подчеркивала, что по-прежнему считает себя чукчанкой, хотя и живет теперь в коряжской местности и в основном говорит на этом языке, а работает преимущественно с эвенскими орнаментами, что является ярким примером многократной идентичности (“multiple identities”), которая часто встречается у коренных народов Севера [Kasten 2005: 247]: «Чукчи вот так вышивают. И у эвенов теперь вот так, с этой стороны <...> потом отсюда бисером обшиваем. <...> Треугольные вот сюда по эвенский <...> И по чукотский вышивать торбаса, и мои находятся вышитые там <...> и вот так, потому что я чукчанка. А у эвенов вышиваем вот такие рисунки из бисера, вот так, у чукчи вот так. И я чукчанка, такой мой малахай есть, а у эвенов есть круглый, я, посмотри, потому что я чукчанка» [К. А. Nivani, АКУ-13-08-01].

Поэтому сегодня ввиду изменившегося этнического состава коренного населения Камчатки едва ли возможно — как это было очевидно еще во время Иохельсона — говорить об определенном коряжском, эвенском или чукотском стиле в орнаментах, хотя на современном этапе крой одежды заметно отличается у тунгусских и северо-восточных палеоазиатов [Витер, Новык 2004; Андреева, Сем 2004].

Относительно значения орнаментов, наш опыт здесь сходен с опытом Иохельсона. Например, нас также интересовал вопрос, в какой мере космологические представления, о воплощении которых в своих орнаментах нам сообщили ранее эвены Быстринского района [А. Коеркова, АЕК 2002-01], отражаются в орнаментах

коряков. Уже Йохельсон [Jochelson 1908: 685] пришел к пониманию того, что “as a general rule, the ornament had no special significance. Even the information as to zigzags (that represent mountains. — *E. K.*) I obtained only after insistent questioning, which may have stimulated the answer” («как правило, орнамент не имеет специального значения. Даже информацию о зигзагах (которые представляют горы. — *Э. К.*) я получил после настойчивых распросов, которые могли вызвать такой ответ»).

Это наблюдение Йохельсона интересно с нескольких позиций. С одной стороны, мы снова получили свидетельство того, что орнаменты выбирались исключительно на основании их «красоты» или выполнялись следующим образом: «Потом вот так, вот так для орнаментов, чтоб одинаковые были красивые. Всё красиво делаем» [К. А. Нивани, АКУ-13-08-01], «Теперь это делаю, тоже так же делаю, чтобы удобно было, как будто красиво» [Е. Г. Уревне, АКУ-13-02-01], «Тоже вот так и узоры, чтоб красиво было» [Е. Л. Нестерова, АКУ 12-07-01].

В другом случае уже с помощью наводящих вопросов мы пытались узнать подробности о значении орнаментов и намекали, не проявлялись ли космологические представления в определенных орнаментах. Однако прагматичный ответ, скорее всего, служил для того, чтобы удовлетворить любопытство спрашивающего: «Это означает так как мы живем на севере, и у нас зимой очень холодно. И это солнце мы мало видим, вот почему это корякские женщины они думают, надо, чтоб много было солнца украшением, чтоб зимой было тепло. Луну много вышивали на кухлянке, и все бисером. И красиво все украшали» [Л. В. Сновидова, АКУ-12-01-01]

Методологически уже в самом начале записи-интервью с мастерицами нужно было избегать разговора о сравнении с другими народами технических приемов изготовления и традиционных навыков, так как вследствие этого записи и результаты могли фальсифицироваться. Так, в случае демонстрации складывания казалось, что Е. Г. Яганова имитировала ту же технику, которую мы показали раньше в качестве примера техники юпиков [АКУ-12-04-01].

Поэтому наиболее приемлемый метод — это простые и непосредственные вопросы в течение всего процесса записи, как в примере документации к Н. И. Коялкоту [АКУ-13-10-01], при записи которой основное внимание было обращено сначала на имплицитное, и только в дальнейшем анализ выбираемых высказываний подкреплялся соответствующей видеодокументацией. Тем не менее можно задавать и целенаправленные вопросы (даже понимая сомнительную информационную ценность ответа) ближе к концу записи, например: связано ли было оформление определенных орнаментов с семейными традициями, передаваемыми от поколения к поколению? Не надеясь услышать подтверждение нашей этнологической гипотезы, мы получили честный ответ: «Нет, своя фантазия, своя фантазия. Это человек, который что хочет, то и соображает. ...потому что это просто рисунок, женщина само свою фантазию вкладывает, это ничего не значит, это просто мастерство» [Н. И. Коялкот, АКУ-13-10-01].

Но даже если сознательное соблюдение семейных традиций или следование соответствующим правилам установить невозможно и если мастерицы охотно подчеркивают собственную креативность и свободный стиль оформления, определенные образцы все равно сами собой передаются в семье следующим поколениям. Это связано с тем, что девочки учатся уже в раннем возрасте, подражая старшим членам семьи. Часто они перенимают таким образом определенные орнаменты и технику от своих бабушек и дедушек. Так, мы неоднократно слышали: «Мы шьем просто так же, как мы когда-то это видели». Таким образом, могут возникать хорошо узнаваемые особые семейные стили, которые передаются от поколения к поколению, если это знание сегодня по-прежнему традиционным способом передается в семье, как в примере Г. А. Улэ [АКУ-13-12-03].

В рамках этого проекта предусмотрены также проведение записей в 2014 г. в Пенжинском районе Камчатского края, а также полная обработка более ранних материалов, прежде всего 2002 г. В 2014 г. эти материалы будут изданы в качестве учебных пособий — в форме DVD с вкладышем в серии «Язык и культура коренных народов Камчатки» (см. первую публикацию по этой

теме: [http://www.kulturstiftung-sibirien.de/mat_323_R.html]), а также в форме сборников типа методических рекомендаций в серии «Эчган» [http://www.siberian-studies.org/publications/echgan_R.html]. В 2014 г. также планируется издать все тексты на русском и корякском языках в книге «Корякский язык и культура: Прикладное искусство и одежда» (в серии «Языки и культура народов Дальнего Востока России») [http://www.siberian-studies.org/publications/lc_R.html]. Соответствующие аудио- и видеофайлы будут помещены в Интернет. Эти публикации прежде всего могут быть использованы для занятий на Камчатке. Таким образом, с помощью современных технологий эти материалы могут стимулировать интерес молодежи к сохранению своих языков, находящихся под угрозой исчезновения, и к освоению и сохранению традиционных знаний своих предков.

На завершающем этапе проекта — после сравнительного изучения результатов исследования других народов, участвующих в проекте (саамы, эскимосы Гренландии, юпик и яп), — в сотрудничестве с национальными школами на Камчатке необходимо разработать особые учебные материалы для уроков математики, в которых традиционные представления и методы будут интегрированы в современные математические программы. Однако утверждать, что это положительно отразится на школьных успехах, пока рано, необходима проверка. Дело в том, что молодые люди даже в отдаленных регионах Камчатки перенимают социальный опыт в тесном контакте с современной цифровой техникой (телевидение, смартфоны и т.д.), а в раннем детстве они все реже получают математические знания, зафиксированные в традиционной повседневной деятельности. Поэтому, принимая во внимание фактический актуальный социальный контекст, можно разделить мнение Штефана Дудека [Dudeck 2013: 150] о том, что нельзя представлять «культуру» в музейной форме — “as a collection of elements of so-called ‘material and intellectual culture’ that are detached from the original social context and transformed into teachable knowledge or sometimes mere [ethnic] ornamentation” («как коллекцию элементов так называемой “материальной и интеллектуальной культуры”, которые отделены от родного соци-

ального контекста и превращены в педагогическое знание или в некое [этническое] украшение»). Поэтому особая задача заключается в том, чтобы создавать подходящие условия и находить разумный баланс в стремительной интеграции традиционного и современного знания.

Библиография

Андреева Л. В., Сем Т. Ю. Художественная обработка меха и кожи у народностей Крайнего Северо-Востока. Магадан, 2004.

Вутер И. В., Новык Ю. О. Мода от природы. Традиционная корякская одежда, изготовления в конце XX в. Петропавловск-Камчатский, 2004.

Cole M., Scribner S. Culture and Thought. A Psychological Introduction. N. Y., 1974.

Confrey J., Maloney A., Nguyen K., Mojica G., Myers M. Equipartitioning // Splitting as a Foundation of Rational Number Reasoning Using Learning Trajectories, 33rd conference of the International group for the Psychology of Mathematics Education. Thessaloniki, 2009.

Dudeck S. Challenging the State Educational System in Western Siberia: Taiga School by the Tiutiakha River // Sustaining Indigenous Knowledge: Learning Tools and Community Initiatives for Preserving Endangered Languages and Local Cultural Heritage / eds. E. Kasten, T. De Graaf. Fürstenberg; Havel, 2013. P. 129–157.

Fienup-Riordan A. Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition. Norman, OK, L., 1994.

Foote B. A. The Tigara Eskimos and their Environment. Point Hope (Alaska), 1992.

Fyhn A., Eira E., Sriraman B. Perspectives on Sami mathematics education // Interchange. 2011. № 42 (2). P. 185–203,

Jochelson W. The Koryak. Part 2. Memoir of the American Museum of Natural History. Leiden; N. Y., 1908.

Kasten E. The Dynamics of Identity Management // Rebuilding Identities: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia / ed. E. Kasten. Berlin, 2005. P. 237–260.

Kasten E. Schamanen Sibiriens: Magier, Mittler, Heiler. Berlin, 2009.

Lipka J., Andrew-Ihrke D., Yanez E. Yup'ik Cosmology to School Mathematics: The power of Symmetry and Proportional Measuring // Interchange. 2011. № 42 (2). P. 157–183.

Washburn D. Introduction Embedded Symmetries // Embedded Symmetries: Natural and Cultural / ed. D. Washburn. Albuquerque, 2004.

Wynn T. Evolutionary Developments in the Cognition of Symmetry // Embedded Symmetries: Natural and Cultural / ed. D. Washburn. Albuquerque, 2004. P. 27–46.

Abstract

This article discusses preliminary results of a crosscultural research project on mathematical knowledge systems that are encoded into everyday activities. For the Koryak part, a first focus is on the documentation and analysis of symmetrical measuring in making clothing and in decorative arts. This study will not only lead us to understand the embedded mathematical processes used in constructing and making everyday tools and artifacts, but will also have the potential to establish an alternative learning trajectory based on indigenous knowledge systems for the teaching of mathematics in indigenous and non-indigenous contexts.

А. Д. Кинг, В. Р. Дедык

**ПОДТВЕРЖДЕНИЕ ГОВОРЯЩИХ
НА КОРЯКСКОМ ЯЗЫКЕ: ТЕОРИЯ И ОПЫТ
(Аңъягыйңын янг'ав' этгыйңыкьет в'аняватылг'эн
чав'чывачг'энаң: яйголав'гыйңын то мэтгыйңын)**

*Ыннею, ипа нанг'ыкалийкынав', ыно юнэткинэв'.
(Вот эти записывали бы для жизни.)*

**1. Лингвистический проект доказывает,
что язык и культура едины, неразделимы**

Изучение языка является средством, помогающим понять культуру и быт коренного наследия. Язык — это не только система грамматики и лексики. Он позволяет дать определение культуре, природе, истории, роду человеческому и его родословной. Язык является частью культуры [Hockett 1950; Сепир 1993 (1928)]. Когда человек говорит, он обращается к кому-либо. Таким образом, любое лингвистическое исследование должно включать культурный контекст для полного анализа данных о языке [Hanks 1996; Silverstein 2004]. Понимание взаимосвязи языка с культурой особенно важно для языковых исследований, когда носители языка переходят с одного языка на другой, в социальном контексте это называется «языковым переходом» [Austin, Sallabank 2011]. «Языковый переход» происходит тогда, когда многие носители перестают говорить на родном языке и начинают использовать социально доминирующий язык, в частности русский.

Сохранение находящихся под угрозой исчезновения языков является важным элементом бережного отношения ко всему разнообразию человеческих культур и наследия. Благодаря языку продолжают жить наши традиции, язык пробуждает интерес к познанию мира и способствует проявлению уважения к нашему прошлому, является элементом, объединяющим людей.

В данной статье мы обобщаем наши данные, собранные в ходе реализации проекта документирования малоизученных наречий — говоров корякского языка. Северные наречия корякского языка (Камчатка) отличаются от официального диалекта (в большинстве своем они представлены интересными публикациями). Документальная лингвистика — новая и быстроразвивающаяся субдисциплина. Документальная лингвистика требует более тесного сотрудничества этнографических и лингвистических работ, понимания языка в определенных важных контекстах. Детально проанализировав лингвистические данные, мы используем конкретные примеры из нашего проекта, чтобы показать общие моменты, касающиеся взаимосвязи языка и культуры. Слишком часто язык считается само собой разумеющимся явлением в социальных или культурных исследованиях.

Взаимосвязь языка и культуры представляет собой особую проблему при работе с языками, например с такими, как корякский, когда речь отдельной группы говорящих постепенно исчезает. Сейчас почти нет людей в возрасте до 35 лет, свободно говорящих на корякском языке. Например, при анкетировании студентов Паланского педагогического училища было установлено, что количество учащихся, владеющих разговорным корякским языком, в период с 1990 по 2008 г. уменьшилось.



Человек и его мир включают три составляющие: 1) окружающий внешний мир, реальную действительность — *ымнутэнут*; 2) мир представлений и понятий человека об этом мире, то есть его мышление, психику, мировоззрение или видение окружающего мира, — *чаткаёҗгыҗын*; 3) мир слов, обозначающих эти представления и понятия, то есть языковой мир, — *в'аняватгыҗын*. Язык находится между человеком и воздействующим на него внешним миром [Тер-Минасова 2004: 28–38]. Человек с первой минуты появления на свет слышит звуки своего родного языка [Дедык 2003]. Язык знакомит его с окружающим миром, навязывая ему то видение, ту картину, которую «нарисовали» до него и без него. Одновременно через язык человек получает представление о мире и обществе, членом которого он стал, о его культуре, то есть о правилах общежития, системе ценностей, морали, поведения.

Человек понимает мир через использование языка, и без языка мир бессмыслен. Язык не существует вне человека, и человек не существует вне языка. Язык отражает окружающий человека мир, культуру, созданную человеком, хранит ее и передает от человека к человеку, от родителей к детям. Он играет важную роль в отношениях между людьми.

Язык отражает мир и культуру и формирует личность носителя языка. Он играет активную роль в формировании характера человека, поведения, отношения к жизни, к людям, представлений о роли и месте в обществе. В ходе документального проекта, связанного с изучением речи корякского сообщества, отмечается, что корякское население переживает переход к доминирующему русскому языку и не может записать детскую речь напрямую, потому что дети не социализированы в языке. Тем не менее еще можно записать воспоминания старших рассказчиков об их детстве.

В какой степени язык может быть свидетелем культуры? Цель нашей работы — проверить факты культуры на материале языка ее носителей, то есть каждое положение, каждый принцип этнической культуры должен быть подтвержден языком, записями. Культура может поверхностно меняться под влиянием идеологии, пропаганды, политических требований времени. Язык, как из-

вестно, не только отражает, но и хранит культуру и передает ее от одного поколения к другому.

Изучение языка помогает выявить культурные образцы. При записи респонденты специально не опрашиваются, но в ходе рассказа, естественно, можно узнать нужную информацию. Исследователь не может узнать подробностей без перевода оригинального языка [Sapir 1921; Сепир 1993 (1933); Silverstein 2001 (1980)].

2. Как мы работали, записывали

В международной экспедиции на Камчатку (с 28 января по 3 апреля 2013 г.) принимали участие Александр Кинг, Валентина Романовна Дедык, Анатолий Анатольевич Сорокин (лингвист, аспирант Института им. В. Беринга). Проект финансируется за счет гранта — Программа для документации исчезающих языков Ханса Раузинга (ELDP) при Школе восточных и африканских языков (SOAS) Университета Лондона¹.

Подобный проект невозможно осуществлять в одиночку, необходима коллективная работа. А. Кинг как оператор осуществлял записи с использованием цифровых видео- и аудиоаппаратов. В. Р. Дедык и А. А. Сорокин проводили беседы, диалоги для записей на двух диалектах корякского языка (чавчувенском, нымыланском) и чукотском. Совместные исследования (В. Р. Дедык и А. Д. Кинг) на Камчатке связаны с изучением языков, то есть относятся к сфере лингвистики. Эти научные исследования проводятся уже в течение 17 лет, начиная с 1995 г. (В. Р. Дедык родилась в Верхних Пахачах и является носителем этого диалекта; она кандидат филологических наук и долгое время работала учителем, сейчас — преподаватель и методист. Сорокин изучил алютторский диалект, уже будучи взрослым; до проекта он собирал материалы в селе Вывенка.)

Мы записали интервью у респондентов — носителей устной речи в селах Тиличики, Хаилино, Средние Пахачи, Ачайваям, Манилы и у представителей села Парень. Это записи бесед, загадок, поговорок, описания ритуалов, сказок, рассказов и игры на

¹ См.: <http://clar.soas.ac.uk/deposit/koryak-140247>

бубне. В основу коряжской письменности положен чавчувенский диалект коряжского языка, на котором говорят коряки-оленьеводы. Сейчас на этом диалекте публикуются газеты, ведутся радио- и телепередачи, издается литература, проводятся уроки в школах от Тигильского района, центра Камчатки, до севера. На алюторском диалекте коряжского языка был опубликован ряд работ¹.

Чавчувенский диалект в Хаилино, Средних Пахачах и Ачайваяме имеет фонологические и лексические отличия от официального диалекта. Язык Средних Пахачей и Ачайваяма особенно интересен из-за контакта с чукотским языком. Мы убедились в этом, записав мужскую и женскую речь на чукотском языке в с. Ачайваям. Пенжинский чавчувенский диалект не существенно отличается от официального, в частности в селениях Слаутное, Манилы.

Мы записали респондентов из Верх-Парени на востоке Магаданской области, а также из Слаутного и Таловки в восточной части Пенжинского района. На пенжинском ныммыланском диалекте говорят менее 10 человек. В селении Парени имеется, может быть, пять говорящих, но только два или три человека — действительно хорошие информанты для лингвистического исследования. На вайкеновском диалекте было обнаружено только двое говорящих, но один отказался от записи, утверждая, что не знает языка. Другой практически не владеет свободно и может быть классифицирован как «полуговорящий» [Grinevald, Bert 2011: 49]².

Запись проходила следующим образом: респондент ведет непринужденную беседу, идет свободное общение исследователя и опрашиваемого. Отметим, что несколько раз мы возвращались к одним и тем же людям, чтобы тем самым подготовить собеседников для свободного контакта. У большинства информантов было что сказать будущим поколениям, носителям данного диалекта. Все они согласились участвовать в исследовании, утверждая, что сохранение языка, культуры и быта очень важно. При работе с респондентами мы чувствовали их желание помочь, со-

¹ Некоторые считают алюторский отдельным от коряжского языком, см.: [Жукова 1980; Кибрик и др. 2000; Nagayama 2011].

² «Полуговорящий» может много знать и помочь лингвисту записывать язык.

действовать. Каждый участник-респондент получил копии фотографий и записей на родном языке.

3. Документальная лингвистика

Наш проект — документальная лингвистика корякского языка. Корякский язык относится к числу исчезающих. Представители международной научной лингвистики считают: чтобы сохранить и возродить язык, его необходимо документировать¹. Под документированием в лингвистике понимается сохранение на материальных носителях текстов, звуковых записей, видео, живой речи на родных (корякском, чукотском) языках. Документальная лингвистика относится к общему языкознанию, внешней лингвистике и антропологии (этнографии).

Через лингвистику мы получаем знания об истории, географии и топографии района, фауне, биологии, медицине, военные знания. Узнаем о традиционном воспитании: трудовом, нравственном, экологическом. Представляют большой интерес знания местной метеорологии. Все эти сведения мы не разделяли, именно эту информацию респонденты хотели донести до нас.

Мы записывали говорящих при помощи профессиональной видеокамеры и на отдельный цифровой профессиональный диктофон. В большинстве случаев мы использовали *петличный* микрофон для достижения максимального качества записи голоса при минимизации фонового шума. Все цифровые записи сохраняются на оригинальных картах SD, которые не используются повторно. Эти карты также копируются на большой двухтерабайтный жесткий диск. Обработанные версии записи копируются на три разных внешних жестких дисках, по одному для каждого из членов исследовательской команды. Во время экспедиции один жесткий диск был поврежден, но благодаря тому, что было сделано несколько копий записей, материал сохранился на других жестких дисках.

¹ Обзор документальной лингвистики см.: [Woodbury 2011], специализированный журнал “Language Documentation and Conservation” (nflrc.hawaii.edu/ldc).

В первую очередь мы записывали мифы и другие рассказы, которые являются устной литературой корякского народа. Конечно, не все говорящие могут рассказывать, хотя прекрасно владеют родным языком. Поэтому мы решили заранее записывать разговор между В. Р. Дедык и информантами на разные темы: родство, ритуальные действия, религиозные убеждения, священные места, рассказы о детстве, жизни и случаях в тундре.

Особенно важны были респонденты, чисто говорящие на родном языке, которые не имели образования и сохранили чистоту корякского языка. В данной статье мы рассмотрим только рассказы (за рамками статьи оставим разговоры, которые мы записали).

Сказительница Омдыја слепая с детства, слышала много сказок и рассказов. В ее рассказах мы видим целостность восприятия мифологических сказок о Куйкыняку, о семье. Она описывала общие характеры героев (записи 17.04.1998). Архивные записи респондента Детјэв'ыт были в основном о безымянном вороне Вэлвымытылг'ын. Рассказы Апо посвящены обычаям, которые он поведал через сказки. Короткие бытовые рассказы старика Аллю (к сожалению, он уже умер) — о молодости, юности, шаманах. В его речи представлена богатая терминология о богатырях. Исторические рассказы мудрой бабушки Апыја — о переселениях людей. Интересен ее жизненный опыт: знания о рыбах, зверях; о родственных отношениях. Исторические рассказы другой сказительницы — Атат, которые она сама слышала, — о красноармейцах. Интересны рассказы о традиционных знаниях женщины Ивэв'јэ (эта рассказчица также ушла из жизни).

В настоящее время сохранение языка, культуры и традиций коряков осуществляется, как мы уже говорили, путем изучения родного языка, эфирного вещания на родном языке, публикаций в газете «Народовластие», участия в сельских, поселковых мероприятиях.

Следующая группа респондентов — люди, получившие высшее образование и прекрасно владеющие родным языком, например воспоминания о детстве диктора телерадиокомпании «Екав'».

Родной язык является хранилищем всего разнообразия накопленных знаний, жизненного опыта, обычаев, которые можно со-

хранить во времени и передать следующему поколению. Особая роль отводится духовному воспитанию личности. Большая нагрузка ложится на плечи учителей родного языка. Группа респондентов, которые свободно владеют родным языком, передает знания, преподавая язык в школе, училище. Они получили высшее педагогическое образование в Ленинграде и стали учителями. Кавав'ја рассказала о детстве и своей родословной, В'ачаја — о значении экологического воспитания, сказок в семье.

Нами был собран материал по личным именам, которые сейчас стали фамилиями, названиями поселков, географическими названиями, проводится изучение их этимологии.

4. Что делается

В настоящее время ведутся расшифровки на корякском (чавчу-венском, нымыланском диалектах), чукотском языках. Редактируются архивные записи, сделанные А. Д. Кингом в поездках по округу с 1995 по 2012 г. Проводится опись, даются разъяснения к фотографиям экспедиции для подготовки книги.

Сейчас готовится материал для записи DVD-диска с субтитрами на корякском, русском и английском языках, с транскрипцией на кириллице и МФА (международный фонетический алфавит). Это научное мультимедийное пособие редактируется в компьютерной программе ELAN.

К окончанию срока действия гранта будет подготовлена к выпуску книга с переводом рассказов с корякского на русский и английский языки. В это научное издание планируется включить подробные аннотации грамматики, этнографические разъяснения, состоящие из ссылок на соответствующие публикации и пояснительные примечания.

Этот проект поможет лингвистам в ходе дальнейшей работы создать более обширную базу данных корякского языка. Материалы будут полезны для тех, кто интересуется диалектами корякского языка, педагогам и общественным организациям по сохранению и развитию родных языков.

Научные материалы нашей экспедиции могут быть использованы для создания учебников по корякскому языку.

Видеосъемки с научным этнографическим материалом этих командировок на Камчатке были оставлены для совместной работы над языком участникам экспедиции. В 2006 г. в издательстве «Дрофа» вышла книга для дополнительного чтения учащихся 5–7-х классов «Мучгинэв’ лымјылё», в которой представлены сказки для чтения в средних классах школ округа. В основу книги положен научный этнографический материал, собранный А. Д. Кингом во время командировок на Камчатку в 1995–2005 гг.

В газете «Народовластие» вышли статьи: на корякском языке — «Наше интервью» о научных результатах экспедиции на корякском языке (№ 41 от 25.05.2013), на русском — «О северной экспедиции» (№ 43 от 1.06.2013).

Собранный материал будет сдан на хранение в Архив исчезающих языков (ELAR) в Лондоне, в цифровой лингвистический архив при РАН в Москве. Копии вышеназванных научных материалов в Палане будут сданы в КФ КГОУ ДОВ «КИПКП», в КГУ «КНЦТ», КГОУ ПСО «Паланский колледж».

Более детальное рассмотрение языка позволит выявить специальные термины и выражения, которые предполагают глубокие культурные понятия. Эти культурные концепты могут быть утрачены или, по крайней мере, изменить свои коннотации при их передаче на русском языке. Очевидно, что наш проект может внести большой вклад в языкознание, предоставляя обширный материал по корякской речи. Он также позволит дополнить сведения в области этнографии — через информацию, содержащуюся в записанной речи.

Библиография

Дедык В. Р. Образование терминов родства и свойства в корякском языке // Североведческие исследования: материалы Герценовских чтений. СПб., 2003.

Жукова А. Н. Паланский язык коряков. Л., 1980.

Кибрик А. Е., Кодзасов С. В., Муравьева И. А. Язык и фольклор аллюторцев. М., 2000.

Тэр-Минасова С. Г. Личность, язык, культура // Современные теории и методики обучения иностранным языкам. М., 2004. С. 28–38.

Cenup Э. Статус лингвистики как науки // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993 (1928). С. 259–265.

Cenup Э. Язык // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993 (1933). С. 223–247.

Austin P., Sallabank J. Introduction // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / ed. P. Austin, J. Sallabank. Cambridge, 2011. P. 1–26.

Grinevald C., Bert M. Speakers and Communities // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / ed. P. Austin, J. Sallabank. Cambridge, 2011. P. 45–65.

Hanks W. Language and Communicative Practices. Boulder, Co, 1996.

Hockett C. Language and Culture: A Protest // AmAnth. 1950. 52 (1). С. 52.

Nagayama Y. Alutor // Grammatical Sketches from the Field / ed. Y. Yamakoshi. Tokyo, 2011. P. 257–302.

Sapir E. Language: An Introduction to the Study of Speech. N. Y., 1921.

Sapir E. The Unconscious Patterning of Behavior in Society // Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality / ed. D. G. Mandelbaum. Berkeley, 1949 (1927). P. 546–559.

Silverstein M. The Limits of Awareness // Linguistic Anthropology: A Reader / ed. A. Duranti. Oxford, 2001 (1980). P. 382–401.

Silverstein M. ‘Cultural’ Concepts and the Language-Culture Nexus // Current Anthropology. 2004. № 45 (5). P. 621–652.

Woodbury A. C. Language Documentation // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / eds. P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge, 2011. P. 159–186.

Abstract

Language is an integral part of culture and documenting cultural traditions is best done in the original language of the community. The authors describe their project documenting little-studied dialects of the Koryak language in 2013. The majority of recording was performed during a 10-week expedition to visit the Koryak villages of Tilichiki, Khailino, Middle Pakhachi, Achaivayam, and Manily. Recordings were also made in Palana and Petropavlovsk-Kamchatskiy of people speaking other dialects. We also recorded Chukchi speakers and some mixing of Koryak and Chukchi. Recordings were primarily stories — myths and oral histories — and also included conversation, information about kinship, cosmology, and other cultural traditions. The article details interview techniques and workflows, as well as the further goals of the project.

Р. И. Лантандер

КОЧУЮЩАЯ ИСТОРИЯ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ ЯМАЛЬСКИХ НЕНЦЕВ¹

Устный исторический рассказ, или, как его еще называют, предание или сказ, занимает особое место в культуре бесписьменных народов, для которых это один из способов сохранения исторической памяти. Ненцы, как и другие коренные народы Севера России, приобрели свою письменность относительно недавно, поэтому их устная история недостаточно документирована и изучена². Большинство исторических преданий, традиционных знаний и воспоминания из жизненного опыта передавались и передаются до сих пор от одного поколения к другому лишь благодаря устным рассказам. Это является одним из основных способов передачи знаний о прошлом. Человек, рассказывая что-то личное, значительное, близкое, ценное, часто довольно закрытое, словно проигрывает заново ленту фильма своей жизни или жизни тех, о ком он рассказывает. Считается, что желание и открытость рас-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта “Socio-cultural change of Uralic language minorities in 20th-21st century Siberia, analysed through Nenets life stories” при поддержке KONE foundation (Финляндия).

² Народы Севера России приобрели свою письменность относительно недавно. Только в начале прошлого столетия был создан алфавит и письменный язык для многих северных народов, поэтому их устная история недостаточно документирована и изучена. Этнографам и лингвистам удалось собрать данные о некоторых народах Сибири, зафиксировать их на бумажных или звуковых носителях, записать видео- и фотоматериалы [Куприянова 1960; Васильев 1984; Пушкарева 2001; Пушкарева, Бурыкин 2011]. Данные коллекции являются не только собственностью ученых, которыми они были собраны, но и, бесспорно, национальным достоянием, культурным нематериальным наследием не только отдельного этноса, но и всех жителей Арктики. Современные рассказы ненцев повествуют о событиях, которые имели место в жизни, или о происшествиях, изменениях в жизни и общественном укладе этого тундрового народа.

сказать о себе, своей прожитой жизни — это маркер здоровой личности и общества, в котором он живет. Принятие исторических событий и их необходимости — одно из условий формирования здорового и психологически устойчивого общества. В противоположность этому отрицание места реальных событий и скрывание их, желание забыть и стереть из памяти имеют много причин. Человеческая память избирательная и протягивается не так далеко в прошлое. Она может помнить жизненные истории дедов, имена их родителей и знать по крайней мере жизнь трех поколений семьи. Такое распределение знаний имеет свое функционально значение, которое равномерно распределяет по временным отрезкам знания коллективной памяти о себе.

В данной работе мы рассмотрим пример оценки недавнего прошлого ненцев, данной тремя поколениями людей, которые рассказывают об одном и том же событии. Реальность происшедшего очевидна для участников этого события, поэтому они рассказывают об этом так, как запомнили. В другом случае об этом событии прошлого рассказывает человек, получивший свое знание от группы людей, которая имела непосредственное отношение к происшествию. Третий источник получил эту информацию в том виде, как она была заархивирована в народной памяти.

Устные рассказы о мандаладе

Трагические события 1943 г. на Ямале принято называть *мандаладой*¹. По официальной версии, это было восстание ненцев против советской власти. Неофициально — это была реакция ненцев на действия советской власти, которая стала взимать с них непомерно высокий по тем временам налог оленями, без которых было трудно выжить в суровой арктической тундре, особенно зимой в голодные военные годы. Изначально власти обещали тундровому населению возместить убытки продуктами, но не смогли. Тогда группа оленеводов решила выйти из колхозов и уйти в горы. Они решили собраться вместе и набрать в свои ряды со-

¹ Мандалада от ненецкого мандалава — 1) имя процесса действия по глаголу мандала(сь); 2) сборище; 3) бунт [Терещенко 2008: 226].

племенников на Ямале и в предгорьях Полярного Урала и противостоят властям. В большинстве рассказов о мандаладе говорится, что *мандалисты*¹ могли приехать неожиданно на стойбище и забрать с собой мужчин, владеющих огнестрельным оружием. По воспоминаниям очевидцев, часто они набирали людей насильно, принуждая несогласных присоединиться к ним.

В результате действий сотрудников НКВД в июне 1943 г. мандалисты, действовавшие на Полярном Урале, были схвачены, арестованы и отправлены в Архангельск. Позднее, в ноябре того же года, произошла так называемая вторая мандалада, организованная местными властями в Тамбейской тундре, на Крайнем Севере полуострова Ямал. Мало кто из ненцев, арестованных в те годы, вернулся на родину, большинство умерло в тюрьмах. Трагичнее сложилась судьба семей мандалистов. Власти, конфисковав оленей, имущество, теплую одежду, а затем забрав в тюрьму кормильца, оставляли беззащитных женщин и детей в тундре. Соплеменники перевезли многих ближе к поселку, но и это не спасло их от зимнего холода, голода, людского осуждения и отчуждения.

Долгие годы события мандалады умалчивались как властями, так и самими ненцами из-за политического строя страны. После перестройки и развала Советского Союза эта тема стала открытой для обсуждения и даже была довольно популярной как среди самих ненцев, так и среди журналистов и исследователей. Был опубликован ряд работ о мандаладе как о скрытой трагедии ненцев [Петрушин 1991; Пиманов, Петрова 1997, 1998; Golovnev, Ocherenko 1999; Толкачев 1998; Равна 2006; Головнев 2004; Vallikivi 2005; Мухачев и др. 2010].

Нельзя отрицать, что события мандалады стали поворотным моментом в истории ненецкого общества, который кардинально и насильственно изменил уклад жизни тундровиков и их отношения с властями. Ненцы до сих пор в своей устной народной памяти сохранили воспоминания о событиях тех лет. Такие рассказы о мандаладе можно считать «символическими маркерами перемен» [Зарубавель 2011: 20].

¹ Мандалисты — русифицированное название участников мандалады.

Во время поездок в тундру было собрано несколько вариантов рассказов о мандаладе, отдельных мандалистах и о том, как они были арестованы властями. Такие устные рассказы, можно сказать, «кочуют» по всей территории расселения ненцев. Когда я стала спрашивать о мандаладе у свидетелей и родственников мандалистов, то одни рассказчики характеризовали мандаладу как событие недавнего прошлого и рассказывали о ней как об историческом факте. Другие исполняли произведения о мандаладе как фольклорные исторические произведения¹. Многие воспоминания были спонтанными, но порой и спровоцированными наводящими вопросами исследователя. Во время работы было замечено, что часто спровоцированные мемуары помогают людям вернуться мыслями к прошлому, в котором они когда-то жили, например во времена своего детства или юности. Такие исторические рассказы, являясь устными свидетельствами прошлого, объединяют сюжеты прошлой жизни и дают представление о жизни ненецкого общества на различных этапах его формирования. Франко Ферраротти называет подобные рассказы «узелками памяти» [Ferrarotti 1990: 66].

1. Мандалада на Полярном Урале. В устной памяти народа сохранилось, что руководил этой группировкой Сергей Ного. Столкновение мандалистов с оперативной группой НКВД произошло с 21 по 24 июня 1943 г. с восточной стороны гор Полярного Урала, недалеко от поселка Усть-Кара.

¹ Ненецкий фольклорист Е. Пушкарева различает в своих работах понятия ва"ал (историческое предание) и иле"мя (предание и/или приключение, житие, случай из жизни) как отдельные жанры ненецкого фольклора [Пушкарева 2001: 23]. В то же время Л. Лар в сборнике «Мифы и предания ненцев Ямала» не разделяет предания и исторические рассказы как отдельные жанры, а включает их все в иле"мя (житейские истории). «Другой жанр ненецкого фольклора — предания, рассказы о прошлом. В них нередко освещаются реальные исторические события и факты. Это повествования о происхождении родов и священных мест, исторические песни и рассказы о восстании ненцев XIX в. Все они представляют значительный интерес как источник знаний о жизни предков современных ненцев» [Лар 2001: 14]. Возможно, что люди, не желая того сами, под влиянием времени были вынуждены сузить рамки исполнения традиционного фольклора.

Воспоминание из детства Николая В. (1936–2008) (перевод с нен. яз. Р. Лаптандер)

Николай В. родился в 1936 г. в Малоземельской тундре. Его отец участвовал в восстании ненцев в горах Полярного Урала. Здесь приводится воспоминание из детства, как Николай увидел и запомнил мандаладу. В последние годы Николай жил в Щучье-реченской тундре Приуральского района. Умер в 2008 г.

«Когда ненцы собрались на восстание на Полярном Урале, был июнь 1943 г. Мне было тогда 8 лет. Я носил еду для взрослых в горы. Мальчиком я видел с вершины горы, как шел бой между оленеводами и русскими солдатами.

Это было в сорок третьем году. В июне. Все началось с того, что с ямальской стороны приехал Сэротетто. Он сказал, что на Ямале люди восстали, поэтому нам тоже надо собраться вместе. Вот с этого началось... Собрали бывших раскулаченных, у кого оленей забрали, у некоторых отцов (в тюрьму. — *Р. Л.*) забрали, а их оленей в колхоз забрали. Когда стало тепло, в июне месяце, вместе собрались и уже стали ждать, когда начать воевать. Там, с той стороны склонов гор, есть похожий на лодку камень. Это Лорца' пэ или Нганораха. Там они стали собираться. Свои у них стойбища в разных местах были, где-то — четыре чума, где-то — два. Везде разбросаны были. Там, в той стороне гор, в низинах стояли.

Вот в стойбище люди стали готовиться к бою. Уже солдат ждут. Уже знают, что солдаты идут сюда. Солдаты, они ходят пешком, вряд ли они придут скрытно, тем более шли они с Архангельской области. Людей было много. Все ненцы. Были среди них и молодые. Я к ним часто бегал. Бабушка и мать мясо для них варили, я относил его им. Так я их и кормил. Потом им почему-то их место дозора чем-то не понравилось, поэтому они поднялись по склону на высокую гору. Они (солдаты. — *Р. Л.*) уже рядом находятся, уже бой должен начаться. Еды у них нет, голодные. Тут пришли солдаты. Много, тоже около тридцати... Это же настоящие солдаты были. После рассказывали, что это были такие гор-

ные егеря, солдаты, которые умели вести бой в горах. С ними были два человека, чтобы вести переговоры, но люди же не знают, что с ними по-мирному договориться хотят. Двое пошли в их сторону: один — русский, другая — женщина. Они несли белый флаг. Ненцы стали стрелять в них. Мужчину ранили. Так, после этого, как услышали выстрелы, все солдаты от чума в гору стали бегом взбираться. Тут началась перестрелка, я только хлопки и слышал» [ПМА 2005].

Николай В. с матерью и другими женщинами прятались в горах. Приуральские ненцы ждали помощи от ямальских, но те так и не пришли. Потом, после того как люди сдались, то отца Николая и других ненцев, принимавших участие в бою, арестовали, а их имущество конфисковали. Собралось около десяти женщин, которые решили уговорить военных отпустить их мужей. Они, взяв с собой детей, поехали на оленьих упряжках к военным, но те открыли по ним огонь. Погибли две ненки. Потом военные приказали всем ехать в Воркуту со всем своим хозяйством и оленями (по документам, семьи гнали к пос. Усть-Кара. — *Р. Л.*). Ехали туда долго. Недалеко от Воркуты на пригорке сделали из веревок карал. По приказу военных стали загонять и считать там пригнанных оленей. Взрослые работали два дня. Когда осталась тысяча оленей, женщинам приказали взять по 10 оленей и возвращаться обратно в свою тундру. Оленей, чтобы ехать обратно, было мало, так как некоторым досталось только по 2–4 оленя, поэтому возвращались обратно пешком. Шли долго, может быть больше месяца. Они долго голодали в тундре. Через три месяца пришли повестки, что мужей уже нет в живых, их расстреляли. Ненцы, у которых были еще олени, перевезли семьи мандалистов, в том числе и семью Николая В., к пос. Лаборовая. К зиме они переехали в пос. Щучье. Мать работала где-то, где разрешали работать, а заработанную еду отдавала детям. Она умерла от голода в щучьереченской больнице. После ее смерти Николай и его брат двух лет жили в интернате. Потом их отправили в детский дом в Тюмени.

В книге норвежского юриста Эйвина Равны «Борьба за тундру: ненцы и их история» есть опубликованные источники о мандаладе на Полярном Урале [Равна 2006]. Там приведен следующий документ, который описывает события столкновения НКВД с ненцами:

«21 июня того же года из Архангельска была отправлена оперативная группа НКВД под руководством старшего сержанта госбезопасности Земзюлина. Они взяли с собой заведующую медучастком из Усть-Кары, переводчика Алексея Худи и вечером следующего дня прибыли к горе Недь-Ю. Здесь было обнаружено три чума, чуть дальше, в полутора километрах, еще пять, где предположительно и могли находиться Сергей Ного, Нядма Лаптандер и их люди. В чумах оказались только женщины и дети...»

«23 июня спецгруппа расположилась недалеко от горы Недь-Ю и стала ждать. Ожидание было не напрасным: вскоре к одному из чумов подъехал Степан Худи. Он был схвачен и допрошен. Худи рассказал, что вместе с другими оленеводами преследовал группу из 14 вооруженных русских. Сотрудники НКВД поняли, что это была оперативная группа из Воркутлага, посланная к ним для поддержки и, вероятно, сбившаяся с курса».

Уже 24 июня, когда никто из оленеводов не возвратился в свои чумы, а олени паслись свободно, Земзюлин отправился со своими людьми на поиски. На склоне горы он заметил двух неизвестных (это были Нганка Л. (16) и Николай В. (8), которые были на дежурстве оленей. Они были остановлены вооруженными русскими, которые навели на них ружья и стали спрашивать о взрослых. Впоследствии Н. Л. страдала всю жизнь от сильных головных болей, так как была напугана наведенным к ее лбу дулом автомата. — Р. Л.) [ПМА 2005].

Служебная докладная Земзюлина: «Видя, что бандиты укрылись за скалы Анорахэ и чтобы не допустить дальнейших потерь, мною было принято решение использовать в качестве заложников жен главарей банды. Послед-

ним через переводчика мною было приказано немедленно прийти к местонахождению банды и сообщить своим мужьям прекратить стрельбу и сдаться. Иначе будут приняты меры для уничтожения последних».

Далее Равна приводит отрывки из акта о задержании группы: «...было арестовано бандитов в числе 36 человек... Изъято огнестрельное оружие в количестве 37 единиц, из них ремингтон — 20 исправных, 3 неисправных, мелкокалиберных винтовок — 9, ружей бердан — 3...» «В бою погиб один солдат НКВД, ранено 4. Шесть ненцев, среди них — Филипп Окодетто, Нядма Окодетто, Ягд (Яңга. — *Р. Л.*) Лаптандер, были убиты. В процессе следствия были установлены личности остальных — Иван Ного, Осип Талеев и Мария Тусида. 36 выживших были разоружены, арестованы и доставлены в Усть-Кару, где до войны находился аэродром» [Равна 2006: 123].

Воспоминание из детства Сэко Л. (1936–2013), персональный рассказ. Личная история матери (перевод с нен. яз. Р. Лаптандер)

В своей истории Сэко Л. рассказала, что ее мать потеряла своего мужа во время мандалады 1943 г. на Урале. Его забрали в тюрьму вместе с отцом Николая В., и о его дальнейшей судьбе они уже ничего не слышали. По словам Сэко, всех арестованных людей погнали вместе с их стадами оленей в Воркуту (Николай В. и Сэко Л. запомнили это место как Воркута, а не Усть-Кара, вероятно, потому, что были еще совсем маленькими. — *Р. Л.*). Там взрослым сказали считать оленей и забивать их. Люди поставили чумы, там и жили, пока работали. Оленей забивали и ошкуривали сами. Затем эти туши увозили на военных самолетах. Несколько женщин поехали с детьми к военным, чтобы попросить отпустить мужей. Их остановили взрывом гранаты. Кто-то погиб, кто-то был ранен. Солдаты не разрешали брать мясо, но есть хотелось. Больше другой еды не было, поэтому мясо воровали и ели тайком. После того как все конфискованные олени были забиты, солдаты увезли мужчин, а женщин и детей отправили пешком

в пос. Лаборовая. Многим дали по несколько оленей, но их было недостаточно, чтобы ехать обратно. Шли долго, может быть, месяц. Когда наконец пришли в Лаборовую, многие женщины стали искать там работу, но их положение было нелегким. Председатель выгнал мать Сэко из поселения как жену врага народа. Ей пришлось уйти пешком с маленьким ребенком. Когда она хотела рыбачить с остальными ненцами в устье Малой Оби, руководство не разрешило ей, а доверило только кормить ездовых собак. Однажды голодные животные напали на нее и сильно искусили, что она долго не могла работать. Мать и маленькая Сэко долго голодали, скитались в поисках работы. Женщина умерла от голода через три года после событий 1943 г. Сэко отправили в интернат в пос. Щучье [ПМА 2012].

2. Ямальская мандалада произошла гораздо позже, в ноябре 1943 г. Во время войны всем оленеводам-частникам было приказано сдать свои стада оленей в пользу обороны фронта. Было много недовольных, но люди не были враждебно настроены. Местные власти после мандалады на Полярном Урале тоже хотели отличиться, при этом у них были свои причины: они хотели избежать отправки на фронт. Ими в тундру был направлен один из ненецких партийных работников, чтобы он нашел недовольных ненцев, которые выступили бы против советской власти. Таковых не оказалось. Тогда было решено искусственно накалить обстановку среди тундрового населения и вызвать волну недовольств. Для этого было расстреляно стойбище Вэнго в Тамбейской тундре [Петрушин 1991].

Воспоминание В. Е., 1929 г.р. Тамбейская тундра. Реалистический рассказ-воспоминание (перевод с нен. яз. Р. Лаптандер)

«Имена их уже всех не помню, кажется, все они были из одного рода. Собрали их всех в одном чуме для какого-то собрания. До этого так и сказали, что надо всем ненцам собраться для собрания. Вот все и поехали туда. Русские называли имя, и тот человек заходил в чум. Потом те русские,

что приехали с людьми своими, все вышли на улицу. В чум впустили одного своего ненца, чтобы он слушал, о чем другие говорят. Оленеводы не поняли, зачем их собрали, стали решать, что же делать дальше. Кто-то в шутку сказал: “Ну давайте чум сломаем и все сбежим в тундру”. Как услышал это, ненец, которого запустили в чум, зашпешил наружу. Его ненцы не пускают, а с улицы русские тянут, вытянули. Тут он говорит, что люди бежать хотят из чума. Были там два солдата, они быстро подготовили свои ружья и зашли в чум. Другие русские за ними дверь закрыли и держали снаружи. Солдаты стали расстреливать изнутри людей. Сколько там крика и стонов было. Убили несколько ненцев, много ранили. Крови было столько... После этого тех, кого ранили, увезли. А тех, кого убили, солдаты приказали захоронить. Тот человек, который должен был их похоронить, срубил концы шестов чума и сделал так одну общую могилу для всех убитых там людей» [ПМА 2011].

В Тамбейской тундре арестовали 50 ненцев, их увезли в Салехард. Еще находясь на Ямале, большая часть их них, 41 человек, умерла от болезней и истощения [Тюменские известия...]. Остальные 9 человек были репрессированы в Восточную Сибирь и пропали там.

Рассказ Л. Е., 2011 г., 1972 г.р. Тамбейская тундра. Ямальский район. Услышала рассказ об событиях *мандалады* в рассказе от своего отца (перевод с нен. яз. Р. Лаптандер).

«Мандалада сначала так была. Отец был свидетелем тех событий. Вот как он рассказывал об этом. Однажды темно было, уже почти ночь наступила. Брата его еще не было в чуме. Был он среди восставших, к ним ездил. Была в чуме только бабка, она отца моего растила. Был поздний вечер тогда, как отец мой рассказывал, так я слушаю. Слышу: все наши собаки заголосили, хотя собак у нас не так много было. Бабка выскочила на улицу и говорит, что приехало на упряжках оленьих много людей. Быстро в чум зашла, гово-

рит, что брат мой приехал. Отец рассказывал, что бабка чай поставила, котел сварила. Куча народу в чум зашла. У всех у них, как я помню, все лица были в крови. Почему — так и не понял. Как я помню, они свои ружья у порога оставили. Пару людей так помню. Они за стол сели, некоторые тут же стали торопливо есть. Помню, рассказывал он дальше, как один человек, а еды же тогда мало было, кушать было нечего... Был у меня кусочек мяса, он стал у меня забирать кусочек вареного мяса. Я тогда отнял обратно мясо и говорю ему: “Ты его не ешь, это вся моя еда на завтра”. Потом, говорит, как люди поели, то они сразу же уехали. Отец своих родителей не помнил совсем, маленький же был совсем. Говорил, что только смутно помнил их» [ПМА 2011].

В других районах проживания ненцев на полуострове Ямал, достаточно отдаленных от мест ямальской мандалады, рассказы о мандададе приобрели уже мифический характер и исполняются как фольклорные произведения. Этот текст взят из книги Л. Лара [Лар 2001: 80–84, 214–219].

Рассказ Худи Тосана, 1930 г.р. Ямальский район, ЯНАО, фольклоризированный текст о расстреле жителей стойбища

Для анализа повествования данный рассказ о мандададе был разбит на следующие части, которые помогают выделить в данном тексте элементы мифологизации.

Зачин. Давно это было. Трудное время. Всюду шла война. Враги отнимали у народа земли, бомбили города и села. Много погибало на полях сражений смелых воинов.

История. Как-то собрались ненцы из нескольких родов вместе. Этот сбор старейшин родов назвался *мандалой*. На это раз они собрались решить, как жить дальше. Главным в *мандале* был старейшина из рода Ного. Ного был самым грамотным в *мандале*. Он окончил церковно-приходскую школу еще при царе. Умел читать и писать, хорошо знал русский язык. Решили на этом собрании ничего не отдавать для войны. Собрали вокруг себя самых недовольных ненцев, которых не устраивало такое положение. Решили вос-

стать против поборов со стороны местных властей. Восстание происходило на Уральских горах. На Ямале восстанием руководил русский зоотехник.

Параллель с мифологическим текстом. Легенда пошла в сторону Уральских гор.

Состав участников. У Ного правой рукой в мандале был Окоэтэто Филипп. Жена его была из рода Лаптандер. Их стойбище насчитывало сорок чумов. В чумах проживало сорок мужчин с женами и детьми. Ного собрал вокруг себя много недовольных людей. Стали они заниматься разбоем, отбирали у людей имущество, грабили фактории русских. Это было необходимо, так как надо было кормить большое количество людей, собранных в стойбище.

Описание времени года. Стояла жара. Солнце палило нещадно. Воздух нагрелся так, что дышать было трудно. От земли шло испарение.

Предупреждение об опасности. Подготовка ненцев к бою. Мужчины стойко держатся в крепости. Некоторые ослепли от разрыва гранат. Не видят, куда стреляют. Услышат шорох, в ту сторону и стреляют. Пули летят в разные стороны. Русские, заметив, что ненцы не видят их, стали расстреливать как слепых куропаток. Жители Каменной стороны так и не дождались помощи со стороны ямальских ненцев.

Спасение одного из участников боя. Необыкновенным образом спасся шаман, он бежал, в него стреляли, но пули не вредили его.

Ямальская мандала. К ямальским ненцам отправили карательный отряд милиционеров. Это было зимой, когда на Ямальском полуострове было тоже зафиксировано недовольство ненцев, после того как у них стали отнимать олений, зимнюю одежду и другие необходимые для выживания в тундре предметы охоты и транспорта. Рассказывают, что старые мудрые люди созвали всех ненцев из близлежащей тундры. В стойбище собралось около четырехсот человек.

В чуме собрались руководители *мандалады* и разработали план действий против русских. В каждом стойбище проводили разъяснительную работу, обсуждали этот план. Весть о *мандаладе* быстро дошла до красных, и они прислали карательный отряд для подавления восстания ненцев. Восставшие ждали войска красных. Прибыл красный отряд в стойбище восставших. Главный начальник предложил восставшим ненцам решать все вопросы мирным путем. Они согласились с тем, что будет лучше пойти с властями на переговоры. «Не будем убивать друг друга и проливать кровь», — решили старейшины.

Русские вошли в большой чум. Но, прежде чем начать разговор с восставшими, начальник дал распоряжение своим милиционерам окружить все чумы. Зарядили ружья и направили их в сторону чума на случай неповиновения восставших ненцев. Незаметно для ненцев милиционеры окружили все чумы стойбища. По сигналу красные стали стрелять по чумам. В чумах находились женщины и дети. Расстреливали всех без разбора. Никого не оставили в живых. Раненых добивали штыками. Из чумов слышались стоны и крики о помощи, но русские безмолвствовали. Никто из них не делал попытки помочь женщинам и детям — таков был приказ высоких начальников из города. Все попытки спастись кончались смертью.

Мораль. Среди всех людей всегда есть такие, которые могут предать своих [Лар 2001: 219].

Выводы

Приведенные выше воспоминания о событиях двух противостояний ненцев советской власти — на Полярном Урале и на севере полуострова Ямал — являются свидетельствами того, как проходила работа по советизации тундры. В статье представлены автобиографические рассказы, воспоминания участников и очевидцев *мандалады*, которые прошли через цензуру самих рассказчиков. Другие свидетельства представлены пересказами того, как люди слышали об *мандаладе*. Из этих устных рассказов следует,

что мандалада произошла в результате насильственной коллективизации на Ямале, которая не всегда учитывала особенности жизни ненецкого кочевого населения в условиях арктической тундры. Мандалада стала тем завершающим (крутым поворотным) моментом в истории тундровых ненцев, который характеризует разрыв между временем досоветской тундры и приходом советской власти в тундру.

После подавления мандалады ямальские ненцы стали сознательно умалчивать это событие. Во многих семьях такие рассказы до сих пор остаются закрытой темой, что стало причиной того, что часть воспоминаний о мандаладе стала забываться. Многие свидетельства мандалады были вычеркнуты из народной памяти не добровольно, а в целях самосохранения от шока, недоумения, растерянности и удивления, что это могло случиться в реальности. К тому же люди сами осудили и до сих пор осуждают тех ненцев, которые не приняли правила и нормы советского режима. Климов определил такое отношение общества к своему прошлому как *сознательное отчуждение* [Климов 2007: 11]. Этот термин вполне уместен для того, чтобы охарактеризовать состояние ненецкого народа после мандалады.

Подобные события прошлого Я. Зарубавель называет «символическими маркерами перемен» или «знаковыми событиями», которые являются «поворотными моментами, изменившими ход исторического развития общества» [Зарубавель 2011: 20]. Историческая память каждого народа включает комплекс воспоминаний о важных или глубоко потрясших своей жестокостью событиях, различные семейные истории или рассказы о людях, отличившихся своими поступками. В своих повествованиях рассказчики делают выводы с точки зрения современности [Portelli 2003; Вальке 2011]. Другая исследовательница устной истории, Дж. Краукшанк, отметила, что большинство опрошенных ею пожилых людей рассказывают о своем прошлом так, как они готовы делиться с другими. Такие устные рассказы передаются из поколения в поколение, обрастая, согласно требованиям своего времени, новыми деталями повествования, становясь так неотъемлемой частью исторической памяти [Cruikshank 1998]. С. Рафикова

замечает, что главной особенностью народной памяти является ее пластичность: «Народная память вносит элементы мифологизации в тексты, так как это одна из характеристик человеческой памяти — мифологизировать даже недавнее прошлое из-за ее избирательности, тенденциозности» [Рафикова 2009: 75]. Поэтому мы можем объяснить такую трансформацию устных рассказов о реальных событиях в мифический текст как необходимость подчеркнуть давность произошедших событий.

В настоящее время рассказы о ненецком противостоянии 1943 г. приобрели форму фольклорных произведений, в которых суммируются только отдельные факты, имена участников и места произошедших событий. Такие рассказы следуют за ненцами по путям их миграций, сохраняя так память о людях и событиях мандалады.

Источники

http://priuralye.ucoz.ru/news/mandalada_70_let_spustja/2013-09-06-1680
Мандалада 70 лет спустя. Р. Лаптандер

<http://www.hrono.ru/sobyit/1934sssr.html>. Восстания на Ямале 1934, 1943 гг. («Ямальская Мандалада»), сост. С. Пискунов

ПМА 2005 (Приуральский р-н, Щучьереченская тундра, ЯНАО, Тюменская обл.).

ПМА 2011 (Ямальский р-н, Тамбейская тундра, ЯНАО, Тюменская обл.).

ПМА 2011 (Ямальский р-н, Тамбейская тундра, ЯНАО, Тюменская обл.).

ПМА 2012 (Приуральский р-н, Лаборовская тундра, ЯНАО, Тюменская обл.).

Библиография

Вальке А. Память, гендер и молчание: устная история в (пост) советской России и прозрачная грань между приватным и публичным // *Laboratorium*. 2011. С. 138–154.

Васильев В. И. Исторические основы некоторых жанров фольклора народов Севера // *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984.

Головнев А. В. Кочевники тундры. Ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.

Головнев А. В. Ямальская мандалада // *Неизвестный Север*. М., 2005. С. 236–250.

Зарубавель Я. Динамика коллективной памяти // *Империя и нация в зеркале исторической памяти*. М., 2011. С. 10–29.

Климов В. Историческая память как фактор социализации (генеалогический аспект) // *Известия Саратовского университета. Серия «Социология. Политология»*. 2007. Вып. 1. С. 8–13.

Куприянова З. М. Ненецкий фольклор. Л., 1960.

Лар Л. А. Мифы и предания ненцев Ямала. Тюмень, 2001.

Мухачев А., Харючи Г., Южаков А. Кочующие через века: оленеводческая культура и этноэкология тундровых ненцев. Екатеринбург, 2010.

Петрушин А. Мандала по архивным документам КГБ // *Северные просторы*. 1991. № 44. С. 35–36.

Пиманов А., Петрова В. Мандала–34 // *Ямальский меридиан*. 1997. № 2–3. С. 25–31; 1997. № 4. С. 68–71; 1998. № 3. С. 45–49.

Пушкарева Е. Т. Фольклор ненцев: В записях 1911, 1937, 1946, 1953, 1965–1987 гг. / сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич; пер. с нен. Е. Т. Пушкарева [и др.]. Новосибирск, 2001.

Пушкарева Е. Т., Бурькин А. А. Малые жанры фольклора. СПб., 2011.

Равна Э. Борьба за тундру: ненцы и их история. Каутокейно, 2006.

Рафикова С. Р. Народные мемуары как источник по истории советской повседневности. // *Гуманитарные науки в Сибири*. 2009. № 2. С. 74–78.

Тереценко Н. М. Ненецко-русский словарь. СПб., 2008.

Толкачев В. Ф. Имя трагедии Мандалада: О вооруженном выступлении ненцев в годы Великой Отечественной войны // *Правда Севера*. 1998. 30 окт.

Тюменские известия. 15.04.2010. № 64 (5041).

Cruikshank J. The Social life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory. University of Nebraska Press, 1998.

Ferrarotti F. Time, Memory, and Society // *Contribution in Sociology*. Greenwood Press, 1990. № 91.

Golovnev A., Ocherenko G. The Nenets and Their Story. Ithaca; L., 1999.

Portelli A. The Massacre at the Fosse Ardeatine: history, myth, ritual, and symbol // *Hodgkin R. S. K. Contested Pasts. The Politics of Memory*. L., 2003. P. 29–41.

Vallikivi L. Two wars in Conflict: Resistance among Nenets Reindeer Herders in the 1940's // *Studies in Folk Culture*. Tartu, 2005. P. 14–54.

Abstract

Each political change in the former USSR and Russian Federation has influenced the lives of local populations in different parts of the country. Nenets, like many other indigenous people of the Russian North, apparently were always on the peripheries of the country political life. In this article there is a discussion about the role of public censorship in developing relationship between the state and the tundra people. The main idea is that by the distortion of historical facts and through an exaggeration and mythologising real life events, Nenets shielded themselves from negative emotions and memories of the past.

Л. И. Миссонова

**КНИГА «ЛЕКСИКА УЙЛЬТА КАК ИСТОРИКО-
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК»
 («Уилта кэсэни эсинэни — тари горопчиду
таккурапула кэсэ» / отв. ред. С. А. Арутюнов.
М.: Наука, 2013. 358 с., ил., карты)¹**

*Памяти глубокого ответственного исследователя
и доброжелательного чуткого коллеги
Надежды Всеволодовны Ермоловой*

Уйльта («орочены», «ороки») — один из самых малочисленных народов РФ, коренные жители Сахалина. Численность, по переписи РФ 2010 г., — 295 человек. Число людей, способных

¹ Крайне ценную консультативную помощь при работе над данной книгой оказал доктор филологических наук А. М. Певнов (Институт лингвистических исследований РАН, г. Санкт-Петербург); А. М. Певнов проводил экспедиционные лингвистические исследования в Сахалинской области (глубина познания им языка вызывает большое уважение у местного населения).

Необходимо особо отметить, что благодаря поддержке Славянского исследовательского центра Университета Хоккайдо значимую роль в данном исследовании уйльта играют материалы (по лексике уйльта, а также фотографии, в том числе фотоколлекции Ханзава Чу), собранные в известных музеях, музейных фондах, музейных архивах и в библиотеках Японии в рамках проекта “*Foreign Visitors Fellowship Program. 2008–2009*” of the SRC of Hokkaido University — 01.06. 2008–31.10. 2008 — *A Specially Appointed Professor of Hokkaido University. Slavic Research Center. Sapporo. Japan*, которые хранятся: в Историческом музее о. Хоккайдо (г. Саппоро), хоккайдском Музее северных народов (г. Абасири), Музее коренных народов «Джакка Духуни» (г. Абасири), Историческом музее Итабаши (г. Токио, архив антрополога Исида Сузо), Фонде изучения и развития айнской культуры (г. Саппоро, фотоколлекция Исида Сузо), Мемориальной галерее творчества Сёдзи Кимура, а также в личном семейном архиве сына художника — Хироки Кимура, Городском музее Хакодатэ (коллекция Хизахару Магата), Центральной городской библиотеке Хакодатэ (исторический альбом 1857 г. Судо Хиденосуке «Кита Эзо Гасчо»).

к коммуникации на этом языке, не превышает четырех-пяти десятков человек. В настоящее время родной язык подавляющего большинства уйльта — русский.

Опубликованный труд «Лексика уйльта как историко-этнографический источник» (рис. 1, 2) — это не лингвистическое исследование, а историко-этнографическое собрание лексики уильтинского языка (7,5 тыс. словарных статей). В данном издании совмещены алфавитный и тематический критерии размещения слов. Использована лексика различных словарей как российских, так и японских исследователей, составленных и опубликованных за последнее столетие: Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / отв. ред. В. И. Цинциус. Л.: Наука, 1975. Т. I. 672 с.; 1977. Т. II. 992 с.; *Озолия Л. В.* Орокско-русский словарь. Новосибирск, 2001; Уильтинско-японский словарь, составленный на основе этнографических материалов, собранных Х. Магата в 1928 г.: *Uirutago jiten* (на яп. яз.). A Dictionary of the Uilta Language / Compiled by Hisaharu Magata. The Society for the Preservation of Northern Region Culture and Folklore. Abasiri, Hokkaido, Japan, 1981; A Dictionary of the Uilta language spoken on Sakhalin / By Jirô Ikegami. Sapporo: Hokkaido University Press, 1997.

В качестве основы использован *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков*, составленный коллективом талантливых исследователей — В. А. Горцевской, В. Д. Колесниковой, О. А. Константиновой, К. А. Новиковой, Т. И. Петровой, В. И. Цинциус, Т. Г. Бугаевой — и выпущенный Институтом языкознания Академии наук СССР (г. Ленинград) в 1975–1977 гг.; в названном словаре широко представлены также экспедицион-

Проект Л. И. Миссоновой по публикации книги «Лексика уйльта как историко-этнографический источник» реализован Институтом этнологии и антропологии РАН и Академиздатцентром «Наука» РАН в рамках корпоративной социальной программы компании «Сахалин Энерджи Инвестмент Компани Лтд.» «План содействия развитию коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области» — партнерского проекта компании, правительства Сахалинской области, Регионального совета коренных малочисленных народов Севера Сахалинской области.



Рис. 1



Рис. 2

ные материалы Г. М. Василевич, А. Ф. Бойцовой, Е. П. Лебедевой, Л. Д. Ришес, Н. П. Ткачика, В. Д. Лебедева, Т. К. Неустроевой, П. А. Черканова, Е. Н. Черкановой, С. Н. Оненко, Л. И. Сем, О. П. Суника, Е. Р. Шнейдера, И. В. Кормушина, В. А. Аврорина, А. В. Романовой, А. Н. Мыреевой.

Особое внимание уделено такому важному источнику, как фольклорные тексты (прежде всего: Икегами Дзиро. Сказания и легенды народа уйльта // Исследования по Тунгусоведению. 38 / пер. с уилт. яз. на рус. яз. Е. А. Бибикова; под ред. Тосиро Цумагари. Саппоро: филол. фак-т Университета Хоккайдо, 2007), которые дают представление о народном восприятии устройства мироздания, пространства и времени, воды, земли, огня, животного и растительного мира, цвета и явлений природы, основ жизнеобеспечения, искусства, витального и сакрального, злого и доброго, живого и мертвого, важного и второстепенного и т.д.; следует обратить внимание на обращение к фольклорной лексике, содержащейся в вышеназванном Орокско-русском словаре, составленном Л. В. Озолини.

Использованы также экспедиционные материалы северного диалекта языка (помимо более широко представленного в работах японских лингвистов южного), собранные автором более чем за 20 последних лет. Данный труд написан в тесном сотрудничестве с информантами, для которых этот язык родной с рождения (пгт. Ноглики, пос. Вал Ногликского р-на и г. Поронайск Сахалинской обл.). На основе экспедиционных материалов впервые сделана попытка включить в словарь формы так называемого *безличного причастия* (условно говоря, эта глагольная форма приближается к инфинитиву); «долгие (двойные) согласные обозначаются двойным написанием» (диграфом) в соответствии с точным восприятием написания информантами. Примеры употребления слов в речи и сказаниях впервые написаны с учетом создания письменного языка в 2008 г., с использованием букв уильтинского букваря, изданного уже в XXI в.: Уилтадаирису. Говорим по-уильтински / под науч. рук. Дзиро Икэгами. Южно-Сахалинск: Сахалинское книж. изд-во, 2008. 108 с. (Более точный перевод: «Уилтадаирису». — «Давайте поговорим по-уиль-

тински»). Транслитерация лексики с принятой в ранее опубликованных словарях системы написания осуществлена на основе «народного восприятия», без которого данная книга не могла бы состояться. Такая народная экспертиза представляется крайне важной для последующего изучения языка, так как она дает полное представление об этнической лексике в той форме, в какой она слышится и может быть записана как бы «изнутри» народа. Если учесть, что среди представителей данной малочисленной этнической общности остались лишь единицы, для которых уильтинский язык был родным изначально, можно с уверенностью говорить о том, что возможность «народной» проверки этнической лексики, собранной в последние исторические эпохи, уникальна для нашего времени. Познание отображения в языке всех жизненных реалий крайне важно как для изучения самого языка, сохранения памяти этнической культуры уйльта, так и для будущих поколений исследователей народа.

В отдельный раздел книги вынесена лексика уильтинского и других тунгусо-маньчжурских языков, связанная с *гидронимами* (в том числе названиями рек, или *потамонимами* (*греч.*)) Сахалина, происхождением их названий, отраженных на современных картах острова; составлены карты-схемы Сахалина с обозначением рек, ручьев и иных гидронимов на уильтинском и эвенкийском языке; топографической основой карт-схем послужили «*Карты Генерального штаба*» (масштаб 1:1 000 000) (1945–1947 гг.) (Электронный архив ИЭА РАН).

Предпринята попытка сопоставления лексики тунгусо-маньчжурской языковой семьи. Обширная лексика Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков позволила сравнить языки тунгусо-маньчжурской языковой семьи в настоящем издании следующим образом:

— выделены отдельным списком такие слова орокского (уильтинского) языка, которые есть только в этом языке, их нет ни в одном ином представленном в Сравнительном словаре языке: маньчжурском, нанайском, негидальском, ороцком, солонском, удэйском (=удэгейском), ульчском, чжурчженьском (=чжурчжэньском), эвенкийском, эвенском;

— проведено «электронное» сравнение доступной лексики орокского (уйльтинского) языка с каждым языком отдельно по принципу употребления аналогичных слов в орокском и иных языках тунгусо-маньчжурской семьи; на основе выборки лексики сделаны диаграммы по каждому сравнению с конкретным языком, представлены в отдельном списке такие уйльтинские слова, которые встречаются лишь в одном из языков рассматриваемой семьи.

В общей структуре книги основной раздел «Русско-уйльтинская лексика. Луча-Уилта кэсэни» предваряет «История этносоциальной жизни языка малочисленного народа», вышеописанные «Сравнительные материалы тунгусо-маньчжурской лексики», «Названия родовых и этнических общностей», таблица «Предположительно тунгусо-маньчжурские гидронимы», «Упоминания гидронимов в фольклорных текстах и бытовой речи уйльта», а также «Алфавит уйльтинского языка». Сделана попытка отобразить тематический историко-этнографический аспект уйльтинской лексики, который определяет место уйльтинской культуры в тунгусо-маньчжурской языковой семье народов. Лексика распределена по следующим основным темам: «Человек. Анатомия»; «Состояние человека. Болезни»; «Семья; Категории родства»; «Родовые и этнические термины»; «Отношения в обществе»; «Социальная характеристика человека»; «Явления природы»; «Приметы»; «Пространство и его категории»; «Время, категории времени»; «Счет и категории измерения»; «Категории цвета»; «Мироздание»; «Шаманство»; «Медведь, культ медведя»; «Кузнечное дело»; «Металл»; «Игры»; «Музыка»; «Олень, оленеводство»; «Рыба, рыболовство»; «Охота»; «Морской промысел, мир моря»; «Хозяйство (женские и мужские занятия)»; «Быт и повседневная жизнь»; «Средства передвижения»; «Животный мир»; «Птицы»; «Насекомые»; «Растения»; «Пища»; «Жилище»; «Одежда, украшения»; «Обувь»; «Прическа»; «Вопросительные категории»; «Местоимения, служебные части речи».

Почти семь десятков карт-схем гидронимов занимают значительное место среди черно-белых и цветных иллюстраций. На цветных иллюстрациях представлены уникальные архивные кар-

тины японских художников середины XIX — начала XX в., фотографии периода Карафуто, экспедиционные фотографии автора. В оформлении обложки и шмуца использованы авторские работы из рыбьей кожи национального художника Вероники Владимировны Осиповой (пгт. Ноглики, Сахалинская обл.): панно «Кочевье», занявшее призовое место на выставке «Сокровища Севера–2012» (ВВЦ, Москва, ныне хранится в Сахалинском областном краеведческом музее в г. Южно-Сахалинске); на концевой стороне — картина «Весна» (Ногликский краеведческий музей); на шмуце — картина «Рассвет».

Abstract

The published work “Vocabulary Uilta as a historical and ethnographic source” is not the linguistic research. It is the historical and ethnographic collection of the Uilta language vocabulary (7.5 thousand. Entries). This publication has the combined alphabetical and subject criteria placement of words. The words were used from the different vocabularies of Russian and Japanese researchers compiled and published during the last century.

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ СЕВЕРА

Н. И. Новикова

«АБОРИГЕННОСТЬ» В ДИАЛОГЕ С НЕФТЯНИКАМИ¹

«Аборигенность» рассматривается как правовая идентичность коренных народов, которая зависит от многих факторов: правовой политики государства, деятельности промышленных компаний, научных исследований, общественных движений и организаций и т.п. В районах интенсивного промышленного освоения природных ресурсов нефтяники (как и горняки, газовики и т.п., то есть промышленные компании) определяют правовой статус аборигенов, навязывая обществу часто негативный образ охотников и оленеводов, живущих на «земле месторождения». Существует несколько оценок этого процесса. В мировом сообществе она формулируется в документе ООН «Руководящие принципы предпринимательской деятельности в аспекте прав человека: осуществление рамок Организации Объединенных Наций, касающихся защиты, соблюдения и средств правовой защиты» (2011). Промышленные компании в России оценивают само существование аборигенов как негативную, но неизбежную составляющую своего бизнеса.

У коренных малочисленных народов есть свое видение проблемы. Современное аборигенное сообщество неоднородно, одни

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 13-01-00043.

настаивают на соблюдении традиционного образа жизни, другие видят в индустриализации возможности для модернизации, многие заинтересованы в развитии бизнеса. Они включают «нефтяников» в свое социальное знание, акцентируя внимание на компенсациях и экологических проблемах. Для изучения правовой идентичности коренных народов в процессе промышленного освоения создаются новые возможности во время проведения этнологических экспертиз.

Правовая идентичность коренных народов складывается в процессе развития законодательства, регламентирующего процессы природопользования и правового положения коренных народов. Как и национальная идентичность [Тишков 2013: 313–314], правовая имеет жесткий характер, определяется государственным правовым статусом, правами и обязанностями данной группы. Для того чтобы у аборигенов появилась правовая идентичность потребовались определение их конституционного статуса, предполагающего специальные права, и деятельность общественных организаций и ученых по конструированию этой формы идентичности. Прежде определяющую роль играли локальные этнокультурные или социальные представления. Аборигены четко определяли себя либо по принадлежности к народу, а чаще — по месту жительства (например, река) или социальной группе.

Дискуссии о правовом положении коренных малочисленных народов Севера

Правовое положение коренных малочисленных народов Севера России всегда представляло проблему как для органов власти, так и для исследователей. Сегодня интересно вспомнить историю дискуссий по поводу правового положения народов Севера, тем более что никаких принципиально новых идей не появилось. А если исследователи так настойчивы в своих взглядах и предложениях, то, наверное, эти идеи имеют здравый смысл. С первых шагов советской власти на Севере предлагалось несколько вариантов развития и правового положения коренных народов. Доминирующая политика строилась на классовой теории и обос-

новании права наций на самоопределение в ленинско-сталинской трактовке. Некоторые ученые предлагали альтернативные модели. В частности, в 1920-е годы на страницах газеты «Жизнь национальностей» развернулась интересная дискуссия о возможностях развития этих народов в рамках современного государства. В этот период большую роль в конструировании государственной политики в отношении коренных народов Севера играли крупные ученые, имеющие большой опыт изучения этих народов. В. Г. Богораз предлагал, чтобы органы государственного управления включали «ученых и исследователей, специалистов — этнографов и лингвистов, которые одни компетентны судить об особенностях быта и духа инородцев и притом по самому роду своих занятий привыкли подходить к туземцам вдумчиво и с любовью» [Богораз 1922]. Ему же принадлежит идея создания специальных территорий по типу американских резерваций. Большинство участвующих в дискуссии считали, что «жизнью аборигенов должно управлять обычное право, что средства для большинства будущих программ будут формироваться за счет фиксированных вычетов из прибыли государственных предприятий, работающих на Севере (или за счет сдачи туземных территорий в аренду таким предприятиям), и что новые “агенты по делам индейцев” должны быть абсолютно независимы от контроля на местах» [Слезкин 2008: 175]. Но планам создания территорий с особым правовым режимом, как и политике, основанной на научных этнографических знаниях, не суждено было осуществиться. В марксистской литературе взгляды Богораза были подвергнуты критике [Сергеев 1955: 216], а органы государственной власти избрали путь национально-территориального управления и активного вмешательства в образ жизни и традиционное природопользование народов Севера. Тем не менее политика в период до середины 1930-х годов, до ликвидации Комитета содействия народностям северных окраин, отличалась определенной мягкостью в отношении народов Севера, во всяком случае в правовой части. Первоначально сохранялась роль обычного права в сфере природопользования, провозглашалась необходимость закрепления за этими народами необходимых угодий [Там же: 251].

В целом, в течение всего советского периода, да и в значительной степени впоследствии, сохранялась практика управления коренными малочисленными народами и даже определения того, кто к ним относится, со стороны государственных органов без учета их мнения. Фактически не существовало никаких возможностей для участия аборигенов в принятии решений по жизненно важным для них вопросам. А институты их самоорганизации и самоуправления были слишком слабо развиты. Принципы управления коренными малочисленными народами Севера были заложены во Временном положении об управлении туземными народностями и племенами северных окраин РСФСР. Этот документ подтвердил и закрепил принцип «формальной этничности» и списочного состава коренных народов. Тогда же было закреплено положение о том, что особый статус имеют только сельские аборигены [Временное положение... 1999]. В целом политика советского периода строилась на системе патернализма и некоторых льгот для аборигенных народов.

Особую остроту проблемам правового положения этих народов придают промышленное освоение районов их проживания и традиционной хозяйственной деятельности и конкуренция за возобновляемые природные ресурсы с государственными и частными предприятиями, работающими на Севере. Ухудшение положения народов Севера на фоне общественного подъема в советском обществе в период перестройки вызвало к жизни новую политику государства и создание специального законодательства, определяющего их правовое положение.

Толчком к этим процессам послужила акция писателей народов Севера, которые в 1988 г. направили в ЦК КПСС письмо с предложением о выделении территорий традиционного природопользования. Идея была подхвачена средствами массовой информации. Хантыйский писатель Е. Айпин эмоционально назвал эти земли «территориями жизни». Учеными-гуманитариями в этот период были предложены модели перспективного развития экономики и культуры народов Севера, нашедшие отражение в концепции «неотрадиционализма», когда коренным народам была бы предоставлена возможность самим выбирать пути свое-

го развития, сохраняя и развивая традиционное природопользование на специально выделенных территориях [Неотрадиционализм... 1994].

Устремления этих народов, определившиеся в письме их писателей в ЦК КПСС, были сформулированы в предвыборной программе нивхского писателя В. М. Санги: «Выделение обширных заповедных территорий и природно-культурных комплексов для проживания и хозяйственной деятельности народностей Севера, закрепление за ними приоритетного права природопользования с учетом исторически сложившегося традиционного образа жизни народностей Севера по их предложениям на уровне современных требований... Академии наук СССР с участием общественности разработать альтернативу экстенсивному промышленному освоению экологически очень хрупкой северной тундры и тайги» [Санги 1989: 1, 7]. В. Санги выдвинул также предложение о создании Ассоциации народностей Севера — национально-культурного общественного органа, осуществляющего настоящее представительство северных народностей [Пика, Прохоров 1988: 82].

В массовом сознании образ аборигена, сложившийся в те годы, определялся выражением хантыйского писателя Е. Айпина — «обреченные на гибель» — и взывал к состраданию. Надо отметить, что такие взгляды явились привлекательными для представительной власти, но на деле лишь идеологически обосновывали патерналистскую политику правительства. Реальные шаги по определению правового статуса коренных малочисленных народов Севера России относятся к концу 1990-х годов, на федеральном уровне основные законы коренных малочисленных народов были приняты только в 1999–2001 гг. С 1990-х годов этнографы в качестве экспертов активно участвуют в законотворческой деятельности, в работе комитетов Государственной Думы и Совета Федерации. Научные исследования современного положения аборигенов 1990-х годов часто были связаны с правозащитной деятельностью. Ученые писали об актуальных проблемах, недопустимости непродуманного и нерегулируемого промышленного освоения в районах Севера. В этот период сложилось сотрудничество между исследователями и организациями коренных наро-

дов Севера. В 1989 г. была учреждена Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, сыгравшая большую роль в становлении правосознания аборигенов. Примерно в это же время была создана организация «Тревожный Север», которая впоследствии стала тесно сотрудничать с Международной рабочей группой по делам коренных народов (IWGIA). В этот период и у ученых, и у активистов, и, что особенно важно, у самих аборигенов сложилось представление о коренных малочисленных народах как группе, объединенной общими целями сохранения и развития традиционного природопользования, культуры, сохранения языков и нормативной культуры. Тогда же были предприняты первые попытки проведения прикладных исследований влияния промышленного освоения на коренные народы. И что особенно важно, это было время дискуссий, приведем пример лишь одной из них.

Самотлорский практикум

Оригинальные модели развития коренных народов Севера были предложены в ходе Самотлорского практикума, который проходил в июне 1989 г. в Ханты-Мансийске (практикум был организован Ханты-Мансийским окружкомом КПСС, АПН, Институтом проблем освоения Севера СО АН СССР). Его целью являлась «гуманитарная экспертиза моделей политического решения проблем выживания, сохранения, содействия развитию этносов коренных народностей Тюменского Севера». Практикум проводился в форме деловой игры, во время которой участникам для коллективной экспертизы были предложены стереотипные модели решения этнических проблем. Эксперты были вовлечены в ситуацию выбора: отстаивать приоритет какой-нибудь одной модели, искать компромиссные подходы, предлагать выбор самим коренным народностям. На практикум были приглашены ученые, партийные, советские, комсомольские работники, деятели культуры, представители средств массовой информации. Им было предложено принять на себя и разыграть роли участников заседания «президиума Совета народных депутатов автономного округа». Такого органа не было, но организаторы практикума именно в его

деятельности видели возможности для достижения нового уровня политической культуры в решении национальных проблем, ориентации политических решений на ценности права и морали.

В ходе подготовки практикума были предложены три модели.

Модель 1. «Невмешательство». Сторонники этой модели исходят из убеждения, что управлять национальными процессами мы еще не умеем, скорее, они вовсе «неуправляемы». Следовательно, для субъекта политического решения достойнее и гуманнее в такой ситуации не брать на себя ответственности, уклонившись от выбора.

Модель 2. «Заповедная зона». Ее поборники предлагают включить некоторые территории, где традиционно проживали коренные народы, из процесса промышленного освоения. Эти земли закрепляются за коренными народами в форме национального поселка, района, управление которыми предельно автономно. Предполагается, что именно таким путем удастся восстановить традиционный образ жизни и тем самым устранить социальный дисбаланс, предотвратить физическое исчезновение этноса, а возможно, и достичь этнического возрождения.

Модель 3. Сторонники этой модели предлагают в качестве альтернативы контролируруемую обществом ассимиляцию культур, своего рода «подтягивание» их до уровня современной цивилизации. При сохранении народной самобытности такое решение давало возможность «вписать» народы Тюменского Севера в единый современный тип сознания, а через него — в новый тип общественного уклада.

Анализ материалов экспертного опроса 35 участников практикума показывает, что большинство из них считали, что ни одна из этих моделей не может быть использована в чистом виде. Примерно третья часть придерживалась второй модели, внося в нее некоторые дополнения и изменения. Многие участники подчеркивали необходимость создания ситуации, когда сами народы Севера смогут принимать решения и выбирать тот путь, по которому им идти. Именно народам Севера должно принадлежать законодательное слово в вопросах масштабного и местного строительства, эксплуатации подземных недр и других природ-

ных богатств [Освоение без отчуждения 1989, 1]. В ходе обсуждения для второй модели было предложено другое название — «Самоуправление и экономическая самостоятельность» [Там же: 20].

Фундаментальными для понимания всей ситуации на Севере были названы два вопроса — право на землю и право на принятие решения [Там же: 44]. В ответах экспертов отмечалось, что «малые народы Севера представляются лишь как объекты нашего социалистического альтруизма, а не деятельная и действующая этносоциальная сила. В нашем государстве не реализовано главное право малой нации — право выбора пути, самостоятельного, собственного выбора» [Там же, 2: 4]. Значение именно второй модели в решении стоящих перед народами Севера задач было наиболее полно представлено в ответе на анкету А. И. Пики: «Только системы с заповедными территориями, разумными ограничениями въезда и предоставления работы в национальных поселках позволят изменить ситуацию и дадут этим народностям возможность самостоятельных решений. Без предоставления этой самостоятельности, без перехода от патернализма и навязывания нашей неквалифицированной и грубой формы помощи к принципу содействия, развитию самого коренного населения ситуация не изменится» [Там же: 11]. Как видим многие идеи этого обсуждения соответствуют принципам международного права, представленным в Конвенции ООН о коренных народах и других современных документах.

Аббревиатуры как самоопределение

В автономных округах за прошедший период сделано много для поиска правовых решений вопросов развития коренных народов Севера в современных условиях. Общественное мнение изменилось, в том числе и под влиянием деятельности промышленных компаний, которые стали выплачивать компенсации «владельцам» родовых угодий/территорий традиционного значения. В политике в значительной степени возобладал формальный «списочный подход» [Новикова 2012]. Распространенным стало определение КМНС, причем эта аббревиатура стала использоваться аборигенами для самоидентификации.

Особенно ярко влияние политики промышленных компаний на этническое и правовое самосознание коренных народов проявляется в Ханты-Мансийском автономном округе. Здесь именно благодаря нефтяникам был закреплён юридически особый статус аборигенов. В конце 1990-х годов, когда в Сургутском районе была приостановлена выдача документов на родовые угодья (государственно-правовое закрепление прав аборигенов), единственным юридическим документом, подтверждающим существование аборигенов на их землях были экономические соглашения с нефтяниками. Аборигены говорили: «Раз они заключили с нами соглашение, значит, они нас признают». В их жизни «признание» со стороны нефтяников воспринимается как более важное, чем государственно-правовое.

В августе 2013 г. в г. Сургуте состоялась очередная конференция «Коренные народы. Нефть. Закон». Судя по ее программе, опубликованной в Интернете, в ней принимали участие и аборигены. Интерес для данной работы представляет определение одного докладчика-ханты — «субъект права ТТП № 18л». Таким образом, в Ханты-Мансийском округе определение людей на основании этнической идентичности заменено на определение из регионального закона. Термин «субъекты права традиционного природопользования» появился в законе ХМАО «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре». Ими названы лица и общины коренных малочисленных народов, в интересах которых были образованы родовые угодья и сведения о которых включены в реестр территорий традиционного природопользования.

Таким образом, статус представителя коренных народов, подтвержденный очередным списком, организаторы конференции считали определяющим. Раньше таких людей называли «хозяевами родовых угодий». Такой подход не является случайным, он логично связан с большей важностью для аборигенов именно правовой идентичности, когда все остальные характеристики отходят на второй план, а значит, и сообщество коренных народов строится на общности статуса, а не культурных ценностей и знаний.

Этнологические экспертизы

Право на этнологическую экспертизу — одно из специальных прав коренных народов. По Федеральному закону РФ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», «этнологическая экспертиза — научное исследование влияния изменений исконной среды обитания малочисленных народов и социально-культурной ситуации на развитие этноса». В настоящее время Комитет национальностей Государственной Думы разрабатывает закон «Об оценке воздействия на исконную среду обитания и традиционный образ жизни коренных малочисленных народов Российской Федерации», где планируется дать правовые определения процесса организации и проведения этнологической экспертизы. Другим инструментом установления взаимодействия промышленных компаний и коренных народов могут стать регламенты деятельности компаний, добровольно взятые ими на себя обязательства в соответствии с принципами международного права.

Подобные правила зависят от различных условий, даже в рамках одной компании необходимо учитывать локальные, этнокультурные, природные и другие особенности социальной ситуации и коренного населения, попадающего в зону воздействия промышленной деятельности. Прикладные этнологические исследования, проведенные методами включенного наблюдения и интервью, могут представить полную картину современного положения коренных народов и отношение к происходящим изменениям с их стороны. Но не только. Во время проведения этнологической экспертизы не менее важным становится и изучение корпоративной культуры компаний и представлений ее работников о коренных народах Севера и традиционном природопользовании. В современных условиях именно изучение правовой культуры государства, нормативной культуры коренных народов и регламентаций корпоративной культуры промышленных компаний создает поле для диалога в Арктике.

В процессе проведения этнологических экспертиз возникает уникальная возможность оценить новые грани этнографического поля и проверить на прочность академические знания. На-

сколько знания, полученные в ходе этнографического исследования, могут носить нормативный характер? А ведь именно управленческих решений ждут от экспертизы и аборигены, и исследователи. Как можно объединить высказывания, мнения всех представителей коренных народов, когда в их среде нет консенсуса? И, что не менее важно, как убедить компании и органы власти, что именно эти данные служат достаточным основанием для выводов и рекомендаций, сделанных учеными. В нашей стране только коренные малочисленные народы имеют право на проведение этнологической экспертизы, если возникает угроза их образу жизни. С одной стороны, это может привести к консервации традиционного природопользования, а с другой — к стремлению аборигенов получить компенсации от компаний, а значит, некоторые из них могут быть заинтересованы в промышленном освоении. Но эти противоречия важны именно для результатов экспертизы. Аборигенная правовая идентичность укрепляется. Причем часто заказчики экспертизы пытаются навязать свой образ аборигенов, настаивая на необходимости для их характеристики чума, оленей, этнических костюмов и т.п. Аборигенная правовая идентичность в значительной степени становится показателем ущербности. Но идентичность, основанная на конституционном статусе, оказывается для людей более важной, чем определение себя на основании культурных характеристик, языка или происхождения, что характерно для большинства населения страны.

Библиография

Богораз В. Г. О первобытных племенах // Жизнь национальностей. 1922. № 1.

Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР // Статус малочисленных народов России. Правовые акты. М., 1999. Кн. 2.

Неотрадиционализм на Российском Севере (этническое возрождение малочисленных народов Севера и государственная региональная политика) / под ред. А. И. Пики, Б. Б. Прохорова. М., 1994.

Новикова Н. И. «Списочная» идентичность и живая жизнь аборигенов российского Севера // ЭО. 2012. № 2. С. 27–34.

Освоение без отчуждения. Материалы экспертного опроса: пре-принт. Тюмень, 1989. Вып. 1–2.

Пика А. И., Прохоров Б. Б. Большие проблемы малых народов // Коммунист. 1988. № 16. С. 76–83.

Санги В. Чтобы крона не оголилась // Литературная газета. 1989. 15 февр.

Сергеев М. А. Некапиталистический путь малых народов Севера. М.; Л., 1955.

Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М., 2008.

Тишков В. А. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М., 2013.

Abstract

“Indigeneity” is considered as legal identity of indigenous peoples which depends on many factors: legal policy of the state, activity of the industrial companies, scientific researches, social movements and organizations, etc. Process of its formation also unfolds in the frameworks of the special legislation and ethnological assessments.

Е. П. Мартынова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГАТСТВЕ У НЕНЦЕВ ЯМАЛА

Основой для написания работы послужили полевые материалы автора, собранные в 2008, 2011, 2012 гг. среди ненцев Тазовского и Ямальского районов Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО) в ходе проведения этнологических экспертиз по оценке влияния промышленного освоения на жизнь и культуру коренного населения региона. Предварительно необходимо отметить, что среди ненцев Ямала выделяются три группы: 1) кочевники-оленоводы, постоянно кочующие с оленьими стадами и ведущие традиционный образ жизни; 2) полукочевые рыболовы, проживающие вне постоянных поселений и сохраняющие многие элементы ненецкой культуры (в отличие от постоянно кочующих оленеводов, они меняют место жительства 3–4 раза в году); 3) поселковые жители — представители коренного населения, которые живут в поселках, большая часть из них занята вне традиционных отраслей хозяйства и утратила многие элементы ненецкой бытовой культуры и родной язык. Эти группы различаются не только по степени сохранения родной культуры и языка, но и системой ценностей, жизненными устремлениями, отличия усматриваются и в представлениях о богатых и бедных.

Вопросы социальной дифференциации у ненцев мало исследованы в отечественной науке. По работе В. Ф. Зуева можно судить о том, что имущественное расслоение среди них существовало уже в конце XVIII в. Часть ненцев приобретала большое число оленей в ходе военных набегов, другие теряли из-за эпизодов. Малооленные поступали в «служение», то есть «нанимались в пастухи за оленями» [Зуев 1947: 35]. Судя по сведениям авторов XVIII–XIX вв., основным критерием имущественной

дифференциации у ненцев было количество оленей в стаде. Нарращивание поголовья расценивалось как обретение богатства, причем чаще всего это происходило во время работы по найму у русских оленеводов, которые выпасали оленей в тех же тундрах, что и ненецкие, а хозяева наведывались в стадо только раз в году. «Если такой недоброй совести попадет в русское стадо, то скоро, не бояся нимало будущего обвинения, хозяина разорит, а сам разбогатеет» [Там же: 36]. Существенных различий по другим показателям уровня благосостояния, таким как одежда, жилища, пища, среди ненцев не наблюдалось. «Платье... хотя гнусное, простое и никакого от праздничного не имеет отличия, но все одинаковое, однако тем они себя счастливыми считают, что не имеют дальнего в том затруднения и бедности, но всякий бедный, коли никак промыслить не может, носит его до тех пор, пока не истлеет» [Там же]. Судя по заметкам В. Ф. Зуева, среди ненцев в конце XVIII в. существовали устойчивые представления о наличии бедных и богатых. «Самоедин... задумав жениться, выбирает ровную себе во всем невесту, не по красоте лица или славе, но по достатку, коим он с ей и она с им равняться могут» [Там же: 48].

Нередко обедневшие (потерявшие оленей) семьи ненцев переходили к промысловому (угорскому) способу хозяйствования, оседали на побережье Оби, Обской губы, занимаясь преимущественно рыбной ловлей. Эти группы ненцев считались *хаби* (слово *хаби* у ненцев имеет разные значения: «иноплеменник», «пленник», «лесной житель», «работник», «раб»). Первоначально под *хаби* подразумевались люди, нанимавшиеся пастухами к оленеводам [Головнев 1988: 92], позже слово приобрело этнонимический смысл, и ненцы стали так называть жителей таежной зоны — хантов, манси, селькупов, кетов [Народы Западной Сибири 2005: 458]. Название *хаби* указывает на более низкий статус рыболовов и охотников тайги по сравнению с кочевниками-оленеводами тундры. В ненецком фольклоре богатые и бедные изображаются как представители различных хозяйственно-культурных типов. Бедняк описывается как рыболов и охотник на мелкую дичь, которую можно ловить при помощи простейших орудий, а богач — как оленевод. Показателем престижа и богат-

ства среди ненцев в прошлом было многоженство, о чем писали многие исследователи [Иславин 1847: 126; Шренк 1855: 727; Житков 1913: 216]. Помнят об этом и современные информанты: «Раньше многоженство было только у богатых. Бедный человек не мог позволить себе две жены иметь» [ПМА 2012].

По сведениям Л. В. Хомич, у ненцев существовали коллективные объединения *парма* для совместного выпаса оленей и занятий промыслами. Ненец, имевший две-три тысячи оленей, принимал к себе в *парму* бедняков (родственников, соседей), имевших 50–60 оленей. Каждый член такого объединения пас оленей по очереди, независимо от того, у кого сколько оленей. Во время рыбной ловли или охоты больше продукции доставалось хозяину, владевшему орудиями промыслов, в некоторых случаях добыча распределялась «по потребностям» — в зависимости от размера семьи [Хомич 1995: 169]. Не стоит усматривать в институте *парма* скрытые формы эксплуатации [Броднев 1950: 351], скорее здесь можно говорить о нормах социальной ответственности богатых перед бедными. Состоятельные помогали малоолененым в поддержании традиционного для ненцев жизненного цикла — *каслани*, так как кочевать с малым числом оленей невозможно. Помощь в промыслах была не менее значимой для обеспечения семей бедняков продовольствием. Забота о родственниках и соседях, без сомнения, повышала авторитет богатых семей. Согласно традиционным представлениям, богатый человек (*тэтто* — «оленный») — это благополучный, здоровый, многодетный, щедрый. Бедные *мангдада* не имели высокого социального статуса.

Оленеводство всегда считалось у ненцев самым главным и социально значимым занятием. В этом обнаруживается сходство с другими скотоводческими культурами. Представления о том, что состоятельность человека определяется наличием у него крупного стада оленей, сохраняются в системе ценностей ненцев до сегодняшних дней. Именно оленьим поголовьем определяется уровень благосостояния человека, его преуспевание в жизни. Приведу типичные высказывания: «У кого оленей больше, тот богаче» [ПМА 2008]; «Оленеводы всегда богаче, чем рыбаки.

Оленеводом быть почетно» [ПМА 2011]; «Оленеводы — богатые. Кто бедный, тот переходит на оседлый образ жизни» [ПМА 2012].

Современные оленеводы не только демонстрируют большую приверженность традиционному образу жизни, но и сохраняют самобытную систему ценностей. Они воспринимают жизнь с оленями как наилучшую, комфортную, интересную. Типичные высказывания оленеводов: «В оленеводстве жизнь лучше, чем в рыболовстве. Свободы больше. Куда хочешь — туда едешь. Природа красивая кругом» [ПМА 2011]. «В оленеводстве хорошо, круглый год человек с женой и детьми, никуда от них не уезжает» [ПМА 2008]. Причем приверженность оленеводству как образу жизни демонстрируют и молодые оленеводы. Для оленеводов понятия «денежный» и «богатый» неоднозначны: «Деньги любой, кто захочет, может заработать и будет с деньгами, а богатый — тот, у кого оленей много» [ПМА 2012]; «Деньги зарабатывают на рыбе, а наше богатство — олени. Деньги для нас не так важны. Рыбу можно поймать, а оленя — нет» [ПМА 2012]; «Для ненцев деньги — как вода. Долго не задерживаются, протекают сквозь пальцы» [ПМА 2012].

Традиционные представления о богатстве дополняются новыми суждениями. Олени оцениваются как капитал: «Олени у нас как сберкнижка. Если что нужно купить серьезное — забиваем на мясо и продаем» [ПМА 2012]. Многие оленеводы считают, что продавать живых оленей можно только в тяжелой жизненной ситуации. «Мы оленей не продаем, это же наше богатство. Это только в крайнем случае. Один мужик в Гыде продал оленей и купил квартиру. Теперь у него оленей мало, он бедный. На мясо сдавать — это другое дело. На мясо продаем оленей, рыбу тоже продаем, деньги выручаем, потом покупаем то, что надо» [ПМА 2012].

Для собственного потребления ненцы обычно забивают 2–3 оленя зимой и 2–3 оленя осенью (осенние шкуры оленей требуются для пошива одежды). В стаде из 100–150 оленей дополнительно на продажу забиваются 5–6 оленей, но только при необходимости, когда нужны деньги для закупки продуктов на несколько месяцев или для приобретения дорогостоящей техники (напри-

мер, снегохода) [ПМА 2011]. Если нужно получить крупную сумму денег, оленеводы забивают оленей исходя из расчета, что на забой можно пустить не более 1/10 части стада. «Если деньги надо будет — пару оленей забиваю. Можно сдать по 160 руб. за килограмм, еще лучше — по 200 руб. частникам продать. Олень дает мяса 50–60 кг, значит — выручаешь 8–10 тыс. Двух оленей забил — 20 тыс., а можно и больше, если хорошо продать. Вот и отоварился» [ПМА 2012].

Поголовье домашних оленей у тундровых оленеводов варьирует от нескольких десятков до нескольких тысяч голов в связи с природным фактором: чем севернее — тем больше численность оленьего поголовья. В такой же «географической зависимости» находятся и представления о богатых и бедных. Например, в Гыданской и северной Ямальской тундре богатым оленеводом считается тот, у кого более 1500 голов скота, владелец тысячного поголовья слывет зажиточным, стадо в 200–300 голов относят к бедным. В Тазовской и центральной Ямальской тундрах богатыми считаются владельцы стада в 300–500 голов, наличие поголовья в 200–300 оленей считается нормальным («ни бедный, ни богатый, состоятельный»). С таким поголовьем семья может удовлетворять потребности в мясе, оленьих шкурах (на изготовление одежды, покрышек для чума, постели) и иметь необходимое число ездовых быков для транспортировки 10–20 нарт без сокращения имеющегося поголовья. С возможностью самостоятельного *каслания* информанты связывают благополучие семьи: «Если 40 ездовых быков есть, уже можно каслать самостоятельно, тогда семья хорошо живет» [ПМА 2012].

С поголовьем численностью менее 100 голов в тундре семья жить не может. По всеобщему признанию, такие семьи относятся к категории бедняков. Они вынуждены отдавать своих оленей на выпас другим пастухам и заниматься другими, менее престижными видами деятельности. Поэтому небогатые оленеводы стремятся уменьшить число забиваемых оленей, обеспечивать себя и оленегонных пастушьих собак пищей за счет других источников, прежде всего рыболовства, сохраняя, таким образом, поголовье оленей. Информанты говорят: «Мы без рыбы, без мяса не можем.

Если рыбы не будет, придется оленей забивать. Жалко. Когда рыбу поймал — олень на улице живой гуляет» [ПМА 2011].

Сегодня в тундрах ЯНАО существуют разные формы организации оленеводства — оленеводческие предприятия (бывшие совхозы, такие стада до сих пор считаются «совхозными»), личное или частное оленеводство и общинное. Среди ненцев распространено представление о том, что «личники» являются более состоятельными по сравнению с работниками совхозов. «Личники, они в основном богатые, не хотят в совхозе работать. Если оленей много — можно самим *каслать*» [ПМА 2008]; «У кого оленей много, в пастухи совхозные не идут, им своих оленей хватает, они зажиточные» [ПМА 2012]. Пастухи из совхозных бригад не всегда согласны с тем, что «личники» богаче: «Некоторые *личники* вообще бедно живут. Вертолет к ним не летает, только за детьми и панты когда собирают. Бедные *личники*, наверно, все бы хотели в совхозе работать» [ПМА 2011].

Размер оленьего поголовья, без сомнения, является важнейшим показателем богатства, а вместе с ним и высокого социального статуса среди оленеводческого населения. Оленеводы круглогодично живут в чумах, почти никто из них не имеет другого жилья, хотя многие хотели бы получить квартиры в поселке. Несмотря на желание иметь стационарное жилье, факт наличия квартиры не входит в рамки представлений об обеспеченной жизни. Во всяком случае никто из опрошенных информантов-оленеводов не связывал обладание жилой площадью с отнесением к категории богатых людей.

В последние годы среди оленеводов набирает популярность новый вариант зимнего жилища — балок на полозьях, приспособленный для перевозки упряжкой из 6–8 оленей. Про такое жилище говорят, что оно удобно прежде всего тем, что не требует, в отличие от чума, постоянной установки и разборки, быстро обогревается. Наличие зимнего балка считается показателем обеспеченности семьи. Молодые семьи стремятся как можно быстрее обзавестись таким домом.

Современный быт кочевников уже невозможно представить без использования бытовой техники, в частности сотовых и спут-

никовых телефонов, портативных бензиновых электростанций, телевизоров, DVD-проигрывателей и др. Все это используется в основном в зимний период, так как на легких летних нартах тяжело перевозить электростанции, а без электричества приборы не работают. Наличие в семье такой современной техники не считается показателем богатства, хотя и повышает ее престиж. В то же время некоторые информанты считают, что в современных условиях богатством для ненцев является «то, что движется» — снегоходы, моторные лодки и т.п.: «Ненецкое богатство — оно с ногами» [ПМА 2012]. Престижным среди тундровиков считается иметь импортный лодочный мотор “Yamaha” или “Suzuki”, а также зарубежные модели снегоходов “Yamaha” и “Scandic”. Нужно отметить, что в зимнее время оленеводы пользуются оленьими упряжками в основном при перекочевках, а для осмотра стада и дальних поездок чаще применяют снегоходы.

Как уже упоминалось, обедневшие пастухи в прошлом переходили к занятию рыболовством. В наши дни такое тоже случается: «У нас оленей стало мало, пришлось перейти в рыбаки. Что делать-то? Без оленей *каслать* не будешь» [ПМА 2012]. Довольно часто это расценивалось лишь как вынужденная временная форма деятельности — многие ненцы стремились, накопив необходимые средства, вновь «подняться в оленеводство». В наши дни ситуация изменилась. Семьи рыболовов ведут полукочевой образ жизни, среди них есть работники рыбозаводов и нетрудоустроенные «частники», живущие за счет сбыта рыбы (часто нелегального). И те и другие обеспечивают себя преимущественно за счет денежных средств (зарплата и выручка от легальной сдачи на рыбозавод и в общины или нелегальной продажи рыбы). Подавляющее большинство рыболовов имеет небольшие стада личных оленей (несколько десятков, реже — сотен голов). Рыболовы признают, что важным показателем ненецкого богатства является численность личного поголовья оленей, однако в реальной жизни нередко руководствуются другими представлениями о богатстве.

Поскольку семьи рыбаков *каслают* 3–4 раза в год, многие из них на летних стойбищах приобретают и обустраивают балки, в которые покупают мебель. Наличие обустроенного «на совре-

менный манер» балка служит значимым показателем обеспеченности семьи. Десять–двадцать лет назад мечтой рыболова была покупка импортного лодочного мотора, который служил мерилем благосостояния и семейного престижа. Сейчас импортные моторы встречаются чаще, чем отечественные. Нужно также отметить, что практически в каждой семье имеются генератор, телевизор, у рыбаков разнообразный рацион питания, который за счет покупных продуктов приближен к поселковому. Среди рыболовов сохраняются традиционные ненецкие представления о богатстве «У нас на участке почти у всех импортные лодочные моторы. Это уже не показатель богатства. Любой, кто захочет, может много денег заработать. Но богатый — у кого олени» [ПМА 2012]. В то же время можно услышать такие суждения: «У рыбаков кто больше зарабатывает, тот и богатый. Тот может многое купить» [ПМА 2012]. Меняются и представления о престижности рыбацкой работы: «Раньше из оленеводов переводили в рыбаков как наказание. А сейчас трудно устроиться в рыбаки на постоянную работу, так как на рыбе можно хорошие деньги заработать, если не пить» [ПМА 2012].

Между рыбаками и оленеводами сохраняются традиционные связи, выражающиеся в обмене продукцией. Оленеводы выпасают стада малооленных сородичей или соседей и поставляют им мясо. Каждый владелец оленей, отдавший животных на выпас, материально поддерживает своего пастуха. Это может выражаться как в небольших денежных суммах, так и в предоставлении продуктов (чай, сахар, консервы, конфеты и пр.). Рыбаки передают оленеводам рыбу в значительных количествах, так как она нужна для употребления в пищу и на корм собакам. В случае, когда олени отданы на выпас близким родственникам, оленеводы, кроме материальной поддержки, часто получают физическую помощь в процессе разделения стада и забоя оленей. Среди тундровиков существуют устойчивые «расценки» на продукцию: за мясо одного оленя рыболовы дают оленеводам 1–2 нарты рыбы (или 4–6 мешков), за качественную оленью шкуру полагается отдать 2 мешка рыбы [ПМА 2012]. Можно утверждать, что для полукочевых рыболовов рыба имеет важное товарное значение, явля-

ьясь главнейшим источником получения денежных средств и предметом натурального обмена. По признанию информантов, «рыбаки сейчас живут лучше оленеводов, зажиточнее». Приведем типичные высказывания: «У рыбаков денег больше. Хорошая зарплата для рыбака — 150–200 тыс. руб. за сезон, то есть 50 тыс. в месяц. Для них это большие деньги. Они могут многое из техники купить и одежду. Кто хорошо работает, покупает»; «Оленеводы всю жизнь богаче считались, а сейчас рыбаки лучше обеспечены. У них балки лучше благоустроены. Они имеют генераторы, телевизор, мобильнее телефоны. Они детей лучше обеспечивают» [ПМА 2012].

Жители тундры понимают, что грань между «богатыми» оленеводами и «бедными» рыбаками подвижна. Оленевод, потеряв значительное поголовье оленей, может стать рыбаком, а рыбак может купить оленей и стать оленеводом. В наши дни среди пастухов много выходцев из семей рыболовов, а среди рыбаков — из оленеводов. Можно сказать, что как традиционно, так и сейчас ненецкое оленеводство и ненецкое рыболовство находятся в тесной взаимосвязи.

Другая система ценностей утверждается среди поселковых ненцев. Для них понятие «богатый» означает прежде всего «денежный». Уровень благосостояния определяется размером заработной платы, социальным статусом, а также качеством жилья, машины и т.п. Среди поселковых немало владельцев небольших оленьих стад, которые чаще всего достались им в наследство от родителей. Большинство ненцев, проживающих в поселках, знают, что в прошлом главным показателем богатства у ненцев был размер оленьего стада. В повседневной жизни они придерживаются общераспространенных представлений. В условиях рыночной экономики и интенсивного промышленного освоения коренные жители Ямала все чаще сталкиваются со способами измерения богатства, распространенными в другой социальной среде, что приводит к трансформации их представлений о разделении людей на богатых и бедных. «Отступление» от ненецких стереотипов зависит от степени вовлеченности в рыночные отношения и следования традиционному образу жизни.

Источники

ПМА 2008 (Ямальский р-н ЯНАО).

ПМА 2011 (Тазовский р-н ЯНАО).

ПМА 2012 (Тазовский р-н ЯНАО).

Библиография

Броднев М. М. От родового строя к социализму (по материалам Ямало-Ненецкого округа) // СЭ. 1950. № 1. С. 92–106.

Головнев А. В. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск, 1988. С. 86–101.

Житков Б. М. Полуостров Ямал. СПб., 1913.

Зуев В. Ф. Описание живущих в Сибирских губерниях в Березовском районе иноверческих народов остяков и самоедов // Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771–1772) / ТИЭ. М., 1947. Т. V.

Иславин В. А. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. М., 2005.

Хомич Л. В. Ненцы. СПб., 1995.

Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам в 1837 г. СПб., 1855.

Abstract

The article deals with Nenets' ideas about wealth. The field data collected during the ethnological examination at Yamal-Nenets Autonomous Area has formed the basis of this report. The reindeer breeders believe that riches are defined by the size of their herd of the reindeers. The sedentary Nenets who constantly live in the villages consider that «a rich man» is “a man of means”. The ideas about wealth of semi-nomad Nenets i.e. fishermen are changing now from traditional system of values to modern system.

И. А. Каранетова

**СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ
У АГАНСКИХ ХАНТОВ И ЛЕСНЫХ НЕНЦЕВ
НИЖНЕВАРТОВСКОГО РАЙОНА
ХАНТЫ-МАНСИЙСКОГО
АВТОНОМНОГО ОКРУГА (ЮГРА)¹**

Одним из актуальных направлений, разрабатываемых в отечественной науке, является изучение различных аспектов хозяйственно-культурной и социальной адаптации коренных народов Севера к кардинальным трансформациям постсоветского времени.

В статье, посвященной современной социокультурной ситуации, сложившейся у одной из многочисленных групп коренного населения, проживающих на территории Нижневартовского района, — аганских хантов и лесных ненцев — использованы полевые материалы автора, собранные во время экспедиций 1988 и 2010 гг. в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского автономного округа — Югра, в национальном пос. Варьеган и стойбищах хантов и ненцев, расположенных в районе Западно-Варьеганского и Повховского месторождений, а также в районе озера Лукку-то.

Нижневартровский район является территорией компактного проживания коренного населения. По официальным данным, на 1 января 2012 г. численность населения Нижневартовского района составляла 36 406 чел., из них 2,4 тыс. человек (6,6 %) — коренные малочисленные народы Севера (84 % — ханты, 13 % — ненцы и 2 % — манси) [Характеристика...].

Аганские ханты относятся к восточной этнографической группе хантыйской народности. В прошлом для них был характерен оседлый (нижнеаганские) и полuosедлый (верхнеаганские) образ

¹ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

жизни. Ведущая роль в их хозяйственном комплексе принадлежала охоте и рыболовству. Мелкостадное оленеводство имело транспортное значение. По данным Р. П. Митусовой, в 1923 г. аганских хантов насчитывалось 254 человека. Они проживали в 22 селениях (юртах) [Митусова 1926: 136–137].

Аганская группа лесных ненцев¹, в отличие от хантов, вела более подвижный образ жизни, что было связано с большей ролью оленеводства в их хозяйственном цикле и значительной, по сравнению с хантами, величиной стад. Однако и они не совершали длительных перекочевок. Им была свойственна сжатость амплитуд касланий и привязанность к определенным ограниченным по площади участкам, где удачно сочетались зимние и летние корма, поэтому не требовалось сезонной смены пастбищ, как в тундре. В пределах своей промысловой территории совершались регулярно повторяющиеся миграции. Точных сведений о численности аганских лесных ненцев на 1920-е годы не имеется.

Тот факт, что ненцы и ханты проживали на одной территории — реке Аган и ее притоках, в сходных природно-географических условиях, в значительной мере предопределил специфику их хозяйственного уклада. Следует отметить, что, хотя между аганскими хантами и лесными ненцами существовали длительные межэтнические контакты, начало которых исследователи относят к концу XVI — началу XVII в. [Мартынова 1998: 182; Перевалова, Карачаров 2006: 178], закрепленные издавна практиковавшимися брачными отношениями [Вербов 1936: 68], каждый из этих народов сохранял этническую специфику в материальной и духовной культуре, самосознание и язык.

Начавшаяся в 1930-х годах советизация региона и последовавшие за тем социально-экономические преобразования привели к кардинальным изменениям в жизни коренных народов — ненцев и хантов. Государственная политика, с самого начала направленная на «реконструкцию быта его (Севера. — *И. К.*) исконных

¹ Основной этнический массив лесных ненцев проживает в Пуровском р-не ЯНАО. По данным межрайонной статистики (г. Тарко-Сале), на 1 января 2004 г. пуровских лесных ненцев насчитывалось 1150 чел. (см.: [Карапетова 2012: 94]).

обитателей» [Каргер 1931: 232, 233], вылившаяся в коллективизацию, переселение из дальних стойбищ значительной части сельского населения в укрупненные поселки в 1950–1960-е годы, промышленное освоение региона, активно начавшееся в 1970–1980-е годы, в значительной степени подорвали экономическую базу традиционных отраслей и культуру этих народов [Карапетова, Соколова, Соловьева 1995: 6, 12–18] и в целом привели к изменению природного и социокультурного ландшафта.

В начале 1970-х годов исследователи фиксировали у хантов и ненцев Агана в основном традиционную систему расселения. Даже в пос. Варьеган деревянные дома, построенные переселившимися туда хантами, сохраняли традиционный облик и внутренний интерьер [Лукина 2009–2010: 41]. Широко бытовала национальная одежда. Коренное население, являвшееся работниками коопзверопромхоза, было занято в традиционных отраслях [Лукина, Кулемзин, Титаренко 1975: 131–152]. Однако исследователями отмечалось, что ханты «сохраняют традиционную материальную культуру устойчивее, чем ненцы, которые легко усваивают новое», заимствуя многое у хантов [Там же: 148]. Этому способствовали и межнациональные браки. На тот момент в Варьегане имелось 14 смешанных ненецко-хантыйских и ханты-ненецких семей [Там же: 174].

На 1 января 1988 г., по данным похозяйственных книг, в Новоаганском сельском совете проживали 110 семей (572 чел.). Из них 290 составляли ханты — представители фамилий Казамкиных, Айпиных и Сардаковых и 138 чел. лесные ненцы — Айваседа и Иуси¹. Из них только 28 семей (120 чел.) хантов и ненцев жили в тайге на традиционных местах расселения (11 семей из них не имели жилья в поселке). Большая часть коренного населения к тому времени уже переселилась в пос. Варьеган, который считается национальным поселком². Произошло это в связи с тем, что

¹ По данным З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой, численность лесных ненцев в п. Варьеган в 1989 г. составляла уже 179 чел., видимо, за счет переехавших из п. Аган (см.: [Соколова, Пивнева 1993: 37]).

² Только 13 семей, проживавших в поселке, составляли приезжие — русские, татары и украинцы.

в результате политики «сселения и оседания» — «в целях улучшения условий жизни» и оседания кочевников — хантыйское население из 18 юрт было стянуто в два поселка — Варьеган и Аган (до 1956 г. пос. Аган именовался Интлетовы). Всего на тот период, по нашим данным, в поселке насчитывалось 34 национально-смешанные семьи, чему в значительной степени способствовало проживание в поселке. Из них 12 браков были заключены между хантами и ненцами, а 22 — между ненцами, хантами и представителями других национальностей. Однако однонациональные браки в 1988 г. составляли большинство [Карапетова 1988: 8, 9; Карапетова, Соколова, Соловьева 1995: 12, 13]. Традиционные отрасли в тот период времени еще обеспечивали большинство коренного населения работой, хотя к 1988 г. в Нижневартовском районе было уничтожено 1/3 промысловых угодий и нефтедобыча, почти вплотную подступившая к Варьегану, лишила части хантов и ненцев традиционного способа существования [Карапетова, Соколова, Соловьева 1995: 6, 12]. В 1988 г. 54 % мужчин были трудоустроены в промхототделении Охтеурского госпромхоза, являясь охотниками и рыбаками, 25 % были безработными (как и 62 % женщин), а остальные были заняты в других сферах, занимая главным образом рабочие должности [Карапетова 1988: 11; Соколова, Пивнева 1993: 37]. Надо отметить, что уровень образования у аганских ненцев и хантов был довольно низок: 10 % мужчин и 9 % женщин были неграмотны; 26 % мужчин и 31 % женщин имели начальное образование. Процент имеющих среднее и средне специальное составлял соответственно: 35 % и 40 %, 2 чел. имели высшее образование [Карапетова, Соколова, Соловьева 1995: 16]. Поселковая молодежь, в большей степени ненецкая, чем хантыйская, плохо владела родным языком. Преподавание в школе велось на русском языке. Учебники для лесного диалекта ненецкого языка и восточного диалекта хантыйского языка не были созданы. У хантов и ненцев, живших на стойбище, сохранялся традиционный быт, многие элементы традиционной культуры, однако лесные ненцы жили уже не в чумах, а в деревянных срубных домах хантыйского типа, для летнего выпаса стад строили не характерные для них в прошлом оленьи сараи — *тың мя*.

Переломными в жизни коренного населения оказались 1990-е годы, когда экономику региона начал определять нефтегазовый комплекс и Нижневартовский район стал одним из важнейших индустриальных центров страны, где добывается каждая пятая тонна российской нефти [Ходжаева 2011: 75, 76]. Интенсивно-экстенсивная нефтегазодобыча в Ханты-Мансийском автономном округе и в Нижневартовском районе в частности привела к резкому изменению экологической ситуации в регионе, к серьезным техногенным и социальным трансформациям, оказавшим огромное влияние и на жизнь коренного населения, для которого природные ресурсы оставались основой организации их хозяйственной деятельности. В середине 1990-х годов, с переходом к рыночной экономике и упразднением совхозов и промыслово-охотничьих хозяйств, где трудились представители коренных национальностей, прекращается и государственное финансирование традиционных отраслей. Они полностью исключаются из экономики региона и приходят в упадок. Коренное население, не являясь доминантной группой населения, связанной с индустриальным способом производства, оказалось в сложном положении, по сути, они стали маргиналами на территории своего проживания. Положительную роль в этой ситуации сыграло принятие решения о выделении в местах проживания коренных малочисленных народов Севера так называемых «родовых угодьев» — земель, не подлежащих отчуждению под промышленное освоение, где коренные народы могли бы осуществлять свое право на ведение традиционного хозяйства¹. Впоследствии эти земли стали именовать территориями традиционного природопользования (ТТП). По закону Ханты-Мансийского автономного округа — Югра от 31.12.2004 № 95-оз, эти территории находятся в безвозмездном пользовании «для осуществления традиционного образа жизни, ведения традиционного хозяйствования». Благодаря этому решению аганские ханты и ненцы смогли постепенно адаптироваться к реалиям рыночных отношений.

¹ Эти угодья принадлежали тем семьям, которые владели ими и раньше согласно обычному праву. В 2002 г. выделение ТТП было прекращено.

В 2010 г. мы застали следующую ситуацию: основная часть аганских лесных ненцев и хантов проживала главным образом в национальном поселке Варьеган.

Варьеган — современный газо- и электрифицированный поселок, занимающий площадь в 80 га. В поселке 116 жилых зданий: 57 индивидуальных и 59 многоквартирных. Дома одноэтажные, в основном деревянные, постройки 1980–2000-х годов. За жилье жители поселка стали платить с 2004 г.¹ В 2010 г. в Варьегане имелись два продуктовых магазина, врачебная амбулатория, почта, школа, где обучались 124 человека, сельский дом культуры, библиотека, школа искусств, стадион. Главной достопримечательностью поселка является его культурно-этнографический центр и парк-музей под открытым небом, открытый в 1988 г. по инициативе и стараниями ненецкого писателя и общественного деятеля Юрия Кылевича Айваседа (Вэлла).

Население поселка насчитывало 690 человек: 339 мужчин и 351 женщину. Из них 558 чел. (154 семьи)² составляют народы Севера: 314 — ханты, представители фамилий Казамкиных, Айпиных, Сардаковых, и 233 — лесные ненцы. За прошедший с 1988 г. период времени количество межнациональных браков увеличилось до 50. Однонациональные браки среди хантов составляли 51 %, а среди ненцев — 35 %, смешанных же ханты-ненецких и ненецко-хантыйских насчитывалось 18. Остальные браки были заключены с представителями других национальностей, среди которых браки русских мужчин с ненецкими и хантыйскими женщинами составляют большинство (11), на втором месте — браки с татарами и чувашами (9). Как правило, в таких семьях детям дается фамилия отца, а национальность — матери. Это приводит к тому, что исчезают исконные ненецкие фамилии — Айваседа и Иуси. В то же время в Варьегане среди ненцев становятся распространенными следующие фамилии: Беловы, Бутусовы, Лисины, Лялькины, Поповы, Петровы, Юдины, Миннихметовы, Сулеймановы, Карымовы, Иззатулины, Червевы

¹ В 2010 г. долг жителей за неуплату жилья составлял 2 млн руб.

² 22 чел. составляют одиночки: 12 хантов, 10 ненцев.

Добрынины, Комаровы, Кропачевы, Пшеничные, а среди хантов: Беккер, Васильковы, Субботины, Демешкевич, Исламовы, Политрак, Щуклеевы и Балины, что свидетельствует об активном процессе метисации поселкового населения. Как следствие в том числе и этого процесса, для большей части коренного населения, особенно молодежи, проживающей в поселке, можно констатировать утрату этнической специфики: национального языка и культуры. Невысокий уровень владения родным языком в пос. Варьеган исследователи констатировали и в 2000 г., отметив при этом, что ситуация с хантыйским языком обстоит «несколько лучше» [Кошкарева 2001: 234, 235].

Уровень образования у коренного населения вырос по сравнению с 1988 г., но в целом остается довольно низким: 6,4 % мужчин и 14,4 % женщин имеют начальное образование; неоконченное среднее — 47,3 % мужчин и 26,8 % женщин. Процент имеющих среднее образование составляет соответственно 33,6 % и 49,5 %, а средне-специальное — 8,1 % и 22,1 %. За прошедший с 1988 г. период возросло число лиц, имеющих высшее образование. На 2010 г. оно составляло среди мужчин 3,6 %, а среди женщин — 4,7 %. Надо отметить, что число лиц, имеющих среднее, средне-специальное и высшее образование, у ненцев выше, чем у хантов.

Ввиду того что в Варьегане нет производственных предприятий, большая часть работающего населения из числа коренных национальностей занята в непроизводственной сфере: 142 чел. из 197 работающих.

Часть семей (11 семей ненцев и 14 семей хантов) предпочитают постоянно жить на стойбищах, имея при этом жилье в поселке. В основном это люди старшего и среднего возраста, но есть и молодые семьи. Всего на территории бывшего Новоаганского административного совета выделено 25 территорий традиционного природопользования. Эти земли находятся на расстоянии от 5 до 180 км от пос. Варьеган. Большая часть хантыйских стойбищ расположена на расстоянии 25–45 км, а ненецких — от 65 до 180 км от поселка. Часть из них находится почти на границе с Пуровским районом Ямало-Ненецкого АО. Добираются до стойбищ летом на личных машинах: УАЗиках и «жигулях», а зимой — на

мотонартах. Почти везде имеются бетонные дороги и подъезды, так как стойбища расположены в районах Повховского и Западно-Варьеганского месторождений. Олени, которым для выпаса требуется определенное пространство, являются для хантов и ненцев в какой-то степени гарантом сохранения территории, необходимой для ведения традиционного хозяйства. Если в 1989 г. в личной собственности варьеганских хантов и ненцев было 505 оленей [Карапетова, Соколова, Соловьева 1995: 12], то в 2010 г. число личных оленей достигло 1366 голов. Ненецкие и хантыйские стойбища сохраняют традиционный облик. На каждом стойбище, помимо деревянных срубных домов, имеются традиционная кухня с открытым очагом, где летом готовят пищу, лабазы для хранения продуктов и вещей, баня, туалет. Скоропортящиеся продукты хранят в погребах, вырытых в вечной мерзлоте. На хантыйских стойбищах (но не на всех) встречаются глинобитные печи — *нянь кэр*, используемые для выпечки хлеба. Для летнего содержания оленей на территории стойбищ имеются олени сараи — *вэли қот* (хант.) или *тың мя* (нен.), где с помощью дымокуров спасаются от мошки олени.

Для передвижения по рекам используют не только моторные лодки, но и традиционные лодки-долбленки. Зимой на стойбищах люди носят традиционную одежду из оленьего меха — малицы, сахи и ягушки, шьют ее главным образом пожилые женщины.

Ввиду нерентабельности охоты (отсутствие спроса на пушнину) основными занятиями жителей стойбищ являются оленеводство, рыболовство и сбор дикоросов — ягод, грибов, кедрового ореха.

Благодаря соглашениям, напрямую заключенным с промышленными компаниями, в каждой семье имеются машины, поэтому проблемы с вывозом выловленной рыбы и собранной ягоды нет. Рыбу и ягоду без посредничества общины сбывают предпринимателям Нижневартовска или на завод по переработке рыбы в Излучинск. Поэтому варьеганские ненцы и ханты, в отличие от пуровских лесных ненцев, юганских и ваховских хантов, общины не создают¹. Присутствие предприятий нефтегазового комплекса

¹ Подробнее о ситуации в Пуровском р-не ЯНАО см.: [Карапетова 2012: 92–101].

на территории проживания коренных народов, с одной стороны, способствует улучшению качества жизни: в поселке выстроены новые дома, они обставлены современной мебелью, техникой (во всех домах имеются телевизоры, компьютеры, холодильники и т.п.). Коренные жители в полной мере овладели современными средствами коммуникации. С другой стороны, ориентация региона на нефтегазодобычу оказывает решающее влияние на образ жизни населения и делает положение коренного населения особенно уязвимым. В 2010 г. на территории Нижневартовского р-на разрабатывалось 98 лицензионных участков, количество их растет с каждым годом. Нефтяные компании продолжают использовать земли под свои нужды (земля является собственностью государства), заключая «Модельное соглашение недропользователей с субъектом права традиционного природопользования об использовании земель для целей недропользования в границах территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в ХМАО — Югре»¹. На основании этого соглашения главе территории традиционного природопользования выплачивается денежная компенсация за понесенные убытки и приобретаются необходимые «товарно-материальные ценности»: бензин, лодки, снегоходы.

Подводя итоги, мы можем отметить, что важнейшим фактором сохранения этнических традиций и самобытной культуры является ориентация коренных жителей на занятость в традиционных отраслях. Что касается поселковых жителей, то Дума Нижневартовского района предлагает следующий сценарий развития. В проекте «Стратегия развития Нижневартовского района до 2020 г.», принятом 17.04.2009 г. (№ 28), в разделе «Социально-экономическое развитие поселений» говорится: «С.п. Аган (Варьеган в нем не упомянут, но все сказанное относится и к нему. — *И. К.*) обладает достаточными потенциальными возможностями для развития этнокультурного туризма, становления как центра национальных ремесел, мастера которого должны восстанавливать и сохранять традиционные технологии народов Севера. До-

¹ Распоряжение Правительства ХМАО — Югры от 5 октября 2009 г. № 425-рп.

полнительным стимулом этнокультурного направления развития может стать создание национальной общины, которая, помимо сохранения культурной идентичности представителей коренных народов Севера, может пополнить туристические возможности Агана презентацией традиционного образа жизни, национальными праздниками коренных народов» [Дума... 2009]. Таким образом, им отводится роль демонстрировать культурно-этническое разнообразие региона, воссоздавая этническую среду.

Оценивая социокультурную ситуацию в Нижневарттовском районе, можно констатировать, что у варьеганских хантов и лесных ненцев за последние два десятилетия, усилились процессы трансформации идентичности, которые выражаются в аккультурации и деэтнизации. Главной причиной выступают внешние факторы. Источником сохранения и передачи этнокультурной информации остается та часть коренного населения, которая в условиях промышленного натиска продолжает сохранять приверженность традиционным видам хозяйственной деятельности.

Библиография

Вербов Г. Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 57–70.

Дума Нижневарттовского района Ханты-Мансийского автономного округа. Решение от 17.04.2009 «О стратегии социально-экономического развития Нижневарттовского района» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://duma.nvraion.ru/documents/?ELEMENT_ID=35774

Карапетова И. А. Отчет о командировке ст. научного сотрудника сектора Сибири и Дальнего Востока Карапетовой И. А. в Нижневарттовский район Ханты-Мансийского А.О. в августе–сентябре 1988 г. 13 л. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 2254а.

Карапетова И. А. Место оленеводства в хозяйственном цикле лесных ненцев // Самодийцы: материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск, 2001.

Карапетова И. А. Пуровские лесные ненцы: некоторые аспекты хозяйственно-культурной и социальной адаптации // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 92–101.

Карапетова И. А., Соколова З. П., Соловьева К. Ю. Этносоциальная ситуация и проблемы традиционного землепользования восточных хан-

тов и лесных ненцев // Народы Сибири. Кн. 2 / Сибирский этнографический сборник. 7. М., 1995. С. 5–21.

Каргер Н. К. Очередные задачи этнографии на Севере // Советская Азия. 1931. № 3–4. С. 232–243.

Кошкарева Н. Б. Социально-лингвистическая ситуация в пос. Варьеган Нижневартовского района Тюменской области // Язык и общество на пороге нового тысячелетия: итоги и перспективы: тез. докл. Междунар. конф. М., 2001. С. 232–235.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии: в 6 т. Томск, 2009–2010. Т. 4: Аган, Пим.

Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Титаренко Е. М. Ханты реки Аган // Из истории Сибири. Томск, 1975. Вып. 16. С. 130–177.

Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза / отв. ред. Н. И. Новикова. М., 1993.

Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.

Митусова Р. П. Аганские остяки (Антрополого-статистический очерк) // Урал: технико-экономический сборник. Свердловск, 1926. Вып. 8: Уральский Север. Ч. 1. С. 135–139.

Перевалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006.

Соколова З. П., Пивнева Е. А. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Полевые исследования. М.: ИЭА РАН, 1993. Т. 1, вып. 2. С. 36–45.

Характеристика муниципального образования «Нижневартовский район» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.znatock.com/docs/index-79297.html>

Ходжаева Г. К. Особенности загрязнения земель предприятиями нефтегазового комплекса Нижневартовского района // Нефтегазовое дело: электронный научный журнал. 2011. № 4. С. 74–77 [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ogbus.ru/authors/Khodzhaeva/Khodzhaeva_1.pdf

Abstract

The paper analyzes several aspects of economic, cultural and social adaptation of the Agansk Khanty and Forest Nenets from the Nizhnevartovsk district of the Khanty-Mansiisk autonomous region. A massive industrial development of the Nizhnevartovsk district where 68 oil fields were exploited in 2010 has led to serious technogenic and social transformations. They deeply influenced the life of the indigenous people, for whom natural resources still play a major role.

В. Г. Целищева

ДРЕВО ЖИЗНИ ИЛИ ВОЗОБНОВЛЯЕМЫЕ РЕСУРСЫ?¹

Полевая работа, материалы которой используются в данной статье, проводилась в Хабаровском (г. Хабаровск и Комсомольск-на-Амуре, с. Троицкое, Найхин, Даерга, Сикачи-Алян, Гвасюги, Богородское) и Приморском (г. Владивосток, с. Красный Яр) краях в 2005, 2007, 2009, 2010 гг. Исследовательская проблематика последних двух экспедиций касалась в основном деятельности учреждений культуры по сохранению историко-культурного наследия коренного населения региона. В истории создания, функционирования и современного состояния музеев, этнокультурных центров, фольклорных коллективов, фестивалей, мастерских декоративно-прикладного искусства отражается динамика изменений в межкультурных взаимодействиях, основанием для которых служит идея ценности традиционных культур, практически столет не теряющая актуальности.

Изменяются обоснования и участники этих взаимодействий — все более профессиональные, с одной стороны, и меняющиеся представители доминирующей культуры — с другой. Местная интеллигенция на рубеже XIX и XX веков, поддерживаемая властью в соответствии с просветительскими идеями; советская власть с ее идеологией создания новых культур, «национальных по форме и социалистических по содержанию»; туристы как проводники новых экономических отношений; и, наконец, новые высокоресурсные агенты — Министерство природных ресурсов и Всемирный фонд дикой природы (WWF).

Взаимодействия последних лет, совмещающие сохранение традиционности с защитой экологии, послужили предметом ана-

¹ Исследовательские материалы получены в ходе экспедиций, в том числе при поддержке гранта РГНФ (10-03-18009е).

лиза в данной работе. Отношение к коренным народам как к людям, продолжающим глубоко верить «лесным богам», живущим племенами в «неразрывной связи с природой», вопреки очевидным фактам, является распространенным мнением в природоохранных организациях, и не только в них. Директор Амурского филиала WWF Ю. Дарман разделяет подобное мнение: «С древности в культуре удэгейцев и нанайцев тигр считался божеством... А кедр для этих племен является священным деревом, они молятся ему, потому что кедр кормит животных и человека. Такое бережное отношение к природе позволяет коренным народам сохранить удивительный мир вокруг. Поддерживая традиционный образ жизни этого народа, мы сохраняем природу Бикина» [ПМА 2010]. В приведенной цитате, как и во множестве аналогичных других, используются три знаковых определения: «священное дерево», «традиционный образ жизни», «сохранение природы». Остановимся на них подробнее.

Этнографические материалы, музейные коллекции и другие свидетельства прошлого содержат информацию о роли дерева в традиционных культурах коренного населения Дальнего Востока. Женщины вышивали родовое древо на свадебных халатах (рис. 1), мужчины использовали различные виды древесины для изготовления сакральных предметов: сэвэнов, амулетов, шаманских бубнов, ритуальных стружек и посуды и т.д. Помимо использования в ритуальных и утилитарных целях, дерево маркировало зоны священного пространства, связывая воедино три мира — мир духов, мир людей и подземный мир. «Нанайцы умирают, в загробный мир уходят, оттуда не возвращаются. Остается дерево, омиа, большое дерево, и люди хорошие, женщины молоденькие превращаются в птиц и садятся, чтобы снова родиться, а старые переходят в траву, в грибы, в змей переходят. Люди никогда не умирают, они в метаморфозу превращаются» [ПМА 2005].

Эпоха прагматизма, вытесняя сакральное в сферу предрассудков, превращает священное древо в древесину, формирует новые связи, обеспечивающие иные основы стабильного мироздания, например «скоординированного межведомственного взаимодействия и согласованных действий органов государственной власти



Рис. 1. Вышивка на нанайском свадебном халате. Муниципальное образовательное учреждение «Музей “Мир Сикачи-Аляна”»

разного уровня», которые должны быть установлены «в целях повышения качества жизни граждан, обеспечения рационального использования полезных свойств лесов, повышения их продуктивности, сохранения биоразнообразия» [ГЦПХК].

Связь с «властью разного уровня» поддерживает не только руководство края, но и жители с. Красный Яр, на протяжении последних десяти лет они пишут письма в правительство РФ и лично президенту: «В очередной раз нависла реальная угроза жизнедеятельности малочисленных народов, их традиционной хозяйственной деятельности со стороны администрации Приморского края,

которая выставляет на аукцион в рубку леса, являющиеся их местом традиционного проживания» [Суляндзига 2009].

И в том и в другом обращении фигурирует защита «качества жизни», но если для граждан в целом важным является «обеспечение стабильного удовлетворения общественных потребностей в ресурсах и экологических, санитарно-гигиенических, защитных средообразующих услугах леса (далее — услугах леса)» [ГЦПХК], то для граждан, относящихся к коренным народам, оно составляет отстаивание прав на «землю предков», против тех, кто намерен «лишить средств к существованию, усложнить и без того непростую жизнь людей, живущих в самом сердце уссурийской тайги» [Там же].

Апелляция к традиционному образу жизни, нуждающемуся в сохранении, находит поддержку у природоохранных структур, финансирующих в первую очередь мероприятия по презентации национальных культур: фестивали, творческие конкурсы, мастерские народных промыслов. При Хабаровском институте повышения квалификации кадров в области экологии и природопользования в 2006 г. Комитетом по делам коренных народов Министерства природных ресурсов Хабаровского края организована Школа прикладного искусства. В ней представители коренных народов Приамурья учатся техникам плетения из бересты и лозы, изготовлению изделий из рыбьей кожи, выделке меха. Уникальная образовательная структура наряду с навыками производства сувениров и знаниями по традиционной культуре выдает государственные свидетельства о повышении квалификации, способствующие профессиональному продвижению выпускников (рис. 2). Министерство оказывает доминирующую спонсорскую помощь в организации фестиваля «Живая нить времен», поддерживает многие другие проекты, направленные на сохранение культурного наследия: фестиваль «Бубен дружбы», издание книг местных авторов, съемки фильмов и многое другое. В то же время эта организация регулирует и регламентирует заготовку материалов, необходимых для изготовления изделий (бересты, лозы, рыбьих кож и шкур животных), как порождая конфликтные ситуации, так и оказывая поддержку коренному населению при столкновениях с местными



Рис. 2. Выпускные работы Школы прикладного искусства Хабаровского института повышения квалификации кадров в области экологии и природопользования

администрациями: «...два года подряд не выдают разрешения для заготовки древесины местной общине “Тигр” для строительства и собственных нужд, не дают разрешения на заготовку нескольких деревьев кедра для изготовления охотничьих лодок, ... не рассматриваются документы, подготовленные к аукциону по аренде лесов с целью заготовки пищевых и лекарственных ресурсов леса и поддержанные Министерством природных ресурсов РФ» [Суляндзига 2009].

Это же направление развивает в своей деятельности Всемирный фонд дикой природы, финансирующий проект ТАСИС в с. Красный Яр, в рамках которого в 2008–2010 гг. были реализованы строительство культурного центра, проведение массовых мероприятий, развитие столярной и пошивочной мастерских, организация «школы следопыта» и экотуристического клуба, финансирование этнографического ансамбля «Агдайми» [ПМА 2010].

Лес, как ценный ресурс, является пространством конкурентного взаимодействия между предпринимателями, государственными структурами, группами местного сообщества (и не только местного). Обостряют эти отношения лесные браконьеры. «Тайгу всю вырубил. Здесь была орехово-промысловая зона в Хабаровском крае. Там придет леспромхоз, тут придет кооператив, с той стороны придет Китай какой-нибудь, тут под видом национальной общины заедет какой-нибудь дядя с Хабаровска. Тут же ясень, самый дорогой, 200 долларов куб. Набирают здесь людей — ты, ты, ты, ты, вот пила, водку возят, и — привет» [ПМА 2005]. Для Приморья и Приамурья «лесные войны» — вполне устоявшееся идиоматическое выражение. В Хабаровском и Приморском краях они имели свои отличительные черты. Если в Приамурье незаконная вырубка леса стала восприниматься как неизбежное зло, то в Приморье, по крайней мере в отдельно взятом селе Красный Яр, жители в 1990-е перекрывали с оружием в руках путь лесовозам и так отстояли лес.

«Лесные войны», как и любые другие, продолжаются и в коммуникационном пространстве, обнажая смыслы, кристаллизуя идеи, выявляя проблемные узлы. Конкурирующие стороны противопоставляют аргументы, подчас относящиеся к разным дискурсивным полям. Анализ кодов, используемых в этих столкновениях, представляется продуктивным для понимания более широких практик взаимодействия коренного и доминирующего населения.

Источники

Государственная целевая программа Хабаровского края «Развитие лесного хозяйства в Хабаровском крае»: утв. Постановлением Правительства Хабаровского края от 9 июня 2012 г. № 195-пр.

ПМА 2005 г. (Хабаровский край).

ПМА 2010 (Хабаровский и Приморский края).

Суляндзига П. В. Обращение 1-го вице-президента Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, члена Общественной палаты РФ П. В. Суляндзига к Председателю партии «Единая Россия» В. В. Путину [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.wwf.ru/data/news/4535/putinuvv.doc

Abstract

This article is dedicated the role of traditional culture in the post-modern society, how to maintain a local specificity and incorporation into the global socio-economic processes. The subject of the research are the processes of institutionalization of the historical and cultural heritage of the indigenous peoples of the Amur region, methods of presentation elements of traditional culture (traditional crafts, natural resources, etc.), turning them into an economic and symbolic resources.

А. В. Влахов

РЕСУРСЫ В РОССИЙСКОЙ ЧАСТИ БАРЕНЦЕВА ЕВРО-АРКТИЧЕСКОГО РЕГИОНА КАК МАРКЕР ИДЕНТИЧНОСТИ

В 1993 г. на политической карте Европы появился новый субъект международного права — так называемый Баренцев Евро-Арктический регион, в который вошли северные провинции Норвегии, Швеции, Финляндии и России. Основной целью его создания было укрепление трансграничных связей между регионами-соседями и налаживание отношений между людьми на низовом уровне. Баренц-регион стал одновременно и площадкой для испытания различных моделей социального и политического взаимодействия, и пространством трансформации уже существовавших практик и институтов.

За двадцать лет существования Баренц-регион довольно сильно изменился — как в пространственном, так и в сущностном аспекте. Параллельно с изменениями Баренц-региона менялись и населяющие его люди: изменение политической и социальной обстановки неизбежно влечет за собой и изменение самоидентификации населения этой местности.

Основной вопрос моего исследования, частью которого является эта статья: можно ли говорить о существовании особой культурно-социальной идентичности жителей Баренц-региона, и если да, то какие маркеры оказываются наиболее важными для их самоидентификации? Исследование, проводившееся в 2012 г. на территории Карелии и Мурманской области, показывает, что можно выделить пять таких маркеров: ресурсы, экология, локальная история, граница и север. Ниже речь пойдет об одном из них — природных ресурсах.

И Карелия, и Мурманская область — ресурсодобывающие регионы, причем их добыча является основой региональной экономики. В Мурманской области добываются в основном минеральные ресурсы: металлы, в том числе редкоземельные, и другие полезные ископаемые. По запасам минеральных ресурсов Кольский полуостров является одной из наиболее богатых добывающих площадок мира — на его территории находятся многочисленные выходы Балтийского кристаллического щита; многие из найденных там минералов не встречаются больше нигде в мире [Мацак 2005: 179–180, 184, 430]. Такая геологическая уникальность региона — предмет большой гордости в официальном дискурсе, в советское время она широко пропагандировалась в научно-популярных изданиях и в периодической печати, а в краеведческом музее Мурманска полтора этажа (из четырех) занимают геологические коллекции [Мурманской области... 1988: 85–87]. Основных добывающих центра в Мурманской области два: во-первых, это широкопрофильные Хибинская и Мончегорская группы месторождений, расположенные в центре области, к югу от Мурманска (основные населенные пункты — Мончегорск, Кировск, Апатиты, Оленегорск), во-вторых, Печенгский кластер на северо-западе области, где добываются в основном никель и некоторые другие редкие металлы (основные населенные пункты — Никель и Заполярный). Оба добывающих центра практически монопольно разрабатывает одна и та же компания — ОАО «Кольская горно-металлургическая компания» (ОАО «КГМК»), в свою очередь, входящая в состав холдинга «Норильский никель».

Карелия поставляет на рынок два основных вида сырья — лес и металлы (в основном железо). В Карелии существует сходная нарративная традиция представления региона как «кладовой» определенного вида ресурсов, с тем лишь отличием, что для Карелии таким ресурсом становится лес. Регион в суждениях информантов предстает, с одной стороны, «лесным углом», где нет почти ничего, кроме лесов, скал, рек и подобных природных богатств, а с другой стороны, местом с действительно большими запасами леса, который поставляется сразу в нескольких направ-

лениях. Во второй половине XX в. в северной Карелии были обнаружены запасы железных руд (южная часть того же Балтийского щита, см.: [Леонтьев 1990: 60–62]), что привело к переориентации производства в этом направлении и значительному увеличению роли металлургии в экономике региона. Для разработки основного месторождения и был построен город Костомукша с огромным заводом по производству железорудного концентрата — вначале Костомукшский ГОК, а сейчас ОАО «Карельский окатыш», входящее в холдинг «Северсталь». На комбинате производятся так называемые *окатыши* — небольшие сферические комочки железосодержащей руды, прошедшие специальную процедуру обогащения [Там же: 66].

Помимо вышесказанного, в Мурманской области (точнее, в территориальных водах РФ в Баренцевом море, к северу от области) разведаны большие запасы углеводородов [Мурманской области... 1988: 262], подготовка к добыче которых была начата в последние несколько лет (разработку ведет «Газпром» в рамках проекта «Штокман»). Это довольно важный для Мурманской области проект, так как его участниками стали, помимо «Газпрома», и зарубежные партнеры — норвежский «Statoil» и французская «Total». Также Баренцево море — источник рыбных ресурсов, добыча которых в регионе имеет давнюю историю и занимает важное место в экономике региона [Мурманская область 2011: 1, 7]. В Карелии же ресурсы, отличные от лесных и минеральных, играют незначительную роль — можно отметить лишь определенную долю рыболовства в Белом море.

Наличие в регионах больших объемов природных ресурсов и вытекающая из этого их экономическая успешность и относительная независимость являются несомненным поводом для гордости жителей регионов, что широко представлено в их суждениях:

(1) *Ну, наш ГОК — на нем вся Карелия держится, он шестьдесят процентов всех налогов республики платит. Вот честно Вам скажу — если бы не мы, то Карелия бы загнулась, была бы, как какая-нибудь Смоленская или Псковская область — они ж*

у нас вроде самые бедные? У нас же лесной край, а одним лесом сыт не будешь (м., 56 лет, в/о, Кост.)¹.

(2) *У нас область очень богатая всякими этими... ну, ресурсами природными — металлы там, химия вся. Говорят, что вся таблица Менделеева в земле лежит. Ну вот в основном в Мончегорске там, в Хибинах, вот, и у нас на Печенге — вторые после Норильска по никелю мы в стране* (ж., 48 лет, в/о, Зап.).

Тем не менее тот факт, что экономика обоих регионов построена в первую очередь на природных ресурсах, многие жители склонны рассматривать как негативный фактор, так как, по их мнению, это препятствует развитию регионов и делает их зависимыми от других акторов. Согласно интервью, зависимыми Карелия и Мурманская область оказываются, с одной стороны, от федерального центра и крупных российских корпораций, владеющих местными комбинатами, а с другой стороны, что более интересно, — от западных соседей по Баренц-региону, то есть от Финляндии и Норвегии. Суждения последнего типа, кажется, связаны с ностальгией по ушедшему прошлому, в данном случае — советскому. Информанты склонны представлять экономические отношения советского типа в ключе «зависимость тоже была, но хотя бы от своих» и обвинять европейские страны в том, что значительная часть добытого сырья экспортируется на Запад. При этом на первый план выходит общегосударственная идентичность, а не региональная: в опустошении России (но не Карелии или Мурманской области) всегда обвиняется Финляндия/Норвегия (но не, к примеру, область Кайнуу или коммуна Сёр-Варангер). Упомянутый мотив представлен в двух вариантах: 1) «они покупают сырье задешево, а к нам оно возвращается в виде дорогого конечного продукта» и 2) «распродают (-ем) богатства страны, скоро ничего не останется»:

¹ Здесь и далее в скобках указаны основные социальные характеристики информанта: пол (м. — мужской, ж. — женский), возраст, уровень образования (в/о — высшее, сс/о — среднее специальное, с/о — среднее), место проживания (Петр. — Петрозаводск, Мурм. — Мурманск, Кост. — Костомукша, Ник. — Никель, Зап. — Заполярный).

(3) Леса вывозят совершенно конкретно. <...> Там потом из него делают табуретки и везут обратно, вот такая замкнутая система получается (ж., 24 года, в/о, Петр.).

(4) В Карелии лес, ну, как это сказать, по-человечески не обрабатывается, то есть нет нормальных деревообрабатывающих предприятий, и вот получается невыгодно, что мы продаем финнам необработанный лес по маленькой стоимости, а они нам уже дальше из него «Икею» свою строят (ж., 29 лет, в/о, Петр.).

(5) Вот у нас тут комбинат добывает, второй по добыче никеля в мире, а куда это все идет-то? Продают за границу, вот те же норги и покупают. У них же эта жила тоже есть, она туда идет на запад, только они не дураки, сами не добывают — им дешевле у нас купить. А нашим все равно кому продавать ведь. Они еще и железку хотят туда строить — вот у нас же железка тут есть, поезд на Мурманск ходит, знаешь? Она ж знаменитая, самая северная в мире, ну вот теперь «Газпром» что-то там построил в Сибири, теперь нет, ну все равно. Вот всё хотят в Киркенес ее дотянуть, чтобы легче вывозить было. Так всю Россию и вывезут (м., 30 лет, сс/о, Ник.).

Здесь можно сказать, что представления о соотношении «нас» и «их», «своих» и «чужих» демонстрируют довольно сильную подвижность. В том случае, если информант говорит о деятельности, направленной, по его мнению, против конкретного микро-региона, то «мы» — это жители Костомукши, Никеля, Мурманска и т.д., а «они» — региональные/федеральные власти, крупные национальные холдинги и т.п. Когда речь идет о «расхищении богатств России», то актуализируется общероссийская идентичность информанта, а «ими» становятся иностранцы, которые это расхищение осуществляют. Если помнить о том, что эти суждения высказаны в ситуации интервью, когда актуализация той или иной идентичности не приносит какой-либо существенной выгоды (кроме символической: показать собеседнику, что ты-то точно понимаешь, что к чему), то можно утверждать, что эти вложенные друг в друга по принципу «матрешки» идентичности действительно сосуществуют и могут быть одновременно актуализированы в пределах одного высказывания.

Несмотря на вышесказанное, развитие добывающей и перерабатывающей промышленности информанты в целом воспринимают как положительный процесс, который, несмотря на попадание регионов в зависимость от кого-либо, способен укрепить их положение и повысить благосостояние жителей:

(6) *Ну вот сейчас у нас новый карьер строить собираются, там, в лесу, километров сорок на север, дорогу уже пробивают, мне брат говорил, он разведчик как раз. Это-то хорошо, пускай строят — пока будет добыча, город тоже будет, работа у мужиков будет* (м., 28 лет, в/о, Кост.).

(7) *Штокман у нас все ждут очень, потому что это сразу экономике поднимет — территория-то нашего региона, налоги нам будут идти. Понятно, что всё разворуют, но немножко-то лучше жить будет. Вон я тут по телевизору слышал, в этом Ханты-манси округе, там зарплата средняя — пятьдесят шесть тысяч, а у нас — двадцать три. Вот если нефть (на самом деле газ. — А. В.) будут качать — лучше должно стать* (м., 29 лет, в/о, Мурман.).

При этом получается, что именно ресурсное богатство Карелии и Мурманской области является фактором, дистанцирующим эти два региона от остальной России и сближающим их между собой (по косвенным признакам можно заключить, что в эту общность включается также и Архангельская область, но прямых подтверждений этому в моем материале нет). Карелия, Мурманская область (и, возможно, Архангельская область) позиционируются информантами как определенный макрорегион, довольно четко отграниченный от остальной России, чрезвычайно богатый природными ресурсами и работающий в ресурсном отношении в основном на экспорт. Природные ресурсы признаются структурообразующим явлением для жизни региона, а возможное их исчерпание приравнивается к апокалипсису. При этом интересно отметить, что у жителей исследуемых регионов присутствует широкое понимание ресурсов, принятое в науке, но не так сильно распространенное «в народе» — в него включаются в том числе биологические и экологические ресурсы.

(8) *Норги-то тут ездят только потому, что у нас никель можно по дешевке покупать. И еще вот рыбу и краба ловят —*

у нас-то это нельзя, квоты эти, а они приходят сюда, как будто в гости, вот в Лиунахамари там, на Рыбачий, сыплют что-то в воду, так рыба вся, молодая особенно, и краб к ним плывут, а они на своей территории уже ловят (м., 51 лет, в/о, Зап.).

(9) *Вот у вас там в Ленинграде, в Ленинградской области уже ничего нету, леса все вырубил, а в земле тоже ничего. А у нас тут вот и в земле поковыряться — все найдешь, ну это скорее на севере Карелии, Калевальский там район, Кандалакша, и лес тоже есть. И в Мурманске то же самое — ну лесов там нет, понятно, но земля там богатая. Это там пояс такой идет, в музее был? Там картинка такая, показывает, как вот пояс идет под землей, железо там, металлы. У нас и в Мурманской вот области (м., 42 года, сс/о, Петр.).*

(10) *Мы, получается, и кормим — и вас, и финнов, всех. У нас же тут лес постоянно в Финляндию идет, окатыши тоже, но окатыши больше в Череповец, на «Северсталь». Мы как будто получаемся между Россией и Европой, туда торгуем и туда. Еще б деньги эти люди видели, вообще хорошо бы было, а то у нас же как обычно — двадцать процентов людей выпивает восемьдесят процентов пива (смеется). А так вот живем вроде (м., 28 лет, в/о, Кост.).*

(11) *А молодежь уезжает отсюда — что тут делать-то, природы никакой нету, всё уже выловили и вычерпали, полезные ископаемые там — в советские еще времена, а норги потом рыбу всю выловили и природу испортили (ж., 44 года, в/о, Мурман.).*

В связи с последней цитатой интересно отметить, что именно негативное влияние на окружающую среду горнодобывающих предприятий и военных объектов в Мурманской области было одной из основных причин создания Баренц-региона в начале 1990-х. Впрочем, истинные политические мотивы создания Баренц-региона, кажется, вообще не очень известны среди населения региона — большинство информантов либо не слышали этого названия в принципе, либо считают, что эта организация занимается исключительно культурными проектами, ср.:

(12) *Ну, поддерживают всякие национальные проекты, культурные проекты, социальные проекты. Кто там точно финан-*

сирует, я не знаю, именно Баренц-регион. У нас вот уже семь лет назад, да, в 2005-м, проходили Баренц-кэмпы такие скаутские, и вот они, по-моему, оттуда финансировались (ж., 29 лет, в/о, Петр.).

Еще один важный аспект этого маркера — вопрос возобновляемости и исчерпания ресурсов, свойственный, пожалуй, любой ресурсно-ориентированной экономике. В интервью присутствуют, во-первых, страх перед истощением запасов добываемых ресурсов — этот мотив оказывается гораздо более важным для приграничных моногородов, вся жизнь которых построена на работе добывающего предприятия. В таком контексте часто можно встретить апокалиптические суждения о предстоящем закрытии комбината и выселении города, а также о переводе производства на вахтовый метод работы (по всей видимости, напряженное отношение к этим вопросам подогревают и публикации в местной прессе):

(13) *Так никеля-то там, говорят, осталось на пять лет всего, весь уже добыли — говорят, сейчас вообще начали старые отвалы перелопачивать, чтобы по второму разу из них никель конден[сировать]... <...> Вот не знаю я, что дальше будет, наверное, закроют завод. Или будут возить из Норильска опять руду, как в восьмидесятые, ну так тогда мы точно помрем тут все (ж., 45 лет, в/о, Ник.).*

Во-вторых, в интервью довольно часто заходила речь о символических правах на ресурсы. Большинство информантов считает природные богатства достоянием всех жителей конкретной местности, из чего следует, что их добыча должна вестись в первую очередь в интересах «народа», то есть доходы от производства должны распределяться прежде всего среди населения. Поскольку подобного прямого распределения доходов не происходит, то в интервью часто можно слышать недовольство и обвинения в адрес различных акторов в коррупции и присвоении общественного имущества:

(14) *Это ж вообще страх божий: у нас тут под ногами столько всего полезного, можно сказать, куча денег валяется — а кто ее получает-то, кучу эту? Вот губернаторша наша но-*

вая — я не верю ей, она очень хорошо на этом всем зарабатывает, вот к нам и ездит постоянно в монастырь. А предыдущие еще хуже были, особенно Евдокимов этот поганый — разворовал всю область, мы нищие в девяностые ходили. В нормальной стране бы уже давно нам хотя бы котельную бы починили — ну стыд и позор, когда в городе завод такой, десять тысяч живет, а воды горячей нету! (ж., 45 лет, в/о, Ник.).

(15) *Понимаете, как дело обстоит: у нас же регион очень богатый на всякие природные ресурсы, лес вот, металлы. Только потоки финансовые распределяются не пойми как: через Москву, через Петербург, через Финляндию — и в итоге к нам в республику с наших же налогов ничего и не приходит. Потому вот и живем не очень богато — сами вроде бы свои богатства отдаем по дешевке (ж., 27 лет, в/о, Петр.).*

Таким образом, можно констатировать, что вопрос о ресурсах действительно оказывается важным для самоидентификации местного населения. Во-первых, причастность к добыче ресурсов является важным структурирующим фактором, позволяющим выделить хорошо различимую сеть «нас» и «их», действующих в регионе. Во-вторых, сам факт наличия ресурсов в регионе/регионах является аналитической категорией, позволяющей противопоставить себя окружающему миру и тем самым получить еще одно основание для контрастивной самоидентификации — именно эта модель оказывается наиболее частотной в контексте маркера «ресурсы». Необходимо также отметить, что в отношении ресурсов зарубежные партнеры воспринимаются скорее в негативном ключе — как актер, действующий в своих интересах и с целью получения прямой финансовой выгоды. По-видимому, это объясняется тем, что речь идет о зримых, физически воплощенных ресурсах, которые способны приносить выгоду прямо сейчас и довольно легко добываются, а потому становятся предметом ожесточенных дискуссий. В вышеприведенных цитатах заметно явно эмоциональное отношение информантов к обсуждаемым вопросам — практически все эти фразы были произнесены с восклицательной интонацией, в них используются риторические вопросы, ирония,

гиперболы и др. Помимо этого, из суждений информантов довольно легко вычлняются представления о границах региона, в котором они живут: система противопоставлений «своих» и «чужих» довольно четко отграничивает Мурманскую область и Карелию от прочих территорий (а их самих, в свою очередь, друг от друга). Исходя из вышесказанного, я утверждаю, что тема природных ресурсов является довольно важным маркером региональной идентичности.

Общую идентичность Баренц-региона я воспринимаю как подвижную систему мотивов (маркеров) и противопоставлений, манифестация которых носит относительно устойчивый характер. Главная ее отличительная черта — появление в системе прежних региональных противопоставлений нового: сопоставления самих себя — обычных жителей региона — с такими же обычными жителями зарубежных государств, живущих по ту сторону границы в таких же условиях и с такими же ценностями. Другими словами, Баренц-идентичность, если о ней сейчас вообще можно говорить, заключается в наличии у жителей исследованного региона общего представления о возможности успешного трансграничного сотрудничества на низовом уровне (в свою очередь являющегося низовой трактовкой официального дискурса). Интересно при этом, что ресурсная проблематика вопреки тому, что можно было ожидать, не получила столь же выраженно-го трансграничного акцента — по всей видимости, потому что природные ресурсы, в отличие от всех остальных маркеров, являются в этом регионе не общим достоянием, а специфически российской ценностью. Последнее выделяет маркер ресурсов из ряда прочих, однако и подтверждает его важность для жителей исследованной местности.

Библиография

- Леонтьев П. Р.* Костомукша. Петрозаводск, 1990.
- Мацак В. А.* Печенга. Опыт краеведческой энциклопедии. Мурманск, 2005.
- Мурманская область должна стать стратегическим центром Арктической зоны РФ // Газета «Печенга». 2011. 26 нояб. № 2376. С. 1, 7.
- Мурманской области 50 лет. Мурманск, 1988.

Abstract

This study questions the transformation of the regional identities in the Russian North during twenty years of the Barents Euro-Arctic Region operation. Natural resources are a distinct marker of these identities explicitly manifested in Karelia and Murmansk Oblast. Various aspects of this identity marker are studied basing on field study, the main being the economical motives, cross-border cooperation and the representation of the future.

К. А. Гаврилова

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА ГРАДООБРАЗУЮЩЕГО
ПРЕДПРИЯТИЯ В СЕВЕРНОМ ПОСЕЛКЕ:
ОТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ АВТОНОМИИ
И КНИГ ПОЧЕТА К НОСТАЛЬГИИ
И ФИГУРАМ УМОЛЧАНИЯ**

Поселок Каршево¹, расположенный на морском побережье Мурманской области, на 1 января 2012 г. насчитывал 1182 постоянных жителя и был одним из самых заметных населенных пунктов региона — в немалой степени благодаря обилию публикаций, посвященных актуальным проблемам поселка, в местной периодике. Будучи наследником рыбацкого становища, известного с XVI–XVII вв., поселок в XX в. развивался преимущественно за счет участия в промышленном освоении рыбных ресурсов и развития предприятий, так или иначе связанных с морским делом. Об одном из таких предприятий и эволюции его роли в жизни поселка пойдет речь в предложенной статье.

Общепринятого понимания термина *градообразующее предприятие* не существует: следует, скорее, говорить о наборе черт (социальных и экономических функций), на основании которых принято относить конкретную организацию (завод, комбинат или мастерские) к данной категории. Градообразующим называется «производственное предприятие, на котором занята значительная или даже основная часть работающих граждан города, поселка, в связи с чем оно определяющим образом влияет на занятость на-

¹ Названия поселка и локального «градообразующего предприятия», а также все личные имена представителей поселка изменены. Полевое исследование социальной ситуации в Каршево проводилось мною совместно с Н. А. Косяк в 2012–2013 гг. в рамках проекта «Северный поселок» Европейского университета в Санкт-Петербурге (руководитель — Н. Б. Вахтин).

селения, воздействует на инфраструктуру и социальные проблемы» [Смирнова 2009: 59]. Важнейшей функцией градообразующего предприятия (далее — ГП) в советское время являлось предоставление населению определенного набора социальных услуг (ведомственной жилплощади, медицинского и рекреационного обслуживания, образовательных учреждений для детей и др.). Такое положение ГП в социальном ландшафте города делало его основным агентом воспроизводства локальных властных отношений: «Обладающее широкими социальными возможностями предприятие <...> удовлетворяло социальные потребности не только собственных работников, но и местного сообщества. <...> Крупные предприятия с солидной социальной инфраструктурой располагали возможностями формировать и регулировать социальную ситуацию в городе, районе, области» [Сидорина 2007: 324–326]. Сильные связи между населением и ГП определяли, впрочем, не только локальную социально-экономическую ситуацию, но и микроуровень горизонтальных связей жителей — родственных, дружеских или неформально экономических, — устанавливаемых большей частью через предприятие [Город 2012: 25]. Взаимоотношения с предприятием, таким образом, становились основой локальной идентичности и биографического нарратива большинства жителей.

Каршевские судоремонтные мастерские (далее — СРМ) были основаны в 1929 г. и прошли путь от небольшой фактории с пристроенным «механическим цехом» до масштабного ремонтного комплекса (в разное время мастерские включали деревообрабатывающий, кузнечный, электромонтажный и другие цехи, а также несколько причалов), осуществлявшего целый спектр работ — от ремонта промышленных судов до изготовления промысловых лодок¹. Расцвет предприятия и контролируемой им инфраструктуры пришелся на 1960–1970-е годы, когда «мастерским был передан весь жилфонд поселка»: в задачи жилищного управления СРМ входили возведение новых жилых домов, а также ремонт

¹ Сведения, представленные в данном разделе, содержатся в документах из архива поселковой библиотеки.

и обслуживание всех поселковых построек (проведение систем отопления, водопровода, канализации, устройство котельных и т.д.). Положение (репутация) мастерских как ГП, предоставляющего жителям удаленного от областного центра поселка основные социальные блага, формировало особую, основанную одновременно на локальном и профессиональном параметрах, идентичность у рабочих предприятия.

Сильная связь жителя Каршево с предприятием (в данном случае длительное и успешное трудоустройство) объективировалась, например, через занесение его имени и краткой профессиональной биографии в «Книгу почета передовиков социалистического соревнования. Каршевские судоремонтные мастерские», существующую с 1955 г. и в настоящий момент хранящуюся в поселковой библиотеке. Пышно оформленную «Книгу почета» следует рассматривать в ряду схожих символических операций, служивших когда-то утверждению высокого статуса СРМ и особого престижа постоянной занятости на них. Другой подобной операцией являлось аккуратное ведение местной библиотекой тематических подборок периодических публикаций, содержащих сведения об истории (или «актуальных» проблемах) мастерских и официальные биографии их сотрудников¹. Импровизированные альбомы вкупе с машинописными летописями поэтапного развития СРМ не только складывались в исторический нарратив о предприятии как экономической и социальной *основе* поселка, но и предоставляли исходные тексты-матрицы для разработки (воображения) «сценария» профессиональной биографии сотрудника мастерских. И если накопление бумажных грамот формировало символический капитал их получателя (и с этой точки

¹ Инициатива составления тематических подборок или целых альбомов, посвященных локальным предприятиям, в целом типична для советских культурных институтов — клубов, библиотек или школ. В рассматриваемом случае речь идет о четырех документах: двух подборках статей («Каршевские СРМ» или «О лучших людях Каршевских СРМ (1976–)») и двух подробных изложениях поэтапного развития мастерских («История развития Каршевских СРМ с возникновения по 1966 г.» или «История развития Каршевских судоремонтных мастерских с 1967 г.»).

зрения «Книги почета» с зафиксированными процентами перевыполненного плана, равно как и поощряющие «благодарности» и «знаки отличия», представляют собой неисчерпаемый символический ресурс, принадлежащий предприятию), то опубликованные в местной периодике (и вклеенные в библиотечный альбом) биографии рабочих СРМ эффективно задавали систему ценностных координат, в рамках которой мыслилась (и описывалась) правильная модель принадлежности предприятию. Например, такой «правильный» сценарий принадлежности отражен в публикации от 1 мая 1978 г., посвященной одной из рабочих династий СРМ¹: «Двадцать пять лет работает в Каршевских судоремонтных мастерских Александр Васильевич Конев. Начал с ученика медника-жестянщика и с тех пор не изменил своей профессии. Его жена, Клавдия Николаевна, проработала сетевязом на этом же предприятии более 30 лет и два года назад ушла на заслуженный отдых. За это время выросли и пришли работать в судоремонтные мастерские их сыновья <...> За многие годы Коневы-старшие обучили своим профессиям более 40 человек» [ПМА 2012].

В качестве основ профессиональной биографии правильного работника СРМ утверждается длительность его стажа — постоянная занятость на одном предприятии, его «трудолюбие» и «добросовестность» (ср. из публикации «Преемственность», посвященной династии Ермаковых: «Этих трудолюбивых и скромных людей уважали в коллективе», «Добросовестность молодого человека заметила администрация» и т.п.). Другой несомненной ценностью является способность работника обеспечить преемственность — по модели ученичества или, что ценнее, в рамках профессиональной семейной династии. Постоянная занятость и преемственность, воспеваемые в официальных биографиях, являются вкладом рабочих в партнерские отношения с градообразующим предприятием: сотрудники обеспечивают свою постоянную лояльность, а предприятие взамен гарантирует трудоустройство и широкий спектр социальных благ (сверх заработной

¹ О династийности в «заводской культуре», а также некоторые общие наблюдения за жизнью заводских семей см. в: [Сатыбалдина 2011].

платы). Такую модель взаимодействия в парадигме отечественной социологии принято называть *патернализмом* — она основана на обмене взаимозависимостью («системой взаимных ожиданий и действий со стороны менеджмента и работников»), при которой «в обмен на социальные блага работодатель получает лояльность и личную преданность, а фигура работодателя приобретает черты личного благодетеля» [Романов 2005: 287–288]. Устойчивые «патерналистские» отношения, десятилетиями воспроизводившиеся в условиях советских предприятий и легитимированные широким спектром символических операций, в 1990-е годы подверглись неизбежным трансформациям в связи с изменением общей экономической политики страны. Структурные преобразования повлекли за собой и дискурсивную переоценку роли ГП — основывающуюся, как правило, на сравнении статуса предприятия в прошлом и сейчас.

Нарративы горожан о социальных переменах и ожиданиях в сибирском моногороде, почти покинутом комбинатом, строятся на приписывании ситуации в прошлом признаков «золотого века», а ситуации в настоящем — признаков «катастрофы» [Город 2012: 25–45]. Так, слитые воедино «прошлое города» и «прошлое комбината» оцениваются как время абсолютной социальной стабильности, предсказуемой «организованности жизни до кризиса предприятия». Популярность такого представления ответственна, по мнению авторов цитируемого исследования, за «социальную ригидность» (негибкость, пассивность) современного городского сообщества и за риторику «выученной беспомощности» (идею невозможности преодолеть «закрепившиеся в условиях тотального патернализма» модели поведения) [Там же: 40–41]. Стремление к сохранению «выученных» социальных ролей при реальной невозможности далее воспроизводить привычные культурные и профессиональные модели лежит в основе *кризисного дискурса* (переживания и оценки изменений как катастрофы). В поле этого дискурса втягиваются и современные отношения городского сообщества с муниципальной властью — фактической наследницей социальной инфраструктуры, ранее находившейся под контролем ГП [Там же: 42–43, 93].

Актуальные представления о ситуации в Каршево в 1990-е годы наиболее емко отражены в заголовках статей из местной периодики того времени (например, «Каршево обречено?» от июля 1994 г., «Кто поможет Каршево?» от декабря 1994 г. и др.). Каршевские СРМ, подчинявшиеся в советское время предприятию «Мурманрыбфлот», в середине 1990-х оказались нерентабельными (по версии некоторых публикаций, на грани банкротства из-за снижения объема судоремонта) и «были проданы»; жилой фонд, ранее юридически закрепленный за АО «Мурманрыбпром», был передан в ведение местной администрации, но фактически в течение нескольких лет никем не контролировался. Восстановить историю и механизмы смены владельцев СРМ в 1990-е годы по данным периодики достаточно сложно: если публикации 1994 г. содержали сведения о преемнице СРМ — ассоциации «Каршевская новь», учрежденной «поморами», содержащей восемь рыбопромысловых судов и распоряжающейся квотой на отлов рыбы в 111 тонн, то уже в публикации 1995 г. упоминался факт непрозрачной смены «хозяина судоремонтных мастерских с “Мурманрыбпрома” на “Арктик-Сервис”», о которой в Каршево долгое время никто не знал. Так или иначе в конце 2000-х годов в Каршево никакие работы по судоремонту уже долгое время не осуществлялись, а несколько сохранившихся бывших зданий СРМ с примыкающим к ним причалом принадлежали Сергею Шенгелия, наследнику бывшего заместителя директора АО «Мурманрыбпром». В свою очередь все жилые дома поселка и большинство объектов социальной инфраструктуры контролировались администрацией муниципального образования «Каршево»; показательным исключением, впрочем, стала мазутная котельная, принадлежавшая ранее СРМ, а ныне арендуемая поселком (у нового хозяина — все того же Шенгелия). В апреле 2009 г. котельная сгорела, оставив большую часть домов в поселке без отопления и горячей воды и прибавив к многочисленным, муссируемым местной периодикой неблагоприятиям Каршево (таким как обветшание жилых помещений, проблемы с вывозом мусора и медицинским обслуживанием) еще одно — необходимость восстановления котельной. Ремонт должен был осуществляться за счет средств

собственника (ООО «Каршевские СРМ»), но из-за предшествующих «неплатежей за поставленные ресурсы» собственник все лето 2009 г. откладывал подготовку оборудования котельной к зимнему периоду (сообщение районной газеты от августа 2009 г.). Таким образом, в конце 2000-х годов организация, использующая ресурсы бывших мастерских, последовательно проводила политику отчуждения от локального сообщества ради следования собственным экономическим интересам — что было логичным для автономного экономического субъекта и проблемным для сообщества поселка, не забывшего о социальных функциях предприятия в прошлом.

Каршевские мастерские в роли градообразующего предприятия, выполняющего функции социального обеспечения и контроля (подобно типичному ГП), существуют на данный момент исключительно на уровне дискурса — в нарративах о прошлом поселка.

Инф. (ж., 1953 г.р.): Поселок-то был большой! <...> Но у нас мусора не было. [пауза] В конце 90-х, еще допустим ЖКХ принадлежал, был СРМ, и ЖКХ принадлежало СРМу. Он все-таки был немножко градообразующим предприятием, понимаете? И они за все за это маленько наблюдали, смотрели. А когда это все вообще вот так вот растыркали, по этим по всем, хозяина нет. Эти, администрация — что у нее нет денег [ПМА 2012].

Инф. (ж., ок. 60 лет): Шестьсот человек только на СРМе работало. Да нет, конечно, если бы не 90-е годы <...> Половина людей было. Все забито было. Квартиру чтобы раньше получить — это вообще было проблема [ПМА 2012].

В качестве основных негативных последствий закрытия или изменения статуса мастерских называют: сокращение рабочих мест, сокращение численности населения, разрушение социальной инфраструктуры поселка как следствие исчезновения позиции ответственного лица («хозяина» — того, кто «наблюдал» и «проверял»). Отсутствие в настоящем институционально гарантированных контроля и помощи приводит к катастрофическим последствиям, например к появлению серьезных проблем с утилизацией бытовых отходов, решением которой озабочены

власти всех региональных уровней. Констатация плачевного состояния поселка приобретает особую убедительность на фоне идеализирующих прошлое нарративов, выдержанных в ностальгической модальности. Показательно, что упадок социальной гармонии на дискурсивном уровне связывается не только с экономическими трансформациями 1990-х годов, но и с положением бывшего «немножко градообразующего» предприятия на данном этапе.

Инф. (ж., 1961 г.р.): Вот СРМ. Каршевские СРМ вот тут сейчас в подчинении Шенгелии такие заколоченные-то стоят, с железными воротами.

Соб.: Ага. Сейчас там вообще ничего, то есть никак эти здания не используются?

Инф.: [Нет]. <...>

(Далее в интервью, во время обсуждения опыта проживания собирателя в частной «гостинице» в Каршево:)

Инф.: А, это СРМ и есть! Да, там у них там гостиница. Это вот этот Шенгелия, он там сделал гостиницу для приезжих. Там это да, [нрзбр.] он выложил в Интернет это все. <...> Сначала дед его правил, это уже внук [говорит тихо]. Тоже не наши [нрзбр.], они ж тоже не местные. <...> Держат вот эту землю, вот этот причал там [нрзбр.]. В общем, весь наш поселок поделили уже не знаю на что. Скоро и нас выкупят вместе с потрохами [ПМА 2012].

В информационном поле сообщества существует определенный набор общеизвестных сведений о нынешнем положении СРМ, например о том, что судоремонт в мастерских уже давно не осуществляется, хозяином оставшихся зданий является предприниматель Шенгелия, или о том, что здания нескольких бывших цехов переоборудованы под гостиницу, в которой периодически проживают группы туристов и сезонных работников. В процитированном нарративе все три перечисленных представления воспроизводятся, причем показательной является «этнография» ответов жительницы на вопрос о текущем статусе мастерских. Так, в начале интервью информантка, используя невербальные знаки, утверждает, что сохранившиеся здания СРМ никак не используются. Позже, когда речь заходит непосредственно о гостинице,

выясняется, что говорящей хорошо известен не только факт существования подобной организации, но и подробности, связанные с ее функционированием (учредитель, внутреннее и внешнее оформление, обслуживание). Весь монолог об «истинном» положении дел на СРМ произносился медленно, со вздохами и паузами, нарочито тихим голосом, с нечетким произнесением некоторых слов. Этнография речевого поведения информантки, в особенности условия развития разговора о нынешнем положении СРМ (длительное взаимодействие с собирателем), указывают на затруднения в обсуждении этой темы — типичные для большинства опрошенных жителей. Риторические стратегии, направленные на избегание прямого разговора о нынешнем положении СРМ или выражения собственной оценки деятельности владельца зданий, я называю *фигурой умолчания*. С известными оговорками «умолчанием» можно назвать и другой распространенный прием оценки положения СРМ (и поселка) на данном этапе: он заключается в выборе особых языковых средств — лексических (лексем со значением «активной деструкции, разрушения») и синтаксических (безличных конструкций) — для описания причин кризисного положения сообщества. Риторические обороты, вроде «скоро и нас выкупят», «все разрушилось, весь поселок загубили в общем-то», «все развалили, полностью» и др., в контексте разговора о СРМ позволяют жителям, с одной стороны, диагностировать причину неблагополучия поселка, а с другой — избавиться от необходимости называть и обсуждать агента разрушения. Безусловно, «умолчание» используется не только при обсуждении текущего положения СРМ. Как правило, выбор этого приема указывает на существующий в поселке непрозрачный доступ к каким-либо экономическим ресурсам или нишам: реальная преграда (как отгораживающий СРМ забор) или информационный вакуум (например, вокруг фигур собственников тех или иных поселковых земель) ощущаются как потенциально проблемные с правовой точки зрения. Так, разговоры о развитии частных туристических инициатив или конфликтах с местной администрацией могут восприниматься как опасные и блокироваться в ситуации интервью.

Дискурсивное положение СРМ характеризуется своей «вписанностью» в контекст представлений о нормативной роли предприятия в жизни поселка и, соответственно, идеальной модели существования сообщества — обеспечиваемого предприятием по схеме, заданной постоянным экономическим и символическим обменом. Кстати, именно символические связи с предприятием ощущаются жителями как легитимирующие его присутствие и обеспечивающие ему лояльность со стороны сообщества поселка (нежелание вступать в подобный обмен может серьезно снизить шансы компании, как это случилось с газодобывающей корпорацией, недавно появившейся в поселке). Так или иначе в Каршево, где в 2012 г., с открытием нового цеха рыбзавода, появились достаточные возможности для трудоустройства, именно противопоставление идеализированного прошлого поселка (когда занятость в СРМ выступала как престижная и стабильная ассоциация) и нынешнего непрозрачного статуса мастерских лежало в основе «кризисного дискурса» — универсальной объяснительной модели современного неблагополучия.

Источники

ПМА 2012–2013 (Мурманская обл.).

Библиография

Город после комбината. Социально-экономические стратегии жителей Байкальска: колл. моногр. / И. Корюхина, Т. Тимофеева, Т. Гребенщикова, И. Абдулова, В. Куклина, М. Рожанский; под общ. ред. М. Рожанского. Иркутск, 2012.

Романов П. В. Промышленный патернализм в системе социальной политики предприятий // Журнал исследований социальной политики. 2005. Т. 3. № 3. С. 287–305.

Сатыбалдина Е. В. Семья заводчан в условиях среднего уральского города: историко-социологический экскурс // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. 2011. № 2 (91). С. 65–77.

Сидорина Т. Ю. Социальный капитал организации и социальная политика российского предприятия // Журнал исследований социальной политики. 2007. Т. 5. № 3. С. 319–334.

Смирнова О. А. Влияние моногородов на социально-экономическую ситуацию региона (на примере Ивановской области) // Современные наукоемкие технологии (региональное приложение к журналу). 2009. № 4. С. 59–63.

Abstract

The article is focused on the analysis of the impact that the shiprepairing factory (as the main employer) has on the social situation in a small northern village. It is argued that the fundamental transformation of the state economy in 1990s led up to the shift of the company's role — from total social control of the village during the soviet period to the obscure condition nowadays. The basic economic and symbolic functions of a typical industrial company in a company town are observed.

Н. А. Косяк

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В СЕВЕРНОМ ПОСЕЛКЕ
(На примере с.п. Териберка Кольского района
Мурманской области)**

Представления об экологических рисках, связанных с различными аспектами природных и техногенных изменений, таких как потепление климата, последствия катастроф и т.п., становятся все более актуализированными. В настоящее время существует целый ряд работ по оценке последствий развития энергетической промышленности для коренного населения, выполненных в русле юридической антропологии [Люди Севера... 2008; Гулдин 2008; Наттэл 2008; и др.]. Фактически вся традиция подобных экспертиз разработана на правовом материале для коренных малочисленных народов или аборигенных групп. Одним из немногочисленных исключений является исследование социологов ЦНСИ [Тысячнюк, Тулаева, Ландонио 2012], целенаправленно рассматривающее ситуацию в поселках не только среди коренных малочисленных народов.

Данная работа основана на полевых материалах 2012 г., наблюдении и интервью с жителями поселка, собранных в сельском поселении Териберка Кольского района Мурманской области, а также на доступных материалах экспертиз и общественных слушаний по проекту разработки Штокмановского газоконденсатного месторождения (ШГКМ). Мы рассматриваем представления и ожидания, так или иначе связанные с потенциальным приходом энергетической промышленности, и функционирование в сообществе привнесенного экологического знания о потенциальных рисках энергетики, а также то, как на экологические представления влияет ситуация длительной неопределенности в отношении сроков и самой реализации проекта.

Данный северный поселок¹ является рыболовецким. Экономика в достаточной степени зависит от природных ресурсов, таких как рыбные ресурсы, морская фауна, ягодники. Этот поселок в ближайшем будущем предположительно может в серьезной мере затронуть процесс промышленного освоения территории. В рамках проекта разработки ШГКМ в непосредственной близости от села было запланировано строительство завода по сжижению природного газа. Размещение крупного промышленного предприятия вызовет не только экономические и социальные, но и экологические трансформации.

Сам факт реализации проекта по разработке ШГКМ на лето 2012 г. воспринимался жителями поселка неоднозначно и не являлся окончательно решенным. Регулярные переносы сроков начала строительства и ввода в эксплуатацию объектов усугубили ситуацию неопределенности не только в связи с календарем работ, но и с самой возможностью реализации проекта. Диапазон ожиданий от предстоящего прихода энергетической промышленности широк. Он включает весь спектр — от надежд на будущий экономический расцвет поселка до резко негативного отношения к самой идее вмешательства и прихода на эту территории какой-либо компании. Но большинство респондентов выражают индифферентное отношение, обусловленное главным образом длительным состоянием неопределенности и отчасти недостатком актуальной информации. По итогам нескольких лет (с 2009 г.), экономические ожидания в большей степени уходят в область недоверия или индифферентного отношения, основываясь на невыполнении компанией в силу разных причин изначальной обещанной социальной программы.

Для экологических ожиданий характерна однородная негативная оценка последствий развития энергетики. В качестве основных линий можно выделить следующие: 1) перемены при промышленном освоении неизбежны; 2) эти перемены могут привести только к ухудшению ситуации с биоресурсами.

¹ Общая численность сельского поселения на 2012 г. составляла около 1100 человек, из которых примерно 300 проживают в старой части поселка, остальные — в новом поселке. Среди населения есть несколько саамских семей — представителей коренного малочисленного народа Севера.

«Они как-то проговаривали это для населения? — Проговаривали. Я так думаю, что все равно экология нарушилась» (ж.)¹.

Однако оценка воздействий как негативных не обязательно распространяется на оценку промышленности в целом и на конкретный проект по разработке ШГКМ.

«Разработки идут, они обещают, что ничего не будет. Но вы понимаете, если это определенная какая-то зона должна разместиться под заводом, то есть эта территория, значит, уже ущерб какой-то будет. Но, с другой стороны, говорят, если это не делать, так и строительства не может быть, если что-то не убрать, правильно?» (ж.)

Положительное в целом отношение к промышленному развитию апеллирует в том числе к существующему опыту строительства аналогичных объектов. В данном случае акцентируется доверие к западным партнерам, выступающим авторитетами в области экологической безопасности и качества в целом.

«Не знаю, все равно же где-то же такие заводы строят, ставят такое же оборудование... Здесь все же хотели с западными инвесторами, поэтому подумали, что все тут будет качественно сделано» (ж.); «Говорят, в радиусе 5 километров не должно быть населения... но там оборудование все современное» (м.).

Действия, которые уже оказали или оказывают какое-либо влияние на среду в непосредственной близости к поселку, немногочисленны; они относятся к разведывательному и подготовительному этапам. Это бурение с забором проб пород по береговой линии и строительство дороги через сопку в непосредственной близости от старого поселка, потребовавшее взрывных работ.

«Они там (в тундре — Н. К.) испоганили, хватает там. Везде ходом этим на гусеницах» (м.); «Ну, рыбы, конечно, меньше стало. Когда вот начали взрывать. Вот когда начали дорогу делать... и мне кажется, вот рыба в том году как-то вот не отходила, оно все равно трясет, мне кажется» (ж.).

¹ Информанты — постоянные жители поселка, 46 человек в возрасте от 30–35 до 70–75 лет, большинство — 45–55 лет. В тексте указан только пол информантов.

В представлениях о предполагаемых последствиях на первое место выходит влияние на ресурсную базу, а именно на рыбные ресурсы, которые важны для многих семейных хозяйств. Это морская рыба (треска, пикша, сезонно мойва и др.) и проходная лососевая рыба, вылавливаемая в реках и озерах. Основным мотивом становится неизбежное уменьшение количества рыбы, в отдельных вариантах — полное ее исчезновение. В первую очередь это относится к лососевым, которым необходима чистая вода. Такого мнения придерживаются не только рыбаки, регулярно выходящие в море или занимающиеся рыбной ловлей в реках.

«Строительство, строительство дороги началось. Изыскание началось, бурильщики работают, а если еще нефтяники начнут, газовики, то я не знаю, что тут будет. — А что тут будет? — Даже рыбы красной не будет» (м.); «А рыба и не будет проходить, она уйдет. — Да? — Конечно» (м.); «Вначале были против люди, что рыба здесь выведется и все. Потом сказали, что ничего такого не будет. Так что не знаю, как оно получится. Что-то все откладывают, откладывают» (ж.).

Еще один чрезвычайно значимый ресурс — территориальный. Юридически вопрос о территории старого поселка был решен в процессе общественных слушаний в пользу населения. По состоянию на 2010 г., первоначальный план компании на использование этой земли под часть объектов был отвергнут, на территории сельского поселения не планируется строительство промышленных объектов. Однако тема возможного выселения поселка продолжает оставаться актуальной. Вопрос «земли» имеет разную значимость для жителей Лодейного (нового поселка), чья территория никого не привлекает, и Старой Териберки. Позиция первых позволяет им находиться ближе к индифферентной середине.

«Но они не планируют затрагивать сам поселок, то есть это будет где-то? — А кто их знает. Это тайна, покрытая мглой. Не знаю. В том поселке, наверное, выселят всех сюда» (ж.); «По их планам я поняла, что это не затронет поселок. Если затронет, то Териберку» (ж.).

Для населения старого поселка земельный вопрос, несмотря на то, что он был решен в пользу жителей, продолжает оставаться

открытым и порождать различные толкования. Тема выселения поселка поддерживается также пожилыми выходцами со становищ на р. Вороньей, которые были расселены в советское время. Современная ситуация воспринимается как возможное повторение осуществленной однажды политики властей. Именно риск отторжения территории дает максимальное поле для эсхатологических и отчасти маргинальных представлений: «Через три года все тут будет чистенько — бульдозера придут, все задавят» (м.). Основным мотивом становится страх того, что жители не владеют «своей» землей; кто именно будет вместо них распоряжаться этим ресурсом — вопрос отходит на второй план: это может быть компания, районный центр или «всесильная» Москва.

На существующие представления оказывают влияние различные внешние информационные потоки. Не ставя задачи детально проследить их, представляется интересным рассмотреть функционирование информации, приходящей из некоторых внешних источников. В первую очередь это данные экспертизы ОВОСС (Оценка воздействия на окружающую среду и социальную сферу), выполненной компанией. Также информация поступает от приезжающих в поселок представителей общественных и природоохранных организаций.

«Внутренние» экологические знания и представления существуют в основном в границах ресурсной тематики. Они связаны с природными ресурсами, значимыми в первую очередь для экономики поселка (рыбные ресурсы, ягоды). Эти представления, как правило, не включают знания о потенциальных рисках, связанных с развитием промышленности.

В качестве «внешнего» выступает привнесенное нерезидентами экологическое знание или же информационная, а иногда и агитационная деятельность внешних акторов, осознаваемая и отрефлексируемая как часть экологической тематики. Эти внешние акторы могут иметь разную степень легитимности и разный авторитет среди представителей местного сообщества и для поселковой администрации.

Именно во внешнем знании реализуется представление о рисках, связанных с энергетикой и шире — с промышленностью во-

обще. Их появление, более или менее активное, было инициировано проектом по освоению ШГКМ. Энергетическая промышленность видится в том числе и как источник рисков для человека и окружающей среды. Апелляция при этом идет к негативному опыту других регионов (например, авария на станции Белоснежка).

Можно говорить о некоторой корреляции между легитимностью работы внешних акторов (легитимностью информацию транслировать и запрашивать) и их официальным статусом как поставщика информации. И здесь по одну сторону оказываются компания (даже притом что информационный потенциал экспертизы ОВОСС практически не востребован) и процедура/механизм общественных слушаний (дающие возможность транслировать информацию). Столь же легитимными оказались бы госпрограммы, например образовательные, если бы таковые были. А по другую сторону — инициативы общественных и природоохранных организаций. Они официально не запрещены, но в то же время не имеют статуса предписанных; они, если можно их так обозначить, факультативны.

В данном случае для административной реакции не имеет принципиального значения, исходит ли эта инициатива от российской организации или от зарубежных соседей. Последние могут различаться методом работы и степенью эксцентричности в отстаивании своей позиции. Для местной власти ресурс пограничного положения (территориальные воды) может быть использован в том числе и для контроля за теми, кто транслирует новое для локального сообщества экологическое знание. Для населения зарубежные соседи обладают авторитетом экспертов в области экологического знания и природоохранной практики.

«Вот они рассказывали на примере, как у них хорошо, что к ним и власти прислушиваются. Хотелось бы, чтобы и у нас тут... Вот он говорит, давайте на примере, там “Белоснежка” или как-то так у них называлось в Норвегии, про нее рассказывали, там какая-то катастрофа или авария была, как последствия повлияли...» (ж.).

В целом возможно говорить о некоторой неопределенности и аморфности действующих лиц. Их аудитория извлекает из их деятельности совсем другие смыслы, чем те, которые вкладывали авторы. Становится важна не сама информация, а то, насколько эта информация может повлиять на их взаимоотношения с кем-либо из соседей по поселку и/или местной властью.

Диапазон реакций на новую экологическую информацию или агитацию в пользу какой-либо стороны колеблется в границах между равнодушием, раздражением и отчасти опасением, обусловленными усталостью от ожидания («не знаю», «пока тишина»), неоднозначным отношением власти к внешним информационным потокам и внешним запросам на информацию. Последнее относится к деятельности общественных организаций, то есть тех, кто не имеет легитимного (предписанного) статуса распространять или запрашивать подобную информацию. Для характеристики внешних представителей «экологического знания» характерна общая аморфность, самое точное определение, которое им дается — «группа».

Подводя итог, можно сделать следующие выводы: приход крупной компании вызывает в большей степени экономические ожидания; экологические представления, связанные с возможным изменением экосистемы на ближайшей к поселению территории, в значительной степени ориентированы на экономически значимую ресурсную базу. Длительный период неопределенности относительно реализации проекта влияет на диапазон ожиданий от компании и на само отношение к перспективам развития. Такое отношение можно характеризовать как неопределенное, отчасти нейтральное и безоценочное.

Развитие промышленности в определенной степени инициирует приток внешнего экологического знания. Экологические представления самого локального сообщества, сосредоточенные главным образом на дальнейшей возможности в той же мере использовать имеющиеся в распоряжении биологические ресурсы и исходящие из опыта пользования этими ресурсами, существуют, если возможно их так определить, отдельно. Они незначительно пересекаются с информационным «потоком», привноси-

мым извне, главным образом различными общественными организациями. Представления о рисках, принадлежащие к области внешней экологической рефлексии, в настоящее время еще не являются значимой частью экологических представлений в самом локальном сообществе.

Источники

ПМА 2012 (Кольский р-н Мурманской обл.).

Материалы экспертиз

Программа работ. Выполнение комплексных инженерных изысканий. 2009.

Проект плана по взаимодействию с заинтересованными сторонами, ESHIA. 2010.

Комплексное освоение ШГКМ. Обзорный план отчета по воздействию на окружающую среду, Scoring report. 2010.

Полигон твердых бытовых и строительных отходов в проектной документации. 2011. Программа изысканий Териберка_АМИГЭ_s.

Перечень мероприятий по ООС (вкл. ОВОС)_s.

Приложения к Перечню мероприятий (вкл. ОВОС)_s.

Библиография

Вилдавски А., Дейк К. Теории восприятия риска: кто боится, чего и почему? [Wildavsky Aaron, Dake Karl. Theories of Risk Perception: Who Fears What and Why] / пер. с англ. А. Д. Ковалева // THESIS. 1994. Вып. 5.

Гулдин Г. Л. Антропологи как культурные брокеры: пример Сахалина // ЭО. 2008. № 3. С. 47–54.

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р. Громовой. М., 2000.

Дуглас М. Окружающая среда и риск // Социологическое обозрение. 2007. № 3. С. 37–48.

Люди Севера: права на ресурсы и экспертиза / отв. ред. Н. И. Новикова. М., 2008.

Наттэл М. Нефть, газ и права аборигенов в Арктике: опыт северной Канады // ЭО. 2008. № 3. С. 4–17.

Роон Т. П. Размышление о Сахалине и его жителях в свете транснациональных проектов добычи углеводородов на шельфе Охотского моря (к вопросу об этнологической экспертизе) // ЭО. 2008. № 3. С. 36–47.

Тысячнюк М., Тулаева С., Ландонио Дж. Нефть и люди: самоорганизация в местных сообществах и переговоры с компаниями. СПб., 2012.

Abstract

This article focuses on representations of the environmental risks. This paper examines the perceptions and expectations of the township, which are associated with the development of the energy industry. This paper examines the effect of prolonged uncertainty in the economic and environmental expectations and views. The article deals with the functioning of the local community environmental knowledge specific to urban discourse. This article is written on the field materials gathered in the village in the north of the Murmansk region.

В. А. Лихачев

СЕЙД НА БОЛЬШОМ ВУДЪЯВРЕ

В научной и популярной литературе широко распространено мнение, что сейдами саамы Кольского полуострова называли камни или скалы, где, по преданиям, поселился дух — хозяин места (например: [Волков и др. 1996: 73]). Однако некоторые этнографические источники говорят в пользу того, что сейдом саамы в первую очередь считали именно духа, поселившегося в камне: *«Сейта лопарь представляет как существо невидимое, но имеющее чудное свойство превращаться в живое существо, например птицу, рыбу, зверя и пр. Он живет, по их мнению, жизнью лопаря: водит оленей¹, держит собак², строит вежи, карбаса-кережи и пр. Некоторые лопари уверяли, что они слышали, как охотился сейт, как лаяли собаки и хрустел снег под его кережей. По мнению лопарей, сейт вступает в брак, рождается и умирает... каждый камень, каждая скала, особенно причудливой формы в виде вежи, шалаша или фигуры человека, могут претендовать в глазах суеверного лопаря на обитание сейтом»* [Яценко 1892: 23].

Таким образом, можно допустить, что название «сейд» для камня — дома сейда — вторично и важным критерием такого названия является присутствие в нем духа. Покинутый духом-сейдом камень (или другой объект) переставал быть сейдом. Имеются сведения, что обиталищем духа-сейда у саамов являлись и деревья [Шеффер 2008 (1673)].

Слово «сейд» с саамского принято переводить как «священный», но в свете вышесказанного возможно уточнение перевода

¹ Олени сейта — все дикие олени Лапландии.

² Один лопарь рассказывал, что он лично видел собаку сейта. Она была огромной величины и напоминала медведя. Вероятно, это и был медведь.

как «связанный неким образом с духом». Этнографические данные и данные топонимики также демонстрируют нам, что многие «священные» саамские объекты, такие как горы, озера, реки (например: Сейдозеро, Сейдъявр, Сейдпахк, Сейдуай, Сейдйок), как правило, вмещают в себя или имеют в непосредственной близости некую относительно небольшую обитель духа-сейда — будь то отдельно лежащий камень, скала, остров и т.п. То есть зачастую топоним приобретал сакральную приставку «сейд» в честь менее крупного конкретного объекта — обители сейда-духа.

В форме подобного объекта мог угадываться антропоморфный облик («Бабушка» на Бабозере), или на скале распознавался антропоморфный образ («Куйва»), или таких образов могло быть несколько («Праудедки» в Понойской депрессии). В некоторых случаях это мог быть зооморфный образ (голова оленя, спина кита и т.п.), а также образ обители — трещина в скале, пещера, из которой дух-сейд может вылетать в образе птицы. И даже возможна рукотворная выкладка из камней, как, например, «Каврай», описанный Владимиром Чарнолуским [Чарнолуцкий 1972].

Легенда о сейде на Большом Вудъявре

Анализируемая нами легенда записана в Экостровском погосте и у лопарей Рас-наволока¹ и является хорошим примером, иллюстрирующим вышеперечисленные «свойства» сейда-духа.

Также она позволяет нам локализовать некоторые места обитания сейда, находившиеся в районе Хибин, — одно из них уже уничтожено в результате человеческой деятельности (остров Сейт-суол (Seitsuol), рис. 1), другое оказалось забыто на долгое время. Мы предлагаем вернуть память об этих природно-исторических достопримечательностях, связанных как с этнографией саамов, так и с историей изучения Хибин (рис. 1, 2). Подробнее мы остановимся на уцелевшем сакральном объекте — пещере-расщелине, где живет сейд, на отроге возле озера Большой Вудъявр (рис. 3.1–3.5).

¹ Поселок находился в северо-восточной части Большой Имандры.



Рис. 1. Фрагмент карты 1891 г., составленной Альфредом Петрелиусом. Губа Белая — Enemanluht; Сейд-остров (откуда «сейд улетел») — Seitsuoel; Большой Вудьявр — Jun Vudjavr; Вудьяврчорр (гора, в расщелине которой «сейд поселился») — Vudjavrtshorh



Рис. 2. Современная карта-схема, где звездочкой слева указано место, откуда «сейд улетел», — остров Сейд-суол (сейчас находится на территории хвостохранилища фабрики АНОФ–2); звездочкой справа — место, где «сейд поселился», на скале на берегу озера Большой Вудьявр

Летом 1873 г. путешествуя по Кольскому полуострову писатель В. И. Немирович-Данченко¹ записал следующее предание (по моим сведениям, это первая из известных записей данной легенды):

¹ Василий Иванович Немирович-Данченко (1848–1936) — русский писатель, брат известного театрального деятеля Владимира Ивановича Немировича-Данченко.

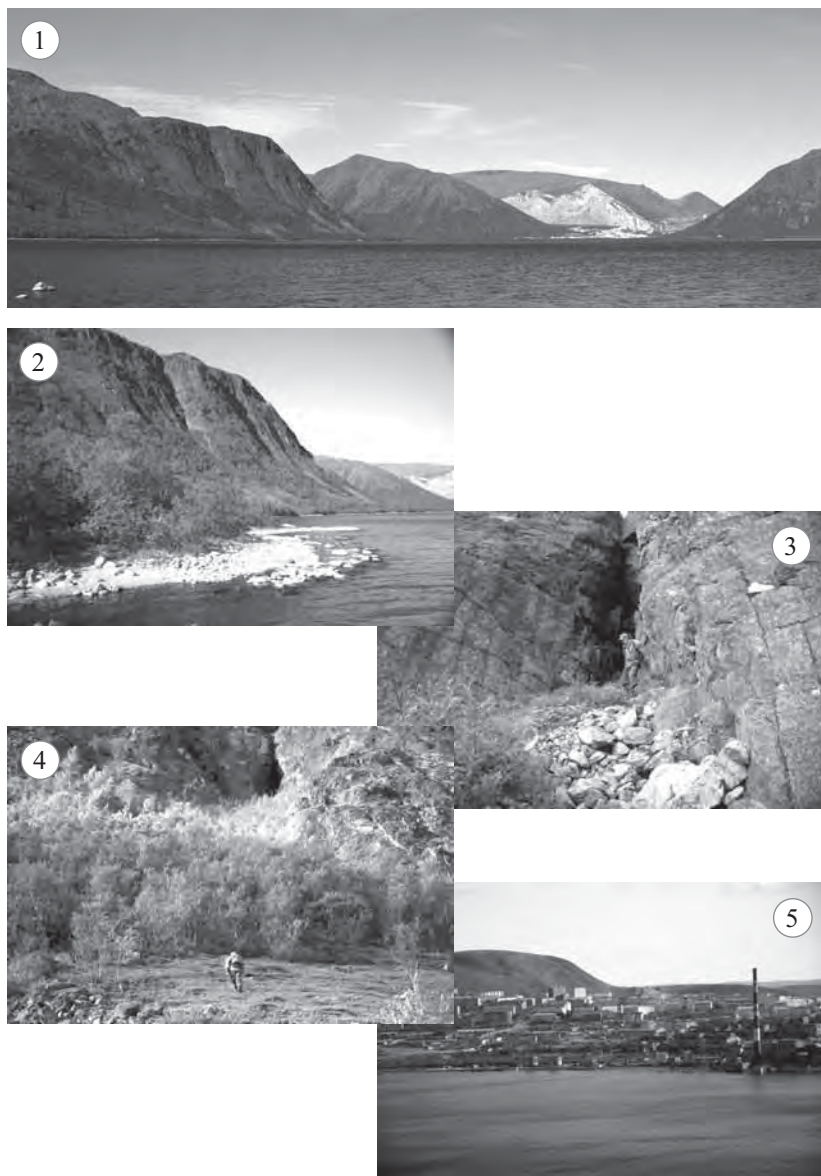


Рис. 3: 1. Вид на Большой Вудъявр; 2. Место расположения расщелины-пещеры; 3. Вблизи расщелины-обители «сейта» и его семьи; 4. Вид на расщелину издалека; 5. Вид на Кировск от расщелины-пещеры

«Против Экостровского погоста¹ есть остров, где в незапятнанную старину, когда лопари были еще язычниками, жил их бог. Он не любил, чтоб мимо проезжали ночью, после заката солнца до утра, и за это страшно наказывал пловцов. Ему приносили в жертву олени рога, и столько их было там сложено, что они загроздили весь остров. Тем, кто привозил ему такой дар, он посылал хороший промысел. Раз, после заката солнца, проезжал мимо старик со старухой. Бог рассердился и свернул старухе голову лицом назад, затылком вперед. Опечалился старик. “Уж и жить нечего”, — думал он, потому было горько видеть ему женку свою в таком положении. Дождь он утром, взял карбас, приехал на остров и начал разбрасывать оттуда рога на все стороны. В реку их вывалил пропасть, и теперь еще лопарям случается вытаскивать их неводами. Наконец, когда выбросил он последнюю охапку рогов, омрачилось небо, загремел гром, и на острове послышался страшный рев. Дух собрался оставлять свое излюбленное место. В виде тучи поднялся он оттуда и поселился на большом озере в Хибинских горах. Посредине озера и теперь есть громадный камень, издали похожий на дом. И щели в нем расположены, как окна; есть выбоина, похожая на дверь. Тут и зажил бог, и стал он шутить над людьми. Кто едет по озеру да засмеется или скажет громкое слово — поднимется буря или просто в самую ясную погоду челнок на дно пойдет. Как лопари стали христианами — бог пропал. По другому варианту, бог преобразился в четырех воронов, живущих в окнах и дверях этого дома. Когда лопари промышляют на озере, вороны ходят около и громко кричат. Никто их пугать не смеет; потому тронешь и сам пропадешь... Там многое и до сих пор еще чудится, слышен шум, в доме раздаются чьи-то разговоры, а ночью — громко рыдают» [Немирович-Данченко 1877: 210–211].

Впервые столкнувшись с этой легендой в сборнике «Саамские сказки» (сост. Е. Я. Пация) [Саамские сказки 1980: 55], я сразу

¹ Как мы увидим далее, локализация этого сейда выполнена Немировичем-Данченко неточно — Сейтсуол находился в Белой губе Имандры — на что указывают Ященко и Визе.

захотел узнать точное месторасположение данного прибежища сейда на Большом Вудъявре, но, к сожалению, искаженное расплывчатое описание Немировича-Данченко («Посредине озера и теперь есть громадный камень, издали похожий на дом») не позволило уверенно локализовать это место на Большом Вудъявре. Иногда казалось, что такой заметный камень (представлявшийся отдельным валуном) мог быть ликвидирован при строительстве г. Хибиногорска (Кировска) и фабрики АНОФ-1.

Совсем недавно мне стало доступно сделанное Вильгельмом Рамзаем описание этого сакрального места.

«Часто случалось так, что лопари не хотели сопровождать нас в те или иные долины или распадки своих гор, по всей видимости, потому, что там обитали “ииии”. Так было, например, когда мы направлялись к озеру Нижний Вудъявр (Junn Wudjavr) — красивому горному озеру с крутыми склонами в глубине Умптека. Нам было сказано, что там властвует “гэллис” (galles) — дух, который не выносит громких разговоров и не любит, когда по озеру плавают на лодке; так что, хотя Вудъявр изобилует рыбой, лопари отваживаются приходить на его берега только зимой. Недалеко от лагеря нам показали отвесную скалу с расщелиной — это была дверь в обитель духа. Однажды мы, проходя мимо этого места, выстрелили из ружья, несмотря на предупреждения лопарей Ивана и Федора, и хотя ничего сверхъестественного не случилось, они были очень испуганы и недовольны. Ночью со скалы упало с сильным грохотом несколько больших камней; наши лопари сочли это знаком — предупреждением со стороны гэллис. Поскольку грозный повелитель Вудъявра не разрешал летом ловить в озере рыбу, на берегу не было ни единой лодки, так что нам, несмотря на предостережения лопарей, пришлось построить бревенчатый плот.

Когда плот был готов, наши помощники поплыли на нем прямо через озеро. Иван и Федор стояли на берегу, поочередно то испуганно молясь богу (разумеется, о себе самих), то насмехаясь над безрассудными финнами. Плавание, однако, прошло успешно, и наши лопари почувствовали себя смущенными. Наш слуга Микко, возглавивший строительство плота и плавание на нем, был

горд своей победой не меньше, чем святой Бонифаций после того, как срубил священный для язычников дуб Тора в Гейсмаре (Geismar).

Теперь, когда у нас появился плот, мы смогли ставить сети, которые каждое утро оказывались полными кумжи, сига и хариуса. Спустя некоторое время лопари заявили, что они больше не верят в гэллис и что на следующий год они тоже придут сюда ловить рыбу. В нашу честь это озеро они будут отныне называть озером Профессора. Профессорами здесь и русские, и лопари называют как исследователей, так и обычных туристов» [Ramsay 1892: 97–98].

Эта легенда о священной пещере-расщелине на Большом Вудъявре (Нижнем Вудъявре — *Jun Vudjavr*) была записана, помимо выше цитируемого В. И. Немировича-Данченко, такими исследователями, как А. Л. Яценко, В. Ю. Визе, М. М. Пришвин. Но эти путешественники, в отличие от В. Рамзая, не побывали возле данного сакрального объекта.

Естествоиспытатель Александр Яценко в уже цитированной нами выше статье «Несколько слов о Русской Лапландии» приводит следующие сведения (рассказчик неизвестен, записано в 1887 г.):

«Так, например, по их наивным рассказам, на Выд-озере живет вдова сейта с замужнею дочерью. Живут они в высокой “похте” (скала, ущелье) со входом в виде трещины, откуда по временам и вылетают в образе воронов. Таких мест встретишь в Лапландии немало; каждый камень, каждая скала, особенно причудливой формы в виде вежи, шалаша или фигуры человека, могут претендовать в глазах суеверного лопаря на обитание сейтом. ...На вышепомянутое Выд-озеро никто не соглашался нас проводить из опасения навлечь на себя гнев великаго духа. Как бы в подтверждение этого опасения целую неделю или над тундрой шел проливной дождь, или стояли ветреные, холодные дни, не позволявшие нам съехать с Чертова острова (Сейт-суел или Сейт-суелгыч)¹ и посетить тундру. Лопари объяснили это

¹ В Белой губе оз. Имандры.

противодействием сейта нашему желанию побывать на Выд-озере, которое как раз находится в середине Хибинской тундры. О переселении духа на это озеро существует предание, которое и будет приведено мною ниже.

Богатство рыбою этого озера привлекает сюда лопарей, но лишь только задует свежий ветер, предсказывающий возможность непогоды, они быстро уезжают. Рыбная ловля на Выд-озере производится зимой, так как привозимые (зимой) на лето для ловли карбаса к весне оказываются изломанными в куски, по уверению лопарей, сердитым сейтом» [Ященко 1892: 23–24].

Известный русский писатель-натуралист Михаил Пришвин, побывавший на Хибинах, в своей книге «За волшебным колобком» приводит рассказ о пещере, где живут злые духи, поскольку ему не удалось побывать на месте, — расщелина в скале описана им со слов саамов как пещера (ниже мы коснемся того, почему к этой расщелине отчасти применимо подобное описание). В его заметках появляется и упоминание о «финском ученом» (В. Рамзае), изменившем отношение саамов к этому месту:

«В горах есть озеро, к которому лопари питают суеверный страх. Это озеро со всех сторон защищено горами и потому почти всегда тихое, спокойное. Высоко над водой есть пещера, и там живут злые духи. В этом озере множество рыбы, но редко кто осмелится ловить там. Нельзя: при малейшем стуке весла злые духи вылетают из пещеры. И вот один молодой ученый из финской ученой экспедиции собрал лопарей на это озеро и принялся стрелять из ружья в пещеру. Вылетели несметные стаи птиц, черных и белых, но ничего не случилось. С тех пор лопари там не боятся стукнуть веслом и ловят много рыбы. Хорошо бы побывать внутри этой пещеры и оттуда посмотреть на полуденное солнце. Но это и далеко, и в самую пещеру почти невозможно добраться» [Пришвин 1984: 25–26].

Осмотр «жилища» сейда на Вудъявре

Сопоставив описание, сделанное Рамзаем, с заметками Александра Ященко [1892] и Михаила Пришвина [1984 (1908)], возможно более точно представить этот объект.

Характеристика, которую дает Вильгельм Рамзай: «Недалеко от лагеря нам показали отвесную скалу с расщелиной — это была дверь в обитель духа» [Ramsay 1892: 98], и описание, данное Пришвиным: «Высоко над водой есть пещера» [Пришвин 1984: 25–26], позволили нам сделать вывод, что это место нужно искать на западном берегу Большого Вудъявра — именно такой рельеф в этой части озера. В то же время, судя по карте Рамзая, это место расположено недалеко от лагеря исследователей (который находился к западу от истока реки Белой; рис. 1).

Сотрудница Кировского краеведческого музея Диана Дударева, изучив по нашей просьбе описание расщелины по историческим источникам, указала наиболее вероятное место расположения данной расщелины-пещеры.

В августе 2012 г. мы отправились осмотреть это предполагаемое место саамского сакрального объекта. Полевой осмотр показал, что указанное Д. Дударевой место —единственное напоминающее пещеру и удовлетворяющее другим приметам, описанным В. Рамзая и М. Пришвиным (расположено на отвесной скале, высоко над водой, недалеко от лагеря В. Рамзая). Других мест, сколько-нибудь отвечающих вышеперечисленным условиям, нами не было обнаружено. Действительно, издавек данная расщелина производит впечатление пещеры (рис. 3.3, 3.4), поскольку сочащаяся по ее стенкам вода делает расщелину темной, тем самым создается эффект тени, глубины, отчасти сходный с 3D эффектом. Это ощущение глубины пещеры сохраняется даже на относительно небольшом расстоянии от данного объекта, к примеру в ближайшей точке на береговой линии озера, куда, возможно, причаливал плот В. Рамзая.

Ни на берегу озера, ни непосредственно возле самой расщелины мы не обнаружили никаких следов жертвоприношений. Рельеф местности, осыпь крупных валунов и мощные весенние потоки в этой части скал не позволили бы им сохраниться, даже если бы они были. Недалеко от «пещеры» был обнаружен редкий ботанический вид — кизильник киноварно-красный (*Cotoneaster cinnabarinus*).

Поскольку выявление такой достопримечательности привлечет внимание туристов, можно прогнозировать появление экскурсионных маршрутов. Данный объект расположен на заповедной территории Полярно-Альпийского ботанического сада-института (ПАБСИ). Тем самым, возможно, данная достопримечательность уже имеет определенный статус охраняемого объекта. Если это так, то планирование экскурсионной деятельности в связи с объектом, который необходимо включить в официальный реестр памятников/достопримечательностей Мурманской области, должно согласовываться с руководством ПАБСИ.

Чтобы регулировать посещение памятника, представляется разумным оборудовать смотровую площадку на берегу озера и установить памятный знак рядом с ней.

Сейт-суол (остров сейда)

Локализованное нами вышеописанное пристанище сейда на Большом Вудъявре, согласно легенде, стало в его перемещении конечным пунктом назначения. Как гласит предание, изначально сейд проживал на Сейт-суоле — в месте, расположенном недалеко от становища лопарей на Имандре, в губе реки Белой¹.

Помимо Немировича-Данченко, легенду о сейде, перелетевшем с Сейтсуола на Вудъявр, излагают Ященко [1892] и Визе [1912] (см. приложение к данной статье).

В данный момент этот остров находится между двумя отстойниками хвостохранилища АНОФ–2 (рис. 2). Если обратиться к картам экспедиции В. Рамзая (1891) (рис. 1) и карте Рихтера (1926), то можно увидеть, что остров Сейт-суол делил губу Белую на две части. Часть губы к востоку от острова, в которую впадала река Белая, саамы называли Сейдъявром (видимо, в честь острова и обитавшего на нем когда-то «сейда»). Сравнение этих карт с современной и космоснимками позволяет сделать вывод, что в данный момент через священный остров (где также в свое время располагался лагерь В. Рамзая) проходит дорога, проложенная между отстойниками хвостохранилища (рис. 2). Таким

¹ См. отрывок из карты А. Петрелиуса 1891 г.

образом, данное место гипотетически доступно для археологического обследования, хотя, возможно, культурный слой уже уничтожен бульдозерами при строительстве дороги, а остальная его часть погребена под слоем отвалов. В любом случае это место также может рассматриваться как подходящее для установки памятного знака или аншлага с описанием достопримечательности.

Приложение

Варианты легенд о Выдозерском сейде, записанные А. Яценко и В. Визе

1) Предание о том, как сейт переселился с сейт-суела на Выдозеро
«Жил на Сейт-суеле (чертов остров) сейт. Там у него и вежа стояла, и амбары, а неподалеку и рога кучей были сложены. Остров этот и теперь существует на Белой губе Авер-явера (Имандры). Случилось раз проезжать мимо острова в карбасе старику с женой. Заболел у старухи живот¹, и что ближе к острову, то хуже. Понял старик, кто шалит с ним, и рассердился. Старик был маленько колдун. Пристал к острову и давай рубить топором вежу, амбары и рога. Испугался сейт и с той поры переселился в Хибинскую тундру на Выдозеро, а у Сейт-суела стало спокойно. Теперь сейт уже умер, и на Выдозере живет его вдова да дочь замужня»² [Яценко 1892: 30–31].

2) Выдозерский сейд (Петр Сорванов, Белая Губа, 1912)

«Этот сейд стоял раньше на небольшом острове в Белой Губе (Enemanlicht) на озере Имандра. Остров тот оттого и называется — Seitsuol (Сейд остров). Нрав этого сейда был “свирепливый”, особенно недолюбливал он женщин. Проезжая мимо сейда на Seitsuol, женщины, чтобы не навлечь на себя его гнев, должны были закрывать свое лицо.

Однажды мимо Seitsuol'a на карбасе проезжали старик со старухой. Старуха начала было покрываться, но старик остановил ее и сказал: “Оставь, старуха! Нечего бояться его!” Сильно не понравилось это сейду, и в наказание за такое непослушание он наслал на старуху болезнь, так что та сильно занемогла. Рассердился тогда старик на

¹ По рассказам, первым доказательством близости сейта является боль в животе.

² Сохранена орфография автора.

сейда, пошел на остров и разбросал там все жертвенные рога (*tschuerw-gard*), сложенные около сейда. После этого сейд перешел на Нижнее Выдозеро, где он стоит и до сего времени.

Выдозерский сейд, как и другие, не любит шума. “Как придешь на *Yin Wudjavr*; так громко не кричи”, — учили еще ныне живущих лопарей их отцы» [Визе 1917: 68].

Библиография

Визе В. Ю. Лопарские сейды // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 9. С. 395–400; № 10. С. 453–459.

Визе В. Ю. Народный эпос русских лопарей: Материалы // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1917. № 1. С. 15–24; № 2. С. 65–73.

Волков Н. Н., Ласку Ларс-Нила, Таксами Ч. Российские саамы: историко-этнографические очерки. [Б. м.], 1996. (Diedut. 1996. № 1).

Немирович-Данченко В. И. Страна Холода. СПб., 1877.

Пришивин М. М. Солнечные ночи // Пульс Хибин: сб. Л., 1984. С. 23–41.

Саамские сказки / сост. Е. Я. Пацья. Мурманск, 1980.

Чарнолуцкий В. В. В краю Летучего камня: Записки этнографа. М., 1972.

Шеффер И. Лапландия. М., 2008 (1673).

Яценко А. Несколько слов о русской Лапландии // ЭО. 1892. Кн. XII, № 1. С. 10–37.

Ramsay W. Imandrajärvestä ja Rasnjarkan lappalaisista. Nya svenska läroverket, 10-vuotisjuhlakirja. Helsinki, 1892. S. 191–211 // Kuolan niemimaalla käyneiden suomalaisten tiedemiesten matkakertomuksia (Koonnut ja kääntänyt Leif Rantala) / Acta Lapponica Fenniae. 2008. № 20. P. 97–99.

Abstract

The report examines the socio-cultural landscape in the area of Imandra lake and Hibiny mountains near by Apatity and Kirovsk cities. Before the industrial development of the region these places belonged to the Ekostrov Sámi. The Saami legend connects the two important areas for the Sámi land use and religion — bay of Imandra lake with a sacred island and Bolshoy Wudjavr lake (Jun Wudjavr) with a sacred rock. According to legend, these two places are connected by one spirit. It has name as “gellis”. It had changed residence from

one place to another. After study of legends recorded in the 19th century and early 20th centuries, and maps of these places from the late 19th and early 20th centuries became possible to determine the location of sacred Sami objects.

During the 20th century the sacred Sámi area landscape was dramatically changed and partly destroyed. Now, these objects and information about them are again in demand for developing local tourist industry. Return of sacral places to culture is important for the Sami of the Murmansk region.

Ю. А. Грибер

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗРАБОТКИ ИСКУССТВЕННЫХ ЦВЕТОВЫХ ПАЛИТР ДЛЯ СЕВЕРНЫХ ГОРОДОВ

В насчитывающей чуть более двухсот лет истории целенаправленного цветового проектирования городского пространства (первые письменные проекты цветовой организации города датируются концом XVIII в.) проекты цветового оформления северных городов занимают особое место, поскольку являются революционными. Этот тип цветовых проектов существенно отличается от эволюционного проектирования, до недавнего времени доминирующего в цветовом планировании городского пространства. Принципы эволюционного проектирования довольно хорошо документированы А. Ефимовым [Ефимов 1990], Ф. и М. Кле [Cler 1976], Ж.-Ф. и Д. Ланкло [Lenclos 2003a, b, c], Ю. Рештайнером [Rehsteiner 2010], Л. Сибиллано и Ш. Веттштайн [Sibillano, Wettstein 2010], Е. Таверне [Taverne 1992] и выражаются в сдержанности, уважении и даже покорности по отношению к уже имеющейся застройке. Такую стратегию удачно выразил Х. Тессенов: «Формы, как и цвета, которые мы показываем общественности, должны быть тем более знакомыми или нейтральными, чем больше мы любим город» [Tessenow 1982: 45].

Проекты эволюционного типа рекомендуют анализировать и учитывать историческую и природную цветовую среду региона при выборе цвета возводимых и реконструируемых построек. Так, французский колорист Ж.-Ф. Ланкло, изучая цветовую среду Франции, выявил «региональные» цвета каждой провинции и на их основе разработал своеобразный цветовой словарь для создания современной колористики городов страны [Lenclos 2003a]. В своих более поздних работах Ж.-Ф. Ланкло, Д. Ланкло изучили и описали национальные особенности цветового решения архи-

тектурных построек еще 23 стран мира [Lenclos 2003b, c]. Сходные исследования были проведены Ф. и М. Кле на материале новых городов Восточного Лилля, Витроля и др. [Cler 1976].

Существенное отличие характера цветового планирования пространства в северных городах во многом обусловлено их интенсивным территориальным ростом. Цвет здесь часто используется в качестве удобного и заметного инструмента развития регионов и их маркетинга, поэтому для северных городов характерны радикальные цветовые концепции, внимание к частному, смелые, яркие колористические решения, определяющие лицо целых кварталов и микрорайонов, использование цветовых цитат, глубоких метафор и суперграфики.

В результате здесь значительно меняется ценность отдельных объектов в городе как целом. «Такие темы, как распределение (расстановка), строительство в контексте или различие между постройками особого значения и основной массой безликой обычной архитектуры, отошли на задний план, — считает Ю. Рештайнер. — На первом плане стоит индивидуальное выделение отдельных объектов, пусть даже маленьких и незначительных» [Rehsteiner 2010: 39]. Такое внимание к объекту превращает город в «коллаж», о котором в своей известной работе К. Роу и Ф. Кеттер пишут как о «нагромождении совершенно несовместимых объектов» [Rowe, Koetter 1984: 82].

Распространенным приемом революционного проектирования пространства северных городов стали также искусственно созданные цветовые палитры.

Один из наиболее известных примеров разработки специальной палитры цветов — арктический город Лонгйир, расположенный на архипелаге Шпицберген, на самом севере Норвегии. Его палитра была искусственно создана в течение одного десятилетия. Проект, который начался в 1981 г., подробно описывает в своей книге “Longyearbyen in colour — status and challenges” его автор — профессор Г. Смедал. Задачей было создать цветовую схему для окраски фасадов зданий. Выбираемые цвета адаптировались к окружающей среде, для того чтобы здания в городе вписывались в довольно специфический ландшафт. Новый цвет

должен был примирить «все время меняющееся освещение, экстремальный климат, колористику окружающего пейзажа и учесть влияние архитектурного контекста на жизнь и самочувствие жителей» [Smedal 2001: 11].

Активная разработка искусственных палитр для северных городов ведется также в США (например, искусственно разработанная палитра города Анкоридж в Аляске), Норвегии (в частности, широко известны цветковые проекты городов Лонгйир (Longyerbyen), Алта (Alta), Тромсё (Tromsø), Осло (Oslo), Сандвика (Sandvika), Кристиансанн (Kristiansand), Берген (Bergen), Ставангер (Stavanger), Тронхейм (Trondheim)), России (здесь проектов значительно меньше, но они отличаются гораздо большей агрессивностью, самый яркий из них — Анадырь).

С одной стороны, эти проекты очень подходят для северных территорий, архитектура которых представляет собой стандартизованные (построенные по определенным формулам) повторяющиеся постройки, скованные в применении цвета. Цветовая монотонность природного окружения (для северных районов характерен длительный снежный покров, небольшое количество солнечных дней и мягкое рассеянное освещение) провоцирует в современном цветовом проектировании использование контраста и многоцветия.

С другой стороны, антропологические перспективы применения искусственных цветковых палитр до сих пор должным образом не изучены. А это значит, что «застывшее» и в большинстве случаев никак не учитывающее прогнозы социально-экономического развития северных городов, такое революционное цветовое проектирование может со временем превратиться в социально опасное средство.

На сегодняшний день очевидно, что выбор подобных революционных стратегий приводит к «цветовой глобализации» [Cler 2004: 208], кардинально меняющей цветковые картины городов. Искусственные цветковые палитры делают большинство северных городов удивительно похожими друг на друга. В таких городах возникает особое чувство, которое К. Й. Синнес и Р. С. Акре предлагают обозначать термином “placelessness” [Synnes, Akre

2004] (от англ. «отсутствие связи с местом») — чувство, характеризующееся тем, что человек по внешним признакам не может понять, где он находится.

Ведь план цветового развития города представляет собой целиком искусственно сконструированное образование и должен накладываться поверх живой традиции, гармонично собирая в единую ткань воздействующие на горожан повседневно и сильно цветовые символы, которые в городском пространстве образуют развитую коммуникативную среду одновременно многих индивидуальных и коллективных социальных агентов.

Без вмешательства проектировщика в цветовых характеристиках города закрепляется реально существующая социальная стратификация, а его цветовые доминанты показывают распределение социальных сил, особенности взаимоотношений социальных агентов, характерные знаково-символические коды и механизмы трансляции социальных смыслов. Они участвуют в социальной маркировке пространства, поскольку имеют выраженные устойчивые территориальные различия. Цветовой образ родины со временем превращается в особый эталон, инвариантную универсальную схему, аутентично отраженную в строительной обрядности и законсервированную в различного рода метатекстах культуры (языке, обрядах, фольклоре, мифологии), а потому имеет выраженную инертность и стилизованную, всеми узнаваемую форму, определяет цветовосприятие, цветоощущение, цветовое мышление, цветовые установки.

Основу цветовых образов обыденной культуры составляет особая мифология. Своеобразные «мифологизация» и «тотемизация» цвета, в результате которых он становится символом связи с родиной, приводят к доминированию особых цветовых рядов, с которыми ассоциируются отдельные города и регионы. Структура и функционирование цветовых мифологем в пространстве города демонстрируют специфическую картину мира, в которой единая хроматическая основа играет роль маркера «своего» пространства.

Именно поэтому мигранты могут «забирать» с собой свою родину и часто воспроизводят ее на новом месте, иногда совмещая

цветовые характеристики региона лишь в нескольких постройках. Перекраска объектов в данном случае является своеобразным актом их освящения, поскольку «своей» территория становится лишь после ее «сотворения заново». Новый цвет придает пространству «обновление» и «новое рождение», которые часто используются в политических целях. Неизвестная, непонятная территория воспринимается как хаос. Чтобы «освоить» новое пространство, горожанин должен символически трансформировать его в космос, повторив в этом ритуале овладения космогонии («Космизация неведомых земель — это всегда освящение», — пишет об этом М. Элиаде [Элиаде 2000: 266]).

Широкая эксплуатация цвета в качестве социального символа и трансформация представлений о цветовом проектировании городского пространства, отчетливо проявившаяся в северных поселениях, приводят к тому, что городское пространство постепенно заполняется искусственными цветовыми новообразованиями, которые находятся вне традиционного семантического континуума, а потому заставляют человека отчетливо почувствовать трагедию отчуждения и чувство оторванности от среды обитания, характерные в целом для миронастроения человека XX столетия.

Кроме того, отсутствие внимания к интересам различных социальных групп, непонимание природы корреляции структуры цветового пространства города с характером социальной дифференциации общества и существующих в нем стратегий силовых отношений приводят к формированию ощущения цветовой маргинальности горожан, восприятию создаваемых цветовых проектов как своего рода цветового насилия и, как следствие, к выражаемому в различных формах социальному протесту, проявлению цветовых девиаций, развитию неформальных и альтернативных движений.

Все эти обстоятельства обуславливают необходимость теоретического осмысления антропологических перспектив разработки искусственных цветовых палитр для северных городов на новом критическом уровне. Исследование антропологических перспектив искусственных цветовых палитр северных городов должно быть направлено на изучение возможностей применения

прогнозирования социально-экономического развития северных городов для управления их колористикой, на анализ цвета городского пространства как целостного и самостоятельного феномена культуры, культурфилософское осмысление опыта символической манифестации идеологических постулатов, определение места и роли цветовых доминант города в системе социокультурных символов и, в целом, на создание теоретической базы, способствующей развитию цветового проектирования и управления городской колористикой.

Библиография

- Ефимов А. В.* Колористика города. М., 1990.
- Элиаде М.* Священное и мирское / пер. Н. К. Гарбовского // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: пер. с фр. М., 2000.
- Cler F., Cler M.* Etudes des coloration L'art et la ville. P., 1976.
- Cler M.* Against colour globalisation. Colour trends and colour collections: Their use as a vocabulary and effect upon culture // AIC Proceeding. 2004. P. 208–210.
- Lenclos J.-P.* Couleurs de la France. P., 2003a.
- Lenclos J.-P., Lenclos D.* Couleurs de l'Europe. Géographie de la couleur. P., 2003b.
- Lenclos J.-P., Lenclos D.* Couleurs du monde. Géographie de la couleur. P., 2003c.
- Rehsteiner J.* Gedanken zu Städtebau und Farbe in Zürich // Rehsteiner J., Sibillano L., Wettstein S. [Hg.]. Farbraum Stadt. Box ZRH. Eine Untersuchung und ein Arbeitswerkzeug zur Farbe in der Stadt mit einem Buch, 96 Farbporträts und einem Übersichtsplan. Zürich, 2010. S. 37–50.
- Rowe C., Koetter F.* Collage City: Die Krise des Objekts. Der unerfreuliche Zustand der Textur. Basel; Boston; Stuttgart, 1984.
- Sibillano L., Wettstein S.* Farbe in der Stadtplanung: aktuelle Positionen // Rehsteiner J., Sibillano L., Wettstein S. [Hg.]. Farbraum Stadt. Box ZRH. Eine Untersuchung und ein Arbeitswerkzeug zur Farbe in der Stadt mit einem Buch, 96 Farbporträts und einem Übersichtsplan. Zürich, 2010. S. 24–36.
- Smedal G.* Longyearbyen in Color: Status and Challenges. Bergen, 2001.
- Synnes K. J., Akre R. C.* Anchorage, Alaska: Exploring Color in an Urban Frontier // Anchorage 2004 IAMNC Conference [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.wintercities.com/Resources/articles/>

Anchorage,%20Alaska%20Exploring%20Color%20in%20an%20Urban%20Frontier.pdf (дата обращения: 10.05.2011).

Taverne E. [Hrsg.]. Die Farbigkeit der Stadt. Alte und neue Farbmuster in europäischen Städten. Basel, 1992.

Tessenow H. Die Farbe unserer Haeuser // Geschriebenes. Gedanken eines Baumeisters. Braunschweig; Wiesbaden, 1982.

Abstract

This article analyzes the anthropological perspectives of the widespread in the northern cities method of revolutionary color design of urban space — the artificially created color palettes. It is shown that the lack of attention to the interests of different social groups, misunderstanding the nature of the correlation between the structure of the color space and the nature of social differentiation, the use of color symbols from the outside the traditional semantic continuum lead to the «color globalization» and to the color marginality of townspeople.

РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

А. Б. Островский

УЛЬЧСКИЕ СЭВЭНЫ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI в.

Онгоны тунгусоязычных народов, главным образом нанайцев, неоднократно подробно описывались, классифицировались по их форме и/или назначению в работах 1890–1900-х годов [Шимкевич 1896; Лопатин 1922; Липский 1923; Штернберг 1933; Зеленин 1936; Золотарев 1939; Diószegi 1947; Смоляк 1991; Кубанова 1992; Березницкий 2003; Островский 2009]. Базовые визуально-пластические типы, впервые досконально описанные П. П. Шимкевичем около 120 лет назад, отчасти сохранились в различных формах бытования ко второй половине XX в.

Так, их можно встретить в районных (в с. Троицкое и Богородское Хабаровского края) и некоторых поселковых музеях — при художественных школах (в с. Найхин и Булава, соответственно, в Нанайском и Ульчском р-нах Хабаровского края). Эти экспонаты по большей части были собраны в 1980-1990-х годах, и для местных жителей, посещающих музеи, они служат не только репликой к недавнему прошлому, но и зримой опорой их исторической памяти.

Онгоны — *бурханы* (нанайск.), *сэвэны* (ульчск.) — нередко хранятся и в доме, преимущественно на чердаке; сделанные в случае болезни кого-то из членов семьи, они ввиду разных при-

чин не покидают дом, и к ним, если изначальный заказчик жив, могут вновь прибегать спустя много десятилетий. Наконец, как нами было установлено во время экспедиции 2005 г. в различные районы Хабаровского края, у ульчей на то время существовала живая традиция изготовления лечебных сэвэнов — идолов, амулетов, с сохранением полной цепочки (о которой писала А. В. Смоляк), включающей пациента, шамана, мастера-резчика, находящихся в двусторонних связях друг с другом. К ульчской шаманке Индэка, проживавшей в с. Савинское, которой в то время уже шел 104-й год, обращались из различных сел, в основном ульчи, но также и нанайцы. Шаманка была почти слепа, однако, поговорив по телефону с пациентом, а затем и с резчиком (одним из нескольких, хорошо ей знакомых), уверенно описывала, какой сэвэн необходимо сделать, и позднее уточняла, тот ли выбран материал, та ли форма. О последнем она делала заключение, удостоверившись путем ощупывания, перед тем как намечала идолу или амулету глаза, что необходимо для обретения им жизненной силы, действенности. Вместе с тем и прежде [Смоляк 1991: 43, 51, 250–251], и к началу XXI в. идолы и амулеты могли изготавливаться без обращения к шаманам — по прежним образцам, по памяти и, в последние десятилетия, согласно воображению самого резчика, знакомого с традицией.

А. В. Смоляк — в контексте ее многолетнего изучения шаманства у нанайцев и ульчей — очертила своеобразие ульчских онгонов сравнительно с нанайскими по их типам и месту в мировоззрении, обрядности:

— универсальными для всех ульчских шаманов были такие духи-помощники, как *маси* и *бучу*; первый из них широко бытовал и у нешаманов в качестве покровителя семьи, дома, помощника в промысле;

— более сильная, по сравнению с нанайцами, приуроченность духов-помощников (и сэвэнов как их вместилищ) к конкретному ульчскому роду;

— большая роль, по сравнению с нанайцами, духов-хозяев природы; в посвященные им обряды вовлекались и сэвэны [Там же: 81, 90, 99].

Отметим, что последняя из этих черт впервые была выявлена и описана А. М. Золотаревым: и обряд, посвященный небесной сфере, и проводимый дважды в год обряд кормления хозяина воды (при начале ледохода и ледостава) непременно включали и выставление (в доме или на берегу) семейно-родовых сэвэнов [Золотарев 1939: 87–88, 91, 94].

Проследим, опираясь на полевые материалы 2005 г., собранные в нескольких селениях Ульчского района (с. Богородское, Булава и д. Кольчём — на берегу амурской протоки, «тальниковые ульчи»), а также на анализ музейных фондов в Санкт-Петербурге и Хабаровском крае, каковы религиозные и социальные составляющие контекста бытования сэвэнов у ульчей-нешаманов в конце XX — начале XXI в. Начнем с восстановления этого контекста, каким он предстает из описаний самих информантов. Следует сразу же отметить, что восстановление такого контекста происходило всякий раз спонтанно, по инициативе самих информантов: в ответ на вопросы об использовании ими и их родственниками лечебных и других сэвэнов они сразу же начинали говорить и о своих предках-шаманах, но также и о вещих снах и фактах ясновидения. Так, по свидетельству Л. М., женщины около 50 лет, живущей в с. Богородское, у которой и ее бабка, и отчим мужа были шаманами, «почти каждый ульч может предсказать, будет ли удачной рыбалка и стоит ли ехать на остров за ягодами» [ПМА 2005], у многих случаются вещие сны.

По словам Г. Р., 1941 г.р., живущей в с. Булава, ее свекровь не была шаманкой и не предсказывала, но «была ясновидящей: случится что на рыбалке — она все видела, и плохое и хорошее. Она меня в 1976 г. на ноги поставила: у меня был рак шейки матки; а позднее диагноз не подтвердился. Она меня лечила, не знаю как, на расстоянии, когда я поехала уже на операцию» [ПМА 2005]. Среди хранимых этим информантом сэвэнов имеется один, сделанный в 1970-х годах ее свекровью: повязка на голову — от головной боли, изготовленная из трех сплетенных из травы косичек, боковые — с аппликацией из рыбьей кожи змей, четвероногих, а средняя — еще и с антропоморфным изображением. (Подобный по композиции и назначению предмет имеется в МБ.)

По словам Л. О., 1933 г.р., живущей в с. Богородское, а ранее — в с. Булава, носившей в 2005 г. на груди только что сделанный от болезни сердца сэвэн, у нее в роду была сильная шаманка; в семье родителей хранили «полный амбар сэвэнов», которые стояли там на полках. В праздники мать информанта кормила их из ритуального корытца пшеном, брусничкой, юколой (так же поступали со своими сэвэнами и другие ульчи). Информант считает, что «сон всегда в руку»; рассказала два сна, увиденных ею, когда сын, служивший в армии, погиб (об этом стало известно позднее): в одном из снов он исчезает в темноте, а в другом — прилетает в красном гробу и сообщает, что погиб.

Сэвэн, который она на момент беседы носила, был сделан ее племянником. Композиция сэвэна была подсказана резчику шаманкой Индэка: раздвоенное сердце (поскольку шаманка экстрасенсорно увидела, что у информанта был близнец, некогда погибший), с одной стороны — антропоморфный профиль *маси*, покровителя дома, а с другой — *дусэ*, тигра, воспринимаемого как хозяина водной стихии. Сначала сэвэна сделали из дуба (именно его тогда носила Л. О.), но поскольку, как установила шаманка, из этого материала его не принял «заведующий сэвэнами», затем он был заново сделан из березы (рис. 1), дожидался

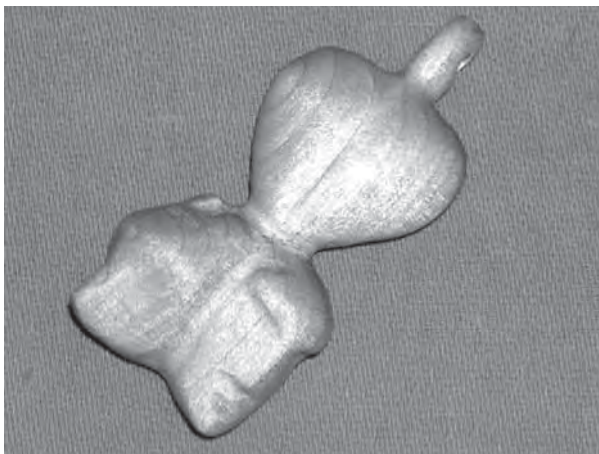


Рис. 1. Амулет от болезни сердца, изготовленный в 2005 г. С. Богородское.
Фото автора, 2005 г.

обряда оживления шаманкой с окуриванием багульником. Однако уже после того, как один день Л. О. носила изготовленный из дуба амулет, ей приснился сон: ее «сэвэн оброс мягкой травой, подобно тому как лепестками обрастает цветок конопли» [ПМА 2005]. После этого сна она испытала отдохновение, и сердечная боль прошла.

Итак, в интерпретативной картине информантов сэвэны не просто ассоциируются с различными формами измененного состояния сознания — шаманством (или ретроспективной репликой к нему — припоминанием о предке-шамане), ясновидением, вещими снами, но и как бы соединяют, хотя бы потенциально, эти состояния между собой. И у нанайцев, и у ульчей ясновидение бытовало автономно от специализированной шаманской практики, при этом могли использоваться пластические изображения духов.

Приведем сообщение Н. К., 1927 г.р., урожд. д. Кодаки, проживавшей в с. Булава, у которой тоже «в роду были шаманы», о сэвэне *маси*: «*Маси* — хозяин рода, караулит род, дом, детей; дает добычу — рыбу. Когда-то четверо рыбаков были унесены на льдине. Мать одного из них занесла *маси* в дом и кормит его: “Ищи их! И чтобы были живые!..” Водкой мажет ему рот. И лед подошел к берегу, они так спаслись» [ПМА 2005].

В отличие от бытования онгонов у нанайцев, ульчские сэвэны, в первую очередь *маси*, могли выполнять разнообразные функции и для шаманов, и для нешаманов. Считалось, что только два идола — *маси*, покровитель дома (рис. 2), и *калгами/кальдзями*, способный украсть ребенка, но также и успокоить плачущего младенца, — можно держать в жилой части дома. Вместе с тем среди идолов, помогавших в исцелении членов семьи и затем перенесенных на чердак, неоднократно нам встречались и *маси*, и *калгами* (рис. 3). Те и другие антропоморфны; у длинноногих *калгами* голова имеет форму конуса, а у *маси* — округлая либо плоская сверху, подбородок не заострен (как у шаманского духа-помощника *аями*).

В ульчской композиции лечебного онгона, хранящегося у Н. К., от легочных болезней, распространенной более у нанайцев, можно также увидеть этот персонаж. Современный мастер резьбы Н. Н. Дявгада, 1957 г.р., обладатель диплома «Лучший мастер худо-



Рис. 2. Хозяин дома и идолы *маси*, хранящиеся на чердаке дома в с. Кольчём. Фото автора, 2005 г.



Рис. 3. Идолы на чердаке дома рода Черуль в с. Кольчём. Фото автора, 2005 г.

жественных промыслов» (2004), способный, по мнению ульчей, создавать новые типы лечебных сэвэнов, изготовил оригинальную конструкцию: внутри вырезанного из дерева изображения медведя имеется сквозное отверстие, в которое помещен *маси* — как бы душа медведя и посредник между горной тайгой и людьми.

Кроме *маси*, самобытным сэвэном ульчей, способным быть помощником шамана, или помогать предсказателю, или непосредственно способствовать исцелению от головной боли и психических расстройств, является *дылигда* — голова, как правило, антропоморфная, автономная от туловища. Нередко на голове вырезались змеи — символизация болей и вместе с тем агента, способного от них избавиться. Наверху головы нередко вырезались головки или бюстики духов-помощников — тип *городо* (у нанайцев этих помощников главного персонажа чаще всего было 9, а у ульчей — 3 [Островский 2009: 72–74, 78–80]). Ранее нами реконструирована семантика подобной композиции: голова презентует целостность индивида и наделена способностью движения [Там же: 80]. Ульчский шаманский предмет, поступивший в РЭМ в середине 1980-х годов, может служить этому подтверждением: на голове персонажа вырезаны три выступа, два боковых — бюстики духов-помощников, а центральный — опора для птицы *Коори*, сопровождающей в качестве проводника сильного шамана в мир мертвых (рис. 4). В МБ хранится комплекс от головной боли: деревянная голова, с вырезанными контурно вокруг нее (на уровне лба) тремя змеями, и повязка на голову больному, состоящая из трех тесемок из рыбьей кожи, соединенных между собой, подобно шапочке. На этих тесемках закреплены вырезанные из рыбьей кожи три змеи, две антропоморфные фигурки и три птицы (МБ, № 878).

Если сэвэны уже помогли исцелению, их не держат открыто в жилой части дома, но чаще всего от них и не избавляются, проводя их «кормление» не реже двух раз в год (обычно оно приурочено к сезонным ритмам Амура). Так, по сообщению Ю. К., резчика сэвэнов, 1963 г.р., проживающего в с. Булава, когда он в конце 1990-х годов болел (носовые кровотечения при гипертонии), шаманка Индэка камлала четыре ночи, а затем велела изготовить сэвэна — антропоморфного всадника на медведе (рис. 5),



Рис. 4. Дылигда — шаманский лечебный идол (источник: РЭМ, № 8530-120)



Рис. 5. Лечебный идол, хранящийся в доме. С. Булава. Фото автора, 2005 г.

обернуть его стружками. (Обычно в лечебных целях ульчи используют стружки от 9 различных деревьев конкретной породы.) В завершение он добавил: «Я два раза в год молюсь на берегу Амура — при ледоходе, ледоставе — с этим предметом. Шаманка иногда, примерно раз в месяц, мне звонит и говорит, что надо ему араки поставить» [ПМА 2005]. Регулярное угощение идола способствует пролонгации его целительного действия, а двукратное в течение года обращение к Амуру — это, полагаем, еще один компонент контекста, в котором у ульчей происходит функционирование сэвэнов.

О *дусэ* (букв. «тигр»), которому дважды в год на Амуре молятся, осознаваемому как «бог воды», то есть водной стихии, рассказала Н. К., 1927 г.р. (упоминалась нами выше). В моменты смены сезонов ему кидают в воду в сторону востока смешанные сухое пшено, бруснику и листовой табак. Вскоре после того, как утонули ее муж и сын, «дух мужа забрал с собой дочь: она долго болела, все болеет; шаманка велела весной и осенью, когда лед идет, кормить Амур, чтобы дочь выздоровела». Однажды от проруби до проруби ее дочке поставили сетку на сазанов; никто тогда не поймал, а в ее сети было 30 рыбин. И как-то недавно в ее сетке было 6 мешков корюшки, когда также никто не поймал [ПМА 2005]. Как пояснила Н. К., ссылаясь на мнение шаманки, «это *дусэ*, водный бог, как отца ее забрал, дал за него угощение» [ПМА 2005].

Композиция одного из сэвэнов, хранящихся в МБ, проясняет, что между *маси*, покровителем рода и семьи, и *дусэ*, хозяином водной стихии, существует не только внешняя контекстуальная связь, но и внутренняя. Сэвэн, названный «*дусэ* и *маси*», представляет двойную фигуру: вместилища этих персонажей срослись спинами, а их головы возвышаются, обращенные в противоположные стороны (МБ, № 54). Объединены они и в композиции амулета от сердечной боли (см. рис. 1). Соединение этих двух персонажей в одно целое не только знаменует связь благоденствия дома с природными ритмами, но также и подоснову связи семьи и религиозной общины.

Семантика тех или иных конкретных признаков, как явствует из бесед с двумя резчиками сэвэнов, проживающими в с. Булава,

далеко не всегда прозрачна. Так, дух считается сильнее, если на голове сэвэна вырезано больше бюстиков его помощников, но почему их чаще всего бывает 3 или 9 — нет объяснения. Контурно вырезанные змеи на сэвэнах — от болезни сердца, головы, поскольку «змеи болезнь забирают». Однако змеи (их всего 7) вырезаны и на сэвэне *дылигдэ пангану* (автономной голове), использовавшемся в конце XIX — начале XX в. для гадания (МБ, № 53). Три птицы на автономной голове — сэвэн, применявшийся в случае психических расстройств (МХШБ), но почему птицы, а не антропоморфные бюстики, и почему их 3 — неизвестно. Посох, опора которого имеет вид распростертой жабы, предназначался для человека с больными ногами, но почему опора именно такой формы?..

На эти вопросы не дала ответа и шаманка. Вместе с тем во время интервью словесно описываемая нами композиция, в основном с фотографией конкретного предмета (шаманка почти не видела, но взгляд на фотографию позволял переводчице охарактеризовать предмет точнее), всякий раз вызывала у нее живой интерес, порой даже смех. О «признаках» почти ничего ею не было сказано. Однако по поводу одного сэвэна — не на фотографии, а собранного нами для РЭМ из д. Кольчём и тогда ожидавшегося в багажнике автомобиля — шаманка, причем без специального о нем вопроса, сама с уверенностью заговорила. Во-первых, она его экстрасенсорно обнаружила и верно описала. Действительно, это был *маси*, у которого сзади, на уровне пояса, резчик поместил в низком рельефе изображение жабы. Индэка сообщила, что этот сэвэн предназначен для излечения близнецов. Можно было заключить, что она настраивается на сэвэна в целом — реального или виртуального, которого необходимо изготовить, а не на отдельные его признаки, затем сводимые воедино.

Восприятие сэвэнов как живых существ свойственно также многим ульчам. Верят, что еще до того, как шаманка вселит духа в его вместилище, сэвэн уже оказывает влияние на окружающих. Сэвэнов побаиваются, и можно услышать рассказы, что ночью, находясь на чердаке, они бегают по потолку.

Будучи подчиненными природным ритмам, сэвэны являются достоянием конкретного рода, ради членов которого — в одной из семей — они появились. Сохраняющиеся в начале XXI в. в качестве доминантных среди сэвэнов покровитель дома *маси* и «водный бог» *дусэ* презентируют религиозно-социальную систему с двумя главными вместилищами, источниками благ и здоровья — дом и Амур.

Источники

МБ — Районный краеведческий музей в с. Богородское Ульчского р-на Хабаровского края.

МХШБ — Музей художественной школы в с. Булава Ульчского р-на Хабаровского края.

ПМА 2005 (Ульчский р-н, Хабаровский край).

РЭМ.

Библиография

Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток, 2003.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов // Тр. Ин-та антропологии, археологии и этнографии. Л., 1936. Вып. 3. Т. 4.

Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Кубанова Т. А. Ритуальная скульптура нанайцев. Комсомольск-на-Амуре, 1992.

Липский А. Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. Чита, 1923. Кн. 1.

Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // ЗОИАК. Владивост. отд. Приамур. отд. РГО. Владивосток, 1922. Т. 17.

Островский А. Б. Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина. СПб., 2009.

Смоляк А. В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991.

Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Зап. Приамур. отд. ИРГО. Хабаровск, 1896. Т. 2. Вып. 1.

Штернберг Л. Я. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

Diószegi G. Le principe thérapeutique des golds // Ethnographia. 1947. VIII. 1–2. P. 217–229.

Abstract

This article is dedicated to the existence of sevens: healing and protector idols and amulets among the Ulchi. The field materials collected by the author in 2005 are analyzed. The effectiveness of this tradition is due to the system of social connections (clan, family) and the perceptions of the native culture on the prevalence of extrasensory abilities of non-shamans. The article deals with the specific cases of sevens manufacture, mainly, Masi — the patron of a family.

Г. П. Харючи

Я' ЕРВ — ДУХИ-ХОЗЯЕВА НА СВЯЩЕННЫХ МЕСТАХ

По представлениям ненцев, в среднем мире, на земле, живут люди и животные, а также духи местностей, рек, гор, озер. Особо примечательные элементы ландшафта: холм, сопка, река, озеро, море — имеют своего духа-хозяина — *я' ерв* (букв. «земли хозяин»). Поэтому они считаются *ервсавэй' я* — хозяйина имеющая земля, или *хэбидя я, хэхэ' я* — духа земля. На общенародных, родовых и особо значимых священных местах устанавливались *сядэй/сядай* — изображения духа-хозяина данного места в виде камня, но чаще это были деревянные скульптуры, имевшие форму заостренных внизу колец с грубо вырезанным на верхнем конце лицом или рядом лиц, расположенных одно над другим. Слово *сядэй/сядай* некоторые ученые производят от слова *ся'* (2-я основа *сяд*) — лицо, поскольку оно относится только к антропоморфным изображениям [Хомич 1971: 241].

«Вырезанные из дерева остроголовые *сядаи* охраняют святылища (*хэхэ-я*), священные нарты (*хэхэхан*), выступают исполнителями воли богов (*хэхэ*), принимая от их лица жертвоприношения. По преданию, *сядаев* начали изготавливать, когда духи-хэхэ перестали ездить по земле и остались жить на своих священных землях; тогда люди сделали *сядаев* (тень *хэхэ*) и стали им приносить жертвы дома. *Сядай* — знак, олицетворение богов-хэхэ; иногда один *сядай* обозначает семерых хэхэ — на нем вырезают семь личин» [Головнев 2004: 323]. Например, широко известен семиликий *Вэсако* на Вайгаче.

Почитание отдельно находящихся или особо выделяющихся мест выражается в почитании их хозяев. Основную категорию ненецких культовых мест составляют определенные места в ландшафте, имеющие духа-хозяина. Священные места и соору-

жаемые на этих местах святилища — жилища духа-хозяина являются отличительной особенностью ландшафта в местах проживания тундровых ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа. Каждое из таких почитаемых мест имеет свою легенду. Примеры подобных легенд о крупных общезначимых ненецких святилищах и их духах-хозяевах приводятся в литературе.

Т. Лехтисало, побывавший у лесных и тундровых ненцев в начале XX в., отмечал, что священными становятся те места, на которых предполагают духов. Дух местности одновременно считается и духом той горы, холма, реки, озера, на котором было возведено данное святилище. Дух родового места является и хозяином родовой территории, и единым персонифицированным божеством, для которого предназначаются обряды. Следовательно, общенародные, локальные, семейные и личные духи являются хозяевами этих территорий. Самые крупные святилища — это становища главных богов ненцев.

Считается, что при пересечении условной границы сакральной территории люди попадают под влияние ее духов-хозяев. На одной территории может быть несколько священных мест или родовых святилищ, у каждого из которых свои духи-хозяева.

Возникновение духов, становление духами в ненецкой традиции имеет разные объяснения. Самую раннюю, мифологическую, версию приводит Т. Лехтисало: «Мой информатор по языку из Обдорска рассказал, что во времена творения мира жило несколько человек, которых нельзя было убить на войне — они снова оживали. Они выбрали себе священное место, где поселились в качестве хэхэ. Они разрешили людям, которые, будучи кочевниками, не могли жертвовать всегда на одном и том же месте, изготовить *сядаев*, изображающих их, и возить с собой» [Лехтисало 1998: 70].

Существуют легенды о переселениях духов с указанием их пути и мест остановок.

«Когда архимандрит Вениамин сжег главного бога *Вэсако* и много каменных и деревянных идолов на острове Вайгача, Нум покинул прежнюю обитель, а на Ямале родилась легенда о том, как с юга на север по тундре полуострова шел умирающий и вос-

кресающий человек. Ненецкий бог переселился с острова Вайгач на остров Белый, сменив имя *Вэсако* на *Сэр-ңо-Ирико*» [Головнев 2000: 230]. Говоря о становищах-святилищах *Ямал Хада*, ямальские ненцы имеют в виду вполне определенные места: «сопкучум» *Мялха*, «сопку шкурок» *Хобчеда* у р. *Надуй-яха*, возвышенность у истоков р. *Туутей* и др. Столь же топографично описан путь на север брата (мужа, отца) богини *Ямал Хада* — Белого Старика *Сэр-ңо Ирико* [Там же].

В качестве духа могут выступать освященные предметы *хэхэ' пеля*. Люди забирают их со святилища и возят в священной нарте. Освященный предмет «угощают» во время жертвоприношения, к нему обращаются, просят помочь, он становится духом-хранителем семьи, рода. Через несколько лет может быть возвращен обратно, его могут забрать другие паломники. Таким образом, духи кочуют определенное время в одной семье, «помогая» в тяжелых случаях, затем оказываются в другой семье и т.д. Духи родового, семейного места также передаются из одной семьи в другую. В священной нарте Едэйко Окоэтто, хранителя святилища северо-ямальских ненцев *Сив Мя* (Семь Чумов), находятся изображения духов родов Яптик, Сэрпива, Нгайваседа, Пандо [Там же: 220].

Случай находки духа произошел в моем детстве. Летом 1965 г. мы, дети 7–12 лет, собирали траву мятлик и потеряли в тумане месторасположение своих чумов. Проблуждав целый день, присели на сопку отдохнуть и увидели, что сидим около камня, похожего на сидячего человека. Потом мы пошли дальше. Туман не исчезал, и чумов мы не нашли. Решили, что камень был духом места и надо было его забрать. Мы вновь его нашли и забрали с собой. К тому времени туман рассеялся, и мы без труда нашли стойбище. Камень был положен в священную нарту. Позднее шаман сказал, что это действительно был дух места в образе камня и он помог нам найти чумы.

Имеются сведения, что духом священного места может быть чужак. Так, в Гыданской тундре «видения» были русским, которые жили на фактории. Это видение можно объяснить особым эмоциональным настроением человека, находящегося в зоне сакрального, мыслью о присутствии сверхъестественного.

Духи священных мест имеют разные функции (специализацию) по выполнению потребностей человека: одни обеспечивают оленями, другие — рыбой, третьи помогают при охоте на белого медведя и т.д.

Носителем силы духа являются и предметы, взятые со священного места. Известен случай, когда ненец из Гыданской тундры много лет в качестве оберега хранил камень с горы *Минисей*. Он регулярно приезжал на лечение в профилакторий в п. Харп, находящийся недалеко от гор Полярного Урала и *Минисея*. В один из приездов он вернул камень на место. Вскоре этот человек умер, и родственники объясняют это тем, что он оставил свой оберег.

Дух-хозяин священного места помогает и при ориентации. Зимой, в белом безмолвии тундры, особенно в пасмурную погоду или в весенний солнечный день, когда горизонт сливается с землей, священные места с нагромождениями рогов служат ориентиром для путника. Они видны издалека, и дух-хозяина этого места как бы указывает путь. Таким же целям служит и одинокое захоронение или кладбище на высоком холме. Если это захоронение старого человека, говорят, что дедушка или бабушка указали мне путь.

По случаю каждого жертвоприношения рядом со старыми идолами ставят одного-двух новых. Через какое время ставить на священном месте изображение духа *сядэя*, предсказывал шаман или хозяин/хранитель жертвенного места. А. В. Головнев пишет об этом так: «Тут же... отыскали семь “красивых деревяшек” для изготовления сядеяв — по расчетам Едэйко, пришла пора поставить на святилище новую “семью” духов-охранителей. Он уже поставил новых сядеяв, подправил старых. Старик помнит каждую мелочь на святилище и время от времени наводит нарушенный ветрами и зверями порядок» [Головнев 2000: 224].

Дух-хозяин священного места является невидимым, но может принимать облик камней, различных зверей и птиц, являться в женской или мужской ипостаси, в различных одеждах. Например, на священном месте *Сотэ”я* (Большая сопка) главным святилищем является сам *Сотэ”я*, дух-хозяин которого имеет облик белого медведя; второе святилище — *Пэ-суты* (Камень-сопка),

его дух в образе камня; третье — *Еня пэя* (Дозорный), дух в образе большого камня, похожего на сидячего человека. *Нгэв-седа* (Сопка голов) имеет хозяина в облике песка. Дух священных водоротов *Хыңгартя* является в образе громадного волосатого чудища.

В Байдарацкой тундре духом-хозяйкой священного комплекса *Минисей* является *Пэ' мал Хадако* (Бабушка Края гор). Комплекс состоит из трех гор: Малый Минисей — это *Хада' Пэ* (Бабушки камень), означающий чум-жилище Бабушки; Константинов камень — это *Нутос' Пэ* (Нарты камень), то есть нарта Бабушки; Большой Минисей — это *Хабтея' Пэ* (Олень камень), то есть лежащий олень Бабушки.

На святилище *Лабангане* (Обваливающийся) хозяйкой является Мантой — женщина-энка. Дух-хозяин священного места *Тюктя* (Рукав) — великан в белом гусе (верхняя одежда мужчин мехом наружу). На *Хабдю' яра* (Песчаники рода Хабдю) духи являлись в образе старых людей: мужчины и женщины. *Лабтахы хэбидя я* (Равнинное священное место) имеет хозяйку-духа в образе женщины в суконной ягучке (шубе, халате). На женском священном месте *Ваделе* (Склоненная, или Скрюченная) хозяйкой считается *Не тэта Яндой* — предводительница рода Яндо; предводительницей она стала, когда во время эпидемии умерли все мужчины рода.

Своих духов-хозяев имеют сакральные водные ландшафты. Например, *Ид' Ерв* (Вод хозяин), обитающий на подводном стойбище, вокруг которого бродят, подобно оленям, водные звери и рыбы. Приливы и отливы — дыхание *Ид' Ерв*. Приближение к его стойбищу грозит гибелью лодкам и кораблям [Головнев 2004: 305]. В семи чумах стойбища живут хозяева всех вод: *Ид' ерв не* (Вод хозяйка), *Ид' ерв ню* (Вод хозяина сын), *Ид' ерв не ню* (Вод хозяина дочь), *Яв' ерв* (Моря хозяин), *Яв' ерв не* (Моря хозяйка), *То' ерв* (Озера хозяин), *Яха' ерв* (Реки хозяин) [Хомич 1981: 28]. Жертвы, предназначенные духам водных объектов, можно было бросать непосредственно в реку, независимо от местоположения водоема со словами «*Нарка нисянда' тэврара!*» («Донесите до вашего отца!»). При сильной жаре проводят обряд умило-

ствления бога южных вод *Яв' мала*, ударяя по воде саблями и прося умерить зной [Головнев 1995: 310]. Известен и другой способ. В сильную жару для установления прохладной погоды призывали *Нэрм' сей* — бога (духа) Севера, приносили ему *хан* — жертву из четырех оленей [Харючи 2012: 33].

Описания изображений духов имеются в работах, посвященных религиозным верованиям ненцев. Л. В. Хомич [1977] делит деревянные изображения *сядэев* — духов-хозяев на три типа. «К первому относятся грубо обработанные в виде кольев стволы деревьев или сучки (длиной от 15 см до 1,5 м), в верхней части которых — подобие человеческого лица. Лицо образовано двумя сходящимися гранями, на них зарубками обозначены глаза, нос, рот. Ко второму типу следует отнести антропоморфные изображения, сделанные более тщательно и в другой манере. Они имеют круглое плоское лицо (иногда вместо глаз — сквозные отверстия или металлические заклепки) и туловище с грубо намеченными руками и ногами. Некоторые изображения — парные, скрепленные вместе, — представляют собой обычно мужа и жену. Третий тип — деревянный ствол, на котором одно над другим вырезаны семь человеческих лиц. Нижний конец ствола обычно заострен» [Там же: 19]. В указанной работе также приводятся сведения о каменных скульптурных изображениях на примере острова Вайгач — до сих пор наименее изученной категории культовых предметов ненцев.

Исследователь искусства народов Сибири С. В. Иванов [1970: 97], сопоставляя религиозную скульптуру у различных народов Сибири, счел возможным соотнести скульптурные изображения ненцев первого типа с северным аборигенным пластом, в частности, потому, что аналогичные скульптурные изображения встречаются у народов крайнего северо-востока Азии. Второй тип антропоморфных культовых предметов ненцев встречается среди таковых у хантов, манси, селькупов. Следует отметить, что ненецкая скульптура первого типа чаще встречается на общественных святилищах под открытым небом, тогда как второго — среди домашних покровителей. Для священных мест характерна и скульптура третьего типа, состоящая из вырезанных друг над

другом лиц. Как отмечает Л. В. Хомич, вопрос о генезисе деревянной религиозной скульптуры у ненцев требует специального исследования, но предварительно, видимо, можно согласиться с С. В. Ивановым, который считает, что остроголовые ксоанические фигуры могли сформироваться у досамодийского населения циркумполярной зоны. Круглоголовые скульптурные изображения связаны с более южными районами [Хомич 1977: 21].

В монографии Л. А. Лара «Культовые памятники Ямала. *Хэбидя я*» [Лар 2003], в третьей главе «Культовая скульптура ненцев», помещены изображения духов-идолов, изготовленных из дерева, металла, камня, со священных мест ямальских ненцев. Считались изображениями духов природные скалы, крупные валуны, встречающиеся в тундре, например единичное каменное изваяние в районе Тибей-Сале в Тазовском районе.

В фондах Музейно-выставочного комплекса им И. С. Шемановского (г. Салехард) находится 10 культовых деревянных скульптур — *сядэев*, считающихся ненецкими. Дендрохронологическое исследование двух идолов с р. Полуй показало, что оба они изготовлены зимой 1914–1915 гг. из одного и того же дерева — лиственницы, с северного предела произрастания древесной растительности (низовья Оби, Надыма, бассейны рек Щучьей, Лонгот-Югана и Харбея).

Самый большой идол датируется 1911 г. Антропоморфная фигура вырезана из цельного куска лиственницы сибирской, черты «лица» обозначены очень грубо. Необычным по форме является идол с реки Полуй, изготовленный зимой 1914–1915 гг. Это антропоморфная фигура без рук и ног, с двумя выступами на голове, напоминающими рожки; личина состоит из двух лиц, расположенных друг над другом. С обеих сторон под подбородком и сзади, на спине изображения, вбиты два гвоздя. Еще один идол — достаточно редкий, изготовленный, видимо, зимой 1894–1895 гг. Изображение снабжено двумя «ногами», высота его 1 м. Интересная деталь — зарубки, расположенные по обоим бокам, причем их дважды по семь [Копцева 2013: 44].

Семиликий идол со святилища на Вайгаче отличался от традиционных форм идолов своей крестообразной формой. Его

высота — 128 см от поверхности грунта. Нижняя его часть имеет округлую форму диаметром около 6–8 см, затем переходит в овал длиной 35 см. Лицевая сторона овала — плоская, тыльная — закруглена. Овал является стилизованной передачей туловища и заканчивается в верхней части переходом в овальное изображение человеческой головы. Высота головы — 26 см, ширина по скулам — 17 см. На плоской лицевой стороне рельефно переданы (вырезаны) нос, подбородок, надбровные дуги. От поверхности углублены щель рта и глазницы. Найдены недостающие деревянные части идола: поперечная планка, вставлявшаяся в паз на туловище, и пять антропоморфных небольших идолов ксанического типа; шестой идол не сохранился [Боярский и др. 2000: 86]. Можно предположить, что идол изготовлен в XIX в. В последующем он, видимо, подвергся частичной реставрации, о чем свидетельствуют вбитые для крепления его частей железные кованые гвозди. В архивах Вайгачской экспедиции ОГПУ сохранилась фотография этого идола, который уже в 1936 г. находился в ветхом состоянии [Там же: 81]. «Весьма своеобразная многочастная его форма, в отличие от довольно простых форм “традиционных” ненецких “сядеев”, возможно, является одним из примеров проникновения христианских мотивов в местную традиционную культуру (очевидно, что структурной основой его формы является крест)» [Скворцов, Склокина 1990: 66].

В центре святилища на реке Нумги находилось деревянное изображение духа высотой 60 см, типичное для ненецких *сядеев*. Оно представляет собой обструганный ствол с заостренной кверху головой и намеченной линией плеч. На лице грубыми сколами выделен нос, рот обозначен в виде прорези, а глаза и ноздри выдолблены. Его тулово было обернуто зеленоватым сукном и опоясано ремешком с кольцами. К сукну были прикреплены приношения духу в виде металлических изделий: пуговица, браслет, подвески, пряжка от пояса, колокольчики [Щербакова 2012: 161].

Основными формами почитания духов-хозяев священных мест являются жертвоприношения домашних животных, кормление духов и дарение (посвящение) им предметов или живых су-

ществ. Временем жертвоприношений на священных местах являются весна и осень.

Духам мест принадлежат населенные людьми ландшафты, их функцией считается создание местной экологической обстановки. На священных местах происходит общение со сверхъестественными силами, которые требуют от верующих особого поведения не только в духовной жизни, но и в быту.

Источники

ПМА 2005 (ЯНАО).

Библиография

Боярский П. В., Иванов Г. И., Склокина Е. Н., Столяров В. П. Древнейшие памятники острова Вайгач // *Остров Вайгач. Культурное и природное наследие. Памятники истории освоения Арктики.* М., 2000. Кн. 1. С. 77–138.

Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Головнев А. В. Путь к Семи чумам // *Древности Ямала.* Екатеринбург; Салехард, 2000. Вып. 1. С. 25–53.

Головнев А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.

Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. Л., 1970.

Котцева Т. В. Деревянные идолы с р. Полууй из фондов МВК им. И. С. Шемановского // *Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа: материалы науч.-практ. конф. «Ямальские гуманитарные чтения».* Салехард, 2013. С. 42–45.

Лар Л. А. Культурные памятники Ямала. *Хэбидя я.* Тюмень, 2003.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск, 1998.

Скворцов А. П., Склокина Е. Н. Остров Вайгач — историко-культурный и природный комплекс // *Проблемы изучения историко-культурной среды Арктики.* М., 1990. С. 62–75.

Харючи Г. П. Природа в традиционном мировоззрении ненцев. СПб., 2012.

Хомич Л. В. О некоторых предметах культа надымских ненцев // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.* (Сб. МАЭ. Т. 27). Л., 1971. С. 239–247.

Хомич Л. В. Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. (Сб. МАЭ. Т. 33). Л., 1977. С. 5–28.

Хомич Л. В. Шаманы у ненцев // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 5–41.

Щербакова Т. И. Жертвенное место на реке Нумги: попытка реконструкции // Жертвоприношение в архаике. СПб., 2012. Вып. 5: Атрибуция, назначение, цель. С. 152–165.

Abstract

According to the beliefs of the Nenets, the Middle World is the land inhabited by people and animals, as well as the spirits of places, rivers, mountains, and lakes. Particularly noteworthy are such elements of the landscape as hills, rivers, lakes, seas — they all have their spirit master called Ya' erv (literally: the land owner). Therefore, they are considered ervsavey' ya — the land that has its owner or hebidya ya, haehe'ya — the spirit of the land. On the public, ancestral and especially significant tribal sacred sites syadey were established — images of the spirit master of the place in the form of stone, but more often in the form of a wooden sculpture. Landscapes inhabited by humans belong to the spirits of these places whose function is to create local environmental conditions.

К. В. Яданова

**КАМЕНЬ ПОГОДЫ — *ЈАДА ТАШ* У ТЕЛЕНГИТОВ
(По материалам экспедиций
в Кош-Агачский район Республики Алтай)**

В 2003–2007 гг. в Кош-Агачском районе Республики Алтай нами производились записи фольклорной традиции теленгитов¹. Наряду с другими фольклорными материалами нам удалось собрать устные рассказы о камне погоды — *дыада таш* (алт. *јада таш*) (10 текстов; см. тексты № 1–6²), рассказы-воспоминания о заклинателях погоды — *дыдачы* (алт. *јадачы*) (3 текста; тексты № 2–3), рассказы-описания обряда воздействия на погоду — *дыада* (алт. *јада*) (2 текста; текст № 1).

Одним из общеизвестных у монголоязычных и тюркоязычных народов был обряд воздействия на погоду *јада/јада/сата/зада*. Человека, проводившего этот обряд, называли заклинателем погоды — *ядачы/јадачы/задчы*. Воспоминания и рассказы об обряде *јада* сохранились у алтайцев до сих пор.

Магический камень *јада* (джада), искусственно вызывающий дождь, ненастье, был известен еще древним тюркам [Малов 1947: 151–160; Абубакирова-Глазунова 2004: 156]. Обряд воздействия на погоду был распространен у калмыков (*зада*) [Бакаева 1996: 21–29; Борджанова 1999: 37–38; Семь звезд 2004: 49–102], монголов (*дзада*) [Потанин 1883: 189], у якутов (*сата*) [Алексеев 1980: 40, 45–47], алтайцев (*јада*) [Алтай алкыштар 1993: 129; Вербицкий 1893: 64; Радлов 1989: 360–361; Суразаков 1975: 33–34] и у других народов.

¹ Теленгиты — этническая группа южных алтайцев. Кош-Агачский район расположен в юго-восточной части Республики Алтай, на пересечении границ Тывы, Монголии, Китая, Казахстана.

² Здесь и далее приводятся ссылки на тексты в приложении к данной статье.

В Словаре алтайского и аладагского наречий тюркского языка (1884), составленном В. Вербицким, находим: «**Јада, јада таш** — камень, силою коего производят дождь, снег или вёдро. **Јада сѳс** — заклинание при этом. **Јадачы** — заговаривающий погоду силою камня *јада*. **Јадала** — силою камня *јада* сделать вёдро или ненастье» [СААНТЯ 1884: 68].

В Якутско-русском словаре **сага** объясняется как: «1) камень из желудка или печени некоторых животных и птиц, якобы имеющий магическую силу вызывать изменение погоды; 2) ветер (вызываемое колдовством)» [ЯРС 1972: 318].

В Древнетюркском словаре указано: «**Jat** — колдовство, волшебство, связанное с вызыванием дождя и ветра. **Jatċi** — заклинатель, волшебник. **Jatċi jatladı** — волшебник произносил заклинания [чтобы вызвать дождь]» [ДТС 1969: 247].

Очевидно, первичной основой слова *jam/jada/yada/cama/zada* выступает древнетюркская основа **ja-** (**jaγ-**) в значении «идти, падать (об осадках), лить (о дожде)». Следовательно, однокоренными словами в древнетюркском языке являлись **jaγ-** — 1) идти, падать (о дожде, снеге, песке, цветах); **jaγmur** — дождь [Там же: 223]; **jad-** — разливать (о жидкости); **jadċi** — волшебник, заклинатель [Там же: 222].

Древнетюркская основа **ja-** (**jaγ-**) в тюркских языках выступает в различных фонетических формах. В алтайском языке **jaa-** — идти (о дожде, граде, снеге); **jaγмырла** — лить (о дожде); **jaаш, jaγмыр** — дождь, ливень [Алт. морфемный словарь 2005: 55, 64; ОРС 1947: 40, 47]; идет дождь — *jaаш jaан jat*. В тувинском языке: **чаар** (**чаг=**) — падать, идти (об осадках) [ТРС 1968: 504]; дожди//ть — *чаар, частаар*; дождь — *чаъс, чаашкын*; идет дождь — *чаъс чаан тур* [Рус.-тув. словарь 1980: 139]. В якутском: **самыыр** — дождь // дождевой; **самыыр туһэр** — дождь идет; **самыырдаа** = дождить, идти — о дожде [ЯРС 1972: 313, 314]. В турецком языке **yağış** — выпадение осадков; **yağdırmak** — вызывать дождь или снег, быть причиной дождя или снега; **yağmak** (*yağar*) — идти, падать (о дожде, снеге); **yağmur** — дождь; *yağmur yağıyor* — идет дождь [Тур.-рус. словарь 1977: 903–904].

В монгольских языках основу **ja-** (**jaγ-**) в значении «идти, падать (об осадках), лить (о дожде)» мы не встречали. В Русско-бурят-монгольском словаре дождь — **бороо, хура, бороо хура**; дождь идет — **бороо орожо байна** [РБМС 1954: 130]; в русско-калмыцком: дождь — **хур**; дождь идет — **хур оржака** [Рус.-калм. словарь 1964: 143].

Слово *зад/зада* у монгольских народов выступает со значением «ненастье, непогода» [БМРС 1951: 236, 259]. В Калмыцко-русском словаре встречаем однокоренные слова: *задта* — ненастный; *задч* — волшебник, вызывающий дождь [Калм.-рус. словарь 1977: 130]; в Бурят-монгольско-русском словаре *задатай* — ненастный [БМРС 1951: 259]. Вероятно, слово *зад/зада* — тюркизм в монгольских языках, некогда войдя в языковой оборот, сохранило свое значение как «ненастье».

При опросе жителей выяснилось, что почти каждый из них слышал о магическом камне, с помощью которого влияют на погоду. По описанию большинства рассказчиков, камень *јада* — «сверкающий белый камень», «похожий на стекло» «растет» в тайге: «Јада, наверное, образуется из самой земли. Это белые камни, сверкающие как стекло, называют его *јада таиш*. Раньше был у дяди¹» (зап. от Б. С. Тахановой, 1922 г.р., с. Чаган-Узун. Соб. К. В. Яданова. 2004 г. [ПМА]).

Некоторые рассказчики считают, что *јада таиш* — это «хрусталь», камень, похожий на «хрусталь»: «Это если сказать по-русски, похожее на хрусталь. Бывает белоснежного [цвета]. В детстве я слышала об этом от отца. Его раньше люди, завернув тканью, прятали в кожаных сумках — *кап*. Когда, завернув тканью, прячут в *кап*, при переезде таких айлов идут дожди». (*Ол тесе орустан айтса, хрустальга тўней неме тийт. Ап-ак болор. Анан оны тесе тегинде мен огошто адамдардан уктуртам. Оны осо улустар тесе капка сугар бёскё оройло. Бёскё оройло, капка суккойсо, анан ол андый аль кёчсё лё јааш јаар*) (зап. от Н. М. Бадировой, 1949 г.р., с. Ортолык. 2007 г.)².

¹ Здесь и во всех случаях перевод с алтайского языка на русский язык сделан автором данной статьи.

² Здесь и далее фольклорные материалы собраны К. В. Ядановой. Материалы хранятся в личном архиве автора.

Вероятно, жители говорят о горном хрустале, так как именно с его помощью управляли погодой не только алтайцы [Алтай алкыштар 1993: 129], но и другие народы [Бакаева 1996: 22].

Ботаник, географ, путешественник В. В. Сапожников, побывав в 1898 г. в Горном Алтае, описывает внутренность погребальной юрты жены *кама* (шамана), обнаруженной членами экспедиции на берегу реки Чаган-Узун. По описанию исследователя, в юрте находился ящик, в котором, кроме прочих вещей покойницы, был мешочек с двумя камушками: «В ящике оказалась короткая шуба с погремушками и сплошной длинной бахромой из разноцветных шнурков — костюм для камлания; между шнурками два изображения змей; тут же лежали два головных убора с перьями и мелкими ракушками и маленький кожаный мешочек с двумя камушками (один — кристалл горного хрусталя)» [Сапожников 1949: 141].

Очевидно, погребенная женщина при жизни была шаманкой и заклинательницей погоды — *јадачы*. Камни в мешочке — это камни *јада*, с помощью которых она воздействовала на погоду. После смерти женщины они были оставлены вместе с другими ее принадлежностями в погребальной юрте.

По сообщению рассказчиков, *јада таш* хранили в кожаных мешочках, утепляли его, завернув в войлок, чтобы не случилось ненастье. Жительница с. Ортолык Ч. А. Малчинова объяснила нам, что, привязав шелковой ниткой камень *јада*, надо подождать, когда он отломится, только тогда его можно взять: «*Јада таш* есть. Опять же [находятся] в той тайге, когда дойдешь до тех священных великих гор — *ыйык*... [там] находится очень красивый *јада таш*... Только знающий человек, если захочет взять тот *јада*, приносит шелковую нитку и, говорят, привязывают ею [*јада таш*] вот так. Привязав, когда придешь в другой день, он отломится, тогда возьмешь. А так просто так нельзя отламывать, будет ненастье». (*Јада таш ба-ар. Баса ла ол тўкү тайгаларда неме ол, тўкү-тўкү јаан ыйыктардын чокым бойына јеткенчег... јада таш болор кошту јараи... Оны толька билер киши алайын десе ол јаданы торко учук экелеле, мнайта буулакойор тийт. Буулакойсон, бир кўн келсен, ол тўшкалар, ол тушта ала-*

рын. *А так аный оодып аларга јарабас, тенгери јуттар*) (зап. от Ч. А. Малчиновой, 1934 г.р., с. Ортолык. 2005 г.).

«Его [јада таш], говорят, нельзя брать. Если берут, то берут, говорят, люди завернув тканью, войлоком. Много не берут, говоря: “Будет ненастье”» (зап. от П. А. Комудяковой, 1940 г.р., с. Ортолык. 2004 г.).

Јада таш мог легко разбиться, в результате начиналось ненастье, метель, которые можно было остановить только с помощью обряда *јада*: отломленный камень *јада* закапывали в горячих углях от костра.

В отдельную группу выделяются рассказы о камне погоды *јада таш* с основной сюжетной схемой: один из жителей разбивает в тайге камни *јада* / приносит домой; начинается: ненастье, непрерывные дожди / сильные морозы, метель, идет непрерывный снег; обнаруживается «виновник» случившегося; совершается обряд *јада*; погода проясняется (тексты № 4–6).

В одной записи *јада таш* обладает свойством перемещаться с места на место. Увидев его, надо сразу «поймать», так как камень может «уйти»: «*Јада таш...* рассказывала о нем моя мать. На той стороне в местности Јарборы он переходит [с места на место], в одном месте не лежит. Пася овец, говорит, мать нашла такой камень. Очень красивый, переливается, облака, по середине облака перемещаются, говорит, двигаются. Потом она, бросив овец, оказывается, пришла к отцу и сказала: “Отец, я там видела такой камень, в котором облака, перемещаясь, двигаются. Что это могло бы быть?” [Отец] ответил: “*Кудай!* Это *јада таш!* Быстрее поехали, как бы не убежал”. Когда вдвоем приехали на двух лошадях, того камня на том месте не было. Не нашли, потерялся. Он [јада таш] на одном месте не лежит, уходит. Человек, который его увидел, поймал, должен сразу его взять. Если человек увидев, не поймает, то [камня] не будет, потеряет. Он встречается определенным людям, просто так тоже не встретится». (*Јада таш... ол оны энем куучындап туртан, бу олјондо Јарборы деп јерге ол кӧчӧн јӱрер неме, ол бирге јатнас. Койлон јӱреле, андый таш таалан тийт. Кошту јарааш сливатса эттурар, ортосында булуттары кӧчклӧн јӱрер, байа кыймыктаныштулар тийт. Анаг ол койды*

*таштайла, адасына кел айткан эмтир: «Ада, мен анан андый таи көрдим, булуттары көчип, кыймыкташтурар. Бу кандый аайлу неме?» — теерде, «Кудай, ол јада таи! Капшай түрген барак, качеербесин» — тейле, экү эки атту келген болсо, ол жерде ол таи жок. Таппай калан, жылыйган. Ол жаңыс жерге жатпас, жүререр неме. Оны көргөн, туткан киши срасу ла тудуп алар керек. Көргөн киши тудуп албаса, болбос, ычкыныйар. Ол көрүнер кишиге көрүнер, анаар ла баса көрүнбес» (зап. от Ч. Т. Эремеева, 1940 г.р., с. Мухор-Тархата. 2004 г.; исполнителем употреблено рус. слово «сливаться» (*сливатса*)).*

Жители подробно описывают обряд воздействия на погоду: чтобы вызвать дождь, ненастье, *јада* опускают в воду; чтобы установилась хорошая погода, вынимают его из воды, сушат, заворачивают в войлок или ткань, хранят в укромном месте.

«Говорят, были *јадачы* у давних людей. Прежние люди делали же *јада* из [внутренностей] скота. Когда совершают обряд вызывания дождя, ветра, тепла, кладут [*јада*] в теплую воду, заворачивают; так, говорят, совершают обряд *јада*. Если положить его в холодную воду, то будет, говорят, холодно, и ветер [будет] холодным, и день будет холодным. Когда, положив в теплую воду, утеплить, будет тепло, пойдет теплый дождь. Во время переезда *аилов*, имеющих *јада*, бывает ненастье». (*Јадачы улус болор дийт осо улуста. Малдан ла јадалап турар эдалар на јаданы осо улус. Јусе кычырып, салкын кычырып, жылу эдип јадаласа, жылу сууга сугуп, ороп аныйтуруп јадалар неме теди не. Соок сууга сукса, соок болор дийт ол, салкыны да соок, тенери де соок [болор]. Жылу сууга сугала, жылулайса, ол жылу болор, жылу јусе јаар... Ол јадалу альдар көчсө, тенери јутан јат*) (зап. от К. И. Отуковой, 1936 г.р., с. Ортолык. 2005 г.).

«Если хочешь управлять погодой, пожалуйста. Сюда [показывает на чашу] налив воды... нет, чтобы [вода] была чуть теплой, если хочешь, чтобы росла трава... Подогрев эту воду, не доводя до кипячения, спускаешь камень *јада* [в воду] и, хорошо утепляя, закрываешь [чашу с водой], оставив открытой сверху, чтобы [сила?] камня доходила до *Кудая* (Бога). Потом, когда несколько дней будут идти дожди, погода не прояснится, тот человек, взяв

его [јада], утепляет. Вылив или выпив воду, берет *јада* и хорошенько заворачивает. Когда положишь [јада] в середину огня, станет тепло, [погода] прояснится». (*Оны тенерини тудайын десен, пажалуйста. Борто [айакка көргүзөт] суудан урала, жок эмеш жылу-у болсын, өлгөн чыгар десен... Бу сууду жылыдыйала, кайнатпай, тегин ле жылу эделе, байа јаданы мнаар бошодыйала, кошту жылуулап салкой. Оосын мнайт ачык эдип, чтобы Кудайга ол јаданын [күчи] неси јайылсын. Ойиндо тенери јаап, канча күнге айаспай барса, ол киши оны алала, жылуулайар байа јаданы. Сууны төгийеле бе, айса оны ичийеле бе, ичинде јадасын алала, кошту бектеп оройор. Оттын өсөгине салкойсон, жылу-у болып айасерер*) (зап. от Ч. А. Малчиновой, 1934 г.р., с. Ортолык. 2005 г.; исполнителем использован русизм «пожалуйста»).

В отличие от рассказчицы, Г. Н. Потанин пишет: чтобы произвести ненастье посредством *дзада*, «камень мочат в естественном водоеме, отнюдь не в искусственном, вроде, например, чашки или выкопанной ямы; кроме того, нужно в это время побрызгать на солнце» [Потанин 1883: 190].

Обряд *јада* у алтайцев совершал *јадачы* — человек, который с помощью *јада* воздействовал на погоду, знал магические заклинания — *алкыш*, *јада сөс*. Приведем одно из заклинаний — *алкыш* — обряда вызывания дождя:

<i>О, Кайракан,</i>	<i>О, Кайракан,</i>
<i>Јети кырду јада тажым,</i>	<i>Семигранный мой камень јада,</i>
<i>Јердин тынду пура тажым,</i>	<i>Живой серый (?) мой камень земли,</i>
<i>Тенеринен тежик перер,</i>	<i>Дайте отверстие на небе,</i>
<i>Тендеринен ойык перер,</i>	<i>Дайте отверстие на небесном слое —</i>
	<i>тендери¹,</i>
<i>Алтай јерди аргадагар,</i>	<i>Землю Алтай спасите,</i>
<i>Ак шунугар тебилтеер,</i>	<i>Белую [небесную] жидкость (?) свою —</i>
	<i>шуну² пробейте,</i>

¹ *Тендери* — по словам исполнителя, небесный слой, на котором стихии воды и огня уравниены, выступают в гармонии. Ср. алт. *тен* — «равный».

² *Ак шуну* — по словам рассказчика, белая небесная жидкость, дождь.

Ак айастан уруултаар, С белого неба излейте,
Ак-жаларла тендештиреер, С пламенем уравняйте,
Јер-Энени сергидеер. Мать-Землю освежите.
Баи болзын, Кайракан! Чөөк! Баи болзын¹, Кайракан! Чөөк!²

(Самозапись 26.10.10. М. А. Демчиновой³, 1957 г.р., г. Горно-Алтайск. Перевод текста — К. В. Ядановой).

В. В. Радлов в 1861 г. недалеко от истоков Абакана записал заклинание *јада сөс* у своего проводника из рода *төлөс*, когда путешественников «неделями преследовала отвратительная погода» [Радлов 1989: 360–361]. Текст на языке оригинала был опубликован В. В. Радловым в «Образцах народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи» [ОНЛ 1866: 220–221]. Целью этого заклинания было предотвратить ненастье.

Заклинание — *јада сөс* рода *төлөс* (Төйөстөрдүн јада сөс)

<i>Кайракан! Кайракан!</i>	<i>Кайракан! Кайракан!⁴</i>
<i>Алас! Алас! Алас!</i>	<i>Алас! Алас! Алас!⁵</i>
<i>Алаканча ачык пяр!</i>	Дай отверстие [величиной] в ладонь!
<i>Тәмәнчә тәжик пяр!</i>	Дай щель [величиной] в [ушко] шила!
<i>Уктуу кижі үрөнмйн!</i>	[Я] человек из благородного рода!
<i>Урлуу аңыш тазылы.</i>	Корень дерева с наростом.

¹ *Баи болзын!* — выражение используется в конце текстов благопожеланий *алкыш*, заклинаний; *алт.* букв. «Голову склоняю!»

² *Чөөк!* (алт.) — конечная формула-восклицание при завершении повествования, «несущая значение успокоения героев», божеств, высших духов [Демчинова 2003: 63]; об этом см.: [Садалова 2002: 24].

³ М. А. Демчинова (1957 г.р.) — фольклорист-собираатель, носитель алтайской фольклорной традиции; *јада сөс* слышала от своего отца А. Демчинова (1907 г.р.), жившего в с. Бельтир Кош-Агачского р-на.

⁴ *Кайракан* — почитаемый, досточтимый; почтительное название божества, обоженных духов [СААНТЯ 2005: 119].

⁵ *Алас!* — восклицание, обладающее магическим смыслом; используется в обрядовых текстах.

<i>Абу-тобы кыйырһан,</i>	Сильно закричал <i>абу-тобы</i> ¹ ,
<i>Оңостої Кулдурак кыйырһан,</i>	Оңостої Кулдурак ² закричал,
<i>Тәңирәнің киндіһі јәрдә!</i>	Пуповина неба на земле!
<i>Јәрдің киндіһі тәңіридә!</i>	Пуповина земли на небе!
<i>Папшыһаш таіды аідып јадым,</i>	Обещаю первого двухгодового жеребенка (?) [в жертву?],
<i>Тәңирәнің јолын ач!</i>	Открой небесную дорогу!
<i>Алаканча ачык пәр!</i>	Дай отверстие [величиной] в ладонь!
<i>Тәмәнчә тәжик пәр!</i>	Дай щель [величиной] в [ушко] шила!
<i>Пік туудуң кинибілә өт!</i>	[Ненастье] пройди за высокой горой!
<i>Абаканың пажыбыла өт!</i>	Пройди над истоком [реки] Абакан!
<i>Каіракан! Каіракан!</i>	<i>Каіракан! Каіракан!</i>
<i>Алас! Алас! Алас!</i>	<i>Алас! Алас! Алас!</i>

[ОНЛ 1866: 220–221 (перевод текста — К. В. Ядановой)].

Таким образом, вероятно, заклинания *јада сөс* делятся на несколько разновидностей: заклинания, направленные на вызывание дождя, и заклинания, предотвращающие ненастье, непогоду.

Кроме камня *јада*, на погоду воздействовали с помощью *јада* из внутренностей животных и *јада* из нароста дерева. *Јада* животных осторожно извлекали, сушили и хранили в тепле. Нами зафиксированы четыре разновидности *јада*: камень погоды — *јада таи*; *јада* из матки (*јадын*) скота (овцы); *јада* из молозива (конкремента) — *уус* зайца, который хранился в его желудке; *јада* из нароста дерева — *ур* [ПМА].

Јада из нароста дерева — ур

«Теперь если хотят, чтобы было ненастье... бывает же нарост на дереве вот такой? Его разбивают, это нарост такой белый. Если хотят, чтобы было ненастье его... бывает такой белый нарост, его отламывают и кладут в воду. Потом идут сильные дожди. Потом, если хотят, чтобы снова небо прояснилось, чтобы было тепло, кладут [нарост] не на [реку] Чуй [Чуя], которая же течет? Опуска-

¹ «Сильно закричал *абу-тобы*» (*Абу-тобы кыйырһан*) — «очень сильно закричал», обычно в алтайском языке используется выражение *ама-томо кый-гырган*.

² Здесь, видимо, исполнитель называет свое имя — Оностой Кулдурак.

ют на простую воду, на лужу. Если хотят, чтобы было тепло, вынимают из воды. Когда вынимают из воды, он [нарос] высыхает на солнце, говорят, что [тогда] небо прояснится, станет тепло, жарко...»

(Эм тенери јутасын тесе... байа агыштын уру болор не, бир мындый? Оны јара чабар, ол уру ак неме. Тенери јутасын тесе оны... мындый ак ур болор, оны одо чабала, сууга салкуйер. Анан кошту јүселер. Анан ојто тенери исү болсын, тенери јылысын тесе, байа аңјаткан Чуй эмес не? Тегин ле сууга салар мындый бошодоло, мындый бир көбөнгө(?). Эм јылу болсын тесе, байа суудан чыгаркуйер. Суудан чыгаркуйсе, ол күнге кургайла, ојто тенери јутабас, јылыбарар, исийбарар деп айдышар...) (зап. от К. Метреевой, 1930 г.р., с. Чаган-Узун. 2007 г.).

Јада из матки — јадын скота

«*Јада* скота бывает в матке (*јадын*) скота. Это значит, когда разделяют тушу животного, вынимают из него *јадын* и сушат. Потом этим *јада* также совершают обряд. Это совсем другое, чем камень погоды *јада таиш*. Есть также слова, которые говорят во время [этого] обряда *јада*. Если нужен дождь, то, только взяв *јада*, как положат в воду, не переставая, будут идти дожди, будет ненастье. Пока, вынув [из воды], [*јада*] не завернут, вообще так и будет ненастье».

(Малдын јадасы десе ол неде, малдын јадынында болор. Јадыны болгоннон, оны десе малды сойсо, байа јадынын десе ала-ла, ол јадынды десе кургадалјат. Анан ол јадала јадалап јат баса. Ол јада таиштан баса башка. Јадалап, оны баса айдар сөси бар онын. Јааш керек болсо, јаданы алган ла кийнинде, сууга салган ла кийнинде јааштар токтобос, јут болор. Кел сурып, орон иштебенче, вабце јангыс јутай ла барар) (зап. от Ю. Н. Янганова, с. Ортолык. 1962 г.р.; рассказчиком употреблен русизм «вообще»).

Јада из молозива (конкремента) — уус зайца

«Есть же вот этот... есть же заяц? Есть у него молозиво — уус. Он никогда не выпадает. Он остается в желудке, этот уус остается в желудке. Он выпадет только перед смертью, к старости вместе

с экскрементами. А так если убьешь, он там и будет, когда протрелишь [зайца]. Возьмешь этот уус, не будешь его выбрасывать. Если у зайца будет уус, то его не выбрасывай. Спрячешь, хорошо утеплив. Это и есть *јада*, это сильный *јада*. С его [помощью] ты сможешь вызвать дождь, сможешь сделать небо ясным...

[Уус] — это мягкое, молоко. Потом... [в желудке у зайца] трава будет с одной стороны, внутри него [желудка] будет размером вот столько [небольшой] уус...

[Вот] ты убила зайца, да? Теперь, разделявая его тушу, смотришь же внутренности? Если обнаружишь уус, то, взяв его, сразу надо спрятать в теплое место, чтобы не было ненастья. А потом спрячешь его, произносишь слова благопожелания — *алкыш*, проводишь обряд *јада*, управляешь погодой. [Это] же совместное природное [явление]. Видимо, эта природа взаимосвязана».

(А бу не деп не бар... койон деп неме бар не? Онын уусы бар. Ол качан да тўшпес. Ол желудакта арткалјат, ол уус деп неме желудакта артар. Ол койон өлөр алтында, карыр чакта ол только тўшер байа бокло кошо. А так ол өлтўрўп иштезег, анда ла јўрер адалсан. Ол ло уус деп немени аларын, оны таштабасын. Если койон уусту болсо, оны таштабасын. Сугала, јулулап сугарын. Јада деп неме ол, кошту јада ол. Оны сен можеши тенгерини јаадырарга, можеши оны сен тенгерини айастырарга...

[Уус] *јымжа-ак, сўт. Ойдо нетсен не... өлөң бир бөлөк бартурса, онын ичинде, је бу ла кире неме болор не уус...*

Сен койонды адалдын не? Эм оны сойјадала, иче-кардын нетјадын не? Көрсөң, уус бар болсо, оны срасу алган мончо јылу јердөөн сугар керек, јут болбосын деп. А онын кийнинде оны сугалсан, анан байа алкышын айдып, јадалап тударын тенгерини. Совместный природный неме не. Ол природа көрсөң эм бойбойынан камаанду неме учуш не ол (зап. от А. С. Тебекова, с. Ортолык. 2005 г.; рассказчиком употреблены русизмы: желудок («желудак»), если, сможешь («можеш»), сразу («срасу»); совместное природное («совместный природный»)).

В желудке животных находили *јада/сата/јада* и другие тюркские народы. Вилюйские якуты, например, верили, что камень «*сата*, способный изменять погоду, можно найти в желудке чело-

века, птиц и животных. Такой *сата* был прозрачным, имел сероватый цвет и по форме напоминал фигуру человека» [Алексеев 1980: 43].

Традиционные представления теленгитов о камне погоды *јада таш* становятся основой формирования фольклорных жанров: устных рассказов, преданий, заклинаний. Устные народные рассказы имеют установку на истинность повествования, обладают временной и локальной приуроченностью, содержат ссылку на участников и свидетелей события.

Фольклорная традиция теленгитов сейчас на грани исчезновения, так как осталось совсем мало исполнителей пожилого возраста — носителей богатой традиции, поэтому наша цель — успеть зафиксировать ныне бытующие фольклорные произведения.

Приложение

Тексты и переводы

Устные рассказы о камне погоды — *јада таш*

№ 1. Рассказ-описание обряда *јада*

Јада таш тегенин бир катап көргөм мен 48 жылда [каткырып јат]... Мында аш салтуран не ол тушта, арба-буудай. Кошту үзү күйгек күнде ол не... бу аш күйпарадарда Тыгылова Абан деп киши јабак сөөктү, ол кишиге мындый үч таш экелен палевод Матыев Јаргат деп киши. Мен ол тушта огош, сегис јашту. Мындый үч кырлу [таш], мынйда тут көрсө, ичинде кандый да неме кыймыктап туран неме аайлу... Оны сууга сукларда ла, јааш чып ла чын јааган. Анан ојто кургаткүйер. Анан өскө өткүре јаар неме дийт. Јада таш теп ташты ол тушта јангыс катап көргөм.

Јада таш я однажды видел в 48 году [смеется]... В то время здесь сеяли ячмень, пшеницу. В очень жаркий, знойный день... когда эти посева стали пропадать, человеку по имени Тыгылова Абан из рода *јабак* полевод Матыев Јаргат принес три таких камня. Я тогда был маленький, восьмилетний. Такой трехгранный [камень], когда, взяв, посмотришь: внутри как будто что-то шевелится... Как только его положили в воду, и вправду пошел дождь. Потом [камень *јада*] снова сушат, не то, говорят, будет сильный дождь. Камень *јада таш* только тогда один раз видел (зап. от К. С. Сопо, 1940 г.р., с. Курай. 2006 г.).

№ 2. Камень погоды — *јада таиш*

«*Јада таиш*» деп андый таиш бар, тогыс кырлу... *Је оны табар кишиге табылар. Мный көрөтурсан: кандый ла өни бар. Ойндо оны улус сугалан: «јадалап турус» деп, јаадыр та ийер сууга суугала, салкындат та ийер, айасат та ийер.*

Кем деп киши болгон ол Тархатыда... Пөтүк деп туран. «Айа-стырыйайым ба, јаадырыйайын ба?» — байа оттын јанына сугала, көрөүстуратан. Пөтүк теген киши болгон. Анап ол кишини көрөлө, кайкадым. Је түней ле бүтпейтуртам. Јүсүн-басын калдундар не ле эттурбай деп. Ойндо мени сураган туру: «Кайдөөн барарын?» «Айутудөн барарым... атту». «Кандый күн керек сеге? Јаадырый-ейим бе? Салкындадыйейим бе?» «Је атту кишиге јааш та керек јок, салкын да керек јок түкү Айутуны ашарарга». «Је, айса!» Онын кийинде ол: «Је айса јаадырыйар керек... Ойндо ойто келееделе». Баш бол! Јааш келген [каткырып јат]. [Јадачы:] «Је, өлөн-чөн чыгар не, јайгы јутта не јаман?» Оны кайкарым.

Есть такой камень *јада*, девятигранный... Но его находит не каждый. Когда вот так смотришь: [у него] разные цвета. [Потом] люди его прячут. Говоря: «Управляем погодой», могут вызвать дождь, положив в воду, могут и ветер вызвать, и сделать погоду ясной.

В Тархате¹ был человек по имени Пөтүк. «Сделать погоду ясной? Сделать так, чтобы шел дождь?» — так, сунув *јада* вблизи огня, показывал. Был человек по имени Пөтүк... Потом, посмотрев на этого человека, [я] удивился. Но все равно не поверил. Подумал: всякие разные колдуны делают что угодно. Затем меня [Пөтүк] спросил: «Куда поедешь?» «В Айуту² поеду... на коне». «Какой тебе день нужен? Сделать так, чтобы шел дождь? Сделать так, чтобы подул ветер?» «Но всаднику не нужен ни дождь, ни ветер, чтобы перевалить вон там через Айуту». «Ну тогда надо заставить идти дождь... потом, когда будешь возвращаться». *Баш бол!*³ Стал идти дождь! [Смеется]. [Јадачы⁴ говорит]: «Ну трава же будет расти, что плохого

¹ Тархата — сокращенное название села Мухор-Тархата Кош-Агачского р-на.

² Айуту (алт. *айу*) — медведь, *туу* — гора, букв. «медвежья гора»; гора, местность в Кош-Агачском р-не.

³ Баш бол! — здесь: выражение удивления.

⁴ *Јадачы* — человек, который с помощью *јада* воздействует на погоду.

в летнем дожде?» Этому удивляюсь» (зап. от М. В. Таханова, 1927 г.р., с. Ортолык. 2005 г.; рассказчиком использован русизм «колдун»).

(По ходу рассказа исполнитель в диалоге меняет голос. Голос «*јадачы*» — бодрый, бойкий, уверенный.)

№ 3. О *јадачы* (*Јадачы керегинде*)

Јада теер... Ол јада деп неме байа тенери јаабай турса, жадалайтурбай а. Јаданы мен көргөм. Ол не бу Сонукоп деп киши ненең ашкелген Калутынан, Јасатырдан. Аксак киши полгон, тонжаан сөөктү киши. Байа бос[к]олон тушунда көөркий та качып туруп бу жерге келген бе кандый? ...Ананг ол келген, анан мынанг киши алган. Сагал сөөктү бир бабушканы алган... Ойдо ол киши эм кой кыркып јатса, тенери[ни] теен көк айас эткойор. Ананг ол Көкөрүдин суу јогылып, суу јок полсо, кой кыркылганның кийинде ол киши јада[лар]...

Бу кире, бу ла аяк кире суру таш болор. Теен отту, јангыс ла от учкуш... Јангыс ла мнайта карачкыга көрсөр, је от көрүнди де деп мекелер арга бар. Бир јаны мындый болор байа солонгы учкуш, мындый. Чак ла мындый болор. Ананг бир јаны теен ак-суру. Ап-аши суру! Ол кубултурар ол неме.

Ананг ол дедушка балдарга кичик эсиралса, көргүсер, бистер айландыра. «Мениң јадам бу, жадалайарым» — деп. Боп-болчок, ананг ол төрт кырлу болор таш, ак таш, төрт кырлу теен суп-сур. Ананг оны кишке орокойор, баштыкту болор. Ананг оны баштыктан уш-тала... бойынын баса бир бөлөк баштыгы болотон эмтир, ол баштыкка сугала, апар кара суудон ло сугыйсан байа немени, [јаши] уруп салперер. А оны ойто алала јулулайса, теен ак айас болкалар. Је мен көсимле көрдим, јада деп неме ол... Эр улуста болор, оны үй улус паса тутпас, оны эр киши тудар. Ол Сонукоп деп кишиде болгон.

Называют *јада*... Когда не бывает дождя, этим *јада* совершают обряд (јада). Я видела *јада*. Человек [по фамилии] Сонуков приехал из Калгуты, из Джазатора¹. Был хромым человек из рода *тонжаан*. В смутные времена бедный, видимо, прибыл в эти места, сбежав... Потом он приехав, здесь женился. Женился на одной бабушке из

¹ Джазатор (алт. *Јасатыр*) — букв. «весенняя стоянка»; населенный пункт Кош-Агачского р-на, расположен на юго-западе от Кош-Агача.

рода *сагал*... Потом тот человек во время стрижки овец делал небо ясным. Потом когда река в Кокоре стала высыхать, когда воды не стало, тот человек после стрижки овец совершал обряд *јада*...

[Јада таш] — блестящий камень размером в эту чашку. С огнем, так и похож на огонь... Увидев [его] в темноте, можно даже сказать, что показался огонь. Одна сторона бывает вот такая, как радуга. Другая сторона блестящая, белая; белая, блестящая! Он [может] изменяться [в цвете].

Потом тот дедушка, когда чуть хмелел, показывал детям [јада таш], а мы вокруг [него]. Говорил: «Это мой *јада*, могу изменить погоду». [Камень *јада*] круглый-круглый, еще тот камень бывает четырехгранным, очень блестящий. Потом его заворачивают в войлок, бывает с мешочком. Потом, вынув его с мешочка... бывает, оказывается, еще другой мешочек, положив в тот мешочек, когда только опустишь его [*јада таш*] в ручей, начнется [дождь]. А когда его, вынув, утеплишь, прояснится. Ну я своими глазами видела, это и есть *јада таш*... Бывает у мужчин, женщины его не держат, он бывает у мужчин. Он [јада таш] был у Сонукова (зап. от Т. Лепетовой, 1930 г.р., с. Теленгит-Сортогой. 2004 г.).

№ 4. Когда разбивают камень *јада*, случается ненастье (*Јада ташты оотсо, јут болор*)

Осоо энем койлогом тийт... Оны кӱрсӱ тесе не... мындый тайгада кошту јараш! Теен, теен јарашы кошту, јумуртка учкуш, јумуртка учкуш кошту јараш таштар турар бир јерге келсе [деп энем куучындайтан]. Ол оны тесе бастра ла мнайт сындыргам тийт. Бӱрсӱн алайым тесем, оодылкалар, экинчисин алайын тесем, оодылкалар. Ташла ла ооттурам тийт. Энирге альга јетпей ле, кар деп неме јааган, шуурган деп неме соккон. Касах улус ол тушта оросо туттуран деп тӱшите отурбас не? Тӱшите јортал салеерер оросо тут јӱрен улус. Тӱшите курсак јиибес, јангыс кӱн батканда, тӱнде јиир. Анан байа касактар орососын ачкойон тийт ол, ӱткӱре кар јаайла. ӱткӱре кар јаайла, оросоны ачала, малга тесе тал јыгып пертуран. [Мал] курсакка јетпей баран, јаан кар.

Анан бир кӱн отырала, энеме куучындадым тийт. Мал-аш бир ле неме полбоско једерен, кардын јааны кошту тийт! Тӱкӱ кишинин тисесин ӱдӱп, курлаага јеткен, кур курчанар јерге. Анан эм каныйдар тегенде, энем куучындаган эмтир: мындый-мындый неме оот-

ком, мен мында таштар ооткойом. «Чайтан, сенен чыккан турбай! Тенгерини сен этпейин» — деп эм энемди тесе адасы атка учкаштыраалала байа јерге апааран. Јерге апарарда, кӧ-ӧп, обием, кӧ-ӧптӧн [*јада таштарды*] эжелеле, оттын ордын касала, орто сала-ла, ойто јылу кумакла кӧмӧлӧ, устӧннен от салыйан. Кӧрӧр-узгарга јетпеен, байа кар кайылкалан, јок.

Бот, анаң ойто байа казахтар орососын тудуп баштайбаран. Байа јадыннан чыкпай туран мал чыгып, отоп. Бот, јада деп неме ол, андый неме болгон. А эм ол бар тесер бе, кӧӧркый? Јок не.

Раньше мать рассказывала, что пасла овец... Когда увидишь его [*јада таш*]... такой очень красивый в тайге! Очень, очень красивый, похожий на яйцо. [Мать рассказывала], что, придя в одно место, обнаружила очень красивые камни, похожие на яйца. Потом она, говорит, все это разбила вот так: хочет взять один — разобьется, хочет взять другой — (опять) разобьется. Говорит, так и разбила камни. Вечером еще до дома не дошла, стал идти снег, начался буран. Казахский народ в то время держал пост — *оросо*. Ведь днем [дома] не сидят, днем люди, которые держат пост, уезжают на лошадях. Днем не едят, едят только после заката, ночью. Потом те казахи из-за того, что выпало много снега, говорят, прервали свой пост. Когда выпало много снега, прервали свой пост, повалив тальники, давали скоту. [Скот] остался без корма [из-за] множества снега.

Потом однажды, говорит, рассказала матери. Скот совсем измучился, говорит, снега было так много! [Снег] выпав до колена человека, дошел до пояса, до места, где опоясываются. Потом когда не знали, что делать, мама, говорит, рассказала, что разбила такое, что недавно разбила камни. «*Чайтан*¹ нечистый дух, оказывается, ты виновата! Ты сделала ненастье», — так сказав, теперь отец моей матери посадил ее на лошадь позади себя и повез на то место. Прибыв на то место, в общем, принесли побольше [камней *јада*] и, раскопав место для очага, положили туда, [затем] закопав теплым песком, сверху развели огонь. Не прошло много времени [букв. не пришлось увидеть-услышать], тот снег растаял, нет.

Вот потом те казахи продолжили свой пост — *оросо*. Скот, который не выходил из своих кошар, стал выходить, пастись. Вот, *јада* бывает такой, такое случилось. А сейчас вы думаете, милая, он есть?

¹ *Чайтан* — шайтан, нечистый дух.

Нет же (зап. от Ч. А. Малчиновой, 1934 г.р., с. Ортолык. 2004 г.; рассказчиком использованы русизмы «в общем, вот»).

№ 5. Шында приносит домой жада таш (Шында айлына жада таш экелет)

Жада таш тегени ол жада... Јаңыс ла каландашкалан андый тош, таштан тамчылап туран не.

Ол байа кем андап жүреле, анан [јада таштын] бүрсүн сындырала, экелен. Шында экелеле, [каткырып јат] алынын ичиндөн таштакойон. Ойно кенете ле кара булут келеле, Шында ла кем... Магай. Магайды уккан бедин? «Малталарга Магай артык, ан адарга Шында артык» — деп, эки нөкөр јадала, аркылап, согышар ла тийт Сасын көлгө. Арай ла болсо айлын јыга јаабан. Ойно бир кишиге келген эмтир. (Чорттын башы, адын ундукойдым...). Чыркырак! Чыркырак өббөн деп өббөнди уккан бедин? Ол өббөн келсе, бу не болгон? Кошту тийт кар деп неме. Ол ло эки альды айлантыра јааган [каткырып јат]. Айлын[а] јаба јеткен. «Бу јаданы кайдан алган? Бу јаданы кайда суккан сен? Мыны јылула» — деп, байа өббөн келеле, байа өббөнди көмөлиген туру: «Карыганча, аайыганча жада билбес. Мен андый болсо, ол нени [јаданы] альдын үстүне кургаткүйейин» — теген. Ойно байа өббөн келип суктуруп, јылулап, анан [кар] токтогон тийт.

Оны билер киши болбосо, билбес киши тударга баса болбос.

Камень жада — это жада... Такие (висячие) льдинки, [которые] капают с камней.

Тот [человек], охотясь, потом принес, разломив одну. Шында принес [јада таш] [смеется] и бросил в своем айыле¹. Потом вдруг приблизилась черная туча... Шында и Магай... Слышал о Магае? «Из топора рубит лучше [всех] Магай, в зверя стреляет лучше [всех] Шында», — так говоря, два друга, рассказывали, жили в Сасынколе², пьянствуя и дерясь. Выпал [снег], чуть не покрыв весь айыл. Потом пришел, оказывается, один человек. (Черт, забыл как его имя?) Чыркырак! Слышал о мужике Чыркырак? Когда пришел тот мужик,

¹ Айыл (алт. аил) — жилище, юрта; дом. Кийис айыл — войлочная юрта, агаш айыл — деревянная юрта.

² Сасынкол (алт. Сасынкол) — букв. «бумажное озеро» (сасын/чазын — бумага, кол — озеро). Местность, озеро в Кош-Агачском р-не.

что случилось? Очень много, говорят, снега. [Снег] шел только вокруг этих двух *айылов*. [Чыркырак] дошел до *айыла*. «Откуда взял этот *јада*? Куда спрятал этот *јада*? Утепли его», — так, придя, тот старина стал ругать того мужика. Сказал: «До старости, до помутнения разума не знает о [камне] *јада*. Если так, то тогда я положу сушиться *јада* наверху [на крыше] *айыла*». Потом тот старина спрятал, утеплил [јада], только потом, говорят, перестал идти снег.

Им [владеет] только знающий человек, а так незнающему человеку тоже нельзя держать [јада] (зап. от Б. Т. Чурекенова, 1929 г.р., с. Ортолык. 2004 г.; рассказчиком использован русизм «черт»).

№ 6. Дождь чуть не затопил *айлы* (*Јүсе деп неме альдарды агысарга једерен*)

Јадалу таш бар ла теген. Андый јылтыркай таштар болор на, оодыйса, јуттар. Бу ыйыктын, бу Ирбистүдин ыйыгын түкү учы јаар андый јада таш бар тийт анда бир јерде. Јаан. Байа Јалбакпай койлоп, ого чыгала, байа ташты ооткон. Эйе, јада ташты ооткон тийт. Оодоло, айлына экелген. Бу мынаар Сасынкөлдө болгон бо айлы? Бу мынар та кайда? Кудай! Јүсе деп неме альдарды агысарга једерен. Јааган ла јааган, токтобой барган. Анаг бир киши билеле, «Сен јада таш ооткон эптиринг. Ол јаданы јылуулап, бар сук. Анаг башка неме болбос» — деген. Аный суктурган неме ле деген.

Камень *јада* есть, говорят. Бывают такие сверкающие камни, если их разбить, то будет ненастье. В этой священной горе — *ыйык*... в конце *ыйыка* Ирбистү¹ есть, говорят, такой камень *јада* там, в одном месте, большой. Тот Јалбакпай², пася овец, поднялся туда и разбил тот камень. Да, говорят, разбил *јада таш*. Разбил и принес домой. Его *айл* там, в Сасынкөле, находился что ли? Где-то на той стороне. *Кудай!* Дождь чуть не затопил *айлы*. [Дождь], не переставая, шел и шел. Потом один человек, узнав, сказал: «Ты, оказывается, разбил *јада таш*. Тот *јада* иди спрячь, утеплив, по другому никак». Говорили, что так заставили прятать [јада таш] (зап. от Ј. Т. Калкиной, 1923 г.р., с. Ортолык. 2004 г.) [НПА 2011: 176].

¹ Ирбистү (алт. букв. «имеющий снежных барсов — *ирбис*») — священная гора — *ыйык* в Кош-Агачском р-не Республики Алтай.

² Јалбакпай (Дьялбакпай) — муж. имя; алт. букв. *јалбак* — широкий, *бай* — богатый, богач. Здесь житель с. Ортолык Кош-Агачского р-на.

Источники

Алтай алкыштар. (Алтайские благопожелания) / сост. К. Е. Укачина, Е. Е. Ямаева. Горно-Алтайск, 1993 (на алт. яз.).

НПА 2011 — Несказочная проза алтайцев / сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск, 2011. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

ОНЛ 1866 — Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В. В. Радловым. СПб., 1866. Ч. 1.

ПМА (Кош-Агачский р-он, Республика Алтай).

Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания / сост. Д. Э. Басаев. Элиста, 2004.

Библиография

Абубакирова-Глазунова Н. Обряды вызывания дождя. Игровые формы и мифологические корни // Механизм передачи фольклорной традиции. СПб., 2004. С. 154–164.

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Бакаева Э. П. Джангарчи и задычи: к проблеме мифологического и религиоведческого исследования эпоса «Джангар» // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. Вып. 2. С. 8–29.

Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков: Исследование и материалы. Элиста, 1999.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV.

Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.

Сатожников В. В. По русскому и монгольскому Алтаю. М., 1949.

Садалова Т. М. Алтайская народная сказка // Алтайские народные сказки / сост. Т. М. Садалова. Новосибирск, 2002. С. 11–41. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 21).

Суразаков С. С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975.

Словари

- Алтайский морфемный словарь (с пер. на рус. и англ. яз.) / сост. А. Т. Тыбыкова, Дж. Б. Вуд [и др.]. Горно-Алтайск, 2005.
- БМРС 1951 — Бурят-монгольско-русский словарь / сост. К. М. Черемисов. М., 1951.
- ДТС 1969 — Древнетюркский словарь / под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова [и др.]. Л., 1969.
- Калмыцко-русский словарь / под ред. Б. Д. Муниева. М., 1977.
- ОРС 1947 — Ойротско-русский словарь / сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тошакова. М., 1947.
- РБМС 1954 — Русско-бурят-монгольский словарь / под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева. М., 1954.
- Русско-калмыцкий словарь / под ред. И. К. Илишкина. М., 1964.
- Русско-тувинский словарь / под ред. Д. А. Монгуша. М., 1980.
- САНТЯ 1884 — Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / сост. В. И. Вербицкий. Казань, 1884.
- САНТЯ 2005 — Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / сост. В. И. Вербицкий. 2-е изд. Горно-Алтайск, 2005.
- ТРС 1968 — Тувинско-русский словарь / под ред. Э. Р. Тенишева. М., 1968.
- Турецко-русский словарь / сост. А. Н. Баскаков, Н. П. Голубева [и др.]. М., 1977.
- ЯРС 1972 — Якутско-русский словарь / под ред. П. А. Слепцова. М., 1972.

Abstract

The article describes the traditional views of telengits about a weather stone jada tash based on folklore materials collected by the author in Kosh-Agach region of Republic Altai. The conclusion is drawn that traditional views of telengits become a basis of formation of folklore genres: oral stories (narratives) and spells.

А. Г. Селезнев

СОВРЕМЕННЫЕ ИЕРОТОПИИ В СИБИРИ: ТЕХНОЛОГИЯ КОНСТРУИРОВАНИЯ НОВЫХ КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ¹

Новейшие сакральные пространства как иеротопии

Начиная с 2011 г. я опубликовал серию текстов, в которых к сибирскому материалу применялась концепция иеротопии, разработанная российским историком культуры А. Лидовым [Селезнев 2011а; 2011б; 2012; 2013а, б; Селезнев, Селезнева 2013а]. Видимо, с моей легкой руки этот концепт начал использоваться в работах ученых Сибири [Семенова 2013; Яшин 2012а; ср.: Шутова 2013]. Иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры такого творчества. По словам автора концепта, «иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который... вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром» [Лидов 2009: 12]. Для определения понятия «сакрального пространства» чаще всего обращаются к наследию выдающегося антрополога и культуролога Мирча Элиаде [Элиаде 1999: 337], широко использовавшего понятие «иерофании». «Любая... иерофания преобразует место, ...и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее — профанное, становится священным». Надо полагать, что именно творческий процесс превращения профанного, мирского в сакральное, иерофанию и есть предмет иеротопии.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «“Жить в эпоху перемен”: динамика идентичностей населения юга Западной Сибири (1940–2000-е годы)», проект № 12-31-01043.

Поздне- и постсоветская эпоха характеризуется распространенным, но не вполне осмысленным социокультурным явлением — бурным ростом новых сакральных пространств и ритуальных практик: Аркаим на южном Урале, Церковь последнего завета и город Солнца в Красноярском крае, скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве, дольмены на Кавказе, сейды Кольского полуострова и др. Развитие этих центров протекает на фоне характерных тенденций формирования мировоззрения современной России. Сдвиг привычных культурных идентичностей, всплеск иррациональных и мистических настроений, стремление части современной российской элиты к эскапизму, бегству от реальностей сегодняшней жизни («номадизм» в терминах постструктуралистской философии Жюль Делёза) — вот составляющие этого процесса. Полагаю, что для изучения данного феномена применима концепция иеротопии.

Источником настоящей статьи являются материалы этнографического экспедиционного обследования одного из таких комплексов, формировавшегося начиная с 1992 г. вокруг д. Окунево Муромцевского района Омской области. За истекшие 20 с лишним лет Окунево, труднодоступное таежное село в 250 км от города, неожиданно превратилось в известный далеко за пределами России крупный сакральный центр. Сюда со всего света хлынули туристы, паломники, последователи экзотических религиозных течений, мистики, эзотерики, уфологи, поэты, свободные художники, рок-музыканты, писатели-сатирики с историко-лингвистическими «отклонениями», маргиналы и девианты. Количество посещающих сакральный комплекс вокруг Окунева достигло десятков тысяч человек. Размах феномена, идеология, обрядовая деятельность, священные артефакты функционирующих в Окунево культурно-религиозных объединений рассмотрены в: [Селезнев, Селезнева 2013а].

Интерес к вновь возникшим сакральным пространствам базировался на предшествующем опыте изучения святилищ, функционирующих в сфере традиционной культуры. С начала 2000-х годов группа исследователей (А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева,

И. В. Белич и др.) выполняла проект по изучению культа святых и традиционных культовых комплексов мусульман Сибири. Даже поверхностное сравнение с очевидностью демонстрировало общность культовых практик и мифологических мотивов, получивших развитие в рамках традиционных и новейших сакральных комплексов. Парадоксально, но чрезвычайно архаичные мифологические мотивы эсхатологии, катастрофизма, превращения хаоса в космос ревитализируются в настоящую эпоху кризиса привычных духовных ценностей. Эти мотивы без труда обнаруживаются в мифологии бурно развивающихся современных сакральных центров [Селезнев 2011а, б]. Катастрофические, эсхатологические, апокалипсические мотивы ряда новых религиозных движений и их генетические истоки рассмотрены в монографии М. В. Ахметовой [2010]. Трансформация и преемственность восточнославянских представлений об эсхатологическом нашествии с древности до современности проанализированы в интересном исследовании Д. В. Громова [2004]. Традиционные мифологические мотивы в новых религиозных движениях рассматривает в своих работах В. Б. Яшин [Яшин 2011, 2012а, 2012б].

Окуневские материалы предоставили новые данные, дополняющие и подтверждающие высказанное теоретическое положение. В данной статье мы остановимся на двух архетипах, представленных в окуневской мифологии и играющих важную роль в генезисе культового комплекса, — хронотопе памятника и сновидениях как факторе освящения сакрального пространства.

Хронотоп памятника: «вечные» объекты

Одним из наиболее ярких мотивов является приуроченность традиционных святилищ к символически «вечным» объектам: горе, пещере, отдельным большим камням, деревьям, живописным озерам или речным долинам [Виноградов, Громов 2006; Корусенко и др. 2013: 182–184; Макаров, Чернецов 1988; Щепанская 2003: 264–293]. Эти и подобные объекты, связывающие воедино пространство и время (вечность!), составляют естественную основу хронотопа культового комплекса. В ряду таких объектов особое положение занимают выделяющиеся на местно-

сти археологические памятники разных эпох. Не случайно многие традиционные святилища имеют четкую привязку к археологическим памятникам (или к старинным архитектурным ансамблям), а иногда и располагаются непосредственно на их месте (см., например: [Штырков 2012]).

В плане обсуждаемой проблемы очень характерный пример — известное и весьма почитаемое мусульманское святое место в Западной Сибири — Тюрмитякская астана. Памятник расположен в Усть-Ишимском районе Омской области, на р. Ишим, неподалеку от ее впадения в Иртыш. Комплекс ассоциирован сразу с несколькими «вечными» объектами: живописным округлым в плане озером, носящим характерное название Астана-Бурень; видимыми археологическими объектами, осмысляемыми как могилы предков; возвышающимся останцом, на котором также расположен археологический памятник [Селезнев 2013а, б].

Новейшие сакральные пространства ассоциированы с археологическими объектами еще в большей степени, нежели традиционные. Многие места силы современной эпохи в той или иной степени связаны с памятниками археологии: скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве, дольмены на Кавказе. Аркаим — самый известный в России случай [Шнирельман 2011]. Типовой механизм формирования таких центров основан на идее реактуализации, пробуждения, активации сакрального потенциала археологических объектов, наделяемых сверхъестественными функциями. Эти представления зачастую подкреплены мифом, что именно данная территория была колыбелью древнейших суперцивилизаций и с нее начнется спасение всего человечества [Яшин 2012а: 97–98; Яшин 2014: 114–116].

Окунево занимает промежуточное положение между центрами, полностью ассоциированными с конкретными археологическими объектами (Аркаим, Укок, возможно, Долина царей), и локусами, никак внешне не связанными с археологическими памятниками (город Солнца в красноярской тайге). Археологический контекст «окуневского феномена» расплывчатый, неконкретный и точно неопределяющий.

Тем не менее аспект «древних цивилизаций» присутствует уже в рассказах о рождении феномена, а именно — о прибытии сюда из Индии в 1992 г. гражданки США латвийского происхождения Расмы Розитис, получившей духовное имя Раджани. По благословлению своего духовного учителя Мунираджа, который, в свою очередь, был преемником Бабаджи, Раджани отправилась на север (по некоторым данным, именно в Сибирь) искать храм Ханумана. В конце концов Расма оказалась в Окунево, основала общину последователей Бабаджи — бабаджистов и храм — *ашрам*, к слову сказать, единственный в России.

«Это место никто не знал, единственно, что ее (Расму-Раджани. — А. С.) привлекло — это что работали археологи, — заявила нам лидер религиозной организации «Омкар Шива Дхам» церкви Хайдаканди Самадж (общины шиваитов, бабаджистов), носящая духовное имя Дурга, — ...много здесь было найдено захоронений, исторических ценностей. ...Раньше, когда археологи начали раскопки делать, вот на том месте, где часовня стоит (Омкар, Татарский увал — главная сакральная зона окуневского комплекса. — А. С.) были найдены ритуальные принадлежности со всех времен Земли, вот все цивилизации, которые были на Земле, они оставили там свои принадлежности ритуальные. И в связи с этим было заключено, что это место сакральное и что имеет силу такую, что все пытаются там проводить ритуалы, практики, это место объединяет людей, и люди чувствуют энергетику, и это место духовного роста. ...Про Окунево тогда вообще ничего не было известно, и вот ее (Расму. — А. С.) познакомили с Матющенко (Владимир Иванович Матющенко (1928–2005) — выдающийся российский археолог, исследователь археологических памятников вокруг Окунева. — А. С.). Он ей раскрыл много глубин и исторических фактов. И вот когда она приехала, она пошла на Омкар, взяла мантры, взяла принадлежности для огненной церемонии, поставила там палатку и стала медитировать, читать мантры, стала проводить там хаван (индуистскую огненную церемонию. — А. С.). И на четвертую ночь у нее было видение, она прямо на физическом плане и свет видела, и звуки слышала. Это было знамение, подтверждение, что это место — то, что она искала».

Постепенно Татарский увал становился центром сакрального пространства. Сейчас это место называется Омкар и осмысливается как пуп Земли, энергетический центр. Вероятно, определенную роль в сакрализации этого места сыграло то обстоятельство, что здесь расположен памятник ОМ V, интерпретируемый специалистами как культовый комплекс переходного и раннежелезного времени [Матющенко, Полеводов 1994: 87–91]. Примечательно, что археологу в приведенном тексте отводится особая роль верховного демиурга — дарителя высших сакральных знаний, ср.: «он... раскрыл много глубин и исторических фактов» [Селезнев 2013б].

Частью окуневского хронотопа является мотив созвучия перевозука Вселенной «Ом» в индуистской мифологии с названием реки Омь и города Омск, а также имени богини Тары из буддийского пантеона и названия одноименной реки, на берегу которой расположена деревня. Дню рождения богини Тары посвящен в Окунево специальный праздник. Этот мотив известен практически каждому, широко популяризируется в прессе и Интернете и является важнейшим аргументом локализации сакрального центра именно в районе Окунева. Надо сказать, что на неспециалиста это созвучие действительно может произвести глубокое впечатление: ср. основную мантру Тары («царицу мантр») в буддизме и индуизме «*Om Tāre Tuttāre Ture Svāhā*» [Beyer 2001: 208–210; Rinpoche 2007: 83–93].

Сновидения как источник духовного преобразования

Один из основных наших информантов — Дмитрий — коренной житель Окунева в импровизированной лекции рассказал, что начало его поисковой деятельности было положено детским сновидением. На этой почве Дмитрий сблизился с Расмой, и это стало побудительным мотивом к поискам, организации экспедиций, в которых приняли участие люди, имевшие опыт подобных (сно) видений. В ходе этих экспедиций в окрестностях Окунево были обнаружены аномальные зоны с неприступными валами, лабиринтами, закрученными деревьями.

«Когда-то давно мне приснился сон, и видел я три храма. Просто как образы, как миражи, три храма. Два храма были отра-

жение зеркальное, а другой был темный, просто негативный какой-то. ...Потом я встретил Расму. И Расма сказала, что ищет храм Ханумана. ...Я ...стал изучать эзотерику, практики восточные. Потом люди начали подтягиваться, которые просили их просто сопроводить... как проводника...»

В другом варианте с мистического сновидения началось преобразование сакрального предмета. История была записана во время концерта группы с характерным названием «Пришельцы», который проходил прямо на открытом воздухе во дворе общины кришнаитов. Группа состояла из двух музыкантов — Виталия (флейта, вокал) и Евгения (гитара). Предваряя очередную композицию, флейтист Виталий рассказал, что он был в экспедиции в одном из наиболее энергетически сильных мест в районе Окунева. За день группа вернуться не успела, и участники похода остались на ночевку:

«...и вот снится мне сон, приходят ко мне духи того места и просят оставить флейту себе в дар. Ну я решил немножко схитрить, думаю: ну как же, я ж еще не поиграл. И хожу думаю: ну ладно, вечером где-нибудь привяжу, оставлю. И вот за весь день я ее терял дважды и дважды находил, причем чудесным образом. ...И, оставив флейту, я уехал и простился с ней навсегда.

Но ровно через год мне снится снова сон, приходят опять ко мне духи того места. Говорят: “А теперь иди и забери свою флейту”. Мы приехали, я сходил на то место. Флейта оказалась в абсолютно хорошем состоянии. Хотя это дерево, и морозы, и дождь — все это должно ее было просто разрушить. Но нет. Вместо этого внутри у нее вырос как бы мох, что изменило ее звучание и добавило больше таких насыщенных обертонов. И теперь у меня есть прекрасная возможность быть проводником энергии того места до зрителей».

В дальнейшем концерт представлял собой композицию, в которой музыка иллюстрировала повествование о космических пришельцах, галактических катастрофах, происшедшей в районе Окунево грандиозной войне цивилизаций и прочих аналогичных мотивах.

Сновидения — одна из наиболее разработанных антропологических тем [Соколовский 2006; Felek, Knysh 2012; Shulman, Stroumsa 1999; Tedlock 1987]. Значительное место в традиционной культуре занимают сновидения, содержащие мотив открытия или создания религиозной святыни [Панченко 2002: 13–17; Рабинович 2013: 52, 53–55, 60–64, 104–111, 112–118, сл.; Селезнев, Селезнева 2013б: 127–131].

Имеются свидетельства о пусковой роли (сно)видений в формировании новейших сакральных пространств постсоветского периода. Так, на Алтае зафиксирована серия схожих сновидений, в которых к людям с просьбой вернуть ее на место захоронения приходила девушка, мумию которой открыли археологи на плоскогорье Укок. Девушка сообщила, что она обладала особым даром, заключающимся в том, чтобы служить *курчуу* (поясом-оберегом) для Алтая, и просила помочь ей вернуться домой. Однако выполнить свою функцию вдалеке от Алтая (первоначально мумия была вывезена в Новосибирск в Музей истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока Института археологии и этнографии СО РАН) она не может и поэтому просит, чтобы ее вернули обратно на место захоронения [Тюхтенева 2006: 35].

Как известно, вокруг образа «алтайской принцессы» (так в общественном дискурсе обозначается мумия с Укока) возник целый комплекс мифологических представлений, а сам этот образ стал важным фактором этнокультурной идентичности населения Алтая [Арзютов 2013: 89; Селезнев 2011а: 129–133; Михайлов 2013: 43–45]. Описанные видения способствовали сакрализации данного образа, а также формированию вокруг него нового священного пространства. Оно сочетает в себе все компоненты новейших иеротопий: ассоциацию с археологическим объектом, мотивы катастрофизма и эсхатологии, образ героя (в данном случае — героини), призванного обратить хаос в космос. С «мезью» принцессы связывались катастрофические землетрясения на Алтае начала 2000-х годов, а также расстрел Белого дома и война в Чечне (см. подробнее: [Селезнев 2011а: 130–131]).

Приведенные материалы свидетельствуют, что традиционные архетипы и комплексы легко встраиваются, а порой и лежат в ос-

новании новой мифологии, формирующейся в рамках сакральных пространств (иеротопий) постиндустриальной эпохи. Современное мифологизированное мышление свободно включает эти архетипы в свой репертуар. В слегка модернизированном виде они выступают как существенный компонент сознания, формирующегося в настоящую эпоху торжества мистики, оккультизма, эзотерики.

Библиография

Арзютов Д. Алтайский ритуальный ковер и создание гетеротопии // АФ. 2013. № 18 Online. С. 85–133.

Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М., 2010.

Виноградов В. В., Громов Д. В. Представления о камнях-валунах в традиционной русской культуре // ЭО. 2006. № 6. С. 125–143.

Громов Д. В. Образ «эсхатологического нашествия» в восточнославянских поверьях в древности и современности // ЭО. 2004. № 5. С. 20–42.

Корусенко М. А., Ожередов Ю. И., Ярзуткина А. А. Мифология сибирских татар в символах образов и вещей (опыты прочтения). СПб., 2013.

Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.

Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // СА. 1988. № 3. С. 79–90.

Матющенко В. И., Полеводов А. В. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. Новосибирск, 1994.

Михайлов Д. А. Алтайский национализм и археология // ЭО. 2013. № 1. С. 37–51.

Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре / сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 9–25.

Рабинович Е. И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013.

Селезнев А. Г. Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск, 2011а. С. 123–136.

Селезнев А. Г. Иеротопия мусульманских священных мест в Сибири (постановка проблемы) // Ислам в России и за ее пределами: история культуры и общества. СПб.; Магас, 2011б. С. 523–530.

Селезнев А. Г. Исламские иеротопии в Сибири: сакральные пространства и религиозная идентичность // Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации. Барнаул, 2012. С. 170–177.

Селезнев А. Г. Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопии: сакральные пространства и религиозная идентичность // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013а. № 2 (21). С. 111–119.

Селезнев А. Г. «Археологический» миф в массовом сознании (сакральный комплекс в районе деревни Окунево Муромцевского района Омской области) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Иркутск, 2013б. Т. 2. С. 275–280.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сакральный центр как творческий процесс: окуневский феномен // Творчество в археологическом и этнографическом измерении. Омск, 2013а. С. 107–113.

Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Ритуальные практики в сибирском исламе: элиты, книги, сны // Традиционная культура. 2013б. № 3. С. 127–131.

Семенова В. И. Иеротопия Тюмени (сакральное пространство города конца XVI–XVIII вв.) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 280–283.

Соколовский С. В. Сновидческая реальность — бессознательное российской антропологии? // ЭО. 2006. № 6. С. 3–15.

Тюхтенева С. П. Земля моего сновидения // ЭО. 2006. № 6. С. 31–37.

Шнирельман В. А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // АФ. 2011. № 14. С. 133–167.

Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб., 2012.

Шутова Н. И. Традиционное сакральное пространство удмуртской округи в конце XIX — начале XX в. // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 302–306.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

Яшин В. Б. Парадоксы религиозной идентичности (традиционное и нетрадиционное в новых религиозных движениях) // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск, 2011. С. 147–162.

Яшин В. Б. Иеротопические мотивы и локусные культы в новых религиозных движениях // Омский научный вестник. 2012а. № 3 (109). С. 95–99.

Яшин В. Б. Мифологическое и новые религиозные движения // Вестник Омского университета. 2012б. № 3. С. 32–38.

Яшин В. Б. Классик археологии и «неклассическая» археология // Vita scientificus, или Археолог В. И. Матющенко: сб. науч. тр., посвящ. 85-летию со дня рождения В. И. Матющенко — археолога, ученого, педагога. Омск, 2014. С. 108–131.

Beyer S. Magic and Ritual in Tibet: The Cult of Tara. Delhi, 2001.

Felek Ö., Knysh A. D. (eds.) Dreams and visions in Islamic societies. Albany; N. Y., 2012.

Rinpoche B. Tara: The Feminine Divine. San-Francisco, 2007.

Shulman D., Stroumsa G. G. (eds.) Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming. Oxford, 1999.

Tedlock B. (ed.) Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations. Cambridge, 1987.

Abstract

The article affects investigation methods regarding a new sacral spaces phenomenon as hierotopies. Factors and conditions of developing Russian sacral centers of post-USSR era are the subject to discovery. Such archetypes mythological consciousness as chronotop (eternal objects) and dreams and visions and their role in genesis of a new sacral spaces are in the focus of consideration.

*J. Urbańczyk***LAST TESTAMENT CHURCH —
THE POWER OF UNANIMITY¹**

Last Testament Church² (LTC) is the official name of a Russian indigenous new religious movement more commonly known as the community of Vissarion, Vissarionovtsy or Vissarionites. Its origins go back to the beginning of the 1990s when 29-year old Sergei Torop (born January 14, 1961) realised he was the reincarnation of Jesus Christ, the Living Word of God³. He started to preach in March 1991 and then continued to spread his teachings travelling throughout former republics of the Soviet Union [Община Виссариона 2002: 3]. The first followers of Torop, from then on known as Vissarion, started to gather in Siberia, in the south of Krasnoïarskii kraï — initially, in the town of Minusinsk (near Abakan, the capital of Khakassia), moving later further east to the village of Petropavlovka (Kuraginskii raion), to finally start the construction of an entirely new settlement, Abode of Dawn (*Обитель Рассвета*) in the taiga, near the lake Tiberkul at the foot of the Sukhaia Mountain [Ibid.: 5]. The latter is the current dwelling place of Vissarion and his family as well as around 250 of the most engaged members of the community.

The total number of Vissarion's followers in the south of Krasnoïarskii kraï, living mainly in villages of the Kuraginskii and Karatuzskii raions, is estimated at 4 to 5 thousand people⁴. They come

¹ This research, including fieldwork in the community of Vissarion in the years 2012-2013, was funded by the National Science Centre of Poland (NCN) — decision number: DEC-2011/01/N/HS3/06213.

² Церковь Последнего Завета.

³ Cf. Vissarion's interview recorded on 19 August 2004: *Беседа Виссариона с Аркадием Атарик 19.08.04*, DVD-16 Петропавловская видеостудия, 2011.

⁴ This number has been repeated since the early 2000s [e.g. Panchenko 2004: 121] and any more exact estimation is difficult. Firstly, there are no strict criteria of

mainly from various parts of Russia and former Soviet republics; however, there are also some representatives of Western Europe, a relatively large community of Germans being the most prominent among them. Attracted by Vissarion's teaching they have moved to what they believe to be the Siberian "Promised Land" to create an ideal society of the future based on money-and-violence-free relationships and focused on spiritual development and balanced relations with the natural environment.

In this research report I focus on the issue of interpersonal relations within the LTC community as it occupies a special place in Vissarion's teachings, and consequently — in his followers' life. One of Vissarion's main messages is that it is necessary to counterbalance the current emphasis on material, economic and technical progress and to focus on the spiritual development. He criticizes contemporary civilisation for its purely materialistic orientation and disintegration of social and interpersonal bonds¹ and preaches about the necessity of establishing a new quality of relationship between people. The community's informational "Photoalbum" published in the year 2002 quotes Vissarion saying that building houses and temples should be a matter of secondary importance for his followers, while the main aim of the community is an attempt to create proper personal interrelations:

«Чтобы что-то строить, строить дома, а тем более пытаться думать о возведении храмов, попробуйте построить отношения друг с другом. Если это будет получаться, то храмы

membership in the movement. Secondly, with new people coming to and some leaving (permanently or temporarily) the community villages, the situation remains dynamic.

¹ *«Отношения людей меж собой выстраиваются в зависимости от материального благосостояния. Люди заключают союзы в поисках экономической и политической выгоды, продолжая чувствовать себя чужими. Увеличившийся на землях России хаос, влекущий распространение великого холода и развала, вынуждает признающих лишь свои животы идти к раздробленности, а значит, и к еще большему отчуждению меж собой»* [Last Testament (LT), vol. 1, Book of Appeal 16: 53–56]. All quotations from the Last Testament (containing Vissarion's teachings) come from its electronic version available within the browsing programme Bible Quote 5.0 Bibliologia Edition. The Last Testament is also available at the community's official website: www.vissarion.ru (vol. 1–4 and 7–13 out of 14 that have been printed so far).

встанут на этой земле. Если не будет — давайте разойдемся» [Община Виссариона 2002: 5].

What it exactly means to create “proper” relations with each other is a common topic of Vissarion’s preaching — systematically published in successive volumes of the Last Testament (14th volume published in 2013) considered within the movement as “the source of the only Truth” — and quite often discussed by Vissarion’s followers, especially with the newcomers whom they want to acquaint with the everyday life of the community. As it was often explained to me by the community members they aim at the establishing of relations that are free of aggression, selfless and full of love and understanding for each other’s imperfections and errors. One of the regularly recurring topics was the struggle with one’s egoism as a necessary effort that should be undertaken by every individual. Both in Vissarion’s teachings as well as in the everyday conversations of his followers a lot of attention is also paid to the avoidance of negative thoughts — much more difficult to control and eliminate than negative actions or words, but equally hindering for the spiritual development of the individual, the community and, eventually, the whole of mankind.

It is hardly surprising that in the community thus focused on the quality of interpersonal relations one may find a vast array of diverse ways in which people seek to both maintain day-to-day order and pursue their ideal concept of society. The Last Testament is a rich source in this respect as it offers an elaborate set of directions for proper behaviour of every believer (*верующий*). In spite of the book being multi-volume and describing thousands of highly nuanced situations, there are some general rules known to all LTC members which constitute commonly accepted principles of proper day-to-day conduct and which are supposed to ensure a smooth everyday cooperation within the community. One of such fundamental rules is that one should restrain from criticizing others and from giving them advice when not asked to do so. Vissarion explanation to this rule is that too often an overt motivation to help others covers the deeper motivation to criticize, to express one’s discontent, to show one’s expertise or to make others behave in accordance to what the person

giving advice believes to be “the right way”. In fact, there is a whole separate area of teaching and analysis within the community concerning when and how to give advice (*подсказка*) and when definitely not to, general rule now being to refrain from giving any suggestions or tips without being asked for them and, first, to change oneself before trying to change others.

Another principle behind the community’s struggle for the establishing of a new, better society is the focus on the agreement, and consequently — avoidance of conflict. Agreement between all members of the community was often presented by them as the highest priority. One of the examples I was given was the decision on what kind of seeds to sow — the issue which may prove crucial for the survival of the community. Consensus is considered as most important — it was explained to me — even when it is possible that a common decision will result in choosing seeds that give poorer harvest than those recommended by any single member of the group. If the choice of the best seeds would entail disagreement and divisions within the community it is seen as better to reap a less abundant harvest and have less to eat but remain unanimous and united.

All the principles of proper conduct – that is how to properly act and react to actions of others – can be found in the Last Testament. However, while it is considered within the community to be a comprehensive source of answers to any kind of existential questions that “along with the global truths considers the particular, everyday situations in an incomparable amount”¹ (if there is no answer yet, a new question is presented to Vissarion), there is still the problem of diverse interpretations leading to the corruption of ideals preached by the leader which, in turn, poses a threat of disagreement within the community². In order to limit this possibility all the followers of Vissarion are engaged in pursuing the ideal goal of the “common

¹ See the community’s official website in English: www.vissarion.eu/en.

² *«Каковы бы ни были благие устремления, всякое распространение раздробленности есть воздействие сил тьмы. Помните! Как бы уважительно вы ни относились друг к другу, — имея разные взгляды на истинное развитие, никогда не пойдете по нему. Так будьте едины! Мир вам и счастье. Аминь»* [LT, vol. 1, Book of Appeal 16: 64–66].

understanding” (*единое понимание*) – that is a situation when all will share a common perception of the world around and develop a shared disposition towards life with all its diversity and nuances:

«Ежели верующие разделены меж собою разными понятиями об единой Истине, то они подобны разноязыким в сердцах своих. Разноязыких собрать вместе можно. Но чтобы создать одну семью способных вести гармоничное совместное проживание и совместное созидание великих творений, необходим один язык, един дух и единое понимание» [LT, Vol. 1: Vadim’s Narrative Part 5, 23: 27–29].

Vissarion links the goal of achieving common understanding with the one of establishing one “united family”. He often uses the latter term to describe the future ideal society, which his followers are supposed to create through their everyday pursuit of self-improvement and spiritual development. “The United Family” (it is the community’s official translation of *Единая Семья*) is also the name for the organisations within the movement to which belong, on a voluntary basis, its most active members. While the aim to seek “common understanding” refers to all followers of Vissarion, the United Family provides a more institutionalized (and also more demanding) path for those who feel ready to engage more deeply into the endeavor of building a new society founded on a new quality of interpersonal relations¹.

Implementing the strategy of small steps, the followers of Vissarion have established several smaller communities of this kind. Therefore, presently, there are many United Families within the movement — one for every village inhabited by the LTC members, each with its own individual structure, slightly distinct rules and its own daily and weekly routine. Becoming a member of the United Family is an individual decision (it requires the consent of current members) and in every village there are many people who consider themselves followers

¹ *«Создание единой человеческой семьи — вот главная задача Общины. Важный принцип семьи: голодных и неухоженных быть не должно. Но самое главное — на базе совместного труда строятся новые взаимоотношения, основанные на любви и терпимости друг к другу, свободные от жадности, страха, зависти и корысти»* [Община Виссариона 2002: 5].

of Vissarion but, for different reasons¹, decided not to join the local Family. The Abode of Dawn is an exception in this respect as each of its permanent inhabitants has to belong to the “Mountain” Family.

While the anticipated ideal society is supposed to be entirely equal without any kind of hierarchy, supervision or leadership, for the sake of current needs – as it was explained to me by one of the community members – all working groups within the United Families (responsible for such issues as education, children affairs, common work or gardening) have a person in charge, chosen by members themselves, whose decision is binding on others. Vissarion states they will be no longer necessary in the future when humankind reaches a higher level of development. Currently, however, they are indispensable for the smooth progress towards the common goal of creating the model community:

«И первые Мои подсказки: единая Семья — это все то, что объединяет, приводит к единству, а не просто делает объединение единоличных проявлений индивидуальностей. Она ведет к более серьезному объединению, соединению внутреннего мира вашего до той степени, когда в дальнейшем ваше общество может естественно существовать без каких-то управленческих, организаторских проявлений среди своих ближних... Они будут абсолютно бессмысленны. Вы будете двигаться таким образом, когда вовремя всегда будете делать то, что нужно всем, даже не зная этого плана. Вы сами это сделаете. И никакого хаоса никогда не будет» [LT, Vol. 2, Vadim’s Narrative Part 8, 55: 88].

Joining the Family involves, on the one hand, an access to the community meetings, where all the decision-making takes place, but also implies many obligations and responsibilities — including those on the spiritual level. As I was often told — the more one

¹ Some reasons I was given were: a spouse who does not want to join the Family, the need to earn money outside the community and resulting lack of time to take active part in the Family undertakings, husband’s love for fishing (both hunting and fishing as well as eating meat or fish are forbidden within the Family) or dislike for the Family meetings — their frequency (too often), discussed topics and their organization.

knows about “the Truth” the highest his/her responsibility for obeying its laws (*исполнение законов Истины*), improving relations with others and pursuing inner growth. Therefore, becoming a member of the Family ensues gaining access to more “insider” knowledge (e.g., possibility to listen to the recorded meetings with Vissarion without the necessity to travel to the Abode of Dawn), but it also requires a more strict adherence to the Last Testament. According to its teachings, the members of the United Family are those who are more than others ready to analyze their “inner life”¹ and, as one young member of the Family in the village of Petropavlovka explained to me emphatically, “when you join the Family you cannot even think about any other person negatively!” — the responsibility is extended from one’s actions towards others to include the level of thoughts as well.

The membership in the United Family involves also an access to a well-organized system of solving any existential dilemmas or disagreements that may arise, concerning both the more mundane problems of everyday life as well as issues of a spiritual nature. The procedure begins at the level of a particular village Family as members can present their doubts and ask questions during regular meetings (there are several every week)². If it is impossible to provide a satisfying answer or solve the problem at this level, the question goes under the consideration of the United Family in the Abode of Dawn, which holds special meetings for the purpose of the selection of

¹ «*Это все заинтересованные более, чем другие, вот так массово рассматривать то, что у них внутри находится*» [LT, Vol. 2, Vadim’s Narrative Part 8, 57: 51].

² The organization of each United Family is based upon “Family meetings” — divided into separate meetings for men and women as well as “general assemblies” for all the members — which are the main space for thought-exchange, discussion and decision-making. These are supposed to secure consensus on any question or problem that may arise within the particular “Family” and help to reach agreement upon common goals and direction of further endeavours. If there are any new recordings of Vissarion teachings they are played at such meetings twice a week, exclusively for the Family members (while others have either to take part in the meeting with Vissarion in the Abode of Dawn or wait a year or two for the particular meeting to be printed in the next volume of the Last Testament).

questions that should be asked to “the Teacher”, as Vissarion is usually called within the community. If it is decided that the question was not asked before and no answer can be found in the existing volumes of the Last Testament, the one who asked is allowed to personally present the question to Vissarion at one of the Sunday meetings “on the Mountain” (i.e. in the Abode of Dawn). In more urgent situations the question may be passed to Vissarion before the meeting for the more immediate answer.

Apart from regular Family meetings, the community offers as well separate meetings for the study of Last Testament — called *единое понимание* — where those who choose to attend look for the answers it provides to their current questions and problems. There are also meetings for the study of the Last Testament specially dedicated to school children. In the village of Petropavlovka they start each working day with a special “worldview lesson” (*миропонимание*) during which, divided into two age groups (12–14 and 15–18 years old), they deepen their knowledge of Vissarion’s teachings and learn to analyze everyday life situations from its perspective looking for directions for proper reactions and behaviour.

I had an opportunity to participate in several classes for the younger group (grades 6-8). Every week was devoted to one particular topic, for instance: “how to behave as a guest and how to receive guests”, “the art of being helpful”, “thankfulness towards other people” or “responsibilities within the United Family”. In order to make his classes interesting for young pupils, often very sleepy and far from focused in the early hours of the morning, the teacher creatively designed lessons to introduce some diversity. Despite the general avoidance of rivalry within the community, every Monday he divided students into two teams, each with a leader, and organized a quiz-like competition. The teacher presented to students fragments of the Last Testament with questions that had been posed by the followers during meetings with Vissarion and the two teams had one minute to brainstorm and choose one person to give an answer, desirably as close to the real answer given by Vissarion as possible. When both teams proposed their solutions, the teacher read out Vissarion’s real answer from the Last Testament and assigned points (from 0 to 2) to

the teams depending on the accuracy of given answers. The teacher often consulted his decisions with the students or another teacher (if any was present) so that nobody would feel assessed unfairly.

Unsurprisingly, children (majority had spent at least several years in the community, some were born in it) were quite accurate in proposing their solutions to given problems, and they visibly enjoyed the competition aspect of the activity. As well “trained” as they seemed to be in the Last Testament teachings, it was clear that they often distanced themselves from the answers they so skilfully produced. They sometimes adopted a rather ironic tone of voice or joked between themselves when asked to elaborate on the answer. The general atmosphere was always rather playful with no particular attempts on the part of the teacher to make it more serious as he did not criticize laughter or comment on jokes as inappropriate. Only sometimes he reminded his students that the answer to a particular question might prove crucial for them sometime in their future life.

This short overview covering some of the most important institutionalized practices offered within the structure of the Last Testament Church for the analysis, discussion and improvement of interpersonal relations¹ gives an insight into the role this subject plays in everyday life of the movement’s members. While the presence of directions concerning the proper attitude and behaviour towards others in the teachings of any religious movement’s leader is hardly surprising, in the case of the community of Vissarion these are supplemented by an exceptionally elaborate set of more and less formalized strategies and practices which are supposed to support their realization in everyday life. Every single week the LTC members attend various kinds of meetings in order to make what they believe to be another step towards the far-reaching goal of perfecting their relations and establishing the ideal society. Moreover, their shared concern for this aim does not limit to those most institutionalized strategies and their everyday life outside of numerous community meetings also abounds

¹ See a very interesting analysis by Alexander Panchenko [2011] who points to the cultural and social continuity of some of the LTC members’ practices with the collectivist practices of the Soviet period.

in moments of self-reflection and less formalized attempts at working on the self¹ and their relations with relatives and neighbours².

This seemingly unceasing effort becomes easier to understand when we look closer at what is actually at stake in this struggle for the members of the movement:

«Вы — то реальное начало, о котором будут уже говорить и на которое смотреть прежде будут. И поэтому вы несете на себе ответственность чрезвычайно великую, просто немислимо великую, большую ответственность за все человечество. Это не просто что-то, чтобы потешить вашу гордыню. Это должно, наоборот, еще более беспокоить вас о том, что же вы делаете в этом случае. Ведь каждый ваш шаг по-своему отзывается и в среде энергийной, окружающей вас, а значит, и влияющей на все человечество» [LT, Vol. 3, Vadim's Narrative Part 9, 7: 227–228].

The practical realisation of the ideal of harmonious and conflict-free society is believed by the LTC members to be vital not only for the spiritual well-being of every individual but, above all, as a necessary condition for the survival of mankind on Earth endangered by the uncontrollable development of modern civilization founded on violence and greed³. According to Vissarion, the crisis is imminent and

¹ See the very thorough analysis of the Soviet, as well as Orthodox (and more generally Christian) origins of the practices of self-examination and self-perfection in Chapter 6 of Oleg Kharkhordin's "The collective and the individual in Russia" [Kharkhordin 1999].

² Apart from formal meetings or lessons that constitute a regular element of daily and weekly routine of the members of the community (mainly those most engaged who decided to join the United Family) there are also less institutionalized practices — recommended by Vissarion — that are supposed to support people's everyday struggle for unity, conflict resolution and harmonious everyday interaction with each other. For instance, one of Vissarion's recommendations (given to his followers in the end of the year 2012) was to make an effort to clarify any current misunderstandings or conflicts on the very day when they arose.

³ *«Если эти эгоистические качества не держать под правильным контролем, то цивилизации нельзя позволять развиваться научно-техническим прогрессом. Это будет обязательно самоуничтожение, и очень глобальное, ибо что такое обидевшийся человек, способный метать молнии? Что такое он обиделся, сегодня настроения у него нет? Тогда и всем остальным настроения*

inevitable and the only hope for avoiding the ultimate catastrophe is not an accumulation of goods and wealth, nor any sublime knowledge, modern technology or power; the only guarantee of survival is supposed to be the ability to live together peacefully and reach common decisions without coming into conflict or creating divisions. Hence the members of his Siberian community believe in one power to secure their safe future — the power of unanimity.

Primary sources

Last Testament (*Последний Завет*). Digital version available at: <http://vissarion.ru/studies/index.htm>

Vissarion's interview recorded on 19 August 2004: *Беседа Виссариона с Аркадием Атарик 19.08.04*, DVD-16 Петропавловская видеостудия, 2011.

Bibliography

Община Виссариона в Сибири: фотоальбом [The Community of Vissarion in Siberia. Photoalbum] / И. Колчева (ed.). Курагино, 2002.

Kharkhordin O. The collective and the individual in Russia. University of California Press, 1999.

Panchenko A. New Religious Movements and the Study of Folklore: The Russian Case // *Folklore*. 2004. 28. P. 111–128.

Panchenko A. Morality, Utopia, Discipline. New Religious Movements and Soviet Culture // *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia* / ed. J. Zigon. Berghahn Books, 2011. P. 119–145.

Abstract

This research report is based on a long-term ethnographic field-work conducted in the years 2012-2013 in the Siberian community of Vissarion (Last Testament Church) — a Russian indigenous new

не будет на другой день, потому что он взорвет эту планету» [LT, Vol. 3, Vadim's Narrative Part 9, 42: 133].

«Сейчас научно-технический прогресс и многие моменты, которые связаны с развитием общества, ставят в такую активную фазу видоизменения, что это подорвет психику человека, сделает ее неуравновешенной и очень слабой. Но если вы при этом имеете огромные технические потенциалы, то вы легко можете уничтожить свою цивилизацию» [LT, Vol. 8, Vadim's Narrative Part 14, 19: 260].

religious movement whose origins go back to the beginning of 1990s. I focus on the LTC members' everyday struggle to establish a new quality of interpersonal relations in their attempt to create a model society of the future. I discuss some of Vissarion's teachings, as well as practices of the movement members that are supposed to support their self-improvement and ensure a smooth everyday cooperation within the community.

А. Н. Терехина

ЕВАНГЕЛИЗАЦИЯ¹ И ЯЗЫКИ НАРОДОВ СЕВЕРА²

Начало системной работы над переводами Священного Писания связано с деятельностью Российского библейского общества (далее — РБО), основанного в 1813 г. Своей задачей РБО определило «*обитателям Российского государства доставлять Библии на разных языках за самые умеренные цены*» [Сайт РБО]. В период с 1813 по 1826 г. издано свыше 500 тыс. экземпляров Нового Завета и Библии на 41 языке; в 1826 г. работа Общества была приостановлена. Типографские материалы РБО были переданы в Святейший Синод Русской православной церкви, продолживший издание библейских переводов.

Новый этап активной переводческой и издательской работы пришелся на конец XX в. Было воссоздано РБО, в 1992 г. в Москве регистрируется отделение шведской организации “*Institutet för Bibelöversättning*”, а в 1995 г. — самостоятельная российская организация «Институт перевода Библии» (далее — ИПБ) [Сайт ИПБ].

Основатель Института в Стокгольме (основан в 1973 г.) Борислав Арапович обратился к дореволюционным переводам Библии на языки народов России и подготовил их к изданию. В начальный период работы ИПБ из собранных более 30 переводов были переизданы 19. В 1990-е годы началась работа над переводами Евангелий на языки народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

¹ Термин евангелизация используется в статье в традиционном значении, несмотря на то что в современном дискурсе средств массовой информации это понятие чаще относят только к деятельности протестантских церквей.

² Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 13 01 00276 «(Нео)религиозная составляющая культурной идентичности малочисленных народов Российского Севера и Сибири».

В настоящее время существуют издания на 20 языках этих регионов, выполненных преподавателями Института народов Севера РГПУ им. А. И. Герцена, сотрудниками Института языкознания РАН и Института лингвистических исследований РАН, региональными переводчиками.

ИПБ издает Библию и ее отдельные части, библейские рассказы для детей, вспомогательную и аналитическую литературу в области библеистики. С недавнего времени осуществляется иллюстрирование библейских рассказов региональными художниками (участие в проекте принимают грузинские, крымско-татарские, каракалпакские, шорские и дунганские художники).

Сеть сотрудников непрерывно расширяется, вырабатывается система организации работы над переводом. Начинается цепочка с *административного координатора*, руководящего несколькими проектами, каждый из которых курируют *местные координаторы*. Административные координаторы занимаются подборкой кадров и контролируют все стадии процесса издания книги: от перевода до издательства.

Переводчик проходит обучение, иногда включающее посещение Святой земли. Консультирует переводчика и выверяет каждую единицу текста *богословский редактор*. Этот специалист чаще всего не является носителем языка перевода, но должен обязательно его выучить. В его задачи входит сверка с греческим текстом и обсуждение с *консультантом*, который не знает языка, но в сложных с точки зрения богословия моментах помогает редактору сделать правильный выбор.

Следующим звеном выступает *филологический редактор* из региональной среды, специалист в области языка. Его функция — проверка на гармоничное и естественное звучание языка, «шлифовка» текста без изменения смысловых значений.

Финальная стадия — апробация текста с читателями в регионе. Обычно это происходит на базе церквей, школ или вузов. Собранный аудиторию просят прочесть текст и объяснить те или иные фрагменты. Цель мероприятия — оценить, как неподготовленная публика понимает переведенный текст.

Состав переводчиков многоконфессиональный. Иногда в проектах участвуют буддисты и мусульмане, что обусловлено необходимостью привлечения профессиональных переводчиков и лингвистов (среди некоторых этнических групп не всегда можно найти христиан). Переводчики считают эту деятельность почетной, а в ИПБ нам привели пример, когда переводчики-мусульмане брали благословение на работу у муллы.

Перевод Нового Завета чаще всего начинается с Евангелия от Луки. По словам сотрудников института, этот текст наиболее доступен для понимания и перевода, а также это единственное Евангелие, адресованное не только иудеям, но и другим народам [Беерле-Моор 2002]. Считается, что в данной части Нового Завета изложена полная картина событий жизни Христа.

Особое внимание следует уделить непосредственно проблемам перевода. Теоретики выделяют несколько типов перевода: буквальный, подстрочный, ближайший естественный эквивалент, адаптированный и культурную реинтерпретацию. Автор не ставит задачей подробное описание каждого из подходов, кроме демонстрации полярности первого и последнего. Буквальный перевод представляет ценность скорее для ученых, тогда как метод культурной реинтерпретации имеет в качестве целевой аудитории определенный круг читателей, перенося евангельские события в другие хронологические и культурные реалии, то есть из одного культурно-языкового контекста в другой. Так, в одном из подобных переводов Понтий Пилат — губернатор штата Джорджия, а Иисус родился в Гэйнсвилле и линчеван толпой в Атланте [Ваард, Найда 1998: 49].

Несмотря на приведенные примеры, большинство организаций, занимающихся переводами христианских текстов, в том числе ИПБ в Москве, используют концепцию функциональной (динамической) эквивалентности. Метод предполагает совпадение конструкторов усредненных реакций [Латышев 1981: 248] получателя исходного текста и носителя одного языка с реакциями получателя текста перевода — носителя другой лингвистической и культурной системы. Можно привести яркие примеры: выражение «хлеб наш насущный» в Библии на китайском языке звучит

как «рис наш насущный», а для некоторых народов Севера — «рыба наша насущная». В данном случае переводчик выбирает тот продукт, который является жизнеобеспечивающим для этого народа, — *то, что питает — поддерживает жизнь*. Образные выражения, идиомы библейского текста заменяются на равные по значению. Например, для европейской культуры актуально, что радость испытывается сердцем, а для большинства народов Африки — печени [Ваард, Найда 1998: 54].

В рамках выбранной концепции перевода ключевые понятия, такие как *агнец Божий, крест, жертва*, должны оставаться неизменными. Нельзя, к примеру, заменить в Евангелиях на ненецком или чукотском языках *агнца Божьего* на *оленика Божьего*. Не принято также переводить исторические термины, такие как динарий, драхма, легион и пр.

Переводчики Библии на ненецкий язык и другие сотрудники ИПБ называют несколько основных проблем, связанных с переводом Священного Писания на языки народов Севера и Сибири, иллюстрируя их примерами (следует заметить, что с нижеследующими трудностями сталкиваются переводчики христианских текстов на многие языки мира) [Десницкий 2004]:

1. Отсутствие в языке богословской терминологии

Такие понятия, как *Бог* (в библейском значении), *апостолы, ангелы, Евангелие* и др., не существуют в языках народов Севера. Переводчики ИПБ придерживаются правила введения заимствований только в крайних случаях, пользуясь компенсаторным методом. В случае с приведенными выше богословскими понятиями существует система подбора адекватного соответствующего выражения на языке перевода. К примеру, в специальном пособии «Ключевые понятия Библии: словарь в помощь переводчикам» для каждого теологического термина подробно расписано его значение в греческом и русском языках и возможные варианты «описательного» перевода. Пособие выделяет главные характеристики лексического значения, а также показывает явления антонимии, синонимии и гипонимии. Когда переводчику нужно перевести слово *Бог*, он должен исходить из того, что христианское понятие «Бог» обладает следующим набором характеристик:

Он — Дух; Он — Всевышний, имеющий власть превыше всех других духов; Он — творец мира; Им мир держится; Он благ и милосерден к любви и др. Переводчик может пойти тремя путями: 1) использовать заимствованное понятие; 2) выбрать в языке перевода понятие, обозначающее духовное/божественное существо; 3) сформулировать описательное понятие (*Тот, кто выше всего; Тот, кто нас сотворил; Великий Отец* и др.) [Барнуэлл, Дэнси, Поп 1995: 34–35]. Авторы словаря предупреждают переводчиков: в случае второго сценария значение выбранного в языке перевода слова для обозначения Бога должно как минимум соответствовать пяти приведенным выше характеристикам, а также не может обладать прямо противоположными характеристиками.

В переводе Евангелий на ненецкий язык понятие *Бог* переводится как *Нум*. В академическом словаре ненецкого языка данное слово имеет три значения: небо, погода, высшее божество, бог [Терещенко 2008: 320]. В ненецком пантеоне Нум — верховное божество, создатель земли и всего живого. Переводчики и антропологи замечают, что для переводов часто используются слова, связанные с традиционными религиозными представлениями. Д. Ю. Доронин приводит пример использования шаманистского термина *толынты*, означающего обмен душами, алтайскими переводчиками Библии в отношении смерти Христа в значении жертвы [Доронин 2013: 218].

В качестве примера использования описательного метода для библейской терминологии на ненецком языке можно привести следующие понятия: *ангел* — *Нув' юне ядэлана*, что буквально переводится как *разносящий вести Бога*; *апостол* — *ңэдаравы* (букв. *посланник*), *Маймбабцо Юн* — *Евангелие* (букв. *радостная весть*) [Марк' падвы 2010: 92, 95, 98].

2. Сложность отражения библейских реалий (климатических, биологических, исторических)

В связи с отсутствием в языке северных народов слов, обозначающих растения и животных жарких стран, переводчики стараются максимально уходить от заимствований и вводить описательные выражения (*осел* — *ха ямб намна юно'*, букв. — *длинноухий конь*) [Марк' падвы 2010: 55].

3. Культурные различия

Богословский редактор ненецкого проекта по переводу Библии объясняет, что для точной передачи смысла требуется очень тонкое понимание культуры. Так, волхвы, «войдя в дом, увидели Младенца с Мариною, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну» [Мф. 2: 9–11]. Как в греческом, так и в русском языках поведение волхвов символизирует признание власти и преклонение перед Христом. Для ненцев, по словам редактора, прямой перевод этого выражения будет означать неуважительное действие, поэтому в подобных случаях необходимо находить функциональный эквивалент и заменять идентичной по смыслу идиомой [ПМА 2013].

Изданная институтом литература распространяется по учреждениям: книги отправляются в официально зарегистрированные христианские организации региона, местные библиотеки, вузы и научные центры.

Вначале переводы были наиболее востребованы в протестантской среде в связи с активной миссионерской направленностью определенной части этих конфессий, но в последние 5–7 лет картина ситуация изменилась. Миссионерские отделы Русской православной церкви начали обращаться к использованию в литургии языков народов Севера. Наиболее активными на данный момент являются миссионерские комиссии Камчатской и Хабаровской епархий, которые ищут возможности взаимодействия с ИПБ и распространения христианской литературы. Пример тому — акция, ежегодно проходящая во время фестиваля «Берингия» на Камчатке. Переводы Евангелий на ительменский язык участники везут на собачьих упряжках и дарят населению.

В качестве другого примера региональной активности РПЦ можно привести Якутскую и Ленскую епархии. После издания Библии для детей на якутском языке местный владыка заявил, что книги будут распространены по всем школам республики. Также на якутский язык переведена Псалтырь и литургия. В кафедральном соборе Якутска по воскресеньям на якутском языке проходит утренняя литургия.

Помимо изданий ИПБ, ведущим издателем христианской литературы является воссозданное РБО. Две организации, чтобы не дублировать переводческую работу, «разделили» сферы деятельности. Так, ИПБ занимается в основном переводом Нового Завета и готовит Библию в рассказах, а РБО издает переводы Ветхого Завета. Языки перевода также распределены: РБО работает только с «крупными языками» (например, башкирский, бурятский, алтайский), таким образом, перевод на языки малочисленных народов Севера осуществляет ИПБ.

В уже приводимой в пример Якутии существуют католические приходы — в Якутске и Алдане. Так, в г. Алдан автору довелось ненадолго остановиться в церкви монахов-сезианцев, где служители подарили Библию на якутском языке, изданную при поддержке международной католической организации.

В евангельских церквях на Ямале можно встретить литературу, подготовленную “Operation Mobilisation” (ОМ) — организацией евангельских христиан, работающей по всему миру. На ненецкий переведены Библия для детей в разных вариантах и красочный комикс о европейской девочке. Также на Ямале есть издания, инициаторами которых выступили местные церкви. Например, в церквях Салехарда распространяется брошюра, в которой кратко рассказывается о Священном Писании и его содержании. Текст изложен на ненецком и русском языках и рассчитан на региональную целевую аудиторию: «Божья книга “Библия” рассказывает о том, как Бог сотворил прекрасный мир: землю, небо, оленей и сказал, что все получилось очень хорошо» [Нум’ вада’ 2003: 2]. Брошюра проиллюстрирована рисунками с чумами, оленями и нартами.

Большой интерес представляют формирующиеся вокруг библейских переводов мнения. Следует отметить, несмотря на активность протестантских деноминаций в регионах, язык коренных народов используется мало. Дело в том, что протестантские пасторы — в основном приезжие из других районов России и Украины. В то же время руководство евангельской церкви «Благая весть» в Салехарде ставит во главу угла сохранение этнической идентичности прихожан. По словам пастора, вступление

в церковь не должно повлечь за собой отказ от культурной идентичности и тем более от языка, поскольку эти компоненты являются прошлым и настоящим коренных народов округа. В церкви свободно распространяется литература на ненецком языке, а с осени 2013 г. проводятся дополнительные моления на ненецком по инициативе и под руководством христианского лидера-ненца [ПМА 2013].

Использование Священного Писания на долганском языке и перевод молитв называет важной практикой священник православного прихода Богоявления Господня с. Хатанга (Таймыр). Православный лидер считает, что долганы уже «приняли христианство сердцем, осталось их только воцерковить» [ПМА 2013]. Делать это нужно в том числе при помощи родного языка, на котором еще говорит старшее поколение и передает его молодежи.

Ключевой задачей евангельской «этнической» церкви в Республике Коми со времен ее основоположника Василия Попова считается перевод Библии на язык коми. В. Попов активно пропагандировал использование родного языка в различных религиозных практиках и видел среди задач церкви укрепление этнической идентичности и этнической консолидации [Леэте 2013: 256–275].

В Салехарде лидеры «радикальной» баптистской церкви, напротив, ассоциируют языки коренных народов с традиционной «языческой» культурой, поэтому запрещают читать переведенную литературу и даже говорить на родном языке.

Мнениями о библейских переводах делятся как прихожане, так и не посещающие церковь население из числа народов Севера. Последние высказывались, что, вероятнее всего, не взяли бы Библию в руки, но, увидев, что она на родном языке, заинтересовались бы и прочли.

Администрация и сотрудники ИПБ, начиная с основателя Б. Араповича, формулируют в информационном пространстве (например, в периодическом издании «Новости Библейского перевода» и других, в интервью и специализированных конференциях) несколько ключевых задач переводческой работы на языки малочисленных народов, помимо тех, что непосредственно связаны с религиозными аспектами.

1. Приобщение к христианскому культурному коду

Через переводы Библии носители миноритарных языков знакомятся с христианскими символикаой, сюжетами, персоналиями, наполнившими литературу и искусство европейской цивилизации, к которой в культурном смысле, несмотря на возможные дискуссии, Россия себя относит. Несмотря на самобытность этнических групп, на чьи языки делаются переводы, понимание христианской культуры расширяет кругозор и общее «культурное поле» всего населения страны.

2. Сохранение и развитие языка перевода

Перевод Библии — скрупулезный и длительный процесс (в среднем перевод одного Евангелия занимает 5–7 лет), который приводит к обогащению лексики и фразеологической системы языка.

Отдельно внимание акцентируется на бесписьменных языках, для которых перевод, как единственный письменный источник языка, становится не только религиозным текстом, но и нормативной моделью. Идеологи библейских переводов утверждают, что не имеет значения количество носителей языка, политическая сила народа, говорящего на этом языке, или какие-либо другие факторы [Беерле-Моор 2000]. Важно дать возможность каждому народу читать Библию на родном языке и послужить делу развития языка. В качестве иллюстрации можно привести пример бесписьменного бежтинского языка, на котором говорят жители двух селений Цунтинского района Дагестана. Вместе с переведенным Евангелием от Луки был выпущен букварь в помощь читающим. Теперь эти книги местные учителя по собственной инициативе используют в школе, где основное обучение ведется на русском и аварском языках.

Сохранение языка малочисленных народов не является основной целью переводчиков, но становится важным сопутствующим фактором, поскольку библейские тексты актуализируются как памятники языку, распространяются и привлекают носителей к чтению на родном языке, формируют интерес к переводу (а значит, и к языку) национальной интеллигенции.

Подводя итоги краткого экскурса в данную сферу жизни народов Севера и Сибири, важно отметить, что использование

языков в христианской литературе является самостоятельной частью дискурса по сохранению и развитию языков меньшинств среди как участников переводческой работы, так и религиозных лидеров, национальной интеллигенции и простого населения. Анализируя совокупность мер по поддержке и популяризации языков малочисленных народов Севера (в первую очередь на примере ненецкого языка в Ямало-Ненецком автономном округе), необходимо подчеркнуть, что издание и распространение христианской литературы на современном этапе являются значимым вкладом в данный процесс. Библейские переводы и другие издания свободно распространяются в церквях, как в православных, так и протестантских (в большей степени), и размещены в Интернете. Напротив, книги, издающиеся на ненецком языке департаментами по делам КМНС, культуры и другими организациями, находятся в относительном доступе для населения, поскольку поступают в окружные библиотеки, школы, вручаются в качестве памятных подарков, но не продаются в местных магазинах.

Другая значимая характеристика христианских издательских организаций — использование новых форм передачи информации и употребления ненецкого языка: аудиокниги переведенных Евангелий (диск прилагается к книге), комиксы на современную тематику, диски с песнями о Христе.

Источники

Барнуэлл К., Дэнси П., Поп Т. Ключевые понятия Библии: словарь в помощь переводчикам. СПб., 1995.

Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/bible/mf/>

Марк' падвы Маймбабцо Юн. М., 2010.

Нум' вада'. СПб., 2003.

ПМА 2013а (г. Салехард, ЯНАО).

ПМА 2013б (Хатангский район, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный р-н).

Сайт ИПБ: <http://ibt.org.ru>

Сайт РБО: <http://www.biblia.ru>

Тереценко Н. М. Ненецко-русский словарь. СПб., 2008.

Библиография

Беерле-Моор М. Живая Библия — живой язык // Новости библейского перевода: информ. бюл. М., 2000. № 3.

Беерле-Моор М. Библия, Новый Завет или Евангелие? // Новости библейского перевода: информ. бюл. М., 2002. № 2.

Ваард Я., Найда Ю. На новых языках заговорят. СПб., 1998.

Десницкий С. Сопротивление языка // Новости библейского перевода: информ. бюл. М., 1999. № 2.

Доронин Д. Ю. Шаманы, деньги и духи: торговля или обмен? // АФ. 2013. № 18.

Латышев Л. К. Курс перевода (эквивалентность и способы ее достижения). М., 1981.

Лэте Арт. «Бог говорит на моем родном языке»: этническая стратегия Коми церкви // АФ. 2013. № 18.

Abstract

The essay focuses on one of the spheres of existence of the languages of the Russian North and Siberia — their usage in Christian literature. It is based on the author's data originated from the Yamal-Nenets autonomous district and the Taymyrsky Dolgano-Nenetsky district in 2013. The review of the problems connecting with the evangelisation of the Northern regions based on the interviews with the staff of the Institute for Bible Translation is given.

О. В. Голубкова

**СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЛЕГЕНДАХ
И БЫЛИЧКАХ ОБСКИХ КОМИ: НОВЫЙ ОБРАЗ
«ЛЕСНОЙ НЕЧИСТИ» В СОВРЕМЕННЫХ
СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСЛОВИЯХ¹**

У ижемских коми распространены рассказы о *лешаках*, которых информанты обычно характеризовали как демонических персонажей, враждебных человеку. Многочисленные легенды и былички о *лешаках*, записанные у ижемских коми, повествуют о том, как эти злобные существа пугали (иногда убивали и ели) людей, заходили в поселки, проникали в дома, похищали детей, губили охотников, заманивая их в таежные дебри. Подобные сюжеты несказочной устной прозы о *лешаках* широко известны северным коми, проживающим на Ижме и Печоре, а также в бассейне нижнего течения Оби (ареальная группа обских коми-ижемцев). Истории о зловредных *лешаках* принципиально отличаются от рассказов о духах — хозяевах леса (*вöрса*). Представления о *вöрса* (*вöрись, вöрморт, вöрдядь, ягморт*) распространены у различных групп коми-зырян и пермяков. *Вöрса* хотя и считался опасным для человека, но лишь в определенных случаях — когда люди нарушали неписанные правила природопользования: запреты приходить в лес в «неурочное» время, посещать «заповедные» места, шуметь в лесу, ограничения на охоту, сбор грибов и ягод, вырубку деревьев. Обычно лесные хозяева наказывали слишком жадных охотников и лесорубов, забирающих дары природы «сверх всякой меры» (их могли покарать увечьем или гибелью). Для обычных охотников и собирателей даров леса, случайно попавших на «тропу духов», наказание чаще носило поучительный характер и ограничивалось тем, что лесной хозяин пугал людей звуками, «водил»

¹ Работа выполнена в рамках проекта Программы Президиума РАН № 3.3.

по лесу, сбивая с дороги, но в итоге отпускал; иногда подобные блуждания считались забавами *вõрса*. Он мог лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом. Коми приносили лесному хозяину дары (угощение), чтобы его задобрить; верили, что некоторые люди, в частности пастухи и охотники, могли водить дружбу с *вõрса* [Налимов 1903: 77–79; Белицер 1958: 320; Голева 2011: 150–161]. Таким образом, в представлениях коми о лесном духе-хозяине доминировал образ строгого, но справедливого и отнюдь не кровожадного лесного владыки [Мифология 1999: 118]. Подобные представления о лесных хозяевах (*леших*, *лесовиках*, *лембоях*) распространены у русских, а также у карел и других финно-угорских народов [Барсов 1874: 87–90; Криничная 1993: 6–19; Власова 1998: 283–306]. Соответственно, злобных и кровожадных *лешаков*, которые относились к людям сугубо негативно и не вступали ни в какие договорные отношения, которым коми не приносили жертв и подношений, можно считать другим видом *нежити*. У них не было единого наименования, а в имеющихся достаточно многочисленных фольклорных текстах о встрече с лесными злыми духами они обычно назывались одним из обозначений нечистой силы вообще. Из общепринятых описательных названий лесного духа-хозяина в отношении их использовались преимущественно только заимствованные из русского языка термины *лешак* и *леший*, которые в обыденной речи и фольклоре у коми часто имели значение «нечистая сила», «черт», «дьявол». Как и нечистая сила, злые лесные духи часто появлялись в большом количестве, целой ватагой, что опять же отличало их от *вõрса*. Последствия встречи с *лесной нечистью* могли быть самыми разными: охотник спасался благодаря собственной хитрости или находчивости; ему чудом удавалось убежать; он получал тяжелые травмы или даже погибал. Появление злых духов могло быть немотивированным, или же за незначительный проступок они пытались наказать провинившихся неадекватно сурово [Мифология 1999: 120–122].

Наряду с представлениями о лешаках на Сибирском Севере в течение нескольких последних лет (в 2000-е годы) большую популярность приобрели рассказы о снежном человеке. Представ-

ленная работа написана на основе полевых материалов автора, полученных во время экспедиций 2004, 2006 и 2011 гг. в поселках Ханты-Мансийского АО (Березово, Саранпауль, Сосьва) и Ямало-Ненецкого АО (Мужи, Шурышкары, Восяхово, Овгорт, Ямгорт) Тюменской области; а также в селах Ижемского района Республики Коми (Ижма, Бакур, Сизябск) в 2003 г. Былички о лешаках и снежных людях были записаны со слов 73 информантов — ижемских коми: 22 человека на Ижме и 51 человек — обские коми, жители автономных округов Тюменской области. Опрашивались мужчины и женщины в возрастной категории от 50 до 90 лет (на момент исследования). Сообщения о снежном человеке были записаны от 19 респондентов на Сибирском Севере.

Истории о встречах со снежными людьми по ряду признаков сопоставимы с рассказами о лешаках, а их внешность, нравы, привычки и специфические особенности, суммируя рассказы информантов, можно охарактеризовать как идентичные. Прежде всего обнаружено сходство по внешним признакам, отличающее лешака или снежного человека от иных представителей нежити или от людей. Главным образом выделяются высокий рост, отсутствие одежды и «волосатость», по которым люди могли узнать упомянутых персонажей, причем эти признаки позволяли заметить их издали и при мимолетной встрече. «Снежные люди — они такие же, как мы, только здоровые, на полметра выше любого мужчины. И лохматые. Одежду не носят, у них шкура как у зверей, без нее бы зимой замерзли» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «Снежный человек высокий, два с лишним метра, темно-красные глаза, покрыт рыжей шерстью» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. «В прошлом году видели в Азовах. Вышел из леса человек двухметрового роста, весь лохматый. Увидел людей и опять в лес убежал. Потом еще следы большие видели. Говорили, из Монголии приходил, наверное, назад ушел» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. В рассказах обских коми о снежном человеке выделялись также специфические свойства его внешности, которые можно заметить лишь с достаточно близкого расстояния: грубые черты лица, отсутствие ресниц, красный цвет глаз (или их красноватое свечение). «Снежного человека видели. Здоровый, тело все в шер-

сти, похож на обезьяну. Лицо страшное, глаза маленькие и красные, как угольки горят» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «Если встретить в лесу снежного человека, то можно узнать по глазам. Глаза у него без ресниц, круглые, как будто навывкате, горят красноватым светом. Смотрит, не моргает. От его взгляда можно сойти с ума» [ПМА: ХМАО, пос. Сосьва, 2011]. «Красные глаза у нежити, по ним можно отличить человека от нечистой силы» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. Следует заметить, что в некоторых регионах России лешего «узнавали» по целому ряду «нечеловеческих» черт внешности, среди которых перечислены горящие глаза (обычно зеленые, а не красные) без ресниц и бровей [Криничная 1993: 14; Власова 1998: 287; Голева 2011: 154]. В целом же, лесной хозяин был многоликим; временами его облик мог быть неопределенным, аморфным. Синкретичность внешних типов этого духа создавала неясное впечатление о его истинной наружности: он часто перекидывался, принимая образы людей, животных, птиц, растений или природных явлений (ветер, вихрь).

В качестве особого «физиологического» признака снежного человека некоторые информанты называли прозрачность костей. «Нашли кости снежного человека. Огромные и светятся в темноте. Наверное, в них содержится много фосфора» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «У нас на Белой горе раньше жили снежные люди. Целую семью видели. Потом их спугнули, они ушли в лес, подальше от людей. После них могилы остались. Находили кости. Они прозрачные, как стекло. Брала в руки, а они (кости) тут же рассыпались в пыль» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. Вероятно, прозрачные (стеклянные) кости — именно то качество, которое относительно рационально может объяснить такое волшебное качество мифологического персонажа, как способность становиться невидимым. Следует заметить, что снежный человек всеми информантами позиционировался как реальное существо — представитель малоизвестного биологического вида людей, в отличие от леших/лешаков, которых информанты (верившие в существование снежных людей) считали «сказочными» персонажами (при этом целый ряд inferнальных качеств снежного человека не смущал рассказчиков).

Согласно представлениям обских коми, еще одной особенностью внешности снежного человека являются вывернутые пятки, либо он косолап. «Снежного человека никто не видел, его узнают по следам. Правый след оставляет слева, а левый — справа. У него ноги не такие, как у человека, а вывернутые» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «В прошлом году мужики в тайге видели лешего. Пошли охотники в лес. Кто-то стоит вдальеке. Лохматый, здоровенный. На двух ногах стоит — человек, не зверь. Потом побежал, заковылял — косолапый. А кто-то говорит, что не леший это был, а снежный человек» [ПМА: ХМАО, пос. Сосьва, 2011]. Следует заметить, что «вывернутые пятки» — это черта, которая объединяет снежного человека не только с вёрса [Налимов 1903: 77], но также с целым рядом инфернальных персонажей славянского и финно-угорского пандемониума: хромота или уродство ног — основной признак «низовой» («змеиной») природы существа, обладающего данным качеством [Пропп 1996: 69–73; Лаушкин 1970: 181–185]. Анализ материалов несказочной прозы обских коми выявил ряд признаков, по которым снежные люди и лешаки соотносимы с нечистой силой. В рассказах присутствовали неоднократные упоминания о том, что лешаки и снежные люди наделены магическими способностями: те и другие могли становиться невидимыми, не отбрасывали тени. «У лешака не бывает тени, ему Бог не дал. К нечистой силе относится» [ПМА: ЯНАО, с. Мужы, 2006]. «Снежный человек — это дух, у него нет тени. По тени всегда можно узнать живого человека» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «Бывает на охоте, что собаки лают, а зверя не видно. Тогда нужно встать задом в ту сторону, куда собаки лают, нагнуться и посмотреть между ног. Тогда увидишь снежного человека. А так он невидимый, людей морочит» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. Неоднократно упоминалось о способности снежного человека читать чужие мысли, предугадывая действия людей. «Снежные люди угадывают мысли, поэтому их никто поймать не может» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «Снежные люди могут загнипнотизировать. Стоят рядом с человеком, а их не видно, только воняет тухлятиной» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. «Снежный человек отводит глаза охотнику. Вот чувствую, что

рядом стоит, а никого не видно. И собаки лают, как на дичь» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011].

Таким образом, представления обских коми о снежном человеке подразумевают прежде всего его причастность к миру духов, причем духов злобных, опасных и враждебных человеку. Для защиты от снежных людей использовались крест, святая вода, молитва, острые металлические предметы (нож, топор, ножницы), мат, то есть те же обереги, которые применялись для защиты от нечистой силы. «Снежный человек — это тот же, что леший. Есть лесной остров, Пугор называется. Там снежные люди водятся. Они людей крутят. Надо материться, когда по лесу идешь, тогда лесной черт отстанет» [ПМА: ЯНАО, с. Мужы, 2004]. «Всегда надо с собой иметь крестик и молитву читать. Это от любой нечисти защищает, и чтоб в лесу снежный человек не встретился» [ПМА: ЯНАО, с. Шурьшкары, 2011].

Еще один мотив, объединяющий снежных людей с inferнальными персонажами, — их стремление проникать в дома в темное время суток, чтобы погубить живущих там людей. Именно для защиты от лешаков или снежных людей обские коми вечером клали под порог дома топор или нож, рисовали мелом крестики на дверях и окнах, закрепивали все углы и щели. «Под порог надо положить топор, хотя бы нож или ножницы, чтобы лесные люди не пришли, потому что духи боятся металла» [ПМА: ХМАО, с. Восяхово, 2006]. «Чтобы в дом лешаки и всякая нечисть не попали, каждый вечер кладу у порога нож или топор, а под подушку ножницы. Снежные люди — тоже нечистая сила, в дом лезут, от них надо спасаться» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. Считалось также опасным ходить за водой или выносить мусор после заката солнца: этим можно привлечь к дому нечистую силу (в том числе снежного человека), которая способна ориентироваться по запаху, находясь на далеком расстоянии. «Когда стемнеет, ничего нельзя делать. Ни воду носить, ни сор вытаскивать. Мама говорила, что можно с водой принести нечистую силу в дом, если воду после солнечного заката принести. Он из воды в ведро как прыгнет! Ты их и не заметишь, принесешь. Оттого нечисть в доме заводится» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. «Если сор после

заката солнца вынесешь, лешаки по запаху могут след найти и в дом залезть. Особенно если двери и окна не закрешены. Будет вокруг дома ходить, рыскать, искать, где какая щель есть. Если хоть маленькую щелочку найдет, на которую крест не наложили, в дом проникнет» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. «Как стемнеет, то из леса выходят лесные духи. Сейчас у нас в лесу снежный человек появился, это та же нечисть. Одна женщина вечером мусор понесла. Вернулась домой, а потом смотрит: кто-то в окно заглядывает. Лицо страшное, белое, глаза горят. Всю ночь ходил вокруг дома, в окна лез. Она еле открестилась, молитвы читала» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011].

Рассказывая об образе жизни, привычках и нравах снежных людей, обские коми полагали, что они живут семьями, в глухих лесных чащах, строят дома, ведут хозяйство. «Видели целую семью снежных людей. Мужчина, женщина и ребятишки — пять или шесть штук» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. Лешаки и снежные люди прокладывают лесные заповедные («заколдованные») тропы, по которым не следует ходить людям. Наиболее опасным обские коми считали построить дом на такой дороге или останавливаться на ночлег. «С людьми они (лесные духи) не общаются. Приходят в дом, брякают посудой, а кто их знает, куда они идут? Может, к семье. Семья, дети ведь у них тоже есть. Людей они видят, а их не видать» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. «За поселком чертова дорога. По ней они (лесные духи) из леса к реке идут, и потом дорога обратно в лес поворачивает» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. «У снежного человека свои тропы проложены, по человеческим дорогам они не ходят. Они не любят, когда на их дорогу кто-нибудь зайдет. Они тогда пугают, чтобы прогнать» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011]. «В лесу живет куль, его ханты почитают. Люди не должны по их владениям ходить, а то беда будет. Дорога — это судьба ихняя. У кулей тоже своя судьба, своя дорога» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004]. «Снежный человек пугает, чтобы его не тревожили, у них дорога своя, отдельная от людей» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «У лешаков дороги проложены, люди их не видят. По ним нельзя ходить. Чертова дорога называется. Если на чертовой дороге

построить дом, они не дадут спокойно жить. У нас раньше в старом доме все посуда по ночам гремела, чашки, ложки стучали, житья не было. Мама учила: нужно вечером перекрестить все двери и обойти дом с молитвой “Отче наш”, читать “Богородицу”. У порога положить топор острием к улице, под перину — ножницы. И ничего, перестали беспокоить» [ПМА: ЯНАО, пос. Овгорт, 2004].

С лешаками и снежными людьми обские коми связывали сюжет о подмене детей, весьма распространенный на Сибирском Севере. «Нужно в люльке оставлять ножницы, чтобы ребенка не утащили лесные духи» [ПМА: ЯНАО, с. Мужы, 2004]. «Маленьких детей нельзя оставлять без присмотра — снежный человек к себе в лес утащит, а вместо него подsunет полено или чурку» [ПМА: ХМАО, пос. Саранпауль, 2011]. «Детей одних в лес не пускаем. Могут снежные люди схватить, в тайгу уволочут» [ПМА: ХМАО, пос. Сосьва, 2011]. «В Восяхово был случай. Женщина (зырянка) косила и оставила ребеночка под стогом. Снежный человек его подменил. Сначала все думали, что ребенка сглазили. А через несколько лет ей сказали, что это не человеческий ребенок. Его сдали в психушку. Он, как зверь, на всех бросался, ел только сырое мясо. Был как обезьянка: тело покрыто волосами, длинные руки, личико сморщенное» [ПМА: ЯНАО, с. Шурышкары, 2011].

По рассказам ижемских и обских коми, помощниками лешаков могли быть животные и птицы. В первую очередь эта роль отводилась воронам и сорокам, которые считались наиболее зловредными и связанными с нечистой силой (а в ряде случаев — с оборотнями, эманациями лесных духов и лешаков). Известны сюжеты несказочной устной прозы о том, как сороки и вороны помогали лешакам воровать детей [Голубкова 2009: 237–239]. Подобных сюжетов о снежных людях не зафиксировано: последние, согласно быличкам, занимались подменой детей самостоятельно. Наибольшее число рассказов на эту тему связано с лешаками; лишь несколько историй, записанных в Нижнем Приобье, повествовали о подмене детей снежными людьми. Данное обстоятельство можно объяснить тем, что образ снежного человека еще

достаточно новый в мифологии коми-ижемцев, этот персонаж пока не обрел в полной мере сакральных качеств, присущих иным представителям мифологизированного мира. Вероятно, снежный человек, несмотря на многочисленные характеристики, относящие его к нечистой силе, в некоторой степени еще сохраняет черты человеческой природы. Эта природа чужая, непонятная, враждебная; тем не менее в наименовании данного персонажа присутствует слово «человек», которое не может не сближать снежных людей с обычными.

Итак, сопоставляя представления обских коми о злобных лесных духах (лешаках) и снежном человеке, становится очевидным, что это идентичные персонажи. Они обладают одинаковым набором характерных качеств, имеют схожие черты «внешности», для защиты от них применяются одни и те же обереги. Примечательно, что большинство информантов выказывало отношение к снежному человеку как к представителю нечистой силы. Таким образом, можно сделать вывод, что в последние несколько лет демонологический персонаж лешака начал вытесняться тождественным ему образом снежного человека. С учетом пола и возраста информантов складывается следующая картина. Упомянутых персонажей лешаками чаще всего называли люди старшего поколения — преимущественно 70–80-летние старушки. Мужчины, а также женщины моложе 65 лет, рассказывая истории с аналогичными сюжетами, говорили о снежных людях. Скорее всего, поводом для подобного замещения мифологического образа явилось желание придать определенный авторитет своим словам: ведь леший/лешак — представитель мифического, практически сказочного мира; а о снежном человеке можно услышать или прочитать в СМИ как о реальном существе, особом биологическом виде человека. Другое дело, что его образ в народном понимании наделялся такими же свойствами, что и его мифический «собрат» и предшественник — лешак. Включение новых источников (таких, как СМИ) в тексты несказочной прозы с традиционными по содержанию сюжетами само по себе характеризует изменение мировоззренческих традиций под воздействием трансформации социокультурных условий современной жизни.

Источники

ПМА 2004, 2006, 2011 (ХМАО, ЯНАО, Тюменская обл.).

Библиография

Барсов Е. В. Северные сказания о лембоях и удельниках // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1874. Т. XIII, вып. 1. Кн. 3: Труды этнографического отдела. С. 87–90.

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX в. // ТИЭ. Новая серия. М., 1958. Т. XLV.

Власова М. Н. Русские суеверия: энцикл. словарь. СПб., 1998.

Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков / отв. ред. А. В. Головнев, А. В. Черных. СПб., 2011.

Голубкова О. В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров / отв. ред. А. В. Бауло. Новосибирск, 2009.

Криничная Н. А. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993.

Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 181–186.

Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т. I.

Налимов В. П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // ЭО. 1903. № 2. С. 76–86.

Протт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Abstract

Stories about Yeti are popular among the Komi people of the Siberian North. It is supposed a mythical personage, forest evil spirit. It is considered that Yetis can become invisible, have no shadows and can read the minds of other people. Ordinarily is used the talismans for struggle against Yetis as against forest evil spirits which such as cross, holy water, prayer, sharp metal objects and foul language. Mythological Leshak was replaced mythical image of a Yeti in the ideas of the Ob-Komi people under the influence of newspapers and television.

Е. А. Верещака

**ТРАДИЦИЯ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ
КРАСНОГО МУХОМОРА
(По этнографическим материалам
чукчей, коряков, ительменов)**

Галлюциногенные вещества являются неотъемлемой частью культур многих традиционных обществ. Их использование было зафиксировано во всех частях света земного шара. Жители Северо-Восточной Сибири (чукчи, коряки, ительмены, юкагиры, чуванцы) также давно были знакомы со специфическими свойствами единственного психотропного вещества, произрастающего на данной территории, — красного мухомора, или *amanita muscaria*, и использовали его для достижения состояния измененного сознания.

Потребление мухоморов коренным населением Северо-Восточной Сибири фиксируется во многих этнографических описаниях XVIII — начала XX в. [Богораз 1991: 139–141; Георги 1799: 55, 61, 72, 74–76; Дьячков 1893: 114–118; Елистратов 1978: 170, Иохельсон 1997: 113–114; Крашенинников 1949: 393–395, 413–432, 693–695, 726–734, Линденау 1983: 125; Майдель 1894: 246–247; Мерк 1978: 92; Колониальная политика 1935: 182]. Открытие петроглифов Пегтымеля на Чукотке в 1965 г. позволило сделать вывод о том, что история применения галлюциногенных грибов уходит в более далекие времена [Диков 1971: 36–50]. В советский период об этой традиции писали редко и в прошедшем времени (см., например: [Диков 1971]). Однако, как показывает полевая работа современных исследователей [Батьянова 1999: 69–81; Головнев 2000б: 185–188; Диксон 2008; Yamin-Pasternak 2012], люди продолжают употреблять мухоморы, и, так же как и прежде, этот гриб наделяется таинственной и магической силой. Таким образом, в отличие от представлений о «съедобных» грибах

и практик их использования, которые за последние семьдесят лет претерпели значительные трансформации [Yamin-Pasternak 2014], отношение к красным мухоморам в XX столетии кардинально не изменилось.

Искусство потребления мухоморов

Фармакологи выделяют три основные группы психотропных средств: 1) вещества и средства с возбуждающим действием (кокаин, кофеин, «экстази» и т.д.); 2) вещества и средства, угнетающие нервную систему, куда, в частности, относятся препараты опиоидной группы; 3) вещества и средства с галлюциногенными свойствами. К последней группе, помимо определенных сортов грибов (среди которых и *amanita muscaria*), относятся также гашиш, марихуана, ЛСД, мескалин и т.д. [Сердюкова 2000: 19–20]. В данной классификации наркотические вещества, вызывающие схожие эффекты, объединяются в одну категорию. Потребление веществ третьей группы приводит к нарушению восприятия пространства, освещенности и размеров объектов, цвета, интенсивности и характера звуков и шумов, времени, схемы собственного тела. Происходит расстройство сознания. Меняется характер мышления, которое приобретает эмоциональное содержание и с углублением интоксикации — черты бессвязности. Кроме того, на определенном этапе «опьянения» наркотизируемый испытывает возбужденное состояние. Как отмечал еще казак Кузнецкий в XVIII в., чукчи, съев мухомор, «сделаются без ума: бегают и скачут» [Колониальная политика 1935: 182].

Однако действие красного мухомора на организм человека имеет определенные особенности по сравнению с другими галлюциногенами: этот гриб содержит не только вещества галлюциногенной природы, такие как мусцимол, иботеновая кислота, но и более десяти других ядовитых веществ. Наиболее сильными токсинами являются мускарин и мускаринин, действующие на вегетативную нервную систему и, соответственно, вызывающие тошноту, рвоту, боли в животе, слезотечение, одышку, обильное пото- и слюноотделение, изменение размеров зрачков (их расширение). При более тяжелых формах отравления появляются по-

нос, судороги, общая слабость, нарушение сердечного ритма, что может привести к летальному исходу, хотя такое случается крайне редко и экспериментально летальная доза красного мухомора не установлена [Вишневский 2001: 57; Орлов 1953: 42].

Коренное население Северо-Восточной Сибири уже к концу XVIII в. (а скорее всего, и раньше)¹ было знакомо с особенностями воздействия красного мухомора на организм и выработало наиболее приемлемые для них способы его употребления и дозировку. Грибы могли сушить [Богораз 1991: 139–140], подолгу рассасывать во рту [Иохельсон 1997: 114], вымачивать (как сушеные, так и свежие грибы) [Архив МАЭ: 2; Крашенинников 1949: 395, 427–428], варить (также сушеные и свежие мухоморы) [Архив МАЭ: 2; Георги 1799: 75; Дьячков 1893: 115], смешивать с другой пищей [Дьячков 1893: 115; Линденау 1983: 125]. При варке или вымачивании в теплой воде ее выпивали, а гриб съедали [Архив МАЭ: 2]. Существовал своеобразный способ наркотизации в виде питья мочи человека, недавно поевшего галлюциногенных грибов [Богораз 1991: 142; Иохельсон 1997: 114]. Дело в том, что действующие вещества мухомора почти не расщепляются в организме и выводятся из него в растворенном виде, поэтому моча остается почти столь же токсичной, как и сами грибы. Обработанные вышеописанными способами мухоморы менее токсичны (речь идет не о галлюциногенных веществах, а об отравляющих) и поэтому безопаснее для организма человека. В. И. Иохельсон писал, что, по представлениям коряков, свежий мухомор убивает, для чего достаточно трех свежих грибов. Хотя существуют свидетельства употребления мухомора в сыром виде [Дьячков 1893: 115; Мерк 1978: 92], обобщая имеющиеся описания, можно говорить, что такой способ встречался нечасто.

Средней дозой являлись три сушеных мухомора [Богораз 1991: 139–140], хотя их количество могло сильно варьировать. Чукча Тынагыргын, например, говорил В. Г. Кузнецовой, что «по-

¹ К XVIII в. относятся первые письменные описания использования красного мухомора. Однако наскальные рисунки Пегтмыеля, которые, по мнению Н. Н. Дикова, были созданы в период с I тыс. до н.э. по конец I тыс. н.э., свидетельствуют о длительной истории бытования традиции [Диков 1971: 36–50].

ловина мухомора достаточна для опьянения одного человека на сутки» [Архив МАЭ: 2]. А некоторым чукчам было недостаточно и трех штук для получения какого-либо эффекта [Богораз 1991: 140]. Отсутствие жесткой регламентации связано с тем, что действие *amanita muscaria* во многом зависит от организма самого потребителя (пол, возраст, физиологические особенности, психологическое состояние, настрой), а также от почвенных и сезонных условий (то есть грибы, собранные в разные периоды года или в разных местностях, будут обладать и разными токсичными и галлюциногенными свойствами). Поэтому чукчи съедали по три гриба и, если им было недостаточно, еще подбавляли до тех пор, пока «не охмелеют» [Дьячков 1893: 115]. Можно сказать, что три сушеных мухомора — это своего рода порог безопасности, пробная доза, и люди знали, что ее увеличение сопряжено с нежелательными последствиями. Максимум потребляемых за один раз мухоморов составлял 10 штук [Иохельсон 1997: 114; Крашенинников 1949: 429; Линденау 1983: 125]. Таким образом, человек, решивший поесть мухоморов, для определения дозировки руководствовался, во-первых, физическими возможностями своего организма, во-вторых, интоксикационными свойствами употребляемых в данный момент мухоморов и, в-третьих, установкой на получение определенной степени «опьянения», которая зависела от целей потребления грибов, о чем будет сказано более подробно.

Люди-мухоморы

В действительности искусство потребления мухоморов заключается не только в применении практических знаний об этом веществе, но и в правильном соблюдении многочисленных ритуальных предписаний, которые, кстати, никогда не были едиными, а могли значительно отличаться в разных локальных группах. Подробное описание «мухоморного кодекса» было сделано Е. П. Батьяновой [Батьянова 1999: 76–79], а затем и О. Диксоном [Диксон 2008]. Мухомор необходимо собирать, готовить и съедать в соответствии с установленными правилами. Например, некоторые чукчи считают, что мухомор нужно не срезать

ножом или срывать, а аккуратно выкапывать, не жевать, а глотать целиком, не запивая водой [Головнев 2000а]. Запреты и предписания связаны с представлением о мухоморах как живых существах, обитающих в нижнем мире и приходящих к отведавшему их человеку, по свидетельству В. Г. Богораза, в количестве, равном числу съеденных грибов [Богораз 1939: 5].

Мухоморы обладают большой сверхъестественной силой. Например, чукчи рассказывали, что когда несколько человек поедят мухоморов, то они пьянеют в разной степени, а некоторые вообще остаются трезвыми. Но спустя какое-то время пьяные могут протрезветь, а бывшие трезвыми, наоборот, начать чувствовать действие гриба. Такие ситуации были следствием индивидуальных физических и психологических особенностей людей. Другими словами, кто-то поддается интоксикации быстрее, а кто-то медленнее. Сами же чукчи объясняли это необычайной силой мухомора, который мог «выйти из одного пьяного человека и перейти в другого, менее пьяного» [Дьячков 1893: 116].

Люди беспрекословно подчиняются духам-мухоморам и выполняют все их повеления, какими бы безумными они ни были. В. Г. Богораз рассказывает об одном «одурманенном», «которому было приказано духами лежать среди своей собачьей упряжки. И, несмотря на то, что его собаки чуть не растерзали, его никак нельзя было заставить сойти с места. Так он и оставался всю ночь» [Богораз 1991: 141]. Такое покорное поведение связано с тем, что в представлениях чукчей человек, принявший мухомор, полностью находится в его власти; вапак «волен его возвратить на сей свет или свергнуть в бездну ада» [Дьячков 1893: 114].

Придя к человеку, духи-мухоморы забирают его и водят по другим мирам, показывают страну, где живут мертвые. В чукотской сказке «Ложная добровольная смерть» говорится, что сведения о мире мертвых люди узнают от вернувшихся с того света «мухомороедов» [Богораз 1900: 54–55]. Но «путешествовать» с духами-мухоморами не безопасно. Их дороги многочисленны и очень извилисты, в них можно заблудиться и не найти путь домой, навсегда оставшись в «мертвом племени» [Богораз 1939: 5]. Но тот, кто возвращается, может потом вспоминать и рассказы-

вать другим о своих удивительных переживаниях и ярких видениях. Так, дед Наталько охотно делился своим давним опытом принятия мухоморов во время праздника. Он вспоминал, как ему пришлось пройти по множеству мухоморных дорог, через разные круги покойников, в том числе «светившихся», то есть сгоревших, которые стояли так плотно друг к другу, что едва можно было протиснуться между ними. Наталько рисковал никогда не вернуться оттуда, и только когда ему сказали, какую песню нужно петь, он смог найти путь домой [Головнев 2000a]. В этой связи можно вспомнить ительменскую сказку «Челкутх и девушки-мухоморы» [Сказки 1974: 558–560]. В ней повествуется о том, как веселые девушки-мухоморы увлекают героя сказки и уводят с собой. В их мире он забывает о жене и детях. Наступает зима, а с ней и голодное время. Тогда Челкутх возвращается к жене, а увлекшие его мухоморы засыхают в лесу. Любопытно, что среди пегтымельских петроглифов есть парные изображения антропоморфных мухоморов и держащих их за руку обычных людей. «Не исключено, что перед нами подлинные, дошедшие из глубины веков картины, рисующие увод мухоморами живых людей» в другие миры [Диков 1971: 26].

Помимо того что к человеку после употребления галлюциногенов приходят духи-мухоморы, он как бы и сам превращается в гриб. Уже упомянутый дед Наталько из фильма А. В. Головнева «Пегтымель», рассказывая о своих мухоморных видениях, отметил, что их видел не он сам, а мухомор [Головнев 2000a]. Некоторые чукчи даже старались изображать грибы. Например, В. Г. Богораз рассказывает, как один чукча, находясь под действием мухоморов, взял мешок и начал натягивать его на свою голову, пытаясь разорвать днище, — он это делал в подражание мухомору, который во время роста прорывает земную поверхность. Другой чукча втягивал шею и уверял, что не имеет головы [Богораз 1991: 140–141].

Таким образом, являясь частью пищевой культуры народов Северо-Восточной Сибири, красный мухомор стал также частью традиционного мировоззрения этих народов. Яркие галлюциногенные переживания требовали объяснения и отведения им осо-

бого места в системе мироздания, что и было сделано людьми с опорой на свой опыт, знания и художественно-образное воображение.

Мухомор: области применения и значение

Существуют различные мотивации, побуждающие людей к употреблению красного мухомора. Примечательно, что спектр этих мотиваций здесь гораздо шире, чем в других регионах Сибири, а именно — в Западной Сибири, где галлюциногенные грибы использовались исключительно в ходе шаманских действий и только самими шаманами или их «пациентами». Цели поедания мухоморов были прежде и остаются сегодня достаточно разнообразными. Во-первых, грибы используются в качестве тонизирующего средства перед охотой, выпасом оленей, длительными пешими переходами. [Богораз 1991: 140; Крашенинников 1949: 694; Батьянова 1999: 72]. И действительно, при умеренном употреблении красных мухоморов (в среднем до 3–4 шт.) не возникает никаких галлюцинаций, а также таких неблагоприятных эффектов, как тошнота и головокружение, но появляются телесная ловкость, сила, легкое возбуждение [Вишневецкий 2001: 57–58]. Будучи, с одной стороны, тонизирующим и взбадривающим средством, придающим физическую силу, с другой — действующим на центральную нервную систему галлюциногеном, снимающим тревогу и страх, мухомор был полезен и использовался прежде при ведении военных действий [Георги 1799: 72; Крашенинников 1949: 428]. Безусловно, данный гриб всегда являлся источником удовольствия, им вызывается «ощущение большого внутреннего довольства и счастья» [Майдель 1894: 247], что проистекает из его фармакологических особенностей. Потребление психоделиков приводит к возбуждению, стимулирует центральную нервную систему, вызывает состояние эйфории и радости, повышается возбудимость центров положительных эмоций. Поэтому галлюциногенные грибы для местных жителей до сих пор служат средством поднятия настроения и способом веселого времяпрепровождения [Батьянова 1999: 73]. Видимо, поэтому исследователи XVIII–XIX вв. уподобляли интоксикацию мухоморами

действию алкоголя, тем самым подчеркивая увеселительную составляющую «мухоморного пьянства». Например, С. П. Крашенинников писал, что коряки «вина не сидят и сидеть не из чего не умеют, но вместо вина мухомор едят», или «едят они для пьянства мухомор-гриб» [Крашенинников 1949: 730]. И. Г. Георги отмечал, что юкагиры, ительмены, чукчи мухомор употребляют для «упоения» [Георги 1799: 55, 61, 75]. В 1787 г. один из членов северо-восточной географической экспедиции наблюдал у ительменов: «...вместо вина употребляют грибы красные, называемые мухоморами» [Елистратов 1978: 170]. Сегодня мухоморы широко применяются и в лечебных целях [Батьянова 1999: 72–73], хотя в этнографических описаниях XVIII–XIX вв. об этом не упоминается.

Несмотря на порой весьма утилитарные мотивации использования *amanita muscaria*, данное применение всегда сопряжено с взаимодействием с духами-мухоморами. Пожалуй, наиболее значимой целью поедания галлюциногенных грибов можно считать соприкосновение с «потусторонним миром», общение с духами-мухоморами. Грибы всегда могли использовать как шаманы для облегчения достижения вдохновенного состояния, так и обычные люди во время крупных праздников или в случае возникновения индивидуальных потребностей у человека в помощи мухомора. «Путешествие», то есть галлюцинацию, можно даже «заказать». Например, А. Е. Дьячков писал, что перед тем, как поест мухоморы, их отдавали «другому человеку, чтобы их разжевать зубами... и в это время тот, который разжевывал мухоморы, приговаривает их шепотом, чтобы они представляли то и то, и тогда тому, кто покушал грибы, представляется, что другой приговаривал» [Дьячков 1893: 118].

Таким образом, на Чукотке и Камчатке пробовать мухоморы могли не только шаманы, но и другие члены общества. Хотя определенные ограничения, безусловно, существовали, и о них нужно упомянуть. Во-первых, сама природа лимитирует жителей (особенно Чукотки) в употреблении мухоморов: произрастают они только в таежных областях и могут добываться в крайне ограниченных количествах. В. И. Иохельсон указывал на то, что чукчей

снабжают мухоморами коряки [Иохельсон 1997: 114]. В. Г. Богораз писал, что среди чукчей «только южные, живущие на тихоокеанской стороне, то есть по рекам Анадырю, Большой реке и Опуке, запасаются одурманивающими грибами» [Богораз 1991: 139]. Г. Майдель констатировал, что чукчи, с которыми ему приходилось иметь дело, «вовсе не были знакомы с этим зельем» [Майдель 1894: 247]. В. Г. Кузнецова, проводившая полевую работу в амгуэмской тундре, записала в одном из своих дневников, что красный мухомор не растет в этом районе Чукотки. Однако амгуэмские чукчи знали о данном грибе и его галлюциногенных свойствах. Исследовательнице даже удалось записать подробные описания способов его приготовления [Архив МАЭ: 2]. Видимо, мухомор мог появляться на Амгуэме благодаря обмену.

У дефицитности мухомора было весьма любопытное следствие: он являлся ценным и даже престижным товаром. «Мухомор... — угощение богачей, бедные же довольствуются мочой последних», — писал Я. И. Линденау о коряках [Линденау 1983: 125]. По свидетельству В. И. Иохельсона, некоторые коряки вели прибыльную торговлю мухоморами [Иохельсон 1997: 114]. Этот же автор отмечал, что «угостить гостя мухомором — значит оказать ему особенное уважение» [Там же]. Ф. Елистратов упомянул, что мухомор используется камчадалами при сватовстве: его преподносят отцу невесты [Елистратов 1978: 171].

Второе ограничение связано с тем, что при продолжительном использовании галлюциногенных грибов очень быстро развивается толерантность (невосприимчивость) организма к ним. Это значит, что доза, необходимая для достижения желаемого состояния, возрастает настолько быстро, что становится невозможным получить хоть какой-нибудь эффект [Сердюкова 2000: 42]. Для восстановления толерантности до нормального уровня необходимо прервать употребление мухоморов на какое-то время. Это снижает риск развития психологической или физической зависимости. Правда, говорить о «физической» зависимости не совсем уместно применительно к галлюциногенным грибам. Ведь потребление мухоморов не формирует абстинентный синдром — показатель сформировавшейся физической зависимости.

В-третьих, использование мухоморов ограничивается самим обществом. И. Г. Георги [Георги 1799: 61], В. И. Иохельсон [Иохельсон 1997: 114] и С. П. Крашенинников [Крашенинников 1949: 429] писали, что мухоморы едят только мужчины (исключение составляли женщины-шаманки), причем, как правило, преклонного возраста. Таким образом, лимитируется, по всей видимости, и поедание грибов молодыми людьми. Е. П. Батьянова упоминает случай, когда старик запретил одному человеку пробовать мухомор, объясняя это тем, что он не вернется из погружения [Батьянова 1999: 77]. Таким образом, данная традиция в определенной степени связана с половозрастной асимметрией в обществах Северо-Восточной Сибири.

Возвращаясь к вопросу об особом отношении к галлюциногенным веществам на Чукотке и Камчатке, необходимо вспомнить о своеобразии шаманизма народов этого региона. Это так называемое «семейное шаманство» [Богораз 1939: 105–116], характеризующееся отсутствием выраженной специализации и наличием как минимум двух категорий шаманствующих: собственно шаманы, специалисты достаточно высокого уровня, а также многочисленные их подражатели, не отличающиеся большим искусством в практикуемом ими ремесле, — шаманствующие лица. Часто провести грань между первыми и последними было довольно трудно даже для самих чукчей.

О сущности связи галлюциногенного транса и шаманизма уже была дискуссия в антропологической литературе. По мнению М. Элиаде, наркотическое опьянение не имеет подлинно шаманской основы, являясь «вульгарным заменителем чистого транса» [Элиаде 2000: 367], а грибы представляют собой «грубый и пассивный» способ вызывания экстатических переживаний [Там же: 214]. Лицо, входящее в контакт с духами подобным образом, является даже не шаманом, а «вдохновенным визионером» [Там же]. Интоксикация психотропными средствами — недавнее нововведение и знаменует собой определенный упадок шаманской техники [Там же: 368].

Такая концепция находится в оппозиции взглядам, которых придерживались Т. Маккенна и создатели этномикологии — суп-

руги Гордон и Валентина Уоссоны. Потребление психоактивных средств, в том числе красного мухомора, исследователи связывали прежде всего с шаманизмом. «Присутствие галлюциногена показывает, что шаманизм подлинен и жив; поздняя упадочническая фаза шаманизма характеризуется отработанными ритуалами, разного рода испытаниями и опорой на патологические личности. Там, где эти феномены являются главными, шаманизм явно на пути к тому, чтобы стать религией» [Маккенна 1995: 96].

Но вернемся к нашему этнографическому материалу, который проливает свет на характер связи между шаманизмом и галлюциногенным трансом. «Семейный шаманизм» отличался тем, что войти в контакт с миром духов и приобщиться к трансцендентному, используя различные шаманские техники, в принципе мог любой член общества (во всяком случае это касается мужчин). Поголовное использование красного мухомора заставляло некоторых исследователей говорить о распространенности бытовой наркомании среди аборигенов и таким образом сводить до минимума магические свойства галлюциногенного гриба. Полагаю, что у чукчей, коряков, ительменов обращение к потусторонним силам не являлось исключительной прерогативой отдельных личностей, а было доступно каждому, соответственно и красный мухомор был доступен значительной части общества. Галлюциногенные грибы давали возможность людям, не наделенным природой способностями, позволяющими овладеть «чистыми» техниками вхождения в состояние измененного сознания, все-таки испытать экстатический опыт, соприкоснуться с миром духов и таким образом уподобиться настоящему шаману, став шаманствующим лицом.

Употребление красного мухомора позволяло человеку выйти из обыденного жизненного измерения и погрузиться в неведомый, пугающий и одновременно вдохновляющий «иной мир». Следствием галлюциногенных переживаний в масштабах одной личности являлись выплеск накопившихся эмоций, телесное и душевное расслабление, переживание состояния радости,ходящей до эйфории, сексуального возбуждения, интенсивное познание окружающего мира и новых граней своих личных

духовных и физических возможностей. Такой опыт должен был благотворно сказываться на психологическом состоянии человека, отведавшего красный мухомор, а следовательно, и на психологической атмосфере коллектива в целом. Кроме того, положительное воздействие на внутригрупповые межличностные отношения локального сообщества имела практика коллективного поедания грибов (что в XVIII — начале XX в. являлось не редкостью): совместное испытание глубоких, ярких, насыщенных, разнообразных по своему характеру и эмоциональному окрасу состояний в конечном счете сплачивало людей, выводило их отношения на глубоко личностный уровень, делало их соучастниками некоего таинства. Таким образом, традиция использования красных мухоморов способствовала оптимизации жизни коллектива, снижению уровня напряженности, агрессивности и конфликтности в нем.

Источники

АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 354. Л. 2.

Библиография

Батьянова Е. П. Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: материалы междунар. конгресса. М., 1999.

Богораз В. Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.

Богораз В. Г. Чукчи / авторизов. пер. с англ.: в 2 ч. Л., 1934. Ч. 1.

Богораз В. Г. Чукчи: Религия / авторизов. пер. с англ.: в 2 ч. Л., 1939. Ч. 2.

Богораз В. Г. Материальная культура чукчей / авторизов. пер. с англ. М., 1991.

Вишневецкий М. В. Несъедобные, ядовитые и галлюциногенные грибы: справочник-атлас. М., 2001.

Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: в 4 т. СПб., 1799. Т. 3.

Головнев А. В. Пегтымель. [Электронный ресурс] / Этнографический фильм. Екатеринбург, 2000а. DVD Video. Загл. с этикетки диска.

Головнев А. В. Пространственный эскиз петроглифов Пегтымеля (по полевым наблюдениям 1999 г.) // Интеграция археологических и этно-

графических исследований: сб. науч. тр. Владивосток; Омск, 2000б. С. 185–188.

Диков Н. Н. Наскальные загадки древней Чукотки: Петроглифы Пегтымея. М., 1971.

Диксон О. Мистерии мухомора: применение галлюциногенного гриба в шаманской практике. М., 2008.

Дьячков А. Е. Анадырский край: рукопись жителя села Маркова // ЗОИАК. 1893. Т. 2.

Елистратов Ф. Дневная мемория геодезиста Ф. Елистратова от Тигильской крепости берегом по Пенжинской губе до реки Пенжины в последовании под команду титулярного советника Баженова с 14-го сентября по 21-е число 1787 г. // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785–1795 гг. Магадан, 1978. С. 166–172.

Иохельсон В. И. Коряки: материальная культура и социальная организация. СПб., 1997.

Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII в.: сб. архив. материалов. Л., 1935.

Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки: с приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.; Л., 1949.

Линденгау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.

Майдель Г. Путешествие по северо-восточной части Якутской области в 1868–1870 гг.: в 2 т. СПб., 1894. Т. 1.

Маккенна Т. Пища богов: Поиск первоначального древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. М., 1995.

Мерк К. Описание обычаев и образа жизни чукчей // Этнографические материалы северо-восточной географической экспедиции: 1785–1795 гг. Магадан, 1978. С. 9–151.

Орлов Н. И. Съедобные и ядовитые грибы, грибные отравления и их профилактика. М.; Ростов н/Д, 2000.

Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки: азиатские эскимосы, чукчи, кереки, коряки и ительмены. М., 1974.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.

Yamin-Pasternak S. An ethnomycological approach to land use values in Chukotka / erudite.org: Consortium Erudit. 2014 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.erudit.org/revue/etudinit/2007/v31/n1-2/019718ar.html> (дата обращения: 20.05.2014).

Yamin-Pasternak S. How the devils went deaf: ethnomycology, cuisine, and perception of landscape in the Russian North / learningace.com: Ace learning company. 2012 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.learningace.com/doc/2679164/f38c6b8595aa5712ea35a536334bae66/yamin-pasternak-dissertation-2007> (дата обращения: 20.05.2014).

Abstract

The article explores the wide-spread tradition in the North-Eastern Siberia — the use of red fly agaric as a hallucinogenic substance. The author reveals indigenous knowledge about red fly agaric, describes practices of eating of these mushrooms, presents views and beliefs connected with them, and determines possible situations and purposes of their consumption. Parallel to this the discussion about incorporation of this tradition to shamanism is opened.

О. Б. Степанова

САКРАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ СЕЛЬКУПОВ: ПОЧЕМУ МОЛЧАТ ИНФОРМАНТЫ

Северные селькупы, сохраняющие в большинстве своем традиционную культуру и традиционный образ жизни, — гостеприимный и открытый народ. За время работы среди селькупов меня радушно принимали во многих поселках, домах, семьях, на стойбищах, показывали национальные жилища, одежду, средства передвижения, домашних оленей, кормили национальной едой, катали на лодках-долбленках, брали меня по ягоды, на рыбалку. Информанты охотно рассказывали мне о своей семье, детях, соседях, работе, сегодняшних проблемах — я не испытывала недостатка в информантах и информации, когда заводила разговор, что называется, «о жизни».

Намного хуже дело обстояло, когда меня интересовали сакральные знания: о духах и изображениях духов, кладбищах и похоронах, священных местах, о шаманах, шаманских вещах и шаманских могилах. Ответы были: «Я ничего не знаю, ничего не помню, все забыл».

В каких-то беседах у меня с информантом устанавливался теплый, дружеский контакт, было видно, что он очень хочет мне помочь, готов выложить все, что знает, — но знает он мало или ничего не знает, и результат беседы оказывался недостаточным.

Первое время я искренне верила, что эти ответы отражают степень забвения культуры, о былом богатстве которой хорошо известно из работ Г. Н. и Е. Д. Прокофьевых. При этом слегка удивляло, насколько хорошо сохранилась у селькупов материальная сфера культуры и насколько плохо — духовная. Усиливали мое удивление скудные материалы по традиционному мировоззрению селькупов местного краеведческого музея и районного Центра селькупской культуры. Но что есть, то есть, говорила я себе.

Я встречала также коренных жителей, людей преклонного возраста, которые вели традиционный образ жизни и должны были, по идее, многое знать и помнить, но они просто отказывались со мной разговаривать, молчали. Это молчание я объясняла обыкновенным стеснением перед чужим человеком. Так же (тем, что я чужая) я объясняла себе, почему с Г. Н. и Е. Д. Прокофьевыми те же самые тазовские селькупы во всех вопросах традиционной культуры были полностью откровенны, а со мной молчат. Г. Н. и Е. Д. Прокофьевы смогли стать в селькупской среде своими. Кроме того, им повезло: они попали в «золотой век» традиционной культуры, я же пыталась собрать то, что от него осталось.

Часто я слышала от селькупов: «Об этом говорить нельзя». Этот ответ я воспринимала как сообщение о запретных темах уже утраченного знания. То есть информант по этому вопросу ничего не знает, но если бы что-то и знал, то не сказал.

Тем не менее в ходе полевой работы постепенно у меня накопилось некоторое количество фактов, которые свидетельствовали о том, что сакральное знание как таковое, в объеме, который уже можно называть полным, в среде селькупов сохранилось. Однако оно имеет скрытую форму и высокую степень табуированности не только для «чужих», но и для большей части «своих».

Расскажу несколько показательных историй, которые позволят сделать определенные выводы и ответить на вопрос: почему молчат информанты? Эти истории были собраны во время экспедиций 2004, 2005, 2008, 2012 гг. в Красноселькупский и 2013 г. в Пуровский районы ЯНАО [ПМА].

В 2006–2007 гг. корреспондент местной телекомпании «Альянс» И. Руденко, краевед, работавшая с конца 1980-х до начала 2000-х годов в Красноселькупском краеведческом музее, сняла для фестиваля кино в Салехарде маленький фильм на тему национальной культуры селькупов. Актером в ее фильме стал юноша-селькуп из с. Толька А. Кулиш, с ранних лет интересующийся культурой своего народа. Он сам из подручных материалов изготовил шаманский костюм, головной убор и бубен (без особой достоверности, но речь не об этом). Было снято на камеру, как он в шаманском наряде бьет в бубен, танцует и поет, имити-

руя шаманское камлание. Снимали ролик в лесу, на бывшем шаманском месте, там, где когда-то жил шаман. Фоном для фильма стала какая-то космическая мелодия, и голос И. Руденко за кадром рассказывал о былом селькупской культуре и селькупских шаманах, которых уже нет.

Другой герой этой истории — старик Никандр Иванович Ириков (около 70 лет). Он живет в лесу, ближе к селу Ратта, но недалеко от Тольки. Селькупы района сел Толька и Ратта, то есть верхний р. Таз, все друг друга знают. Он крепкий хозяин: имеет два стойбища — зимнее и летнее на берегу Таза, постройки, оленей; купил два дома в с. Ратта. По местным меркам, эта собственность — немалое богатство. Старик среди селькупов очень авторитетен и популярен. Кто только мне про него не рассказывал... Десять раз я слышала рассказы про его артистизм: любит рассказывать и показывать в лицах всякие смешные истории. И только ленивый не сообщил мне о том, что он бездетен. Дважды был женат, но детей нет. Каждый год призывает пожить у себя на стойбище юношей из родни. Одного из племянников он вырастил. Но никто из них пока не оправдал его надежд — никто пока не оказался достоин стать наследником.

Когда-то Н. И. Ирикову прочили возглавить Ратту и национальную общину, которую уже много лет пытаются создать в поселке административным путем, но он отказался. Приезжая за пенсией и продуктами в поселок Ратта, селькупы традиционно употребляют спиртные напитки. Никандр Иванович выпивает очень редко, но пьяного его все боятся. Мне много раз говорили, что «Никандр на духах прадеда каждый год одежды меняет», «тебе к Никандру надо съездить, он много знает, много тебе может рассказать». К Никандру Ивановичу я съездила в 2008 г. Он и его жена Лена приняли меня очень радушно, накормили, показали стойбище, оленей, но ничего не рассказали — ни о духах, ни сказок: «Мы ничего не помним, это все уже забылось давно». При этом летнее стойбище Никандра Ивановича носит название «*Латтарын моря*» — «Покойниче море» (или «*Латтарый поре*» — «Покойничий калтус/яма»). Как он говорит, название произошло от того, что здесь слышны голоса покойников. На вы-

соких соснах вокруг стойбища развешены свертки с костями убитых им медведей (так по селькупской традиции принято поступать с останками медведей).

Так вот, Н. И. Ириков, посмотрев фильм с А. Кулишом в роли шамана, передал тому с оказией следующие слова: «Пусть ко мне приезжает, я его научу». Так какое наследство нужно передать Никандру Ивановичу своему преемнику?

Следующая история. В 2004 г. в окрестностях села Ратта я нашла *поргэ* — изображение духа на сосне. Вырезано оно было по всем правилам таких изображений, я сверяла его с фотографиями нескольких старинных *поргэ*, которые имеются в литературе. Найденный мной *поргэ* был относительно новый. Я стала спрашивать в деревне — никто ничего не знает, даже не понимают, о чем я говорю. Дерево с *поргэ* находится в полутора километрах от села, можно сказать, на развилке дорог, так как дорога от Ратты ведет всего одна — на Перевал, длиной она 5 км, но имеет несколько ответвлений. В 2005 г. я ходила к этой сосне с очень немногословным мальчиком-селькупом по имени Мирон (и по прозвищу Чинга — «Лебедь»), мы не сразу нашли это дерево, мой проводник или не знал точно, где оно находится, или не хотел меня к нему вести, надеялся, что я сама его не найду. Когда я его нашла, он сообщил, как мне показалось, нехотя, что рядом с этим местом раньше было старое дерево с *порге*, но оно сгнило, и даже пня не осталось. Мирона мне в проводники дала бабушка-информантка О. Г. Ирикова (это ее сын). Она мне рассказала несколько сказок, описала родильный и погребальный обряды. Но в то же время не захотела пустить на чердак осмотреть национальную одежду, кроме которой там якобы больше ничего не было. Дочь этой бабушки, Вита, учила меня печь селькупский хлеб, с ней я две недели рыбачила, и при самом дружеском расположении Вита вообще мне ничего не рассказала, объяснив, что ничего не знает. В 2005 г. я повесила на сосну с *порге* приклады, положила под сосну монеты. В 2008 г., придя сюда снова, ни прикладов, ни денег я не обнаружила: кто-то их убрал. Потом я приходила к этому *порге* с главой администрации Ратты В. Завадовским, тоже коренным жителем, его предки появились в этих краях в первой

половине XIX в. Завадовских упоминают в своих записях К. Доннер и Г. Н. Прокофьев. Завадовские уже давно породнились с селькупами, но принципиально дистанцируются от них, утверждая, что ничего об их мировоззрении не знают. В. Завадовский мне сказал, что первый раз видит это изображение, что, наверное, это кто-то баловался (такое объяснение я еще несколько раз слышала от других людей в деревне). Замечу, что *порге* — изображения родовых духов, духов-предков — ставятся на родовых угодьях (в округе с. Ратта стойбищ много, до некоторых недолго идти пешком). Бывает *порге*, вырезанное по покойнику. *Порге* положено кормить (мазать рот) ухой, маслом, поить водкой, просить удачи на промысле в начале сезона. Селькупы, роду которых *порге* не принадлежит, боятся и опасаются его. Ни разу никто из проводников не согласился отвезти меня к какому-нибудь старому *порге*. Называют два-три несохранившихся общеизвестных идола, говорят, что знают, где находятся те, что сохранились, но не везут — боятся гнева духов. И рассказывать о них подробнее не хотят. Одна девочка мне рассказала, что, собирая ягоды, наткнулась в лесу на *порге*, когда поняла, что перед ней, в страхе убежала — ей мама и бабушка с детства внушили, что *порге* надо бояться. *Порге* теряют силу, когда умирает последний мужчина в роду и род прекращается. Изготовленного нового *порге* должен оживить шаман. Но фразу «шаманов больше нет», как речевку, повторяли все мои информанты. Тогда кто вырезал «моего» *порге*? Если оживить его некому, зачем тогда вырезать? То, что это чье-то баловство, маловероятно, *порге* вырезан «профессионально», а шутить с духами селькупы, все как один, боятся. И кто снял с дерева мои, чужого человека, которому не положено приносить жертву селькупским духам, приклады?

Интересно, что многочисленные запреты на непопозволенное обращение с обитателями потустороннего мира помнят все, даже те, кто ничего не знает и не помнит. Вера в то, что нарушителей этих запретов непременно постигнет божья кара, имеет среди современных селькупов коллективный характер — из местных рассказов на тему «преступление и наказание» можно составить увесистую книгу.

В продолжение темы изображений духов хочу сказать несколько слов о селькупских домашних духах. Я точно знаю, что они есть во многих селькупских семьях, но их положено прятать. К месту их хранения нельзя подпускать детей. Мое знание основано на парадоксальном факте: у селькупов чужим нельзя рассказывать о своих духах, но можно рассказывать о чужих. Своих духов информанты мне так ни разу и не показали. Я видела такие изображения только в музеях сел Красноселькуп и Толька. Красноселькупские «куклы» были найдены на чердаке заброшенного дома в поселке Сидоровск, а в Толькинский музей школы-интерната принес «куколок»-духов своей бабушки А. Кулиш.

В Ратте есть один селькуп — Родион Куболев, 1966 г.р. Он был моим первым информантом в 2004 г, и мне видится в нем «самый типичный селькуп из всех селькупов» по антропологическому типу и по натуре. Родион пристрастен к алкоголю (а когда выпьет — актер), холостяк, всегда босой, чумазый, но хороший рыбак и охотник. За три года, что я не была в Ратте, он с братом выстроил очень хороший дом, где они живут теперь со своей матерью. Поговорить с ним, когда он трезв, мне никогда не удавалось, тогда он очень стеснительный. В легком подпитии он мне много всего рассказал: о коллективном страхе перед покойниками, снах, представлениях селькупов о рыбах, птицах, насекомых, медведе, о духах, которые населяют все вокруг и которых он, бывали случаи, не видел, но слышал и даже вступал с ними в борьбу. От него я записала несколько редких фольклорных текстов. Когда мои вопросы случайно касались шаманской темы, Родион всегда меня останавливал: «Об этом спрашивать нельзя». Любимые его рассказы — о своих похождениях в пьяном виде. Иногда он был слишком пьян, и тогда был агрессивен. Один раз в таком состоянии он мне рассказал случай, как его разозлили приехавшие в Ратту гости — то ли чиновники, то ли кто-то по линии культуры. Чем-то они ему не угодили (из его рассказа понять это было сложно), но он громогласно кричал на всю деревню, что уничтожит их, напустив на них своего духа — слово. Пьяный Родион хвастался передо мной, что это слово у него такой силы — как ураган, может убить врага за десятки километров: «Здесь

(в с. Ратта), как сказал, — в *Кикки-Акки убило*». О физической силе слова, песни и голоса больших селькупских шаманов былых времен писали Е. Д. Прокофьева и Г. И. Пелих, причем последний почти в тех же фразах, которые я слышала от Родиона. Прочитать эту работу Г. И. Пелих Родион не мог: ее нет в Красноселькупском районе, это редкое издание.

У Г. И. Пелих мы читаем: «Пустил он свой шаманский дух (свой громкий голос) по Турухану. Шаманский дух Гордейки пошел как ураган, поднял волну на Енисее, и кетская шаманка вместе с дочерью утонула» [Пелих 1998: 22]. «Этот шаманский дух, который сравнивался с ветром, ураганом, назывался мергельпальчи. Опытный шаман мог пустить свой дух за сто, двести, триста километров. Таким духом можно было наслать порчу, вызвать падеж скота, пожар» [Там же: 65].

Односельчане Родиона мне рассказывали, что каждую весну и осень, когда летят утки, Родион начинает болеть, убегает в лес, ищет одиночества. Так происходит с теми, кому предназначено стать шаманом, кого мучают духи шаманов-предков, заставляя прийти в шаманскую профессию. Замечу, что в каждом селькупском роду раньше были шаманы.

Я уже давно ожидаю, что из какой-нибудь лесной глубинки придет известие о том, что не прервалась и шаманская традиция, не перевелись шаманы у селькупов. По логике, их не может не быть, хотя бы потому, что в их магические способности по-прежнему верят — многие информанты с восхищением рассказывали мне, как стали свидетелями лечебных подвигов шаманов, которые практиковали здесь еще в 1970-е годы. И потому, что шаманские способности наследственные, шаманами становятся не по желанию, а по выбору духов шаманских предков. В конце 1990-х на одном из кладбищ Кикки Акки появилось воздушное захоронение — таким способом селькупы хоронят лишь шаманов. Всей округе известно, что в нем захоронен подросток, который только должен был стать шаманом, и этот факт говорит о многом. Последний «легальный» селькупский шаман Гавриил Мандаков из поселка Тазовский (он считается также ненецким шаманом) умер в 2004 г. (не столь давно). Я плохо представляю,

как сегодня можно быть публичным шаманом; думаю, что нельзя. Заниматься шаманскими практиками сейчас можно только подпольно, тайно.

В 2013 г., во время экспедиции в Пуровский район ЯНАО, мы брали интервью у пожилой ненки, которая была замужем за селькупом и много лет жила в крохотном селькупском селе Толька Пуровская, в верховьях р. Толька. Она всю жизнь проработала педагогом, интеллигентная женщина, хорошо знает селькупский язык. Она поведала, что в 1970–1990-х годах для толькинцев было обычным делом участие шамана в погребальном обряде, шаман «борется с умершим и не дает ему увести с собой души близких живых родственников». «Три дня покойник лежит. Три дня рядом сидит шаман. У меня первый муж умер, с шаманом хоронили. Вдруг старик закричал — увидел меня с покойным в новой шубе. Шубу сняла, как шаман сказал, хоть и жалко ее было. Последняя ночь самая трудная. Надо рядом усадить молодых. Борьба начинается с покойником. Шаман даже может упасть. Тогда молодые берут и поднимают на ноги. Нужно обезопасить родню умершего, это шамана роль. Шаман просит оленя заколоть, или платок оставить, или лодку. Хорошая традиция. Первый муж умер в 1971 году. Второй муж русским был, помог детей поднять. Он в 1995 году умер. Хотела шамана позвать, но на похороны очень много русских людей пришло, поэтому не стала. Жалела потом». Вот еще один факт, одно свидетельство, которое говорит о том, что шаманство у селькупов сохраняется.

Итак, рассказанных историй уже достаточно, чтобы сделать вывод, что во многих селькупских семьях традиционная вера более чем жива, и именно эта вера не позволяет информантам делиться сакральным знанием с чужими. Да, есть многочисленная группа селькупов, которые уже полностью оторвались от своих корней, из поселков не выезжают, не знают родного языка. Они не владеют не только сакральным, но и (почти) никаким другим знанием своей культуры. В противоположность им, можно выделить иную группу селькупов, которые живут в своей культуре, они хорошие информанты, но знают не все, поскольку им, опять же по традиции, не положено знать всего ради их же безопасности.

Чтобы точнее обозначить их круг, нужно вспомнить, кому всегда запрещалось подходить к шаманским инсигниям: детям и молодежи, женщинам, селькупам других родов, иноплеменникам. Сакральным, тайным знанием владеют лишь особые категории людей — помимо шаманов, это так называемые «знающие» и «хранители». Я слышала об их существовании в других традиционных культурах. Теперь я уверена, что институт хранителей существует и у селькупов. До сих пор. По всей видимости, «хранителями» становятся старшие мужчины в семье.

Вне сомнения, за последние десятилетия закрытость сакрального знания селькупов возросла. Тому были объективные причины: агрессивная атеистическая политика советской власти, просто влияние чужой культуры с высоким уровнем естествознания. К причинам молчания нужно отнести обиду на русских — «чужих», которые массово появились в этих местах сравнительно недавно, время их прихода еще сохраняется в памяти очень старых людей, пришли и стали навязывать, диктовать, запрещать, отнимать свое, привычное, любимое, родное. Мало кто вспомнит, что с приходом советской власти здесь прекратились, как минимум, голод и эпидемии. Никто не анализирует, откуда в жизни коренных жителей появились снегоходы, моторы, ружья, миниэлектростанции, телефоны, магнитофоны, санрейсы и тому подобные вещи. Никто не отдает себе отчета, что политика центральной власти по отношению к коренным народам Севера была главным образом политикой не «отъятия», а социальной поддержки. До сих пор временной отрезок 1930–1950-х годов определяется коренными жителями района фразой: «Это когда всех шаманов отстреляли». Ощущение опасности, исходящей от чужих, приезжих, существует как генетическая память. Можно говорить о том, что закрытость — это в числе прочих причин инстинкт самосохранения традиционной культуры.

Что остается этнографу? — Входить в доверие всеми допустимыми, деликатными способами, а если не получается, то ждать своего счастливого часа. И надеяться, что этот час не наступит тогда, когда уже будет поздно. Примером такого опоздания может служить родовая шаманская нарта селькупов Аркадьевых, кото-

рую их зятя — эвенки Оягиры — продали в музей Салехарда в начале 2000-х годов и не смогли никак прокомментировать ее содержимое. Богатейший по символическому содержанию комплекс предметов, и ни один предмет не описан. Моя позиция — лучше вообще не брать священные вещи у их хозяев, а описывать на месте, делать фотофиксацию и протоколировать всю сохранившуюся о них информацию. Вещи же пусть остаются там, где были, и продолжают поддерживать традицию. Живая традиция лучше мертвой (музейной).

Источники

ПМА (экспедиции 2004, 2005, 2008, 2012 гг. в Красноселькупский и 2013 г. в Пуровский р-ны ЯНАО).

Библиография

Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск, 1998.

Abstract

This article considers a problem how closeness of traditional sacred knowledge of northern Selkups correlates with the process of its preservation as well as how it affects an ethnographer's work.

Н. В. Цымбалистенко

НЕВЕРОЯТНОСТЬ ТРЕХ МИРОВ АННЫ НЕРКАГИ: АДАПТАЦИЯ НЕНЕЦКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ К СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ

По данным ИНПО МО РФ, дети коренных народов Севера отстают в своем развитии от сверстников. Успешно заканчивают 10–11 классы только 50 % поступивших в школу. Главная причина отставания детей Севера в том, что их «понятийный аппарат» не всегда бывает подготовлен для восприятия современных школьных программ и учебы в старших классах. Сложившаяся система образования для детей коренных народов Севера в условиях интернатской среды «вырывает» их из комфортной этнической среды и в то же время затормаживает процесс адаптации выпускников в современном социуме. В результате — низкая социализация северян в современных социально-экономических условиях, нежелание выпускников школ, учреждений профессионального образования возвращаться в свое семейно-родовое стойбище, заниматься традиционными видами национального промысла, тем более современным ведением хозяйства, предпринимательской деятельностью в условиях тундры, маленького поселка. Вырванные из родной стихии семьи, кочевья, традиционной национальной культуры, дети обычно забывают язык, культуру, теряют способность полноценно жить в тундре, в чуме, утрачивают трудовые навыки занятий оленеводством, рыбной ловлей, охотой. Процент брошенных детей молодыми мамами из числа коренных малочисленных народов Севера неуклонно растет. Нередки случаи и передачи ребенка в стойбище, дедушке и бабушке, на время «устройства» личной жизни в поселке. Но зачастую личная жизнь не устраивается. Ребенок отрекается от матери и остается с бабушкой навсегда. Поэтому в настоящее

время некоторые родители кочующих семей не желают отдавать своих детей на обучение в интернаты, нарушая тем самым «Закон об образовании».

В целях обеспечения доступности начального общего образования без отрыва детей от родителей (из числа коренных малочисленных народов Ямала, ведущих совместно с родителями кочевой или полукочевой образ жизни) образовательный процесс может быть организован в местах их кочевий. Для проведения этого эксперимента департамент образования ЯНАО в 2013 г. приобрел два комплекта оборудования для кочевых школ «Фактория». В мобильный комплект входят снегоход и оборудование «кочевой учитель»: ноутбук, антивандальный чемоданчик и генератор для выработки электроэнергии. У кочевых учителей и воспитателей будет необходимое программное обеспечение и пособия для детей, которые разрабатываются региональным Институтом развития образования. В настоящее время в кочевой школе Анны Павловны Неркаги (фактория Лаборовая Приуральского р-на) обучаются 19 человек. Обучение ведется с учетом национального календаря.

Автор и руководитель эксперимента А. П. Неркаги, идейный вдохновитель и этнопедагог школы, апробирует новую, альтернативную северную региональную модель школы образования, развития и трудового образа жизни в условиях кочевья. Результаты эксперимента доказывают, что образование и воспитание детей, принадлежащих к определенному этносу, успешнее происходят на основе диалектического усвоения, осознания учеником единства: семья — часть рода, род — часть этноса, этнос — часть народов Ямала, часть северных народов — составная часть Большой Арктики и мировой цивилизации. Это позволяет выпускнику выбрать правильный путь: продолжить привычное кочевое хозяйство в тундре, поступить в вуз и применить свои знания в качестве преподавателей в Лаборовской школе или остаться в городе, поселке, приобретя понравившуюся профессию. Не возникает, таким образом, никакой дискриминации малочисленного коренного населения. Ребенок оказывается в ситуации свободного выбора дальнейшего жизненного пути. Школа с таким содержанием

профессионально ориентирует ребенка, уберезет его от неудачной апробации жизненного пути, что порой «ломает» подростков и приводит к занятиям проституцией, наркомании, токсикомании и алкоголизму. Таким образом, выигрывает ребенок, а также общество и государство в целом.

Традиционными в школе стали уроки нравственного развития и истории родного края на природе. Это прогулка «К друзьям-деревьям», уроки-сборы «Дары природы (тундры)», сбор мха (для хозяйственных целей). Уроки-поездки: «Мраморная гора», «Озеро Щучье», «Нытырма Седа», уроки-обряды: «У озера», «Единственное дерево». Во время касланий Анна Павловна не только знакомит ребят с родным краем, но и преподает им спецкурс «Фольклор и мифология ненцев». На этих уроках всегда поднимаются глобальные экзистенциальные проблемы — проблемы жизни, смерти, долга. Ребята во время этих походов учатся самостоятельности, приобретают определенные навыки, закаляются физически. С этой целью на базе школы было создано этнопедагогическое стойбище, которое находится непосредственно в той среде, в которой большинству учащихся предстоит провести всю свою жизнь. На этом стойбище учащиеся занимаются по трем программам: «Будущие оленеводы, или Жизнь в дороге предков», «Женщина — хранительница очага», «Выживание в тундре в экстремальных условиях (жизнь в лесу)». Все три учебные программы созданы Анной Павловной Неркаги. Для занятий по первой программе при помощи департамента образования ЯНАО закуплено небольшое стадо оленей и выделено три ставки пастухов-наставников. Ученики, обучающиеся по программе «Жизнь в дороге предков», обеспечены нартами, упряжью, национальной одеждой, биноклями, чумами и т.д. Необходимость функционирования последней программы обусловлена тем, что все большее количество ненцев на Ямале лишается оленьих пастбищ (нефтяные и газовые разработки, уничтожающие ягель; пересекающиеся места касланий и т.д.). Чтобы выжить, они должны освоить профессии рыбаков, охотников, изготовителей нартов, пряжи и др. Девочки заняты пошивом, выделкой оленьих лап, шкур, ремонтом нюков, зимних и летних, заготовкой дров. Дети

под руководством этнопедагогов учатся обслуживать себя, семью; отрабатываются правила поведения в тундре в экстремальных ситуациях. В настоящее время семья Анны Павловны Неркаги (род «негнущихся» — так переводится ее фамилия) насчитывает около ста человек

Творческая эволюция авторской школы Анны Неркаги — от социально-политической утопии XX в., выраженной в ее повестях, к постижению исконных, первичных основ народной мудрости. Этот процесс представляется вполне закономерным и обоснованным в контексте истории и культуры ненецкого народа. Попытки перескочить через какие-либо этапы развития общества, ускорить естественный ход событий приводят лишь к большим потерям. Именно об этом — последняя повесть Анны Павловны «Молчащий». Вначале она называлась «Скопище». Тюменский литературовед В. А. Рогачев назвал ее северным Апокалипсисом. Сама Неркаги признается, что для нее эта повесть — «пятнадцатилетний путь к Господу... 15 лет невероятных нравственных страданий...» [Неркаги 1996: 408]. «В то же время ей бывало жутко, когда она задумывалась “дьявол или Бог мной руководит, сказать не могу”... Я вижу впереди крах... В нас начала гнить душа» [Там же: 232]. Потерю души она ассоциирует с потерей ненцами оленей. Большую вину испытывает Анна перед своим народом. Работая в управлении по культуре в Тюмени, она пыталась убеждать сородичей, что им надо иметь не более 70 оленей. И только через много лет, вернувшись в тундру, она убедилась, что своими заявлениями обрекала на голодную смерть многие тундровые семьи. Она поняла, что для пристойной жизни необходимо иметь не менее 200–300 оленей. Согласно древнему поверью, семья должна иметь ровно столько оленей, сколько сабака может собрать и пригнать к чуму.

Писательница склонна возлагать вину за трагедию спившегося, потерявшего оленей, безработного поселкового населения на интеллигенцию, частью которой когда-то была она сама. «Их слепота, трусость, их чисто мышьяная философия (вода, если разольется, разрушит чужую, соседнюю норку, но никак не мою) привели к нынешнему состоянию нации, обезобразив ее до не-

узнаваемости» [Там же: 238]. Вину за драму своего народа она с себя не слагает. В 1970-е годы у нее, юной ненки, которой предрекли скорую смерть от туберкулеза, вдруг проявился замечательный писательский талант. При поддержке секретаря Тюменской писательской организации Константина Логунова одна за другой публикуются ее книги. Впереди писательская слава и признание обществом. Режиссер Евгения Головня, снявшая фильм «Неркаги», за который она получила Гран-при на фестивале «Радонеж», пишет: «Однажды, когда она стояла на балконе пятого этажа своей квартиры, а внизу сновали маленькие фигурки прохожих, Анна вдруг подумала, как ничтожны в своих помыслах все эти пигмеи, в сравнении с ней, с ее даром и талантом писателя» [Ким 2013: 5].

По ее словам, за эти мысли ей пришлось жестоко поплатиться. Это она поняла намного позже, когда жизнь нанесла ей ряд сокрушительных ударов. У нее умерла мать, погибла Таня, которую она безумно любила как своего, а не удочеренного ребенка, не ладилась отношения с мужем-оленоводом. Она забыла свой язык, не умела поставить чум, выделывать шкуры, сшить из них красивую ягушку. Всему приходилось учиться заново. И ее осенило, что все эти беды даются ей неспроста. Что за все надо платить — и она расплывается за свой дар. «Творчество — это зло» — с таким окончательным выводом она решила навсегда покинуть город и вернуться к своим каслающим ненцам на фабрику Лаборова Приуральского района Ямало-Ненецкого автономного округа. Примечательно, что сами ненцы, за редким исключением, произведения Анны Неркаги не читают. Ее дальняя родственница из Байдарацкой тундры, Ольга, на вопрос «Читают ли ненцы повести Анны Павловны Неркаги?» отвечает: «Если попадается интересная книга, читаем, а Неркаги про нас пишет. Мы все это и так знаем». Таким образом, глубокий философский подтекст произведений Анны Неркаги остается недостижимым для многих ее соотечественников.

Основа воспитания детей для Неркаги — исторически жесткая народная ненецкая педагогика. Один из основных принципов — повиновение воле родителей, даже в выборе спутника

жизни и будущей профессии. «Ослушаешься моей воли — уйдешь, на помойке в большом городе помрешь, прокляну и лишу наследства» [Там же: 6]. Наследство — это, как правило, олени, чум, бытовая утварь. У Анны уже все решено заранее. Кто-то будет олениводом, кто-то — священником в храме (Артемий в 10 лет уже ведет службу в храме, который они всей семьей построили на этностойбище в предгорьях Уральских гор, в святом для ненцев месте). Апошка женился и учится на юридическом в Столичной финансово-гуманитарной академии, сын постарше учится в Санкт-Петербурге, Аленка вышла замуж за русского парня, который принял кочевую жизнь и, имея высшее техническое образование, мечтает учиться вместе с женой в Ямальском многопрофильном колледже. После учебы они все обязаны вернуться в Лаборовую, в свою большую семью, которая насчитывает уже более 100 человек. Анна Павловна жестко выстраивает альтернативную Скопищу модель жизни. Скопище — это часть ненцев, которые приняли новую власть и получили от нее некие блага. Писательница с горечью пишет об утрате национальной идентичности народа. «В самом Скопище скопийцы не помнят ни первого дня свободы, ни последнего. Они родились рабами. Их отцы и матери открыли глаза уже в Скопище и не знают ни оленей, ни длинных песен, ни вольных кочевий. Первое и последнее, что видели и познавали они всю свою жизнь, — Скопище и в нем таких же, как они, нищих, вечно голодных, озлобленных скопийцев [Неркаги 1996: 124]. Поэтому она вырывает своих детей из Скопища, ненавязчиво знакомя их с мудрыми ненецкими пословицами:

Жизнь — не малица. Жизнь одна, и нельзя ее заменить на новую [Там же: 177].

Мужское достоинство — не табак: в кармане не спрячешь. По шепотке не выдашь. Его всегда видно. В голосе, в глазах [Там же].

Я человек, живущий на нарте Времени [Там же: 59].

Ребенок рождается в страданиях матери, а истина — в страданиях души [Там же: 79].

Живи, да смотри: о себя не споткнись! [Там же: 58].

Режиссер Александр Богатырев, в 1988 г. снявший фильм о семье Неркаги, описал мистические видения, которые ее часто посещают. «Огромный и страшный зверь убивал и пожирал людей. Зверь — это образ жестокого мира. В нем вряд ли смогут жить дети, воспитанные на законе Любви» [Богатырев 2012: 10].

В то же время Анна Павловна с ее язычески-мистическим восприятием мира — яркий проповедник христианства. Утром ненец (по ее словам) выходит из чума в мир Божий, как в Церковь. Благодарит Бога за еще один дарованный ему день. Благодарит за пищу, за огонь, на котором ее приготовил, за созерцание красоты, которой Создатель окружил его, за оленей, за рыбу в озерах и реках, за детей, за жену и родителей и за самого себя, получившего безо всякой платы преизобильно много всего нужного для жизни...» Здесь Божье время. Солнце встало — ненец встал. Солнце село — ненец отдыхает. В тундре не увидишь человека, глядящего на часы. Здесь для чуткого сердца уже наступила вечность и человек живет в радости постоянного богообщения [Там же: 7]. Для Анны «сиротство — это ад». Поэтому своих усыновленных детей она называет «Христовыми детьми», живущими на Земле Надежды. Ведь и многие ненецкие поговорки, по сути, абсолютно христианские. Александр Богатырев назвал Анну Неркаги апостолом тундры, но в фильме «12 апостолов», который мы сняли вместе с режиссером Валерием Крыловым, Анна называет себя мессией, а первых усыновленных детей — двенадцатью апостолами. Может быть, это и так, ведь присланный в Лаборовую русский священник не выдержал трудностей тундровой заполярной жизни и уехал. Анна не смогла понять причин его поступка: «Он ведь монах. На нем благодать. И он должен чувствовать, что здесь сугубое присутствие Духа Божьего» [Там же: 10].

Один из афоризмов Анны Павловны: «Женщину может поставить на место только семья». Выйдя замуж за Александра, Анна несколько лет ждала появления долгожданных детей. Но этого так и не случилось. И тогда она спросила у свекра, за что ей такая божественная немилость.

— А ты помнишь, что ты натворила? — спросил тесть.

Она помнила. Однажды, рассердившись на мать мужа, она принесла икону Николая Угодника, которой та их благословила, и швырнула на пол, на место, считающееся нечистым.

— Вот, за это ты и наказана, — сказал тесть.

— А что же делать, чтобы заслужить прощение?

— Принести жертву и усыновить оленя. Господь посмотрит, какая ты будешь оленю мать. Может, и смилуется. И даст тебе ребеночка.

Анна попросила сделать все, что положено. Зарезали оленя. Его кровью помазали оскверненную икону. Затем помазали жертвенной кровью новорожденного олененка и нарекли его ее сыном, дав ему имя Хуречек» [Там же: 7–8]. Хуречек следовал за своей мамой по пятам всю свою долгую жизнь. С его помощью Анна Павловна собирала по тундре оленят, оставшихся без матери, и выхаживала их. Теперь жизнь Анны посвящена десяткам сирот, которых бросили их «матери-кукушки». Она называет их тоже «детенышами», только человеческими.

Почти все ее дети обращены в православную веру, хотя они удивительнейшим образом параллельно привержены своим языческим традициям. Кстати, настоятели ямальских храмов считают, что многовековой опыт приобщения северных народов к христианской религии показал, что принятие православной веры не только не противоречит, а, наоборот, способствует сохранению их традиционного образа жизни. Православие как религия понятна тундровым и таежным жителям, она близка их мировоззрению и не требует изменения кочевого образа жизни.

Анна Павловна, чтобы содержать и обучать своих детей, воплотилась в ямальскую бизнес-леди, вместе с мужем и детьми на фактории Лаборовая содержит магазин, который обеспечивает всем необходимым оленеводов Байдарацкой тундры. Несмотря на трудности (200 км труднопроходимого тундрового пространства), она старается завезти в магазин всё, кроме водки. Она — великий борец с этим российским недугом. На ее фактории никто не пьет, иначе сразу же лишится хорошо оплачиваемой работы.

«Одна из причин острой демографической ситуации среди коренных народов — растущий алкоголизм». Комитет по делам

Севера и малочисленных народов Совета Федерации Федерального собрания РФ отмечает, что за последние десять лет произошел почти двадцатикратный рост алкоголизма среди коренных малочисленных народов, в основном из-за роста потребления алкоголя среди женщин и детей.

Сообщается и о причинах алкоголизации коренного населения: распространение алкогольной продукции, бесконтрольный завоз и продажа алкоголя на Севере, отсутствие доступа к природным ресурсам для рыболовства и охоты и возможности найти другую работу [Отчет...: 17–18].

Владимир Таякин в книге «Записки провинциального хирурга» пишет о Ямале: «Дело было в том, что в наше “великое” советское время в магазинах факторий полки были забиты в основном спиртными напитками и хлебом. Спиртное перли на Север всеми видами транспорта в огромных количествах: Баржами, пароходами, самолетами, машинами... Как-то помню, в каком-то порту торчим мы с ящиками донорской крови на трескучем морозе и не можем доставить этот живой груз туда, куда надо (весь транспорт занят!..), а на наших глазах загоняют в “Руслан” огромный рефрижератор, набитый до краев водкой!..

Наши медики столкнулись с ужасающей ситуацией, когда коренные роженицы рожали готовых алкоголиков. Некоторые из новорожденных погибали от синдрома отмены (от ломки!), если новорожденному не покапать спирт внутривенно!!! Вот так! Бедные наши судмедэксперты ломали голову — в какую рубрику относить в отчетах смерть младенцев от алкоголизма. Статистики такой не было, да и сейчас нет, хотя медицинская практика подбрасывает порой рецидивные случаи синдрома отмены» [Таякин. 2008: 34].

Три мира Анны Павловны слились воедино: ортодоксальное христианство, языческое стремление вернуться в прошлое, к своим историческим корням, традиционной культуре ненцев-оленьеводов, и жесткий российский бизнес рождают новую личность. Ведь не случайно Ульяна Ким назвала свое интервью «Анна Неркаги — это явление миру Личности». Автор кандидатской диссертации «Этничность как свойство культуры» Н. И. Величко

доказывает, что «сохранение традиционной культуры сегодня означает не культурную реанимацию, не возврат к архаическим принципам жизнедеятельности и мировосприятия, а скорее, адаптацию к современной социокультурной ситуации, сохраняющую основные, базовые ценности этносоциальной общности, которые имеют не только локальную, но и российскую, и мировую значимость» [Величко 2011: 8].

Деятельность Неркаги, ее непримиримость часто порождают ненависть и неприятие соплеменников, вызывая у них чувство зависти.

В настоящее время в Приуральской тундре завершились съемки художественного фильма на ненецком языке «Белый ягель» по одноименному произведению Анны Неркаги (автор проекта — Владимир Меньшов, лауреат премии «Оскар», режиссер — Владимир Тумаев, автор сценария — Валерий Баранов). Впервые этот российский фильм получил приз зрительских симпатий на 36-м Московском международном кинофестивале. На 2-м Якутском международном фестивале (20–24 августа 2014 года) оператор Дмитрий Кувшинов был удостоен приза имени оператора Иннокентия Аммосова. Специальным призом жюри за пристальный взгляд на природу и человека Арктики был награжден режиссер Владимир Тумаев. 7 сентября 2014 года на конкурсе зрительских симпатий «Арт-линия» XII Московского фестиваля фильм получил приз и диплом как лучший полнометражный фильм.

«Теперь отчетливо вижу путь, лежащий передо мной, и, естественно, он не розами усыпан. Но это мой путь. Отступление от него чревато непоправимыми последствиями в этом мире. И там, где предстоит нам вечное творчество и любовь.

Не творить — нет худшего наказания.

Не любить — нет горестней участи.

Я стою в начале. Только в 45 лет поняла, что стою в начале Того Единственного пути, который мне предначертан. И что в жизни кончилось мое личное время и началось другое. Богово. Ни один момент его не принадлежит мне. И не может быть потрачен по моей воле, но по воле Отца Вечного» [Неркаги 1996: 10].

Библиография

Богатырев А. В. Анна Неркаги — апостол тундры [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.Radonezh...ytic17380.html> (дата обращения: 11.12.2012).

Величко Н. И. Этничность как свойство культуры (на материале традиционной культуры хантов): автореф. канд. дис. СПб., 2011.

Ким У. Режиссер Евгения Головня: Анна Неркаги — это явление миру Личности // Великая эпоха (The Epoch Times) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.epochtimes.ru/content/view/71448/54> (дата обращения: 06.05.2013).

Неркаги А. П. Молчащий. Тюмень, 1996.

Отчет Ассоциации КМНС Севера, Сибири и Дальнего Востока при содействии Института экологии и антропологии (Кельн, Германия). Совету ООН по правам человека 9 октября 2012 — сессия апрель–май 2013 г. // Мир коренных народов. Живая Арктика: альманах. 2012. № 28. С. 17–18.

Таякин В. Ф. Записки провинциального хирурга. Салехард, 2008.

Цымбалистенко Н. В. Север есть Север. Исторические судьбы коренных народов Ямала в литературном освещении. СПб., 2003.

Abstract

Adaptation of Nenets intellectuals to modern social and cultural situation, risk areas (improbability of three worlds of Anna Nerkaгы). According to the statistics children of indigenous peoples of the North are lagging behind their peers. Only 50 % of schoolchildren complete 10–11 year successfully. The main reason of it is that their “conceptual framework” is not always prepared for the perception of the modern school curriculum. In order to ensure access to primary education without separating children of indigenous peoples of the North from their parents (children from nomadic or semi-nomadic families) educational process can be organized right where they nomadise. At the present time 19 children are enrolled in a nomadic school of Anna Pavlovna Nerkaгы (factory Laborovaya, Priuralsky area). Anna Pavlovna Nerkaгы is the author and head of the experiment. Three worlds of Anna Pavlovna merged: orthodox Christianity, pagan desire to return to the past, to historical roots, to traditional culture of the Nenets reindeer herders and Hard Russian business give birth to a new identity.

Е. А. Алексеенко

К МИФОЛОГИИ КАЧАНИЯ У КЕТОВ

Весной 1958 г. на оставленном стойбище курейских кетов вблизи оз. Мундуйское мы с Р. Ф. Итсом обнаружили непонятное сооружение: вырытый покосившийся массивный стояк, а рядом на земле — длинная доска. Позднее нам объяснили, что после удачной охоты на копытных сюда на несколько дней съезжались для обряда участвовавшие в коллективном лове семьи. Убитым и съеденным в эти дни животным предстояло снова возродиться. С этой целью тщательно собирали кости (разделявая туши, их отделяли по суставам), а чтобы могла освободиться и кровь, осуществляли ритуальное качание. Мужские и женские «качели» были различными. Виденное нами сооружение — остатки женских «качелей». Доска, закрепленная на высоте стояка, двигалась над землей посолонь.

Мужской вариант «качели» видеть не довелось. Но, судя по описаниям, они представляли собой подвешенную между двумя стволами доску. Стоя на ней, человек раскачивал ее на восточную сторону. С мотивом раскачивания, сопутствующим возрождению (пересотворению, оживлению), мы встречаемся в архаичном мифологическом цикле о разорителе гнезд [Иванов 1982: 132–143].

«Каськет слушает — шаманское деревое, как косач, поет. Он туда посмотрел — люлька к дереву привязана. Он в нее прыгнул, качаться стал. Качался, качался, его вверх приподняло. Потом он вверх ушел в личине оленя» [Мифы 2001: 216].

«Он ехал, ехал, слышит — шаманский посох с бусами звенит, на нем люлька висит. Он в нее залез и покачал. Теперь он вверх в личине орла поднялся, вверх ушел» [Там же: 220].

Знаток традиционной культуры кетов Егор Сергеевич Сутлин (Аленское, начало 1970-х годов) воссоздавал на рисунках детали на парках шаманов. Отметим, что на костюмах шаманов, которые

при камлании олицетворяли важенку и стрекозу, он выделял связку необходимых шаману вещей, они включали и изображение «качелей». «Качели» нужны были шаману для перевоплощений в процессе камланий [Этнокультурные... 1984: 53].

Слова информанта, что у шамана нет «ни одной лишней железки», свидетельствуют о значимости рассмотренной мифологии.

Библиография

Иванов В. В. Кетско-американские связи в области мифологии // Кетский сборник. Л., 1982.

Мифы, предания, сказки кетов / сост., предисл., коммент., глоссарий Е. А. Алексеенко; под общ. ред. Е. С. Новик. М., 2001.

Этнокультурные контакты народов Сибири / под ред. Ч. М. Таксами. Л., 1984.

Abstract

This publication is memory reminiscence from the expedition of 1958 where the author documented remains of a woman's seesaw which was used in hunting rituals.

РОДСТВО, ГЕНДЕР И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

А. А. Бурькин

ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА, СЧЕТ РОДСТВА И ИДЕНТИФИКАЦИЯ ВНЕБРАЧНЫХ ДЕТЕЙ У КОРЕННЫХ НАРОДОВ И РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ СИБИРИ (К проблеме генезиса двухродовых союзов у эвенов и эвенков)¹

Проблемы структуры системы родства, материализованной в виде системы терминов родства, и проблемы социальной, прежде всего родовой, организации этносов со времен Л. Г. Моргана и Ф. Энгельса обычно рассматриваются в связи друг с другом и ставятся в непосредственную зависимость друг от друга. В исторической изменчивости систем терминов родства родовая организация рассматривается если не как начальная точка отсчета эволюции, то, по крайней мере, как точка, близкая к начальной. Однако как базовые положения концепции, так и трактовка конкретного материала здесь требуют пересмотра. Так, выяснилось, что построения, касающиеся характеристики классификационных систем родства, основываются на неразличении референтив-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-01-00467а «Традиционные и современные системы родства восточных славян: опыт исследования структурно-типологической специфики в исторической динамике».

ных и вокативных терминов родства и несоотнесенности чисто языковых норм использования вокативных терминов в их расширенном значении [Бурькин, Попов 2012].

Традиционно для тунгусоведческих исследований классификационная система родства связывается с представлениями о роде и действующих нормах экзогамии, причем это характерно как для описательных работ [Анисимов 1936; Василевич 1969], так и для теоретических разработок проблемы [Золотарев 1964]. При этом в границах исследования родовой организации тунгусов, как социальной структуры этносов и территориальной организации тех же этносов, образовалось, но, как кажется, не акцентировалось и не обсуждалось одно положение, находящееся в противоречии со стадийными представлениями о роде, — все локальные группы этих народов насчитывали не один род, а два, три или большее количество. Родовая организация предполагала экзогамность рода, вместе с тем патрилокальность или вирилокальность брака, по существу, не сопровождала брачные миграции женщин. Эти особенности социальной и территориальной организации этносов не рассматривались ни в границах проблемы рода, ни в связи с организацией семьи.

Только этимологический анализ эвенкийских и эвенских родовых названий свидетельствовал о том, что «род» у тунгусов (даже в том территориально-дисперсном виде, в каком он фиксируется сейчас) — в своих истоках лишь территориальная группа с наименованием по местности. При этом в рамках одной территориальной группы обычно одно название «рода» соотносится с этимологически прозрачным названием по территории, чаще всего по реке, другое название является «оттопографическим», но менее определенным (образования от терминов «верховья реки», «среднее течение реки», «низовья реки», «внутренняя часть суши, находящаяся вдалеке от моря»), часть представителей территориальной группы может иметь наименование, тождественное имени соседнего этноса. Эта неоднородность основ для образования родовых названий вообще была непонятна.

В процессе обсуждения обозначенных проблем — как проблем норм брака, так и проблем происхождения родовых союзов,

межродовых отношений и социальной организации локальных групп — традиционно уходят в тень некоторые важные вопросы, прежде всего границы запрета на близкородственные связи и брачные связи внутри рода и статус детей, рожденных вне брака.

Материалы по этой проблеме весьма скудны на фоне достаточно большого количества информации о нормах брака и семьи у тунгусо-маньчжурских народов. Императивная экзогамия, обычный левират, отмечающийся сорорат — их проявления лежат на поверхности. Но где именно проходят границы социальной нормы и отступлений от этой нормы — было совершенно неясно. Не случайно З. П. Соколова сетовала на то, что проблема детства и социализации детей у народов Сибири в целом обозначалась как недостаточно изученная и обсуждалась лишь в небольшом числе публикаций [Соколова 1989: 39].

В обозначенной проблеме, имеющей несколько иной предмет, присутствует область, которая также весьма мало исследована и в сфере которой в доступных нам работах до сих пор представлены лишь разрозненные наблюдения, — это проблема детей, родившихся вне брака, и их социальной идентификации в родовой организации. Лишь недавно на эту проблему обратил внимание Д. В. Арзютов [Арзютов 2012: 211–212]. Рассматривая идентификацию лиц из категории *сурас*, исследователь отмечает, что дети от неизвестного отца могли идентифицироваться по роду отца, если отец был известен, для них мог «изобретаться» отдельный род, наконец у теленгитов такие дети причислялись к роду матери и соответственно — отца матери [Дьяконова 1988: 152]. Феномен, когда отец мог быть неизвестен и отцовство безразлично в двух или нескольких подряд поколениях, существует и описан В. Г. Богоразом у колымчан (по пословице «Чей бы бык ни скакал, а теленочек наш») [Богораз 1934: 70], но это явное исключение из практики и, разумеется, отнюдь не пережиток матриархата. В общем, подобно тому, как проблема фигуры божества в религиозно-этнографических штудиях до недавнего времени рассматривалась с позиций христианства, и во всех этнографически изучаемых традициях либо выискивались божества, подобные Богу христиан, либо эти божества сравнивались с ним, в традиции

исследования семейной организации социальным и этическим идеалом выступала парная семья, а отклонения от нее трактовались в лучшем случае как порицаемое явление, в худшем — не отмечались вовсе.

Счет родовой принадлежности внебрачных или, точнее, добрачных детей по роду матери и отца матери распространен среди народов Сибири довольно широко. Он отмечен у долган [Попов 1946: 63], нганасан [Грачева 1988: 59], причем такие дети считались младшими братьями или сестрами матери, то есть их приемными родителями становились дед и бабушка по матери (родители матери). Совсем неожиданно полная аналогия этому институту обнаруживается у «каменщиков», русских старообрядцев Алтая: по словам Л. Н. Мукаевой, «иное отношение, чем у российского крестьянства, было у староверов к незаконнорожденным детям. Если российские крестьяне отрицательно относились к внебрачной рождаемости, то в старообрядческом социуме Южного Алтая незаконнорожденные дети росли в семьях на правах законных. Староверы признавали незаконнорожденных детей и относились к ним так же, как и законным. Это можно объяснить как религиозными воззрениями, так и практичностью староверов. Для семьи еще один ребенок означал дополнительные рабочие руки в доме. Поэтому в старообрядческом социуме не было деления детей на законных и незаконных, своих и чужих. Внебрачные дети в семьях старообрядцев пользовались такими же правами, как и “законные”, они носили фамилию деда по матери и часто материнское отчество. Таким образом, в старообрядческой среде наличие незаконнорожденных детей не подрывало авторитета ни матери, ни ее родителей и родственников» [Мукаева 2004: 88–89]. Более того, у некоторых народов невозможность иметь собственных детей для родителей молодых девушек породила новый социальный институт. Как отмечает, опираясь на литературу, А. А. Никишенков, «девушки у забайкальских бурят, так же, впрочем, как и у соседних монголов и тувинцев, пользовались значительной свободой в добрачный период. Обычно девушке на выданье более или менее состоятельные родители ставили отдельную юрту, куда она могла приглашать молодежь обоего пола

для вечеринок. Случаи появления добрачного ребенка были не так редки и никем не осуждались. Такой ребенок становился сыном или дочерью ее родителей, и известны случаи, когда родители девушки не отдавали ее замуж до тех пор, пока она не родит им сына» [Никишенков 2004].

Еще одна проблема, имеющая отношение к рассматриваемому кругу вопросов, — это типы связей, которые в системе представлений о «родовой» организации и обязательной экзогамии попадают под запрет и которые традиционно в отечественной этнографии (и не только в ней) подводятся под категорию инцеста. Мотив инцеста присутствует в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов, и некоторые авторы увидели в нем даже отражение некоторых архаических брачных норм [Аврорин, Лебедева 1979: 125–126]; то же самое предполагал В. А. Туголуков для эвенков на основе обычая «избегания» общения младшего брата и старшей сестры [Туголуков 1969: 105]. Однако данная гипотеза была выстроена по существу «от противного», как строится теория эволюции социума от промискуитета до парной семьи, и осталась без системной поддержки фактами.

Как нами установлено по фольклорным данным (других данных у нас нет по двум причинам: объективные трудности собирания материала и невнимание исследователей к проблеме в ходе полевой работы), у тунгусских народов Дальнего Востока под категорию инцеста (наказуемых нарушений норм брачных связей) попадала только одна категория связей — связи брата и сестры, причем исключительно союзы старшей сестры и младшего брата [Бурыкин 2003: 240–246], инициатором которых обычно является сестра. При этом другие варианты связей, которые могли бы быть отнесены к категории инцеста (связи старшего брата и младшей сестры, отца и дочери, сына и матери, дяди и племянницы, тетки и племянника), в фольклорных нарративах не встречаются ни разу. Значит ли это, что их не было вообще? Или же такие связи имели место, но считались допустимыми и в силу этого не становились темами фольклорных рассказов?

Есть несколько существенных аргументов в пользу того, что подобные связи могли иметь место, но не считались за инцест,

то есть за что-то недозволительное, порицаемое или наказуемое. По свидетельствам В. Серошевского, в его время у якутов еще сохранялись представления о допустимости брака старшего брата и младшей сестры при отсутствии других невест у юноши [Серошевский 1993: 541–543], заметим, что не наоборот — вопрос о женитьбе на старшей сестре стоит вне обсуждения. Ф. Кон писал, что, по его материалам, сведения о возможности брака отца и дочери, содержащиеся в более ранних источниках, напрямую не подтверждаются [Кон 1936: 88]. Но такая тема могла стать предметом обсуждения только по той причине, что какая-то информация о столь странном варианте нормы реально существовала.

Для названных здесь народов — всех тунгусских народов, якутов и тувинцев и для многих других народов Сибири — характерна классификационная система родства со скошенным счетом поколений, при котором старшие братья и сестры эго обозначаются одним термином с младшими братьями и сестрами родителей эго, а старшие братья и сестры родителей эго — с младшими братьями и сестрами дедушек и бабушек. Любопытной импликацией этой системы является отсутствие в ней специальных термина для внука и внучки, и вся система вместе с отсутствием специальных терминов для второго поколения странным образом соответствует семье, где брачную пару образуют отец и дочь. В этом случае классификационная система родства идеально соотносится с ситуацией: скошенный счет поколений соответствует принадлежности членов такого союза к разным поколениям, а понятие «внук» теряет смысл, и его обозначение отсутствует в системе терминов.

Как мы знаем из сравнительных материалов (теленгиты, долганы, нганасаны, монгольские народы, даже русские старожилы-староверы), дети, рожденные вне брака, считались младшими братьями и сестрами матери и относились к роду матери, конкретно — отца матери, деда по материнской линии. Иногда, как у алтайцев, эти дети составляли основу нового рода. Таким образом, мы можем, хотя бы и гипотетично, выстроить механизм происхождения и поддержания двухродовых союзов у тунгусских народов в пределах одной территориальной группы. Наличие

мужского потомства рода матери в сообществе, которое представляло род отца, как думается, служит одним из возможных объяснений того, что каждая территориальная группа тунгусов включала и ныне включает два-три и более родов. Пополнение состава таких групп часто осуществлялось за счет поглощения иноплеменников, осознававших свой особый статус даже при утрате черт исходной культуры и языка, примером чего может служить эвеноговорящая группа *чагчибал* — «коряки» как патронимии гижигинских звенов, которая стоит вне родовой организации эвенов, а также эвенские роды с юкагирскими корнями на арктическом побережье Якутии.

Рассмотрение вопроса об этноисторических границах инцеста (связи с кровными родственниками) и счета родственных отношений при отсутствии отца, который также должен быть или может быть связан со скошенным счетом поколений, побуждает затронуть и вопрос о том, в чем же заключалась вина мифологического героя — древнегреческого царя Эдипа.

Разумеется, новая интерпретация мифа об Эдипе и не только этого мифа, а всего повествования Аполлодора, представляющего нам рассказ об Эдипе на широком социально-историческом фоне, — тема отдельного исследования, к которого мы сейчас можем лишь наметить подступы. Этой проблеме посвятил специальную статью Е. М. Мелетинский, в которой указал на связь таких мифов с классификационной системой родства и одинаковым именованьем класса родственниц матери, а также привел примеры, что наказание за инцестуальные связи следует не всегда (герой может выйти победителем из решения трудной задачи, данной ему в наказание), или само событие вызывает нейтральное отношение [Мелетинский 1984: 60–61]. Еще более ярким примером отсутствия обязательного наказания за женитьбу брата и сестры (равно как и примером необязательности повествовательского и слушательского возмущения событием) является работа Ж. Дюмезиля [Дюмезиль 1968: 185–186] с интересным фольклорным материалом по Кавказу.

В. Я. Пропп, написавший статью о фольклорных параллелях к образу Эдипа, выявил комплект и взаимные субституции моти-

вов, сопровождающих образ совершителя инцеста [Пропп 1975: 260–261], в частности субституцию незаконнорожденности героя (рождения в результате кровосмесительной связи) предсказанием о грядущем убийстве отца и женитьбе на матери. Это весьма существенно: предсказание такой судьбы человеку, отец или оба родителя которого неизвестны, имеет максимум шансов на то, чтобы быть исполненным в какой-то одной части или в обеих частях сразу, и оно очень сходно по закладываемой в него ситуации с предсказаниями сибирских шаманов. Мотив избавления от младенца, присутствующий в повествовании об Эдипе [Там же: 272 и сл.], коррелирует со способами испытания на законнорожденность, описанными Дж. Фрэзером в применении к Моисею [Фрэзер 1986: 291–298] (странно, что ссылка на этот труд Дж. Фрэзера у В. Я. Проппа отсутствует, хотя он ссылается на те же примеры). Оставление, как и отпускание в воду, могло быть не только испытанием на законнорожденность, но и способом избавления от нежеланного младенца или младенца нежелательного пола, причем к Эдипу могло быть применимо и первое, и второе, и третье (Лаию не нужны были наследники вообще, тем более сын). Более того, вполне вероятно, что спасение оставленного младенца животным и нахождение такого младенца людьми могли трактоваться как разные результаты испытания на законнорожденность.

Исходя из повествования Аполлодора, у нас есть основания полагать, что Эдип мог считаться сыном Иокасты (в вариантах мифа Эпикасты), но не быть сыном Лаия — в этом случае, если подходить к мифу об Эдипе с сибирскими представлениями об инцесте, он мог быть наказан не за женитьбу на матери (что по архаическим представлениям не обсуждалось и не наказывалось), а за женитьбу на старшей сестре, что, как мы знаем, действительно было наказуемым. Два аргумента в пользу этого — то, что Лаий был предупрежден оракулом о возможной смерти от руки сына, и то, что он имел нетрадиционную сексуальную ориентацию: «Когда Лаий учил сына Пелопса Хрисиппа езде на колеснице, он влюбился в юношу и похитил его» [Аполлодор 1972: 54], далее говорится со ссылкой на Афиня о том, что Лаий при-

вез Хрисиппа в Фивы, но тот от позора покончил с собой [Там же: 167]. В свете этого, видимо, не случайно и то, что эпизод, когда Эдип убивает Лаия, также имеет такую деталь, как поездка Лаия на колеснице со своим глашатаем (своего рода повторение истории с Хрисиппом), когда они встретили Эдипа и Полифонт непочтительно обошелся с ним: «Проезжая на колеснице через область Фокиды, он встретился на узкой дороге с ехавшим на колеснице Лаием и Полифонтом, который был глашатаем у Лаия. Полифонт приказал Эдипу уступить ему дорогу, и, так как Эдип, не повинаясь, медлил выполнить приказ, он заколол одного из коней Эдипа. Разгневанный Эдип убил и Полифонта, и Лаия, после чего явился в Фивы» [Там же: 55]. В одной из версий мифа — в древнем эпосе «Эдиподия» — Эпикаста (она же Иокаста из более известных версий) оказывается женой Эдипа, но не матерью его детей: после смерти Эпикасты Эдип взял в жены Эвриганею, которая и родила ему четверых детей [Там же: 55, 167].

Таким образом, в действиях Эдипа убийство Лаия с большой вероятностью не является отцеубийством, в версии «Эдиподии» дети Эдипа не были детьми Эпикасты (Иокасты), а расправа Креонта с детьми Эдипа и Иокасты напоминает один сюжет хантыйского рассказа «Маленькая Мось-нэ — дочь медведицы» с мотивом инцеста (живут брат с сестрой, брат добывает себе жену; его сестра убивает невестку и живет с братом как жена, у них рождается мальчик; дети говорят, что он родился от брата и сестры, его отец спрашивает у женщины, где сестра, та отвечает, что не знает, — отец убивает жену (сестру) и ребенка (дальнейшее не имеет отношения к данному мотиву)) [Мифы 1990: 327–328, текст № 124]. Дело в том, что Креонт — родной брат Иокасты и соответственно родной дядя детей Эдипа и Иокасты (и Креонт, и Иокаста были детьми Менекея). Есть еще одно обстоятельство, роднящее Иокасту со старшей сестрой-обманщицей сибирских рассказов: В. Я. Пропп отметил, что важными деталями рассказа об Эдипе в фольклоре являются нанесение знаков смерти (прокалывание ног в данном случае) и опознание героя по этим знакам [Пропп 1975: 272–274, 294], но Иокаста не опознает Эдипа по следам ран на ногах.

Таким образом, у нас есть основания полагать, что запрет на брак сына с матерью, ставший главным мотивом мифа об Эдипе, рассматривается как частный случай запрещенного союза младшего брата и старшей сестры. В этом плане Эдип, женившийся на своей матери Иокасте, оказывается виновным в том случае, если он не был сыном Лаия, мужа Иокасты, но для такого предположения, как мы видим, имеются основания. Исходя из этого получается, что нормы брака предписывались принадлежностью к возрастному классу того же поколения (для родственников — младше эго по возрасту), так как большинство иных видов союзов между кровными родственниками допускались нормами левирата, хотя эти нормы и относили бы их для эго к перспективе будущего.

Институт причисления детей от неизвестного отца к роду матери у народов Сибири, таким образом, вполне мог способствовать формированию группы лиц рода матери в сообществе, в котором доминировал род отца, что, возможно, и обуславливало двухродовую организацию территориальных групп у тунгусских народов. Нормы дозволенного и недозволенного, в частности представления об инцесте, в этнической и исторической традиции явно не совпадали с современными представлениями, отягощенными современными религиозными представлениями и моралью, однако без осмысления и изучения этих норм и ситуаций нарушения таких норм подчас невозможно понять некоторые мотивы, сохранившиеся в фольклоре и литературе.

Библиография

Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Инцест в фольклоре орочей и классификационная система родства // Известия СО АН СССР. 1979. № 1. С. 123–126.

Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов) Л., 1936.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1972 (репринт. изд.: Кишинев, 1993).

Арзютов Д. В. «Периферия» системы родства алтайцев: *сурас* // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб., 2012. Вып. 13. С. 210–220.

Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1.

Бурыкин А. А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2003. С. 238–247.

Бурыкин А. А., Попов В. А. Проблемы изучения системы терминов родства и свойства нивхов // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 2012. Вып. 13. С. 74–94.

Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969.

Грачева Г. Н. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л., 1988. С. 38–62.

Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л., 1988. С. 152–185.

Дюмезиль Г. Брат и сестра // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII: Языкознание. С. 181–186.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Издание второе. М., 1936. Т. 3–4.

Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 57–62.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост. Н. В. Лукина. М., 1990.

Мукаева Л. Н. Старообрядческая семья Южного Алтая в ее историко-социальном развитии // Этносоциальные процессы в Сибири / отв. ред. Ю. В. Попков. Новосибирск, 2004. Вып. 6. С. 87–91.

Никишенков А. А. Традиционный этикет народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока // Татарский мир. 2004. № 21 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=646>

Попов А. А. Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4. С. 50–74.

Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1975. С. 258–299.

Серошевский В. Якуты. 2-е изд. М., 1993.

Соколова З. П. Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. С. 36–46.

Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях М., 1969.

Фрэйзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986.

Abstract

The author of article contemplates a problem of a patrimonial clan accessory of children born out of marriage, in connection with the genesis of the patrimonial unions at the Tungus-Manchu people. According to sources on some peoples, children born out of marriage regarded as belonging to the clan of mother and were considered as her younger brothers or sisters, it is important for studying the variants of kinship systems. The article offers the experience of an explanation of existence of units of clans including two or several clans in borders of one territorial group at the Tungus-Manchu peoples.

Д. А. Кучукова

**ТРАДИЦИОННАЯ ОБЩИНА В ПРОЦЕССЕ
КУЛЬТУРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ
(На примере северных алтайцев Республики Алтай)**

Особую актуальность приобретает сегодня поиск оптимальной модели взаимодействия центральных и местных органов, возрождение традиций самоуправления в обществе. В этой связи представляется полезным обращение к опыту общинной организации у разных народов и использование его в административной практике. Сегодня это стало возможно в связи с ростом национального самосознания и признанием прав коренных народов международным сообществом. Это позволяет представителям северных народов все активнее заниматься политическими, правовыми, социальными и экономическими вопросами для решения своих проблем [Логинов 2007: 117]. Республика Алтай не является исключением, на ее территории проживают коренные народы России, в частности представители северных алтайцев — кумандинцы, челканцы, тубалары. Территория традиционного природопользования северных алтайцев Республики Алтай находится в Турочакском районе; постановлением Правительства РФ № 22 от 11 января 1993 г. Турочакский район внесен в перечень районов проживания малочисленных народов Севера.

Традиционная культура северных алтайцев в XIX — начале XX в. определялась особенностями их обитания в бассейнах таежных рек. Основой существования северных алтайцев были занятия рыболовством, охотой и собирательством, таким образом, организационная структура общины включала ряд функций (административные, хозяйственные, семейно-бытовые), а также различные виды взаимопомощи. Развиваясь в советское время,

община не перестала эволюционировать, в это время произошло лишь замедление данного процесса (в первую в первую очередь повлияла система управления государством, которая сложилась в СССР).

В современной российской науке имеется несколько концепций развития коренных малочисленных народов Севера, одна из них — традиционализм («общинный традиционализм»), который ориентирован на предоставление народам Севера возможности развития своего традиционного хозяйства и культуры, то есть собственной этнической модели уклада жизни. Одним из примеров развития данной концепции является создание и возрождение общин.

В соответствии с федеральным законодательством и законами субъектов Российской Федерации коренные малочисленные народы вправе создавать общины как формы самоорганизации лиц, относящихся к коренным малочисленным народам и объединенных по кровнородственному (семья, род) и/или территориально-соседскому признаку [Пешперова 2008: 368]. Можно выделить следующие типы современных общин: семейные (родовые) и территориально-соседские. Таким образом, членство в общине может быть коллективным (членство семей/родов) и индивидуальным (членство лиц, относящихся к малочисленным народам). Индивидуальными членами общины могут быть лица, относящиеся к малочисленным народам, достигшие возраста 16 лет, ведущие традиционный для этих народов образ жизни, осуществляющие традиционное хозяйствование и занимающиеся традиционными промыслами [Материалы семинара: 35].

В настоящее время органами юстиции Республики Алтай официально зарегистрировано более 50 общин коренных жителей тубаларов, кумандинцев, челканцев и теленгитов. В селах Турачакского района юридически оформлены 22 соседско-родовые и территориально-соседские общины: «Пыжа», «Тан Чаан», «Алтын Туу», «Айас», «Чаган» и др. (табл. 1). В этом районе изучены два «куста»: 1) села Бийка — Чуйка — Курмач-Байгол; 2) Артыбаш — Иогач — Новотроицк — Кебезень — Тулой [Коренные этносы... 2006: 101].

Таблица 1

**Общины тубаларов, челканцев и кумандинцев
Турочакского района (2005)¹**

Село	Название общины	Форма общины	Ф. И. О. главы общины
Артыбаш	Алтын-Кель	Территориально-соседская	Сапкина Г. М.
	Едуековы	Соседско-родовая	Едуекова Н. Н.
	Чечек	То же	Кучуков В. Д.
	Туймешевы Ак суу	То же То же	Туймешева В. А. Юдина З. А.
Иогач	Кедр	Территориально-соседская	Кучукова О. А.
	Кара-Тош	Соседско-родовая	Сапкин Б. С.
	Элик	То же	Корчуганова И. П.
Кебезень	Айас	Соседско-родовая	Саглаева П. И.
	Чаган	То же	Пустогачев А. И.
	Алтын-Туу	То же	Раманов В. А.
	Альбоган	То же	Тарбаганов Ю. С.
	Кара-Тогус	То же	Кучуков А. А.
	Тура Тан-Чаан	То же Территориально-соседская	Евичекова Г. Н. Барбаякова Т. А.
Бийка	Бий	Соседско-родовая	Пустогачева Н. С.
	Алтын	Территориально-соседская	Пустогачев М. А.
Новотроицк	Кедр	То же	Казагачев И. С.
Усть-Пыжа	Пыжа	То же	Бакашева З. Г.
Яйлю	Корбу	То же	Чалбина О. М.
Турачак	Тан	То же	Пустогачев С. В
Дмитриевка	Возрождение	То же	Акпыжаева Г. С.

Источник: [Коренные этносы 2006].

Общины организуются без ограничения срока действия, число учредителей не может быть менее трех. Высшим органом управления общины является общее собрание (сход) ее членов, которое

¹ Сведения администрации МО «Турочакский район».

созывается по мере необходимости либо по требованию не менее одной трети членов. Существует также должность председателя правления (совета) общин. Сегодня община имеет и свои документы — учредительный договор, устав, где должны быть определены наименование общины, местонахождение, основные виды хозяйствования, порядок и условия приема в члены общины и выхода из нее.

Обозначим некоторые виды деятельности современных общин: разведение крупного рогатого скота (мясное и молочное направления), включая племенных животных, откорм скота, производство молока, звероводство, пчеловодство, рыборазведение, охота на дичь, птицу и др.; пушной промысел, сбор дикорастущих растений, березового сока, плодов, грибов, орехов, фруктов, ягод, семян, лекарственных трав и их первичная обработка; торгово-закупочная и коммерческо-посредническая деятельность, организация и обеспечение туризма (включая международный), изготовление сувенирной продукции и др. [Материалы семинара: 35]. Община сама выбирает, какую деятельность ей проводить, это зависит из целей ее создания.

Имея небольшое личное подсобное хозяйство, жители сел Прителецкой тайги (села, расположенные близ Телецкого озера: Артыбаш, Иогач, Яйлю, Кебезень и др.) переориентировались на получение доходов от обслуживания туристов в летний сезон (июнь–август): продажа продуктов питания, сдача в наем жилищных помещений, прогулка на моторной лодке по озеру, сопровождение туристических групп. Здесь расположены крупные базы, владельцы которых живут в Москве, Новосибирске, Барнауле, Горно-Алтайске. Большинство семейных общин имеют при своих усадьбах летние и зимние коттеджи с банями, которые сдают отдыхающим людям (рис. 1). В состав предлагаемых продуктов питания входят свежее молоко, сметана, овощи, лесные ягоды, а иногда — национальная пища: *кылтар* (лепешка), «*токчок*» (ядрышки кедрового ореха с талканом) и др. Некоторые общины (например, Айас, Алтын-Туу, Кедр) начинают организовывать крестьянские хозяйства с ориентацией на животноводство. Таким образом, большинство современных общин северных алтайцев

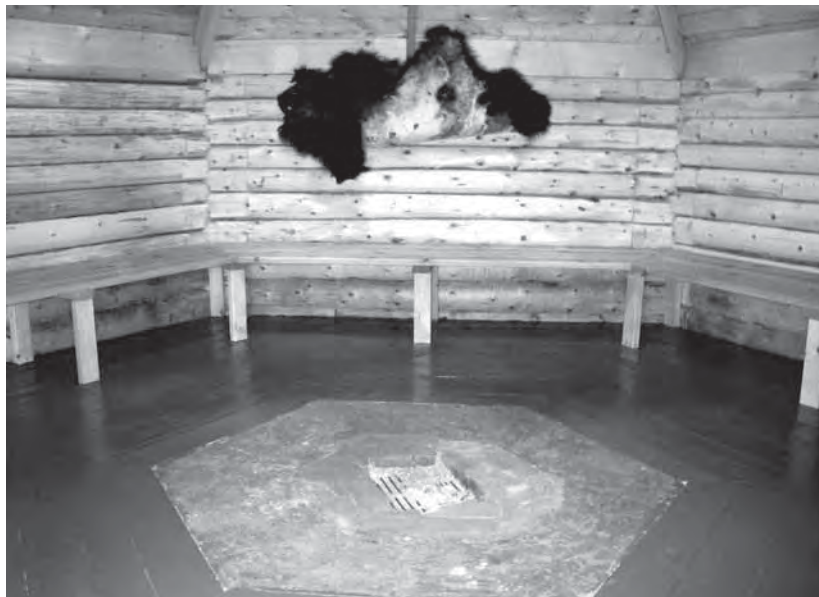


Рис. 1. Юрта тубаларов общины «Алтын-Туу» в Турочакском районе.
Фото автора, 2011 г.

создано в целях социально-экономического и культурного развития своего народа.

Реорганизация общины осуществляется по решению общего собрания (схода) членов. Община может быть ликвидирована в следующих случаях: выход из состава общины более двух третей учредителей; прекращение осуществления традиционного хозяйствования и занятия традиционными промыслами. Ликвидация осуществляется по решению суда.

Так, община тубаларов «Кара Тогус», созданная в 2003 г., прекратила свое существование по решению общего собрания ее членов в 2012 г. Как сообщает мой информант, председатель общины «Кара Тогус» А. А. Кучуков: «Отрицательную роль в деятельности общины сыграла непоследовательная государственная политика по отношению к общинам» [ПМА 2012]. Был предусмотрен только один механизм поддержки общин — кредитование, часть кредита уходила на погашение налогов, также не было помощи со стороны специалистов.

Сегодня происходит трансформация общины, наряду с традиционными видами деятельности в ней появляются новые формы, диктуемые современными условиями жизни. Одна из таких новых форм развития общины, как уже было сказано, — занятие туризмом (в первую очередь развитие этнотуризма и экологического туризма). Основой этнографического туризма является посещение этнографических объектов с целью понимания культуры, архитектуры, быта того или иного народа (этноса), проживающего на данной территории [Митько, Дунец 2008: 140]. Краткое определение экологического туризма дает общество экотуризма: «Экотуризм — это ответственное путешествие в природные территории, которое содействует охране природы и улучшает благосостояние местного населения» [Макошев, Макошева 2007: 169].

Объектами этнотуризма выступают территории традиционно природопользования северных алтайцев: у тубаларов — долины рек Пыжи, Уйменя, Сары и Кара Кокши, Большого и Малого Ишима, Маймы и других рек верхнего бассейна Бии; у челканцев — бассейн рек Лебедь с Байголом и другими притоками.

Неправильное поведение туристов на вершинах гор, у источников (*аржанов*) и в других святых местах (например, приезжие могут оставить надписи на скалах и утесах) вызывает отрицательную реакцию коренных жителей. Поэтому одной из целей развития сегодняшнего туризма, как и деятельности современной общины, — воспитывать бережное отношение к природе, которое у коренных жителей Северного Алтая складывалось не одно поколение. Совмещение отдыха с познанием жизни, истории и культуры другого народа — одна из задач, которую в полной мере способен решить туризм. Данной проблемой занимается община тубаларов «Ортош» (этнодеревня в с. Кебезень Турочакского р-на), специализирующаяся на пропаганде этнокультуры, этноэкологии, традиций и национальной кухни [Информационный бюллетень 2008: 41]. Необходимо отметить, что это не просто экскурсия в этнографический музей, а обучающая программа, рассчитанная на более чем один день.

Вначале вручается буклет с описанием культуры и обычаев народа (тубалары), далее — обед (национальная кухня и напитки

(*чегень, кумыс, арачка*)), затем знакомство с народной медициной (травяные чаи, целебные минералы и др.). Помимо этого происходит знакомство с национальными видами спорта (поднятие или толкание камня, лазание на кедр, стрельба из лука, езда на коне и др.), которое заканчивается вручением призов. Особое внимание уделено знакомству с благопожеланиями природе и обучению элементам культовых обрядов (привязывание *жаламы*, поклонение огню и т.д.).

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что основной целью создания современных общин на территории Северного Алтая является социально-экономическое и культурное развитие северных алтайцев. Таким образом, возможно, роль общин в развитии и сохранении традиционной культуры северных алтайцев поднимется, но лишь тогда, когда со стороны властей для этого будут созданы необходимые условия.

Источники

Конституция Республики Алтай [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.altai-republic.ru/const.html> (дата обращения: 17.05.2010).

Конституция Российской Федерации [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://www.constitution.ru> (дата обращения: 23.05.2010).

ПМА 2012 (Турочакский р-н, Республика Алтай).

Устав семейной общины коренных малочисленных народов с. Кебень «Кара Тогус».

Библиография

Жерносенко И. А., Мамыев Д. И. Опыт реализации проекта по подготовке специалистов-экскурсоводов для особо охраняемых природных территорий Республики Алтай // Экономика. Сервиз. Туризм. Культура. Барнаул, 2008. С. 303–308.

Информационный бюллетень 2 «Экология дома своего». Горно-Алтайск, 2008.

Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX — начало XXI в.) / Н. В. Екеев [и др.]. Горно-Алтайск, 2006.

Логинов В. А. Районы проживания малочисленных народов Севера: состояние проблемы развития // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск, 2007. Вып. 8. С. 114–119.

Макошев А. П., Макошева А. А. Этноэкологический туризм (на примере Республики Алтай) // Актуальные проблемы географии: материалы науч.-практ. конф. Горно-Алтайск, 2007. С. 169–172.

Малинов А. В. Культура коренных малочисленных народов России // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 274–293.

Материалы семинара «Права коренных малочисленных народов и законотворческий процесс в Российской Федерации».

Митько М. А., Дунец А. Н. Перспективы развития этнографического туризма в Республике Алтай // Актуальные проблемы этнической, культурной и религиозной толерантности коренных народов Русского и Монгольского Алтая. Горно-Алтайск, 2008. С. 149–152.

Пешперова И. Ю. Правовые основы самоопределения коренных малочисленных народов в РФ // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 360–371.

Тырысова З. Т. Сохранять и развиваться, созидать и объединяться. Сакральный Алтай // Звезда Алтая. 2009. 11 дек.

Abstract

The article focuses on the current “revival” of village communities (R. obshchina) in Altai Republic, Southern Siberia. This “revival” movement is considered as a form cultural and social “development” of ethnic minorities of Altai. The author makes an analysis of the “revival” and the “development” through the relations between official laws and local community initiatives.

М. С. Петренко

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖИЗНЕННОГО УКЛАДА СИБИРСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА В 1950–1960-е ГОДЫ

До середины XX в. сибирская деревня во многом сохраняла старый патриархальный уклад. Вопреки давлению сверху, несмотря на коллективизацию 1930-х годов, сельский мир оставался в известной степени самодостаточен, продолжал жить своей жизнью. В этнографическом отношении деревня не испытала в полной мере разрушительного воздействия власти. Сталинская политика в этой сфере носила противоречивый характер. При всех попытках модернизировать деревню в ходе общей индустриализации страны Сталин использовал для достижения своих целей инструменты, взятые из прошлого, вольно или невольно консервируя институты традиционного общества, видоизменяя, приспособлявая их к новым условиям, но, по существу, воспроизводя их.

Внутренняя психологическая замкнутость на своем мире обусловила спокойное отношение к спускаемым сверху решениям. Среда обитания, совместное использование угодий, пастбищ, леса, лугов поддерживали общинный характер жизни и сознания крестьян. Колхозный строй был дополнительным фактором, укреплявшим старое коллективистское мироощущение.

В 1950–1960-е годы в сибирской деревне отчетливо наметилась тенденция трансформации жизненного уклада, привычек, устойчивых представлений, межличностных отношений. Во многом это было связано со смертью Сталина, которая ускорила динамику социокультурных изменений, а новая хрущевская политика стимулировала процесс раскрестьянивания, превращения крестьянства в сельский пролетариат с присущими ему представлениями, образом жизни, системой ценностей, в основе которых

все более отчетливо проступала утилитарная индивидуалистическая составляющая.

Первые признаки ликвидации старого патриархального деревенского уклада появились еще в начале 1950-х годов, когда началось укрупнение колхозов, которое положило начало разрушению личных, родственных связей в деревне, консервировавших общинный строй.

Если до укрупнения колхозов председателей выбирали сами колхозники из «своих», то с начала 1950-х годов их стали рекомендовать из райкома партии, что было равносильно назначению. Вторая волна назначенных председателей, которая прошла осенью 1953 г., еще больше заглушила инициативу и самостоятельность правления колхоза. Хозяйственная деятельность теперь определялась сверху, приобретая все более отчужденный характер.

Именно тогда на селе возник раскол между народом и местной властью. Крестьянами новая председательская «волна», усиление администрирования, шедшее вразрез с вековыми традициями хозяйствования, воспринимались как вторжение чего-то инородного, фальшивого в жизнь деревни. Покусились на основной принцип крестьянина «Не мешайте жить».

Отличительной чертой крестьянского сознания являлась его персонифицированность. Местная власть воспринималась не институционально, а связывалась либо с конкретным человеком, либо с выполняемыми им функциями. Отношение к колхозам в деревне во многом определялось отношением к его председателю. Если председатель воспринимался как «свой», подходил к решению вопросов по-человечески, то и колхоз казался своим, и отношение к нему было соответствующее.

Утвердившиеся в деревне личные отношения помогали людям выживать в тех условиях. Например, многие колхозы в Сибири распаивали гораздо большие земли, чем указывалось в соответствующих документах. Налог с этих земель никто не платил, и весь урожай распределялся между колхозниками. Крестьяне в массовом порядке самовольно захватывали сельскохозяйственные угодья, и правление колхоза смотрело на это сквозь пальцы,

так как состояло из таких же колхозников, выдавало шерсть по заниженным ценам, осуществляло неравноценный обмен скота, например упитанную колхозную корову меняли на худосочную крестьянскую и т.п. Люди жили своей жизнью, работали, отдыхали, помогали друг другу. Приехавшие в деревню на постоянное место жительства девушки так описывали свои впечатления: «Правление несколько дней пьянствовало. Дня три отдыхали. Заведующий фермой приписывал дояркам недодоенное молоко... Один из членов правления заявляет: “У нас здесь свои законы! У нас здесь местная власть!”» [ЦДНТО: Письма в Томский обком ВЛКСМ: 269–273].

Умелость в деревне всегда противопоставлялась важности и куражу. Отсюда противопоставление сельского мира новым, присланным из города органам власти, которые требовали направлять энергию не на деревню, а на себя, как считали люди. Когда руководитель оказывался «чужим», договориться с властью было очень сложно. Она приобретала значение лишней и враждебной. В глазах простых людей местное руководство беспокоилось исключительно об отчетности, а не о реальном деле. В основе деятельности руководителей, как теперь казалось, лежали корысть, выгода, ориентированные за пределы сельского мира. Крестьянское сознание, конечно, не оперировало этими понятиями, но, будучи чуждым утилитаризму, на подсознательном уровне легко могло отличить искреннее отношение к делу от лживого, честно заработанное от добытого обманном путем. Все это не могло не влиять на отношение к труду в колхозе, который все более отчуждался.

Наряду с отчуждением труда важнейшую роль в трансформации прежнего уклада жизни сыграло отчуждение крестьян от земли. В 1954 г. началось уменьшение размеров приусадебных участков, что вело к разрушению крестьянского хозяйства и превращению колхозников в сельскохозяйственных рабочих, работающих по найму на государство. Начавшееся «обрезание» огородов, повлекшее за собой сокращение доходности личного хозяйства, и повышение дохода от работы в колхозе объективно вели к перераспределению в системе жизнеобеспечения крестья-

нина в пользу колхоза и ослаблению интереса к личному хозяйству. Введение в 1956 г. ежемесячного авансирования колхозников, переводившее крестьян, по сути, на зарплату, дальнейшее сокращение приусадебных участков, начавшееся в 1957 г. преобразование колхозов в совхозы приблизило сельских тружеников к пролетариату как по форме, так и по существу. Тогда же началось «личное» освобождения крестьян, что стимулировало рост миграции сельского населения в город. Установление в 1966–1968 гг. гарантированного минимума оплаты труда окончательно превратило колхозников в сельскохозяйственный пролетариат, что может рассматриваться как завершение процесса раскрестьянивания.

Отношение к личным приусадебным участкам в деревне было неоднозначным. За него держались, поскольку доход от работы в колхозе был крайне низок. Если появлялась возможность регулярного заработка на стороне, крестьяне без сожаления бросали землю. «Была бы у меня зарплата 1000–1200 руб., я бы давно отказался от своего личного хозяйства», — писал один сибирский колхозник Н. С. Хрущеву [ГАНУ: Письма и жалобы трудящихся 534: 55]. Все это свидетельствует о том, что условия для раскрестьянивания складывались не только вне сельской жизни, но и внутри нее. К середине 1950-х годов многие крестьяне психологически были готовы к отказу от прежней социальной и культурной идентичности, ориентировались на город и быстро впитывали привносимую извне систему ценностей.

В этот же период начинается эрозия натуралистского сознания, которое подпитывалось через регулярное природо- и землепользование. Принудительное обобществление личного скота стало наиболее болезненным моментом раскрестьянивания. В основе сельского образа жизни лежала живая связь с домашними животными. Разрушение этой связи нарушало единение с природой, уничтожало психологическую и нравственную основу крестьянского бытия. Люди душой чувствовали это, поэтому так болезненно переживали расставание с коровой или теленком. Ситуация усугублялась отсутствием в магазинах мяса и сохранявшимся низким доходом в колхозе, что грозило серьезно

повлиять на обеспечение крестьянских семей, оставшихся без личного скота. Характерные по этому поводу переживания содержатся в крестьянских письмах: «Лишиться коровы нам в данное время нельзя... Так считать можно, что живем за счет коровы» [ГАНО: Письма и жалобы трудящихся 534: 54].

В основе трансформации жизненного уклада сибирского крестьянства лежали не только социально-экономические факторы, хотя они сыграли в тот момент решающую роль. Началось изменение образа жизни, привычек, стереотипов. Причины этого следует искать в усиливавшемся процессе урбанизации, проникновении городских ценностей и представлений в сельскую жизнь, что особенно проявилось на юге Западной Сибири в связи с началом освоения целины.

Если в начале 1950-х годов в сибирской деревне еще были распространены частушки, романсы, старинные русские народные песни, то после приезда целинников в 1954 г. в Алтайском крае и некоторых южных районах Новосибирской и Омской областей частушки, народные песни и танцы начали постепенно вытесняться городской культурой. Популярными среди местного населения «товарочка», «дробь», пляски с припевами, содержание которых нередко тут же изображалось, воспринимались приезжими горожанами как свидетельство культурной отсталости деревни и даже вызывали насмешки. Все большее распространение стали получать городские танцы. Среднее и старшее поколение было этим очень раздосадовано. «До 1954 г. в клубе было веселее», — жаловались механизаторы поселка «Факел коммунизма» Алтайского края [Полищук 1966: 50]. Некоторые крестьяне до сих пор с ностальгией вспоминают, как по вечерам в клубе танцевали под гармонь, выбивали «дробь», вытапывали «точок».

В 1950-е годы в сибирской деревне сохранялась практика коллективных игр, хотя и они к 1960-м годам уходят в прошлое. Примечательно, что в игры в деревне играли не только дети, но и молодежь. Даже в лапту, сугубо детскую игру, играли 17–18-летние. Под общий визг и хохот катались на санках, качались на качелях. Только молодые люди катались с гор на больших снях, в которых размещалось несколько человек.

Молодежь играла в основном вечером. После танцев часто играли в «женилки». Парни и девушки выстраивались в два ряда. Каждый парень по очереди подходил к понравившейся ему девушке и хлопал ее по плечу, после чего та убегала. Молодой человек должен был ее догнать. Часто они убегали и уже не возвращались к компании, а объявлялись только под утро. Популярна была игра «столбы». Участники разбивались по парам и поочередно подходили к «столбу», одиноко стоящему человеку, вытянувшему этот жребий. «Столб» выбирал одного из подошедших и уходил с ним. Оставшийся становился «столбом», и все начиналось заново. Молодежь нередко нарушала правила. Пара влюбленных, подходя к «столбу», порой молча, не желая расставаться, разворачивалась и уходила под всеобщий смех собравшихся, оставляя «столб» стоять одиноко возмущавшимся. Все вспоминая те годы отмечали, что жили очень весело. М. С. Донечко из Томской области, описывая данную игру, показывала в ролях, как это делалось [ПМА 1995].

Сама эстетика коллективных игр является важной отличительной особенностью сельского образа жизни. Стремление изображать содержание песни или какого-то рассказа связано с этим непосредственным образом. Люди показывают обычно то, что *делали*, а не то, что *видели*. Во всех деревенских праздниках и сборищах ярко проявлялся самодельный и состязательный характер. В отличие от городских, рассчитанных на восприятие и ориентированных на зрелищность, деревенские мероприятия всегда предполагали личное участие, что эмоционально усиливало праздничный момент и способствовало налаживанию более тесных дружеских отношений.

Сельская *эстетика соучастия*, сопереживания, консервировавшая и укреплявшая коллективистское начало, всегда противостояла городской *эстетике восприятия*, в основе которой — отстраненность лица от объекта, сохранение дистанции, автономность и индивидуализм. Поэтому по мере отказа от коллективистских ценностей, усиления индивидуализма и утраты интереса к общественным нуждам росла новая эстетика жизни, более соответствующая городской культуре, что делало ее более

востребованной деревней. Отсюда — растущая готовность сельских жителей к усвоению городского образа жизни и все большее желание уехать в город.

С конца 1950-х годов уходят в прошлое не только коллективные игры. Все реже проводятся празднование свадеб и других праздников всей деревней, массовые гуляния с песней и гармошкой по улицам. Раньше празднование проходило по системе «от дома к дому», когда всей компанией (человек 20) заходили в один дом, затем, посидев некоторое время и прихватив с собой хозяина, шли в другой. И так вместе гуляли. Общедеревенские праздники, обычно после посевной или уборочной, устраивались, как правило, в лесу на большой поляне, часто на берегу реки. Гуляли в складчину. Люди собирались семьями, варили брагу, лепили пельмени, устраивали различные состязания. Такого рода коллективные мероприятия дольше всего сохранялись в маленьких таежных деревнях, крупные поселки избавились от этого намного раньше.

В деревне всегда были сильны общинные коллективистские настроения. Те, кто пытался уклониться от работы, пусть даже малооплачиваемой, или жил «себе на уме», хитрил, изворачивался, постоянно испытывали давление со стороны коллектива, который постоянно присутствовал в сознании крестьянина. Его нормы и требования быстро становились неотъемлемой частью индивидуальной системы ценностей, что и создавало условие и возможности для возникновения чувства стыда.

Расчетливость, прагматизм долгое время оставались неразвиты в крестьянской среде. Например, люди начинали заготовку кедровых орехов, сбор клюквы, брусники, других ягод не по принципу «кто вперед успеет», как сейчас, а только после принятия коллективного решения, что ягоды и шишки уже созрели.

Открытость души, переживание за общее дело, желание раскрыть, реализовать свои продуктивные силы ради нужд общества, колхоза имели самодостаточный характер, не определяемый какой-либо выгодой или рациональной целесообразностью. Как говорили сами крестьяне: «Надо же кому-то тяжелую работу делать», «Чем скотина виновата, чтобы стоять ей неокормленной и неухоженной» [Коллектив колхозников 1970: 118].

Добросердечие и любовь к ближнему особенно заметны в отношении спецпереселенцев, которым приходилось очень трудно. Их было много в Сибири. Характерно, что местные жители, жившие сами на последние крохи, очень жалели ссыльных, к какой бы национальности те не принадлежали, помогали им, чем могли. На них смотрели как на «несчастненьких», которых было по-человечески жаль, вне зависимости от политической оценки их прежней деятельности.

Возникавшие на селе проблемы крестьяне обычно решали сами, не прибегая к услугам властей. Ярким примером этого может служить практика самосуда в сибирской деревне в середине XX в. Крестьян, подозреваемых в воровстве, зачастую убивали. Чаще всего человека, решившего прожить за счет других, попросту топили, привязав камень на шею. Другой способ казни заключался в следующем: несколько крепких мужчин брали преступника и несколько раз с силой ударяли его задним местом о землю, отбивая все внутренние органы. В результате этого человек постепенно гас и умирал. Любопытно, что жалоб с его стороны в адрес властей никогда не было. Третий способ расправы был не менее жесток: на лоб вредителю клали широкую доску и били по ней кувалдой. Бывший колхозник, рассказывавший это, уверял, что били умело, так, чтобы жертва либо слепла, либо теряла рассудок [ПМА 1995].

Оценка человека в деревне зависела от того, куда он направляет свою энергию — в общее русло или на себя. Тех, кто пытался противопоставить себя сельскому обществу, «не уважал» местные правила, пытался схитрить, прожить за чужой счет, жестоко наказывали. Бывали случаи, когда тем, кто шел против коллектива, сельских обычаев, сжигали дом или сено, причем это могло повторяться несколько раз. Иногда поступали более изощренно. Под стог свежескошенного сена на некоторое время ставили стакан с дегтем. Сено пропитывалось дегтярным запахом, но человек его не чувствовал. Затем стакан убирали. Хозяин встречал зиму, пребывая в полной уверенности, что корма у него заготовлены, но скотина, более чуткая к запаху дегтя, не ела такое сено, и человек жил на грани голода, так как скотину приходилось колоть.

Прочность общинных ценностей, распространенность коллективных сборищ были связаны не только с размером населенного пункта. Более раннее исчезновение самосудов и иных форм проявления общинности в крупных поселках в значительной степени связано с социально-экономической организацией населения. Коллективные праздники, игры, песни, распевавшиеся колхозниками по дороге в поле или большой ватагой молодежи, возвращавшейся с танцев, сохранялись там, где существовали колхозы. Именно вовлеченность в общее дело подпитывала соответствующие коллективистские настроения. В крупных поселках колхозов не было, там существовали совхозы, леспромхозы, в которых люди работали по найму, как рабочие, что делало их более независимыми по отношению друг к другу. Поэтому процессы преобразования колхозов в совхозы, раскрестьянивание деревни занимают столь значимое место в анализе причин трансформации жизненного уклада сельских жителей.

Проведенные автором опросы селян показали, что «помочи» также начинают исчезать во второй половине 1950-х годов, хотя отдельные формы ее проявления можно наблюдать до конца 1970-х, главным образом в отдаленных небольших таежных поселениях (но в «помочи» участвовала уже не вся деревня, а лишь небольшая ее часть). «Помочь» — это практика бесплатной помощи односельчан при строительстве дома, бани, ремонте, уборке урожая и т.п.

Среди селян чаще стали возникать склоки. Об этом свидетельствует появление значительного количества жалоб, связанных с проблемами межличностных отношений. Традиционные формы социальных связей, которые всегда характеризовались доброжелательностью и бескорыстием, постепенно сменялись расчетливостью. Появились элементы безучастности и неотзывчивости. Помощь, ранее безвозмездная, стала оцениваться деньгами, чаще — банкой браги, реже — бутылкой водки. Это влияло на культуру и вело к общему упадку деревни. Молодой колхозник из Новосибирской области М. Н. Лукьяненко в письме, направленном на имя Н. С. Хрущева, сравнивая послевоенные годы с со-

временной ему действительностью 1957 г., так описал эту тенденцию: «В колхозе было так весело, было столько молодежи. Прошло всего несколько лет — и сейчас не узнать культурную жизнь в нашем колхозе. Среди молодежи только и слышен мат, но на это никто не обращает внимания» [ГАНО: Письма и жалобы трудящихся 502: 122–123].

С повышением уровня жизни и проникновением в деревню городской культуры меняется бытовая сторона жизни. На юге Западной Сибири, на Алтае, в 1950-е годы уходят в прошлое земляные полы, люди начинают носить пальто вместо фуфаяк и тулупов, отказываются от лаптей-чуней (в Сибири носили веревочные лапти). У девушек вместо шалей появляются первые шапочки. Во все дома провели радио. Под влиянием города популярные в домах этажерки, на которых размещались статуэтки, фигурки, на рубеже 1950–1960-х годов начинают убирать. Тогда же исчезают кружевные оборки на простынях и наволочках. Постепенно утверждается городской стиль, хотя по-прежнему преобладала самодельная мебель.

Таким образом, в середине XX в. в Сибири наметилась отчетливая тенденция трансформации жизненного уклада сельских жителей. Ее истоки следует искать в новой аграрной политике, начавшейся в связи со сменой высшего политического руководства в стране, а также в объективных процессах рационализации, урбанизации жизни и росте утилитарности сознания. Другими словами, корни трансформации лежали в разрушении фундаментальных основ традиционного общества, типичным представителем которого выступало крестьянство (ему уже не оставалось места в новой социальной и культурной организации жизни).

Источники

Письма и жалобы трудящихся // ГАНО. Ф. П-4. Оп. 34. Ед. хр. 502, 534.

Письма в Томский обком ВЛКСМ // ЦДНИТО. Ф. 608. Оп. 32. Ед. хр. 81.

ПМА 1995 (Кривошеинский р-н Томской обл.).

Библиография

Коллектив колхозников. Социально-психологическое исследование / под ред. В. Н. Колбановского. М., 1970.

Полищук Н. С. Судьба традиционного фольклора в Алтайском крае // Современный русский фольклор. М., 1966. С. 43–52.

Abstract

This article analyzes the transformation of traditional way of life of the Siberian peasantry in 1950–1960's. The loss of the specific features of rural residents and the destruction of community collectivist values is considered. In the village occurs alienation of labor, the peasantry becomes the rural proletariat. These changes are associated with the agrarian policy of Khrushchev, as well as with processes of urbanization and rationalization of life, with the growth of utilitarian consciousness.

Н. В. Лукина

ФУНКЦИИ ТЕРМИНОВ РОДСТВА В ХАНТЫЙСКОМ СОЦИУМЕ

Наиболее значительным исследованием хантыйской (остяцкой) терминологии родства и свойства до настоящего времени остается работа К. Ф. Карьялайнена, изданная ровно сто лет назад [Karjalainen 1913], этому событию и посвящена моя статья. Различные аспекты этой обширной темы были предметом изучения В. Штейница [Steinitz 1956], Н. В. Лукиной [1973, 1975, 1976, 2005б], Н. Б. Кошкарёвой [1995], Е. П. Мартыновой [1995], В. И. Сподиной [2009] и др.

В основу сообщения положены полевые материалы автора, собранные в 1969–1990 гг., главным образом среди восточных хантов. Общее число фиксаций различных терминов составляет более 1500. Часть терминов вошла в статьи автора, а полные списки опубликованы в авторской серии книг «Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии» [Лукина 2004, 2005а, 2009–2010, 2010а, 2010б, 2012]. Сведения по терминологии родства получены преимущественно от женщин пожилого и среднего возраста, хорошо владеющих родным и русским языками. В большинстве случаев использовалась следующая система опроса: вначале составлялся список родственников информанта, а затем ему предлагалось назвать термины, которыми он обозначает тех или иных конкретных лиц. Такой подход дает возможность получить наиболее достоверную информацию.

Задача предлагаемого сообщения — раскрыть функционирование терминов родства в социальной практике хантов во второй половине XX в.

1. Основная функция терминов — отражение степени родства/свойства конкретного человека по отношению к говорящему, кон-

статация его места в социальной структуре сообщества. В свое время (начало XX в.) К. Ф. Карьялайнен отмечал: «...круг остяцких родственников очень широк, и степени родства очень многочисленны» [Karjalainen 1913: 245]. Наши материалы свидетельствуют, что этот вывод применим и к изучаемому периоду. В современной классификации терминов родства/свойства выявляется несколько принципов.

— Половая принадлежность: брат и сестра называются по-разному (*йейи/отии*); муж и жена называются по-разному (*ко/ими*); однако у восточных хантов имеется целый ряд нейтральных терминов (*колых* — сын/дочь младшей сестры, младшего брата жены, младшего брата мужа и др.); у западных хантов и манси это явление встречается реже.

— Различаются термины для одних и тех же степеней родства по линии отца и линии матери (младший брат отца — *ай йейи*, младший брат матери — *ай тикыллы*).

— Существенные различия наблюдаются в терминах, обозначающих родственников мужа и жены (младший брат жены — *оп*, младший брат мужа — *лехвам*). Родственники по линии мужа являются для эго более близкими. Почти все термины, связанные с этой линией, встречаются среди обозначений кровных родственников, в то время как большинство родственников жены обозначаются терминами свойства.

— На классификацию терминов родства влияет старшинство в пределах одного поколения; старшие братья/сестры называются иначе, чем младшие (старший брат — *йейи*, младший брат — *мони*). При употреблении терминов родства по отношению к детям или подросткам добавляется компонент *ай* ‘маленький’. Моя запись на р. Пим: Стас Колыванов (6 лет) называет младшую сестру своего отца *ай оти* (ей 13 лет). Когда она повзрослеет, он будет звать ее просто *оти*.

— Термины родства классифицируются в зависимости от принадлежности к прямой или побочной линии, при этом имеет значение пол связующего родственника. Родные братья-сестры объединяются с коллатеральными, если являются детьми братьев отца, но дети братьев матери отделяются от родных братьев/

сестер (родная младшая сестра — *нингы*, двоюродная сестра по отцу — *нингы*; двоюродная сестра по матери — *айинки*).

Нужно отметить, что по термину не всегда можно определить конкретную степень родства, то есть место того или иного родственника/свойственника в социальной структуре даже ближайшего окружения человека. Частично это объясняется многозначностью некоторых терминов (*аники* — жена старшего брата; жена младшего брата отца; *ко мок мок* — сын сына, то есть внук, и сын сына сына, то есть правнук).

Дальних родственников называли не по степени родства, а более общими терминами. Запись в моих полевых материалах на р. Пим: Анисья обращается к девочке-гостье *ехви* ‘девочка’, хотя та приходится ей *меня* (дочь сына брата ее матери).

Имели место и факты двойного родства, соответственно, и две параллельные терминологические структуры. С такой ситуацией я познакомилась в чуме оленеводов по фамилии Сязи (Полярный Урал). Дед моих информантов Павел имел две жены, от них пошли две ветви. Некоторые представители этих ветвей позднее породнились по браку, поэтому система их родства оказалась двойной. Разница в поколениях привела и к тому, что для одного и того же человека, например, дядя (по одной линии) является одновременно братом (по другой линии). В таких случаях употреблялся термин ближайшего родства.

2. Некоторые термины имеют более широкий диапазон действия. Так, *ики* ‘муж’ (и др.), *ими* ‘жена’ (и др.) обозначают вообще людей преклонного возраста. Однако указанные термины применимы не только ко взрослым или пожилым людям. На р. Пим я записала следующее сообщение от Зои Итыковой. Она гостит у Марка Востокина — младшего брата матери ее мужа. У Марка малолетние дети (один в колыбели). Слова Зои: «Моя дочь должна называть детей Марка *ики/ими*, как будто они старики». (При построении схемы родственных связей, выясняется, что для двухлетней Гали дети Марка — троюродные дяди/тети по отцу, но сейчас один из них немногим старше Гали, а другой вообще младше нее.)

Термины «мать», «отец» включаются также в обозначения социальных родителей, например: *пухл анки* ‘пупка мать’ (имеется

в виду женщина, перерезавшая пуповину при рождении ребенка); ее мужа восприемник называет *пухл ики* (р. Юган).

3. Термины родства/свойства служат формой обращения, при этом они употребляются с притяжательными суффиксами. Говоря о родственнике в третьем лице, его называют, используя притяжательное местоимение (*ма этим* — мой старший брат) или притяжательный суффикс (*меням* — жена моего сына; от безличного *меня*). При употреблении терминов родства по отношению к детям или подросткам добавляется компонент *ай* ‘маленький’. По отношению к младшим родственникам и неродственникам употребляется ласковое обращение *вэл’а* — «дитя».

Наряду с ними существуют такие обращения, как *нун* ‘ты’, *этя* ‘друг’, *нинь* ‘подруга’; либо названия: *том кот ики* ‘того дома старик’.

4. Термины родства выступают составной частью имен, прозвищ (*Ай наг* ‘младший сын’), основой фамилии или названия рода (*щаци* ‘бабушка’ — основа современной фамилии Сязи). Наиболее многообразны взаимосвязи терминов родства с именами собственными: личными именами, прозвищами, фамилиями, этнонимами. Они также являются составной частью прозвищ, например *Лар-ими*, *Мурчик-рат’*.

5. Термины родства занимают свое место и в верованиях, обрядах, связанных с переселением души. Новорожденного, в которого вселилась душа умершего ранее человека, его родственники называют тем же термином родства, которым они именовали умершего (личные же имена переселившегося и восприемника могут различаться).

6. Термины родства косвенно могут выполнять функцию регулятора брачных связей. При сборе материала по семейно-брачным отношениям у васюганских хантов моя собеседница, пожилая женщина, высказала осуждение вступивших в брак людей: «На близких родных нельзя жениться. В Айполово двое женились: он называет стариков *анкашам* (мать матери), она называет тех же стариков *анкашам* и *апайгам* (отец матери). Дети родились — один немой, другой немой, потом умерла с ребенком в животе».

В заключение отметим, что в изучаемый период (1970-е годы), как и в начале XX века, ханты предпочитали называть друг друга «по родне», то есть термином родства/свойства. К старым людям, не имеющим хантыйских имен, обращались «по родне». Родственники обижались, если к ним обращались не термином родства, а русским именем. Это свидетельствует об устойчивости традиционных функций терминологии родства в хантыйском обществе XX в.

Библиография

Кошкарёва Н. Б. Терминология родства и свойства хантыйского языка (на материале казымского диалекта) // Языки народов Сибири. Грамматические исследования. Ханты-Мансийск, 1995.

Лукина Н. В. Терминология родства хантов р. Аган // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: материалы Всесоюз. конф. (14–16 июля 1973 г.). Томск, 1973. С. 158–160.

Лукина Н. В. Изменения в терминологии родства васюганских хантов // СФУ. Таллин, 1975. № 4. С. 271–275.

Лукина Н. В. Терминология родства и свойства васюганско-ваховских хантов // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. XIX. С. 163–189.

Лукина Н. В. О роли имен в хантыйском обществе // Социальная организация и социогенез первобытных обществ (теория, методология, интерпретация): материалы Всерос. конф. Кемерово, 1997. С. 114–117.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2004. Т. 1: Васюган.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2005а. Т. 2: Средняя Обь. Вах. Кн. 1.

Лукина Н. В. О сборе информации по терминологии родства у васюганско-ваховских хантов // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур: материалы Междунар. конф. «XXIV Дульзовские чтения». Томск, 2005б. С. 106–107.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2009–2010. Т. 3: Юган.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2010а. Т. 4: Аган. Пим.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2010б. Т. 5: Конда. Тромъёган. Лямин. Казым.

Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Томск, 2012. Т. 6: Нижняя Обь. Сыня. Сось. Полярный Урал.

Мартынова Е. Материалы по терминологии родства и свойства хантов // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Терминология систем родства. СПб., 1995. Вып. 1.

Снодина В. И. Терминология социальных отношений обских угров и самодийцев сквозь призму понятия «род» // Вестник Югорского государственного университета. 2009. № 1. С. 32–42.

Karjalainen K. F. Wie EGO im Ostjakischen die Verwandten benennt // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors; Leipzig, 1913. Bd. XIII. Th. 2. S. 207–295.

Steinitz V. A funnugor rokonsági elnevezések rendszere // A Magyar Tudományos Akadémia nyelvés-es irodalomtudománya osztályának közleményei. 1957. X. L. 321–324.

Abstract

This article focuses on system of kinship terms of Khanty in the Western Siberia. The analysis based on the vast historical and ethnographic data among different local groups of Khanty. The author describes different functions of the terms and their relations with each other. The author uses both classical “kin” and “fictive” terms. This analysis shows the complexity of social terminology and many ways of its regulations.

Е. Г. Федорова

**«ОДНОГО КОРНЯ ЛЮДИ» И ДРУГИЕ ВИДЫ
РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ
У СЕВЕРНЫХ МАНСИ
(По материалам
последней четверти XX — начала XXI в.)**

Вопросам социальной организации обских угров (хантов и манси) в целом и манси в частности в этнографической литературе было уделено немало внимания (обзор и современное состояние вопроса см.: [Соколова 2005а, б]). Как писала в своей обобщающей работе крупнейший специалист по вопросам социальной организации обских угров З. П. Соколова, «имеющаяся литература отражает многообразие форм социальной организации обских угров в разные периоды их развития. Различные территориальные группы обских угров развивались несинхронно, что усложняло картину их социальной жизни» [Соколова 2009: 318].

Основная проблема касается наличия (или состояния при условии ее наличия) родовой организации у обских угров в период после присоединения к Государству Российскому. Вторая проблема — сохранение пережитков так называемой фратриальной организации манси и хантов. В исследованиях последней четверти XX в. заметны акценты на вопросах, связанных именно с этим явлением.

Известный специалист по этнографии и археологии обских угров В. Н. Чернецов в своих ранних работах (1947) признавал наличие рода у хантов и манси. Позднее он стал использовать понятие «генеалогическая группа» [Чернецов 1971: 80]. З. П. Соколова считает, что в XVIII — начале XIX в. род как социальная единица у этих народов отсутствовал, при благоприятных же

условиях в роды могли превратиться генеалогические группы, дифференциация на которые началась «в недрах дуально-фратриальной организации обских угров в XVII–XVIII вв.» [Соколова 1983: 156]. Термин «генеалогическая группа» больше всего подходит для обозначения обско-угорского кровнородственного объединения «с определенным самоназванием и дуальной экзогамией, с культом предка данной группы. Для нее характерны общее кладбище, общая территория угодий, которые могут быть распределены между отдельными семьями, общий фонд наследственных, или предковых, имен-душ. Генеалогическая группа очень похожа на род, ее отличие от рода — отсутствие собственной родовой экзогамии, господство дуальной экзогамии. В отличие от родов, такие группы были более аморфны... Генеалогическую группу можно локализовать в рамках селения-юрты, населенного представителями одной фратрии» [Там же: 156–157].

Другие исследователи (Н. А. Миненко, А. И. Пика, Е. П. Мартынова) применяли по отношению к подобным группировкам понятие «патронимия». В работах последних лет по северным группам обских угров снова стал использоваться термин «род» (Е. В. Перевалова, Е. П. Мартынова). Не вдаваясь в подробности проблемы, следует отметить, что такие разночтения в определении одной из основных ячеек социальной организации обских угров, как представляется, вызваны попыткой уложить в классическую схему, с выявлением последовательности этапов, сложный культурный феномен, содержащий в себе разностадиальные элементы, которые заняли свое место в социальной структуре и благополучно сосуществуют даже в наши дни у сохраняющих традиционную культуру (или отдельные ее черты) групп хантов и манси. Нельзя не учитывать и того, что после ликвидации княжеств — потестарных образований, возникших перед включением предков современных хантов и манси в состав Государства Российского и существовавших в течение некоторого времени после этого включения, во многом, в том числе и в сфере социальных отношений, обские угры оказались отброшенными назад.

Как отмечал В. Н. Чернецов, такая система — деление на роды/генеалогические группы/патронимии — сложилась в ре-

зультате дробления крупных экзогамных общин. Выделившиеся из их состава подразделения заселяли близлежащую территорию, образуя кровнородственные территориальные группы, сохраняя общую фратриальную принадлежность, но вырабатывая при этом, в силу определенной территориальной разобщенности, собственную локальную специфику языка и культуры (в том числе орнамент, отражающий тотемный облик мифического предка) [Чернецов 1953: 62]. В эпоху раннего железа, по мнению В. Н. Чернецова, на базе таких родственных родов сформировались эндогамные территориально-племенные образования «с оттенком военных оборонительно-наступательных организаций» [Там же]. В дальнейшем эти подразделения могли мигрировать в другие районы, дробиться уже на новых территориях.

В XVIII — первой половине XX в. в мансийских селениях могли проживать представители нескольких таких групп или фамилий, но какая-то из них была главной, основавшей селение, которое считалось ее «местом».

Одно из обозначений рода/тотемно-генеалогической группы, применявшееся у манси в XX в., — *опарись* (*она* — ‘дед по отцовской линии’, *опарись* — ‘предки’, *опарись нам* — ‘фамилия’), буквально ‘имя деда (предка) по отцовской линии’ [Чернецов 1947: 159]. Про представителей такой группы говорили *акв рут*, *акв опарись* (‘один род, один предок’), они имели общую фамилию, браки между ними были запрещены.

Анализируя данные о роде в целом у хантов и манси, З. П. Соколова писала: «...все признаки так называемого рода относятся к объединениям различного типа» [Соколова 1983: 119]. Материалы о роде приведены в общей форме, а признаки рода, его основные черты реконструированы, нет наименований по родам в архивных материалах, в то время как подобные сведения присутствуют в документах по другим народам Сибири. С конца XVIII в. у манси, как и у хантов, прочно утвердились фамилии, образованные, как правило, из отчеств, а те — из имен или прозвищ.

Поскольку я много занималась современным состоянием этнической культуры обских угров, меня в первую очередь интере-

совало то, сохраняются ли традиционные институты, явления, элементы культуры. Если сохраняются, то полностью или фрагментарно и как к этому относятся и что об этом говорят современные информанты. Естественно, какой-то материал был «попутным» и, соответственно, лишь частично отражал реальную ситуацию. Вместе с тем его введение в научный оборот представляется необходимым — как дополнение к уже существующим публикациям в плане пополнения базы данных и, возможно, для выводов, которые могут сделать специалисты, работающие в области, в данном случае — социальной организации. Здесь представляется уместным привести мнение некоторых информантов относительно традиционной социальной организации северных манси.

Информанты из числа северных манси последней четверти XX в., при уточнении вопросов, связанных с традиционной социальной организацией, использовали слово «род» (*рут*). Некоторые из них считали его заимствованием из русского языка. Но в этот термин вкладывали разное содержание. В частности, *рут* — родня только по отцу. По другим данным, *рут* — родня не только по отцу, но и по мужу, и по матери. По словам другого информанта, *рут* — родня по отцу и по матери. Были зафиксированы термины *атям рутыт* ‘моего отца родня’, *омам рутыт* ‘моей матери родня’. Семью же в целом назвали *кол тагыл* ‘полный дом’. Встретился термин *нусын акв махум*, его перевели как ‘один род’, буквально ‘все вместе люди’ (причем в эту категорию включили и невесток).

Информантка 1948 г.р., носительница мансийского языка, закончившая Ленинградский государственный педагогический институт им. А. И. Герцена, перевела слово «рут» как «фамилия, род». По объяснениям другой информантки, считается, что от одного корня вышла родня. Корень вытаскивают из земли — много ответвлений. Отсюда и название *акв тарныл миам махум* — ‘одного корня люди’.

Термин *рут*, по словам современных информантов, может относиться к представителям одной фамилии; выходцам из одного селения; родственникам по *най-отыр* ‘ам (богатыршам и богаты-

рям, героям, князьям); родственникам «по богам». Получается, что это любые родственники («родня»). Видимо, правильнее предположить, что плохое знание родного языка и культуры собственного народа приводит к разночтениям, примеры которых здесь приведены. Впрочем, нельзя исключать и того, что все эти примеры характеризуют неясную ситуацию относительно родовой организации северных манси, отмечаемую, как уже говорилось, исследователями.

Интересно подчеркнуть и такой момент. Еще во второй половине 1970-х годов некоторые манси в качестве подписи использовали тамгу. Тамги фиксируются и в похозяйственных книгах более ранних лет. Особенно много их удалось скопировать в Няксимвольском сельсовете из похозяйственных книг 1950-х — начала 1960-х годов (всего около 60). Это наиболее отдаленная часть территории Березовского района Тюменской области, в котором и проживает основная часть северных манси. Данный факт не говорит о том, что по другим сельсоветам этого периода тамги не фигурировали в качестве подписи в различного рода документах — с этими документами не удалось поработать. Интересен вопрос, который, к сожалению, не удалось выяснить при беседах с информантами: чью тамгу ставила женщина — отца или мужа (заметная часть лицевых счетов в похозяйственных книгах была подписана женщинами как главами семей). В ответах присутствовали оба варианта. Сами же знаки в некоторых случаях у однофамильцев слабо различаются. Определить степень их родства было сложно, поскольку не всегда совпадали отчества и не было возможности провести опрос нужных информантов. Но есть явно тамги родственников, в частности братьев. По сведениям, полученным ранее от информантов, тамга переходила от отца к старшему сыну. Для остальных сыновей эта тамга — основная — дополнялась какими-либо линиями [Федорова 1996: 306].

Сведения о рут были получены от людей старшего поколения. Самой молодой среди них оказалась уже упоминавшаяся здесь информантка 1948 г.р. От информантов этой же возрастной категории удалось зафиксировать и термины родства и свойства. Наиболее знающими они оказались и в тех вопросах, которые

касались фратриальной организации, о которой будет сказано ниже.

Понятие *рут* пересекается с понятием *пупых-сир*. Все фамилии, имевшие одного общего духа-покровителя, объединялись в группу *пупых-сир* (родственники по духу, богу по мужской линии).

Одной из проблем для этнографов является определение содержания понятия *сир* у манси и северных хантов. Для последних разграничиваются понятия *рут/рат/рэт* и *сыр/сир*: первая форма родства основывается на реальном генеалогическом родстве, вторая — на идеологическом, что позволяет включать в круг родственников инородцев и даже иноэтнические компоненты (см., например: [Перевалова 1997: 17; Мартынова 2000: 43]). В целом же, *сыр/сир* в этнографической литературе трактуется как обозначение рода, фратрии и каких-либо групп непонятного содержания.

Как представляется, дело здесь не только в сложности и вариативности социальной организации обских угров, но и в особенностях их языков и письменности. Если ориентироваться на словари, то обнаруживается несколько значений слов *сир/сыр*, в том числе и никак не связанных с социальной организацией. В частности, мансийское *сир* в современном языке употребляется в значении 'шест' [Ромбандеева 2005: 353]. Не дают однозначного толкования термина *сир/сыр* и современные информанты-ханты [Перевалова 2004: 226–227]. У информантов-манси, хорошо знающих язык и культуру (р. Северная Сосьва), вопрос о том, что такое «сыр, сир», вызвал недоумение. Ответ был таков: это слово отдельно не употребляется, его нужно переводить как «по-» [АМАЭ: Федорова 1999: 34], то есть мансийское *сир*, *сырыл* — послелог, используемый для образования наречия образа действия. Из этого следует, что данный термин не относится к какой-либо сугубо конкретной единице социальной организации. Он применяется для обозначения любого родства (по крови, духам и т.д.). Здесь можно привести пример из работы А. Н. Баландина, где он рассуждает о суффиксе *с'и* в связи с названием групп деревьев — в значении предметов, соединенных вместе [Балан-

дин 1957: 66]. В принципе такой же трактовки придерживается и Е. В. Перевалова: *сир* — это «общность», «соединенность» [Перевалова 2004: 227].

Следующий вопрос касается фратриальной организации. У части групп хантов и манси уже давно выявлено деление на две половины: *Пор ёх* (хант.), *Пор махум* (манс.) и *Мось ёх* (хант.), *Мось махум* (манс.), где *ёх* и *махум* означает 'народ, люди' — соответственно, 'люди Пор' и 'люди Мось'. Об этом существует достаточно обширная литература. Возможно, определенное внимание в последние десятилетия именно к этому вопросу было вызвано тем, что пережитки фратриальной организации в данный период были более выражены по сравнению с тем, что осталось от других традиционных социальных институтов, материал по которым уже слабо фиксировался (речь идет о северных группах обских угров). Кроме того, в то время, когда этот вопрос стал одним из наиболее актуальных, было мало исследователей-угроведов. Ограниченное время работы в поле, в определенной мере строгое следование в плане сбора информации заданным научным темам, невозможность опубликовать все собранные во время экспедиций или работы в архивах «попутные» материалы (эта проблема существовала всегда, не исчезла она и в настоящее время) также могли исказить реальную ситуацию. Нельзя не отметить и то, что в процессе исследований необходимо было «вписаться» в идеологические и теоретические установки того времени, не всегда совпадавшие с тем, что этнографы наблюдали во время своей полевой работы. Сказанное касается не только традиционной социальной организации обских угров, но и многих других аспектов их этнической культуры. Необходимо в очередной раз подчеркнуть, что этническая культура различных групп хантов и манси — и на современном этапе — настолько разнообразна, что фиксация и изучение их локальной специфики могут не просто расширить наше представление об этих народах, но и привести к решению многих вопросов, связанных с их этногенезом, этнической историей, культурогенезом.

Естественно, термин «фратрия» в беседах с информантами не фигурировал. Речь всегда шла о «людях Пор» и «людях Мось».

Частично полученные мною материалы были опубликованы [Федорова 1998: 129–131], но к некоторым из них хотелось бы вернуться в связи с тем, что, во-первых, вопрос о фратриях по-прежнему представляет интерес для исследователей, во-вторых, пережитки этого социального института продолжают существовать и в начале XXI в.

Так, по полученной во время экспедиций информации, принадлежность к Пор и Мось определяют по семьям. По семьям — это значит по фамилиям. Счет идет по отцу. Фамилии же, даже сейчас, у северных манси достаточно жестко привязаны к определенным селениям, в том числе и к исчезнувшим во второй половине XX в. На рубеже XX и XXI вв. память о том, где чье «место», то есть какая фамилия откуда происходит, еще сохранялась. Правда, есть исключения, относящиеся к фамилиям, которые, по словам информантов, «ближе к Уралу». Также не могли определить принадлежность к Пор или Мось манси, которые состояли в браке с русскими.

Нужно отметить еще один важный момент. Представители каждой из фратрий характеризовали «своих» положительно, «чужих» — отрицательно. Это не согласуется с известными по литературе текстами, где люди Мось однозначно наделяются положительными качествами, а люди Пор — отрицательными.

Более четко на вопрос о принадлежности к Пор или Мось отвечали люди пожилого или среднего возраста, преимущественно женщины. Они могли обозначить принадлежность к той или иной фратрии практически всех известных им фамилий. Мужчины владели этой информацией в меньшей степени.

Определенные представления о некоторых функциях фратриальной организации существовали и у местных жителей, не относящихся к коренному населению. В частности, в случайном разговоре с сотрудницей одной из сельских администраций по ее инициативе был затронут вопрос о брачных связях (одна из основных функций фратриальной организации — регулирование брачных связей) между манси — обитателями того поселка, в котором она проживала, и других населенных пунктов. Она очень четко обозначила ориентацию этих связей, назвав деревню, из

которой предпочитают брать жен мужчины-манси ее поселка. На вопрос, почему берут жен оттуда, она дала ответ, разъяснение которого требует дополнительных исследований: «Там женщины воинственные».

Интересно отметить, что на рубеже XX–XXI вв. не исчезла и некоторая специфика в обрядности этих фратрий, есть данные о соблюдении запретов на браки внутри них, хотя на периферии мансийского ареала таких запретов, возможно, и не было. В частности, по словам верхнеяпинских манси: «...здесь все Мось, поэтому Мось на Мось женятся».

Таким образом, на рубеже тысячелетий у северных манси, во всяком случае в сельской местности, продолжали сохраняться пережитки фратриального деления. Зафиксированные отголоски наличия рода не проясняют вопросы, уже давно поставленные в этом отношении в этнографической литературе. Возможно, нужна другая теория?

Источники

АМАЭ. Федорова Е. Г. Материалы экспедиции в Березовский р-н Тюменской обл. (манси верховьев Северной Сосьвы). К. I. Оп. 2. № 1733.

Библиография

Баландин А. Н. О происхождении самоназвания маньси // Уч. зап. Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена. Л., 1957. Т. 132. С. 65–68.

Мартынова Е. П. Ханты: этническая и социальная структура в XVII — начале XX в.: автореф. дис. д-ра ист. наук. М., 2000.

Перевалова Е. В. Этническая история северных хантов (обдорско-куноватская группа) в XVII — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997.

Перевалова Е. В. Северные ханты: этническая история / отв. ред. А. В. Головнев. Екатеринбург, 2004.

Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь. СПб., 2005.

Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода / отв. ред. В. А. Александров. М., 1983.

Соколова З. П. Социальная организация // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред.

И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. М., 2005а. (Манси). С. 259–264.

Соколова З. П. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. М., 2005б. (Ханты). С. 133–141.

Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М., 2009.

Федорова Е. Г. Тамги северных манси (по материалам второй половины 1970-х — начала 1990-х годов) // Символы и атрибуты власти / отв. ред. В. А. Попов. СПб., 1996. С. 301–316.

Федорова Е. Г. Люди Пор и люди Мось в представлениях современных манси и хантов (по полевым материалам последней четверти XX в.) // Материалы полевых этнографических исследований / отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб., 1998. Вып. 4. С. 124–134.

Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров // СЭ. 1947. Т. 6–7. С. 159–183.

Чернецов В. Н. Древняя история Нижнего Приобья // Древняя история Нижнего Приобья. Материалы и исследования по археологии СССР / под ред. А. В. Збруевой. М., Л., 1953. № 35. С. 7–71.

Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. Ч. 2 // Свод археологических источников / под общ. ред. акад. Б. А. Рыбакова. М., 1971 (В-4-12).

Abstract

This article purposes to compare the information received by the author during field work among the northern Mansi in the last quarter of XX — the beginning of the XXI century, and the data on types of the related relations published in ethnographic literature concerning northern Mansi and Khanty. It is focused on the categories of the population keeping ideas of traditions in this area.

S. Huusko

IDENTITIES AND WELLBEING AMONG EVENKI ADOLESCENTS IN THE NORTHERN BURIATIIA

Introduction

After the Communist Revolution (1917) the Soviet government decided to integrate the indigenous peoples of the Russian North, including Evenkis, into the social, political and economic body of the country. Soviet authorities introduced 'cultural bases' by establishing hospitals and schools in order to integrate Evenkis to Soviet society and minimise their traditional lifestyle. Schools were built for Evenki children, where the language of instruction was Russian. The residential school system in the Russian North was continued until the end of the 1980's and is still partly in place in Buriatiia. It has greatly contributed to the destruction of the institute of traditional Evenki family. The introduction of residential schools deprived many Evenkis of their cultural knowledge of how to function as a family, their parental tasks, and the methods of transmitting these competences to new generations.

In Soviet times, native religious rites and ceremonies, which could be seen as traditional forms of psychotherapeutic remedy, were often eliminated. Collectivisation of Evenki economic activities began in 1929. In the 1950s–1980s large numbers of ethnic Russian, Ukrainian, Baltic and other ethnicities poured into Siberia as a result of industrialisation. The land base used by the Evenkis decreased, and most Evenkis abandoned reindeer-herding and other traditional ways of living to work at the Baikal-Amur railway, various mining and construction sites, and kolkhozes, or collective state farms. Moreover, they became a minority, and often a marginalised one, in their traditional homelands. It is especially the reality for the Evenkis, living in the Severobaikal'skii district in the Republic of Buriatiia

(Russia). However, in other districts of Buriatiia Evenki communities were surrounded by Russian and Buriat communities, which lived together for centuries before. Therefore the processes of acculturation and marginalisation are more moderate there, and go along with multi-enculturation, or learning of own culture goes along with learning the Russian and Buriat cultures as well. Thus, Evenki families have the potential of differential outcomes in the life-styles, identity development, and socialisation of children.

Although the introduction of Western medicine and education and enhancing the economic activity in the region can be viewed as positive developments, in practice they have resulted in the disruption of Evenki social, spiritual and economic traditions. These introductions influenced a number of health problems, including alcoholism. Indigenous adolescents in Russia are often quite early introduced to strong alcohol. Drinking at the community and family level introduces alcohol consumption to adolescents as a way to spend time as well as cope with problems. The geography of alcoholism and alcohol-caused problems in Russia are more pronounced in Siberia, in the Far North and in the Far East, and coincides with the prevalence of other kinds of deviant behavior such as criminality, violence and suicides. Violent deaths and alcohol abuse are the main causes of the shortened life expectancy in the North, including the Northern Buriatiia. Thus average life expectancy of indigenous people of the North in Russia is 42 years.

While it is acknowledged that cultures evolve and might be far removed from the actual customs and practices of their ancestors, a growing body of research on enculturation shows the beneficial effect of maintaining a strong affinity with traditional cultures among minority populations. Assimilation or acculturation is often associated with intermediate levels of stress; furthermore, the greatest acculturative stress can be found among those who are marginalised [Colquhoun, Dockery 2012: 2–3]. However, while enculturation is undoubtedly beneficial to a society, the processes of acculturation cannot be viewed only from the negative perspective. Thus, Matsudaira [2006] insists on multidimensionality of acculturation, that is, an individual can maintain their own cultures of origin, while being

acculturated to new cultures and, moreover, many modern societies aim at the integration of ethnic minorities into the society. Furthermore, while psychological and anthropological researchers associate alcohol-related problems with a way of coping with historical loss, discrimination and alienation from decision making regarding one's own life, according to my fieldwork results, microsystem factors, such as family, school, and local communities have the strongest influence on adolescents' identities development. Thus I am focusing in this particular paper on core family relationship dyads, relationships in the school, as well as on adolescents' outdoor activities. Moreover, I look here at the immediate environment as a mediator of the larger systems of cultural belief, societal values as well as historical family relationship influences.

This study investigates factors, which affect the healthy development of Evenki adolescents' identities. Using as main methods participant observation and face-to-face interviewing, the objective is to study how the ways of living and livelihood of local communities are interlinked with the well-being of indigenous adolescents. I interviewed adolescents aged between 12 and 17 years in two communities of Evenkis in the Northern Baikal area. Due to the fact that adolescents of the chosen localities study at junior secondary school at their home village and secondary school in another village I interviewed children in both localities.

Factors of the immediate environment

During childhood and adolescence strategies for emotional regulation and coping as well as family interaction styles are formed. A growing body of research suggests that family is recognised as the strongest source of risk (family environment might not be safe and nurturing) as well as of protection against adolescent behavioral problems, violence, substance use, and exposure to deviant peers [Lepistö et al. 2012; Gil et al. 2000; Lee 2012; Mason et al. 1994]. Moreover, family mediates the influence of the socio-ecological background on children. Thus, Mason et al. underlined the effect of economic stress on 'emotional distress, heightened levels of marital conflict, and disrupted behavior' [Mason et al. 1994: 641]. The socio-

ecological factors are of a great importance in the Evenki community due to the fact that employment in the Northern Buriatia often has seasonal character. Moreover, companies often discriminate local people and avoid hiring them due to various reasons such as alcoholism and lack of qualification. The community where I did my fieldwork does not provide enough working places. Therefore the people of the village I studied have to move to other places in search for working places, that leads to a situation, when some children of the village have to live alone if they have older brothers and sisters, who could be also underage, or with their relatives, often from their mothers' sisters. Thus the socio-ecological background could lead to adverse parenting practices within the family. The strength and duration of family bonds can also mediate how social events affect individual outcomes.

Apart from families other factors of adolescents' immediate environment affect their well-being. Because adolescents spend substantial amount of their time at school, the school environment, teachers, and classmates influence their development.

Local community can be regarded not only as a provider of communal support, but also as an example of behavioral patterns. Drinking could be seen as one of the patterns of life-style in the local community, as well as a traditional way of dealing with emotional trauma associated with historical loss, discrimination, suicide, and substance abuse. Furthermore, according to Colquhoun and Dockery there is an inverse relationship between suicide risk and the sophistication of young people's understanding of their self-persistence [Colquhoun, Dockery 2012: 5].

In this particular work I focus on two villages that play a crucial role in the adolescents' identity formation. One of the villages was severely influenced by newcomers, mostly builders of BAM. BAM stands for the Baikal-Amur Railway (Baikalo-Amurskaia Magistral'). BAM brought dramatic changes to environment and way of life of local communities. As one of the interviewees said: "At first we were so happy and welcoming the changes. Before the construction of BAM had started we did not have regular electricity, then suddenly we could enjoy watching television. But eventually we saw what this road and people did to us. They did not have respect neither for us, nor

environment, look at us, look at our appearances (Here the interviewee meant the racial identity). They started building the road according to their plans, they did not care about people, they thought only about plans. If a road went through a forest, forest was destroyed. As a result animals [wild dears] went away. We have lost our traditional hunting places and consequently activities”. Other interviewee said: “We lost our ethnical identities, we are not proud to be the Evenkis. We have lost the ability to decide on our own land. To fish we have to ask for permission, to hunt we have to ask for permission”. The results of such drastic changes were not only acculturation and marginalisation of Evenkis, but also brought changes in racial identities in this particular area.

The adolescents' identities

The central concept in this text is identity, which is an outcome of social processes. In this view identity is socially constructed and could be learned and relearned through the life span. Thus I will advocate the biographical approach to identity in terms of ideas of locale, network and memory.

Studies of aesthetic preferences among indigenous children of the Russian North showed the influence of television and other groups in forming a definition of a ‘handsome person’. Some adolescents of the communities describe their (Evenki) appearances as not different from Russian, some of them have Russian or other ethnicities fathers, which do not live with their families. One of the children affirmed that he is a Jew, because his father is a Jew. The boy lives with his mother and has never seen his father. As he said: “I do not know my father, he does not live with us”. On the question why he assures that he is a Jew, he answered: “Because I look more like a Jew”. Most of the children said that they think that they would like to marry a man or a woman, who is blond, tall and has blue eyes. The situation can be described as marginalisation of self-identification, which could lead towards ‘a sense of psychological vulnerability, lack of sociability, low level of claims, passivity and reluctance to uphold the values of their kin and ethnic community’, which in turn provides a fruitful basis for violence in the society [Kozlov et al. 2007: 156–164]. However, I should notice

here that in the main community of the research adolescents assure that there is no such fact as marginalisation because “We are all here relatives — Russians and Evenkis”. While in the other community one of the opponents said: “People here think if they are Russians, they are better than we are”. I also acknowledge the fact that the perceptions of marginalisation vary not only with the community of study — which differ greatly with the number of the Evenkis living there, but also with the position or status of parents of the adolescents — the adolescents with higher status of parents have higher aspirations in their life, higher self-esteem and more clear plans for their future. It is also interesting here that in such families — children have greater support for further education and in general parents provide advice and stronger parental support to children. While most of the adolescents with parents with lower than higher education or lower status in most cases affirmed that their parents leave them themselves decide about their own future and in some cases discourage them to pursue further education. Thus this situation in the both communities goes along with practice theory of agency and structure.

The practice theory of agency

Practice theory of agency and structure is used for analysis of the imposed conditions of life, which limit individual choices and everyday practices and can potentially lead to the distortion of self-image of adolescents [Brodwin 2007: 3–4]. While in the Russian Federation there are programmes that support indigenous peoples of the North, according to my first fieldwork, the possibilities to use these opportunities are not always available. Thus, while indigenous teenagers can enter some universities without entrance competition, there are many factors that do not allow using these opportunities. The village school has only basic general education, thus many adolescents have to go to study at the comprehensive school in the nearby village. However, not many of them have the desire to continue their education at comprehensive level. Most of them speak of going to vocational schools instead. Moreover, according to some teachers, desire to study at school and universities sometimes finds the resistance from some parents, who would like their children to continue their traditional

ways of living (fishing and hunting) and stay at home. Furthermore many families cannot afford to support children studies in other cities.

In this text I also attempt to cross the notion of identity with two concepts — health and well-being, which as I will show are very closely connected with notions of agency and empowerment brought into the light by the concepts of habitus and reflexivity.

In this study I adapt a socio-ecological perspective on health. It regards health as ‘a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity’ [Curtis, Taket 1996: 30]. According to the socio-ecological model, health is considered as ‘the extent to which an individual or group is able to realize aspirations and satisfy needs, and change and cope with the environment’ [Ibid.: 31]. Thus concept of health is very closely connected with the concept of empowerment, which brings it closer to the anthropological body of research on indigenous ways of coping with historical loss, discrimination and alienation from decision making regarding one’s own life, as well as to the theory of practice. Well-being is regarded as subjective well-being as perceived by community members, which brings the emic perspective of this research. Well-being is conceptualised as ‘realized values, knowledge and activities manifested in everyday life’ [Lepistö et al. 2012: 203]. However, while acknowledging the well-being and health as central themes, the research focuses on the factors that influence healthy adolescent development, rather than social constructs of these notions. According to my first fieldwork (December 2012 — January 2013), in Evenki community of Severobaikalskii district in the Republic of Buriatia most of the adolescents speak of health either in terms of absence of disease, or in terms of healthy way of life, which is influenced by their teachers and in accordance with school books. The indigenous concept of health in the area of my first fieldwork has disappeared at least among adolescents. There were no any systematic community activities, directed to indigenous cultural education of children of the village.

Bibliography

Brodwin P. Mediations of Power in Contemporary Medical Anthropology // *Anthropology in Action*. 2007. Vol. 14. № 3. P. 1–5.

Colquhoun S., Dockery A. M. The Link Between Indigenous Culture and Wellbeing: Qualitative Evidence for Australian Aboriginal Peoples, Australia // CLMR Discussion Paper Series. 2012.

Curtis S., Taket A. Health and Societies: Changing Perspectives. L., 1996.

Gil A. G., Wagner E. F., Vega W. A. Acculturation, Familism, and Alcohol use among Latino Adolescent Males: Longitudinal Relations // Journal of Community Psychology. 2000. Vol. 28. № 4. P. 443–458.

Kozlov A., Vershubsky G., Kozlova M. Indigenous Peoples of Northern Russia: Anthropology and Health. Raabe, 2007.

Lee R. Community Violence Exposure and Adolescent Substance use: Does Monitoring and Positive Parenting Moderate Risk in Urban Communities? // Journal of Community Psychology. 2012. Vol. 40. № 4. P. 406–421.

Lepistö S., Joronen K., Åstedt-Kurki P., Luukkaala T., Paavilainen E. Subjective Well-Being in Finnish Adolescents Experiencing Family Violence // Journal of family Nursing. 2012. Vol. 18. № 2. P. 200–233.

Mason C. A., Cause A. M., Gonzales N., Hiraga Y., Grove K. An Ecological Model of Externalizing Behaviors in African-American Adolescents: No Family is an Island // Journal of Research on Adolescence. 1994. Vol. 4. № 4. P. 639–655.

Matsudaira T. Measures of Psychological Acculturation: A Review // Transcultural Psychiatry. 2006. № 43. P. 462–487.

Smokowski P. R., Chapman M. V., Bacallao M. L. Acculturation Risk and Protective Factors and Mental Health Symptoms in Immigrant Latino Adolescents // Journal of Human Behavior in the Social Environment. 2007. Vol. 16. № 3. P. 33–55.

Abstract

This study investigates the factors affecting the healthy development of Evenki adolescents into adults. On the basis of the fieldwork, the author discusses the conflicts and contradictions between existing remedies and those factors which enhance the well-being of indigenous children as well as local community in general. The author interviewed adolescents between 12 and 17 years old in the Evenki community of Severobaikal'skii district of Buryatia. During the Soviet period this district became under heavy influence of other ethnicities as well as industrialisation. The introduction of residential schools deprived many Evenkis there of their cultural knowledge of how to function as a family, their parental tasks, and the methods of transmitting these competences to new generations. The main argument of the research

is that nowadays the microsystemic factors, such as family, school, and local communities, have the strongest influence on children's identity development. Thus the author focuses on the relationships in families, schools, and at community level. Moreover, the author looks at the immediate environment as a mediator of the larger systems of cultural beliefs, societal values, as well as historical influences. Practice theory of agency and structure will be used for analysis of the imposed conditions of life which limit individual choices and everyday practices and can potentially lead to the distortion of the self-image of adolescents. Fieldwork results show elements of marginalisation among Evenki adolescents. Especially, interaction with other groups has considerable influence on how Evenki adolescents define a 'handsome person'. The situation can be described as marginalisation of self-identification.

М. М. Содномпилова

**ЧУЖИЕ ДЛЯ ВСЕХ: ГРУППА «НЕВЕСТКИ»
В КОНЦЕПТУАЛЬНОМ УНИВЕРСУМЕ
МОНГОЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА¹**

Невестка *бэрэ, бэргэн* у монгольских народов занимает особое положение в обществе, исследование которого заслуживает особого внимания. Безусловно, как и в любом другом традиционном обществе, невестка в монгольском обществе обладала низким социальным статусом, находясь в подчинении не только у мужа и его родителей, но и у всех старших мужчин рода мужа. Полагаем, что, несмотря на основную цель многочисленных свадебных обрядов монгольских народов, состоящую в снятии признаков чужеродности с новобрачной и ее интеграции в род мужа, нелегкое положение невестки было обусловлено тем, что она сохраняла свою принадлежность чужому роду. Данная статья посвящена рассмотрению особенностей процесса интеграции невесты в род мужа и выявлению причин, препятствующих женщине стать полноправным членом нового для нее общества.

В традиционной культуре монгольских народов полноценный человек немислим без семьи. Идея продолжения рода как основной долг перед обществом широко отражается в разных жанрах устного народного творчества: поговорках, песнях, преданиях, эпосе. Наиболее часто при сватовстве употребляется выражение «Одно полено костер не составит, один человек не продолжит свой род». Кроме того, жизнедеятельность одной группы невозможна вне связей с другими группами, а устанавливая связи были призваны дочери.

Только имеющий семью человек становился полноправным членом общества, включенным в экономические и социальные

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-21-03004 а/Мон.

сети. При этом статус семейного человека был чрезвычайно важен как для женщины, так и для мужчины. Бобыли и незамужние одинокие женщины относились к самой низкой социальной категории в обществе.

Женщина обязана была выйти замуж и родить детей. Замужество рассматривалось как регламентированный социумом путь перехода женщины в другой род и другую возрастную группу. Но если женщина рожала вне брака либо долгое время оставалась несватанной, переход в другую возрастную группу оформлялся посредством ложных браков, таких как «брак с кувшином» (*домботой суулгах*) или с опорным столбом жилища.

Рождение детей было очередным этапом социализации невестки в семье, роде мужа. О женщине тогда говорили: «Хун болоо, сээрээ гараа» («Человеком стала, от греха освободилась»). У одной из групп западных бурят даже смена девичьей прически на женскую — в две косы — происходила только после рождения ею первенца. Рождение детей обеспечивало женщине достойную старость в роду мужа. Бездетная женщина не являлась полноправным членом рода мужа, и в случае его смерти она могла остаться без поддержки его родственников. «Бездетная вдова после раздела большой семьи обычно возвращалась к своим родичам, забрав свое приданое. Та часть приданого, которая была использована в период проживания женщины в большой семье, не компенсировалась» [Басаева 1980: 26].

Только после рождения ребенка женщина становилась полноценным членом социума в целом, то есть как для родни мужа, так и для своих родственников. Так, у некоторых монгольских народов, например ойратов, важнейшая часть приданого *энжэ/онч/омч* в виде скота с приплодом передавалась молодой женщине ее родителями тогда, когда она приезжала к ним погостить *турхэм үүшэлхэ*¹ после родов [Там же: 161]. Более жесткие правила в от-

¹ У разных народов монгольского мира ритуальное посещение молодой женщиной своих родственников, имеющее общее название *турхэмчилхуй* у уратов КНР, *бэр төрхөмчлох* у баятов Монголии, *турхэмэлжэ ошохо* у бурят, имеет разное содержание. У ойратов во время такого визита молодая получала скот, являющийся ее личной собственностью, который был подарен ей родственниками

ношениях молодой женщины, вышедшей замуж, и ее родом соблюдались у баятов Монголии. После замужества новобрачная могла посетить своих родителей только по прошествии двух-трех лет и, возвращаясь к мужу, получала свою личную собственность — дойную корову, верхового коня, овец и другое имущество. Такой длительный срок подразумевал, что у молодой женщины уже появятся дети. «До этого времени молодая семья не имела права кочевать в тех местах, откуда был виден даже дым очага отца новобрачной» [Очир, Галданова 1992: 50]. Однако при этом сами родители могли навещать свою дочь. Такое положение дел наводит на мысль, что молодая женщина, став чужой для своего рода, соблюдала вышеуказанные ограничения по отношению к территории рода отца, его домашнему очагу (месту обитания духов предков) и не могла появляться до рождения детей перед духами предков, сверхъестественными существами — *саб-дагами* (хозяевами местности).

Рождение детей рассматривалось как избавление от негативной женской энергии *бузаар* — греха, скверны в понимании бурят. Эта цель могла реализоваться в основном через брак. Каким образом мог отразиться на окружающих не направленный в нужное русло грех? На этот счет у бурят существовали определенные представления, которые были описаны С. П. Балдаевым: «У бурят существовало поверье: выдавать девушек замуж, какими бы они ни были, иначе они, умирая в роде отца, после смерти якобы обращались в злых духов и вредили малолетству и младенчеству» [Балдаев 1959: 20].

в детстве, на свадьбе. У уратов КНР — это очередной этап свадебной обрядности, означающий окончательное породнение сторон, у бурят — это знакомство новорожденного ууган с родными его матери и одаривание его скотом. Этот обряд можно рассматривать как обязательный этап социализации новобрачной в статусе матери и ее первенца в роду ее отца. Без этого ритуального посещения родство двух групп считалось несостоявшимся. У уратов Внутренней Монголии до официального визита новобрачной к родителям с мужем и свекровью общение между двумя породнившимися сторонами было невозможно: свадьба будет считаться незавершенной или спорной [Наранбат 1992: 71]. Привлекает внимание тот факт, что молодая при этом визите, будучи в новом статусе, совершает подношение продуктами уже своего хозяйства бурханам отца и матери.

У некоторых народов монгольского мира рождение детей меняло статус женщины и в том случае, если она не выходила замуж и рожала детей вне брака¹. В традиции тункинских бурят незамужняя женщина, родившая детей вне брака, должна была совершить обряд смены прически на женскую: на столб юрты вешала зеркало, рядом с собой ставила кувшин с архи, делила волосы на две половины и заплетала косы [Галданова 1986: 140].

Бездетность женщины была большой бедой и рассматривалась как наказание свыше. Незамужняя и бездетная женщина становилась изгоем в обществе. Общения с ней избегали, она не была желанным гостем в доме, а ее проклятья обладали особой разрушительной силой. В браке же проблема бездетности могла решиться посредством широко распространенной у монгольских народов традиции усыновления детей родственников. Кроме того, поскольку для многих бездетных семей были характерны повторные браки, старшие жены, не способные иметь детей, всеми силами старались привязать к себе детей от вторых и третьих жен, заменяя им родную мать. С обретением детей социальный статус женщины менялся — она становилась равноправным членом общества, входя в группу женщин-матерей. У ольхонских бурят, в традиции которых женщины не меняли девичью прическу до рождения первенца, по прошествии трех лет, когда угасала надежда на материнство, замужней женщине все же переплетали волосы в две косы, наделяя ее всеми внешними знаками полноценной женщины. Смысл этого обряда заключался в переходе женщины в другую возрастную группу [Басаева 1980: 200]. Для незамужней женщины, не способной родить, такое решение проблемы бездетности было бы невозможно². Таким образом, брак выступал инструментом в процессе социализации женщины, регламентируя ее дальнейшую жизнь. Именно свадебный

¹ Но у части бурят (эхириты) незаконнорожденные дети усугубляли положение женщины, и это нередко приводило к убийству детей.

² Исключением является волшебное обретение детей персонажами бурятских этногенетических преданий: шаманкам Асуйхан и Хусуйхан едва удалось избежать расправы со стороны родственников, которые хотели залить их очаг водой, считая, что одинокие пожилые женщины уже не смогут стать матерями.

цикл отличается наибольшим числом обрядовых действий дизъюнктивного и интегративного характера, направленных на выведение (из одной группы) и включение (в другую группу) членов сообщества (жениха и невесты). В этой связи возникает необходимость более подробного рассмотрения ритуалов свадебного цикла.

Интеграция невесты в социум жениха

Интеграция невесты в социум жениха представляет собой в традиции монгольских народов длительный процесс, начиная со сватовства, в течение которого девушка постепенно утрачивает знаки-символы рода своего отца и приобретает новые. Нередко этот процесс начинался до рождения детей у потенциальных жениха и невесты. Активность в выборе невесты проявляли обычно женщины¹, предоставляя официальную сторону переговоров о браке мужчинам. Имели место случаи, когда о своей избраннице молодой человек сообщал матери, а мать уже осторожно подводила к этой мысли своего супруга.

Главы семейств, приняв решение стать родственниками, обмениваются кушаками или поясами, иногда комплектами мужских аксессуаров (нож, огниво, трубка, кисет) в знак заключения брачного сговора.

У западных бурят в том случае, если сын был один, его стремились женить быстрее. Единственному сыну предоставлялось право выбора невесты. Однако в любом случае его выбор согласовывался родителями и родственниками. Большое значение в жизни бурят-шаманистов имели гадания. Из всех предметов, используемых в гадании, особое ритуальное значение придавалось монете — украшению нарядной безрукавки матери, которое срезали с правой стороны безрукавки. Если кандидатура девушки устраивала родственников, то отец жениха брал с собой монету, которой жена ворожила, и ехал в улус девушки [Балдаев 1959: 30].

¹ У узбеков право выбирать невесту также предоставлялось женщинам — матери, теткам, замужним сестрам, но сватами были мужчины [Фиельструп 2002: 55]

Эту монету впоследствии, если родители невесты соглашались выдать свою дочь замуж и принимали отца жениха как свата, последний подносил девушке. Приняв монету, девушка таким образом давала согласие на брак и с этого момента становилась просватанной. Монета получала название *хоолобши*¹ и использовалась девушкой как нашейное украшение. Таким образом, первым символом, которым наделяет сторона жениха девушку-невесту, становится нашейное украшение-монета с одежды матери жениха.

Свадебный цикл изобилует дизъюнктивными и интегративными действиями, направленными на выведение и включение членов сообщества (жениха и невесты). Взаимное приобщение сторон жениха и невесты осуществляется посредством одаривания одеждой, совместного изготовления постельных принадлежностей и даже деталей войлочной юрты. Главными исполнителями в этих работах становятся женщины и девушки — старшие невестки новобрачных, их молодые родственницы и подруги. Руководят работами матери жениха и невесты.

Главным актом включения невесты в социум жениха было поклонение новобрачной огню домашнего очага в доме отца жениха, бурханам в ламаистской традиции, *онгонам* — в шаманистской, родителям жениха и его старшим родственникам. Как предполагает Г. Р. Галданова, именно после совершения таких обрядов в прошлом происходили облачение невесты в костюм замужней женщины и смена прически [Галданова 1986: 139]. У уратов Внутренней Монголии невеста в доме отца жениха после завершения обряда поклонения бурханам, огню очага, родителям и родственникам жениха получает в дар от его родителей обязательный элемент костюмного комплекса замужней женщины — безрукавку *уужинхай* или ткань. Безрукавка монгольских женщин — предмет полифункциональный. Его главное назначение на протяжении многих сотен лет развития монгольской куль-

¹ Хоолобши/хоолопшо — нашейное украшение невесты происходит от слова хоолой 'шея'. В прошлом нашейное украшение представляло собой ожерелье, составленное из разных геометрических пластинок. Позднее такое ожерелье вышло из употребления, его заменили золотые и серебряные монеты.

туры — обозначение социального статуса женщины в социуме, определение ее этнической принадлежности. В этой связи интерес представляет архаичная, на наш взгляд, традиция монгольских урянха, когда женский костюм невесты шьют матери жениха [Бадамхатан 2004: 193]. Полагаем, что этот обычай является отголоском когда-то существовавшей повсеместно в тюрко-монгольском мире традиции, согласно которой сторона жениха наделяла девушку полным костюмом замужней женщины. Он воплощал характерные этнические черты рода жениха и выступал его маркером. Выходя замуж, женщина становилась частью нового для нее рода и должна была отныне носить одежду и украшения рода мужа¹. Рудименты этой древней традиции обнаруживаются в обряде укладывания женской прически у разных групп монгольского мира. Так, это обычай сартулов одаривания новобрачной матерью жениха накосными украшениями, расчесывание волос невесты гребнем, принадлежащим матери жениха, касание ее головы ножом жениха или его отца, у халха представители со стороны невесты выпрашивали у матери жениха ниточку для кос невесты красного цвета (см. подробнее: [Вяткина 1960: 210]).

В айле отца жениха невеста прощается также с девичьей прической и облачается в костюм замужней женщины. У всех монгольских народов главный обряд, после которого невеста переходит в группу замужних женщин, происходит с участием двух старших невесток новобрачных. Они расплетают девичьи косички и заплетают невесте две косы, причем левую косу заплетает невестка со стороны девушки, а правую — со стороны жениха. Материалы по свадебной обрядности монгольских народов показывают, что обряд расплетания кос невесты уже не сопровождается какими-либо текстами-формулами. Но сведения, собранные у соседних с монгольскими тюркоязычных народов Южной Сибири, свидетельствуют о чрезвычайной значимости самого

¹ Сохранение такого обычая у тувинцев кыргызы в начале XX в. отмечает Л. П. Потапов: сторона жениха готовила не только юрту и ее обстановку, но и шила одежду для будущей невестки и заказывала для нее украшения [Потапов 1969: 258].

ритуала и его главных исполнителей. «У народов Южной Сибири обряд причесывания невесты обычно совершался представителями двух групп. Так, у теленгитов расплетание волос невесты проводили две женщины со стороны жениха и невесты. Косу с правой стороны заплетала родственница девушки со словами: “Я даю ее”, с левой — родственница жениха, произнеся: “Я беру ее”» [Михайлова 2005: 98]. Таким образом, «недостающие» компоненты ритуала, сохранившиеся на периферии монгольского мира, позволяют отнести обряд расплетания кос невесты к важнейшему этапу интеграции невесты в новое сообщество. При этом ритуальная передача невесты от одной группы к другой происходит только с участием женщин — представителей брачующихся сторон.

На этой церемонии девушку лишали предметов-символов, маркирующих ее принадлежность роду отца. Об этом свидетельствует сохранившийся у одной из монгольских народностей — сартулов — элемент свадебной обрядности, который утрачен у других монгольских народов: украшения, снятые с девичьих волос, отдавали матери невесты — они оставались принадлежностью рода ее отца.

Чрезвычайно важным ритуальным действием, которое является заключительным в цикле большого обряда «поклон невестки», выступает первое жертвоприношение/кропление огню очага в доме свекра, его бурханам и тенгриям — хозяевам новой для молодой женщины местности. У уратов Внутренней Монголии этому обряду сопутствует ритуал передачи свекровью домашней утвари вместе с новой ритуальной ложкой *цацал* невестке и наречения ее новым именем. При этом новое имя для новобрачной испрашивает *бэргэн* [Наранбат 1992: 70]. Таким образом, в самом выразительном варианте изменение статуса новобрачной влечет изменение не только ее внешних признаков, но и имени.

Заключение

Несмотря на большой круг обрядов и действий социального характера, направленных на максимальную интеграцию женщины из чужого рода в семью мужчины, составляющих ядро свадеб-

ного и родильного циклов, женщина тем не менее остается чужой для рода своего мужа. Как справедливо отмечает Т. Д. Скрынникова, процесс социализации женщины в роде мужа никогда не бывает окончательным. Символом инаковости невестки является прическа замужней женщины — две косы, которые выступают знаком принадлежности женщины сразу двум родам. «С одной стороны, она по-прежнему сохраняет связь с родом отца, являясь в этом смысле чужой для рода мужа, а с другой — через брачные обряды она уже включена в род мужа» [Обряды... 2002: 43].

Замужняя женщина уже не принимала участия в обрядовой жизни рода своего отца, становясь для него чужой. Выйдя замуж, она отныне поклонялась *онгонам*, *бурханам* социума мужа, *тэнгриям* — покровителям родовой территории мужа. Однако практически повсюду в монгольском мире невесткам запрещалось участвовать в родовых и племенных обрядах почитания верховных божеств, которые покровительствовали земле рода (*тайлганы*, *обо*). У западных бурят невестке запрещалось проходить в *хоймор* — сакральную часть жилища, где располагались *онгоны*, как внутри юрты, так и снаружи, о чем уже говорилось выше. Хотя эти запреты в традиционном мировоззрении объяснялись женской нечистотой *бузар*, в действительности все же основной причиной таких запретов была ее принадлежность чужому роду. Таким образом, степень участия женщины в ритуальных практиках показывает ее пограничное положение: она становилась *чужой* для сообщества ее отца и не становилась *своей* в сообществе мужа. Этому пограничному положению женщины соответствует и экономическая обособленность/самостоятельность замужней женщины. Ее личное имущество *онч/энжэ/омч* в виде скота, украшений, ее приданое принадлежало только ей, им не могли распоряжаться ни ее родственники, ни родственники мужа.

На инаковость/чужеродность женщины-невестки указывают все формы вознаграждения родственников невесты как за саму женщину, так и за рождение ею ребенка, особенно первенца со стороны рода мужа женщины, — калым, подарки, обряды, такие как «укладывание в колыбель» *үлгээдэ оруулха*, общественный праздник по случаю приема в члены социума новорожденного

милаага/милаангууд. В самой необычной форме *милаага* бытовал у унгинских бурят, главными распорядителями и исполнителями которого выступали женщины улуса, мужчины же приглашались в качестве гостей, а отец ребенка выделял для пиршества кобылицу из своего табуна (см. подробнее: [Хангалов 1960: 371–374]). Учитывая тот факт, что женщины улуса в идеальном варианте представляли группу родственных невестке женщин, то обряды выкупа проводились по отношению к роду женщины.

Согласно устоявшемуся мнению исследователей монгольского социума, женщина, выйдя замуж, переходила в род мужа и теряла связь с родом отца. Однако такой переход, на наш взгляд, все же был формальным, поскольку практически все замужние женщины на вопрос «К какому роду вы принадлежите?» идентифицировали себя с родом своего отца, а не мужа. Г. Р. Галданова отмечает, что женщины начинали идентифицировать себя с родом мужа, лишь достигнув глубокой старости (по завершении репродуктивного возраста), да и то не все, как показывают наши полевые материалы. В традиции западных бурят бытовал обычай навещать место захоронения своего последа на родовой земле, который соблюдали и мужчины, и женщины. Этот обычай также указывает на факт сохранения определенной связи женщины с родом своего отца, родовой территорией.

На неразрывную связь замужней женщины с родом отца указывает то, что вдова или разведенная женщина могла вернуться в род своего отца. Вместе с тем в пространственной организации поселения такие женщины, оставаясь «чужими», занимали особое место. Приведем пример калмыцкого *хотона*, где проживали представительницы женской его половины, выделившиеся в самостоятельные единицы социума по праву своего положения, — вдовья сестра или вдовья дочь отца. Их кибитки как уже не принадлежащие роду отца, иными словами «чужие», располагались немногим южнее, то есть впереди, с правой стороны от центрального жилища. «Таким образом, кибитка сына стояла в *хотоне* севернее отцовской, младшего брата — на одной линии, дочерей, вновь вернувшихся в отцовское поселение, — южнее» [Бакаева 2005: 57].

Связь женщины с отцовским родом не прерывается и в кругу родственников мужа. Известно, что в среде монгольских народов широко был распространен обычай авункулата. Как пишет С. П. Балдаев, у бурят «в старое время только такой брак и считался идеальным. Люди, держащиеся за патриархальный уклад жизни, строго соблюдали старую дедовскую традицию. Наиболее ортодоксальным считался кузенный брак между дочерью брата и сыном сестры и наоборот. Прежде таким браком дорожили и возобновляли из поколения в поколение» [Балдаев 1959: 24]. Женитьбу на родственницах по линии матери предпочтительной считали и калмыки. Калмыки видели такой брак более прочным. «По такому случаю у калмыков есть пословица: “Мужчина, женившийся на родственнице по линии матери, будет счастлив всю жизнь”» [Калмыки 2010: 249]. Эта традиция является отголоском архаичной системы социальных отношений, когда мужчины имели брачные права на дочерей братьев своей матери. Жена *по праву* рождения именуется *хуйтэ-суйтэ*, *хун/суйд бусгуй* (у баятов Монголии). Таким образом, в прежние времена брак мог быть заключен внутри группы, целью такого брака было воспроизводство и укрепление социальных отношений, связывающих две определенные группы. Архаичная стратегия бытования такой формы брака, очевидно, имела под собой политическое основание, а именно — стремление удержать мужчин внутри матрилокальной группы. Впоследствии значимость такой формы брака поддерживалась экономическим интересом: при заключении кузенного брака имущество группы локализовалось в границах данного социума. Помимо соблюдения политических и экономических интересов, при заключении такой формы брака имеют значение и степень родственных отношений. Кросскузенный брак содержит идею отсутствия родства как такового, фактически имеет место удвоение отношений преемственности: для невесты свекровью становилась ее родная тетья, для жениха тестем становился родной дядя.

Устойчивость такой формы брака определяет тот факт, что группу невесток в большинстве своем составляли женщины, принадлежащие к одному роду, к которому относились их сестры,

тетки и т.д. Таким образом, интеграция невесты в род мужа осуществляется в кругу кровнородственных женщин¹ с непосредственным их участием, например *бэргэд* — старших невесток новобрачных, их матерей, теток, сестер.

В целом, невестки образуют большую женскую группу, ядро родового общества, некий рудимент эпохи матриархата, без которых невозможно выполнение множества работ общественного характера, обрядов жизненного цикла, а таких в жизни монгольских народов было много.

Библиография

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Бадамхатан С. Эрдэм шинжилгээний бүтээлүүд. II боть. О свадебных обрядах урянхайцев. Улаанбаатар, 2004.

Бакаева Э. П., Сангаджиев Ю. И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков. Элиста, 2005.

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.

Бардаханова С. С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.

Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX в. Новосибирск, 1980.

Вяткина К. В. Монголы Монгольской Народной Республики (Материалы историко-этнографической экспедиции Академии наук СССР и Комитета наук МНР 1948–1949 гг.) // Восточно-Азиатский этнографический сборник. М.; Л., 1960. С. 159–269.

Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 131–159.

Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.

Галданова Г. Р., Очир А. Традиционная семейная обрядность мингатов МНР // Культурно-бытовые традиции бурят и монголов. Улан-Удэ, 1988. С. 109–128.

Калмыки. М.: Наука, 2010.

Михайлова Е. А. Съемные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб., 2005. С. 12–120.

¹ Относительно группы родственных женщин, вышедших замуж в один род или улус, имел место термин база или базаалингуут, имеющий тюркское происхождение (тюрк. база — «раздвоенное копыто»).

Наранбат У. Свадебный обряд уратов Внутренней Монголии // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 56–71.

Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.

Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24–56.

Очирова Г. Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 159–176.

Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969

Сономцэрэн Л. Мянгад ястны зан уйлийн тухай товч тэмдэглэл // *Studia museologia* Улаанбаатар, 1975. С. 51–69.

Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006.

Фильдструн Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. М., 2002.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1960. Т. III.

Abstract

The article investigates the role and place in the traditional society of the Mongolian peoples of one of its principal members — daughter-in-law, performing important structural function in the social structure of society, in ritual sphere. Analysis of daughter-in-law integration as a new member of the family highlights the complex, symbolic rich and ritual actions of the process, which results in the gradual redemption of her father clan markers and giving her husband clan markers.

В. В. Галиндабаева, Н. И. Карбаинов

КАРЫМЫ И МЕТИСЫ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ МЕТИСАЦИИ В БУРЯТИИ

В статье мы обращаемся к феномену этнически смешанных групп, которые оформились на территории Республики Бурятия в дореволюционный период, — это карымы, и группа «метисов», которая стала формироваться в советский период и продолжает существовать после распада Советского Союза. На этих двух примерах мы демонстрируем, как формируются и сохраняются этнические границы в разных исторических и политических контекстах.

Вслед за Ф. Бартом мы рассматриваем этнические границы как сложные правила организации поведения и социальных отношений, регулирующих межэтнические социальные контакты. Этнические границы поддерживаются с помощью ограниченного набора культурных признаков. Устойчивые межэтнические отношения предполагают набор предписаний, регулирующих ситуации контакта, набор запретов на определенные социальные ситуации, социальные санкции и культурные механизмы инкорпорации новых членов [Барт 2006: 18–36].

На примере села Хасурга мы рассмотрим группу «карымов», которая образовалась в ходе колонизации Сибири русскими первопроходцами, и проследим ее историю до современного периода. Данный кейс мы исследуем на основе этнографических данных, а также пилотного полевого исследования в с. Хасурга в 2013 г. Далее мы уделим внимание группе «метисов», которая начала формироваться уже в советский период в столице республики в связи с политикой конструирования больших групп и групповых прав. В данном случае мы опираемся на анализ интервью, собранных в городе Улан-Удэ, материалов сайтов «Сайт бурятского народа» (www.buryatia.org) и «ВКонтакте» (www.vkontakte.ru).

Семейские и карымы

Этнографические исследования по теме «миксации», или «метисации», населения в Забайкалье дают достаточно подробное описание карымов и их быта. Карымами называли потомков крещеных бурят, которые впоследствии брали жен из русских и смешанных русско-бурятских семей [Власова 1975: 22–23]. Название происходит от бурятского слова «харим» — чуждый, отчужденный, отделившийся [Бураева 2000: 184–185].

История с. Хасурта Хоринского района республики представляет собой яркий пример формирования карымского населения. Село основали крещеные буряты в 1804 г. Однако существует легенда о том, что тайша сослал крещеных бурят в лесную местность, непригодную для скотоводства, так как решил наказать их за принятие другой веры [Иванов 2009: 12]. По свидетельствам этнографов, крещение в основном принимали бедные представители бурятского населения. Так, Ровинский пишет, что миссионерская деятельность проводилась в первую очередь административными методами, так как миссионеры не владели языком будущей паствы и не имели переводчика. Губернатор указывал исправникам, а далее заседателям, тайшам и бурятским старшинам количество инородцев, которых необходимо крестить. В свою очередь бурятские старшины уговаривали бедняков, которыми тяготился весь улус, принять христианство [Ровинский 1875: 240]. Принятие христианства приносило свои выгоды беднякам. Бурятской семье, перешедшей в православие, выдавали денежную ссуду в 127 руб., строили для нее дом, а иногда и освобождали от подати [Болонев 1992: 62]. Хотя большая часть инородцев, по многочисленным свидетельствам этнографов, крестилась несколько раз ради получения подарка, например рубахи, однако после крещения возвращались к своей обычной жизни, находились и те, кто принимал оседлый образ жизни и перенимал русский быт. К концу XIX в. численность крещеных инородцев в Забайкалье превышала уже 29 тыс. человек [Кауфман 1900: 8].

Крещеные буряты переводились из разряда кочевых инородцев в разряд оседлых инородцев (а некоторые и в разряд крестьян), которые уже облагались оседлой податью, а не ясаком. Оседлые ино-

родцы разных родов Хоринского ведомства были расселены по долине реки Курбы. Они образовали Курбинское отдельное общество в рамках Хоринской степной думы [Иванов 2012: 4–3]. К этому обществу относились и оседлые инородцы с. Хасурта.

К середине XIX в. в село стали переселяться старообрядцы из с. Куйтун. С их приходом часть крещеных инородцев перешла в раскол, однако православные инородцы и инородцы-раскольники продолжали причисляться к Курбинскому отдельному обществу Голзотской инородческой волости Хоринской степной думы. Старообрядцы же принадлежали Кульской волости Верхнеудинского округа. Таким образом, население Хасурты принадлежало формально двум земельным обществам — инородческому и крестьянскому. Инородческое земельное общество находилось в более выгодном положении, чем крестьянское, так как владело большим количеством земли в силу того, что первым заселилось на эту территорию. Также инородческое общество не принимало и не желало делиться пахотными землями с крестьянами, хотя достаточно охотно принимало на поселение оседлых инородцев даже из других родов [Иванов 2012: 6–7]. Таким образом, распределение земли в условиях ее дефицита было основным спорным вопросом между двумя обществами.

Если для властей крещеные буряты меняли свое положение в классификации инородческого населения и переходили в разряд оседлых, то на локальном уровне сельчане делились по религиозному принципу. Село разделялось на два конца: на одном жили оседлые инородцы, оставшиеся в православии с приходом семейских¹, — карымы, а на другом — старообрядцы, в число которых входили и инородцы-раскольники, — семейские. У каждого конца были своя церковь и свое кладбище.

Н. М. Ядринцев, опираясь на свои наблюдения, а также на работы А. П. Щапова и П. С. Палласа, пишет, что «своеобразный полуинородческий тип карыма не представляет резкого безобразия: некоторые находят его даже красивым в европейском смысле» [Ядринцев 1891: 178]. Карымы свободно владели русским

¹ Название старообрядцев в Забайкалье.

и бурятским языками. В селе Хасурта, которое окружено лесами со всех сторон, карымы занимались в основном охотой, рыболовством и огородничеством. Хлебопашеством, как старoverы, занималась совсем небольшая часть карымского населения [Иванов 2012: 43]. Карымы поддерживали межбрачные отношения, в первую очередь с карымским населением села Унэгэтэй, которое формировалось по такому же принципу, как и Хасурта, и делилось на два конца — карымский и семейский [Шендерова 2002].

Примечательно, что православные инородцы, перешедшие в раскол, становились семейскими, а не оставались карымами. Как указывал Ф. Ф. Болонев, старообрядцам запрещалось разделять общение с инаковерующими в «ядении, питии и любви». Однако если человек другой веры перекрещивался в старообрядчество, то все запреты снимались [Болонев 2001: 29]. Таким образом, принятие старообрядчества было механизмом инкорпорации инородцев в группу семейских. Принятие православия не играло такой роли в случае русского населения.

Родоначальниками таких старообрядческих семей Хасурты, как Брылевы, Бурдуковские, Занадворовы, Мартыновы, Малковы, Салтановы, Серпионовы, были крещеные буряты, которые получали с крещением русские имена и фамилии [Иванов 2012]. В 1875 г. уж 375 бурят исповедовали старообрядчество на территории Бурятии [Болонев 1996: 35]. С принятием старообрядчества потомки крещеных бурят полностью принимали быт и традиции ведения хозяйства, которые были приняты у семейских. Межбрачные связи старообрядцы поддерживали также в основном со старообрядцами Унэгэтэя. Однако государство продолжало причислять эти семьи к разряду оседлых инородцев.

Брачные связи между населением двух общин были под запретом. Так, Павел Петрович Вахрушев (из карымов) женился на Варваре Ивановне Мартыновой (из семейских). Их единственный сын Михаил также женился на семейской женщине. Мировой суд потребовал расторгнуть брак с раскольницей. За отказ следовать предписанию Михаила отлучили от православного прихода, и в последующем эта семья не посещала ни православные, ни старообрядческие богослужения [Иванов 2012: 43].

Деление сельчан на карымов и семейских сохранялось вплоть до советского периода. Размывание границ между двумя общинами началось в связи с новой национальной политикой конструирования больших групп [Слезкин 2001] и антирелигиозной борьбой. Для Советского государства оседлые инородцы и крестьяне стали колхозниками, а религиозная принадлежность потеряла свое былое значение. Все население Хасурты стало причисляться к русским.

На локальном уровне такое изменение в национальной и религиозной политике обусловило размывание границ между двумя сообществами и увеличение браков между их представителями. Этому процессу также способствовало и объединение всех семей в рамках одного колхозного хозяйства, обучение семейских и карымов в одной школе. Однако происхождение продолжает играть важную роль, особенно в случае старообрядческого населения, которое, в отличие от карымского, выработало механизмы сохранения своей религиозной идентичности еще в период Российской империи, когда оно было ограничено в правах и ссылалось в Сибирь за вероисповедание. Старообрядчество в отличие от православия дает возможность выполнять почти все значимые ритуалы вне храма и без помощи священника, поэтому и в советское время уставщицы продолжают совершать обряды в селе [ПМА 2013]. Устойчивость семейской идентичности во многом предопределила устойчивое воспроизводство карымской идентичности.

После 1990-х годов в селе происходит возрождение именно культуры семейских. Школа во многом стала проводником этого процесса. В 1995–2005 гг. школа реализует проект дополнительного образования «Школа–социум. Русская школа», который включает три программы: «Через тропу Аввакума в страну Беловодья», «Семейское многоголосье», «От малого зернышка к спелому колосу». При школе образован фольклорный ансамбль «Матрешка», в котором дети изучают семейский фольклор, народные костюмы, народные танцы и т.п. [Иванов 2009: 155–158]. На уроках труда девочки обучаются прясть семейские пояса на домашних станках, а мальчики — столярному мастерству. В селе готовят к открытию «Семейскую горницу» — музей семейского быта

и одновременно гостиницу. Возрождается церковь. [ПМА 2013]. Таким образом, русская культура в данном селе, по сути, ассоциируется с семейскими традициями, а не с карымскими.

Метисы

Слова «метис» и «креол» стали использовать в отношении смешанного населения в разных частях мира во времена колониальной экспансии [Вахтин и др. 2004: 19]. В Бурятии слово «метис» начало широко употребляться только в советский период. До революции на уровне повседневного языка использовались слова «карымыватый» или «брацковатый».

Однако научный дискурс конца XIX в. широко применял термин «метис» для описания населения Восточной Сибири. Именно во второй половине XIX в. раса и расовая теория прочно вошли в язык российской антропологии и этнографии [Могильнер 2008]. С точки зрения ученых того времени, русское население Забайкалья, как и других частей Восточной Сибири, метисировалось с инородческим, и этот процесс происходил постоянно. «Брацковатый» тип населения чисто русских сел и деревень подтверждал их выводы [Ядринцев 1891: 175]. Дело в том, что правительство, желая решить проблему недостатка «жонок» для служилых людей в Сибири, выпустило несколько особых постановлений, которые регулировали церковные браки русских служилых людей с крещеными инородческими женщинами [Щапов 1906: 425–428].

Таким образом, с точки зрения физической антропологии большая часть русского населения Забайкалья была подвергнута «обынородчиванию», или ассимиляции, со стороны инородцев, что проявлялось в его фенотипе, манере и образе жизни. Метисации были подвергнуты представители всех сословий, особенно казачье, однако только группа карымов была маркирована как смешанная на локальном уровне.

В советский период слово «метис» переходит из научного в повседневный дискурс населения республики. Метисами стали называть потомков от русско-бурятских браков независимо от их религиозной и классовой принадлежности. Актуализация данно-

го понятия в повседневности тесно связана с национальной политикой Советского Союза.

В рамках национальной политики Советское государство отстаивало права не только пролетариата, но и больших этнических групп, институционализации которых способствовала все та же советская политика выделения национальных территорий и коренизации бюрократического аппарата и интеллигенции республик. СССР было первым государством, которое институционализировало этнотерриториальный федерализм, классифицировало всех своих граждан по биологическому происхождению и официально предписывало привилегированный режим для определенных этнических групп [Слезкин 2001: 329–330]. Так, соблюдая принцип «национальное по форме, социалистическое по содержанию», бурятская социалистическая нация получила собственное государственное образование (Бурятскую АССР), систему квот, бурятскую политическую и интеллектуальную элиту, литературный язык (который половина бурятского населения не понимает).

Население республики стало делиться на «коренное» (бурят, эвенков) и «пришное» (русских, украинцев, татар и др.). Как замечает Ю. Слезкин, определение национальной группы в каждом конкретном случае требовало от этнографов определения главного индикатора, в роли которого могли выступать религия, культура, быт и т.п. Однако в Сибири вспомогательным критерием к вышеуказанным иногда относили и физический «расовый», или «соматический», тип [Там же: 343].

Наше исследование показывает, что в ходе советской модернизации, которая во многом способствовала унификации стиля жизни населения Бурятии, расовые признаки становятся важными индикаторами этнической принадлежности в регионе и организующим принципом границ между двумя самыми большими этническими группами республики — русскими и бурятами. Формирование группы метисов служит ярким доказательством этого.

По данным переписи 2010 г., 313 жителей Бурятии в качестве национальной принадлежности указали, что они метисы [Басаев 2012]. Однако, так же как и «карымы», «метисы» невидимы для

государства, а эта категория приобретает значение в первую очередь в ситуации социального взаимодействия.

Актуализация идентичности «метисов» происходит в процессе взаимодействия с «чистыми» представителями «этносов», по мнению которых они являются «смешанными»: «Где-то с пяти лет меня стали спрашивать, почему я не похожа на маму: сама черненькая, глаза темные. Говорил, глаза лучше с мылом мой и т.п. Я говорю, у меня папа бурят. Говорят, нет, ты что-то совсем на бурятку не похожа, ты похожа на узбечку, или на татарку, или там еще на кого...» [ПМА 2008]. Кроме интервью, такие же высказывания можно встретить в обсуждениях группы «Мы — метисы!», которую основал уроженец Улан-Удэ и в которой из 2 тыс. человек 200 проживают в Бурятии и Иркутске: «...а меня везде за “не свою” принимают! В Монголии пока училась — за русскую, в Москве, Новосибе, Иркутске — за буряточку, в Бурятии — метиской считают!» [ВКонтакте 2013]. Таким образом, фенотип стал важным культурным признаком принадлежности к этнической группе, так как в первую очередь категоризация происходит по расовым признакам, а потом уже по религиозному или другому.

В условиях, когда идентичность постоянно ставится под сомнение окружающими, те, кого называют «метисами», предпочитают различные стратегии выстраивания своей этничности: 1) выбирают одну этническую идентичность; 2) идентичность выбирают по ситуации; 3) переходят к общегражданской идентичности «русский» — «россиянин» [Галиндабаева 2008].

В данной статье мы попытались показать, как происходят формирование и размывание межэтнических границ на локальном уровне в Бурятии в разных социальных и политических контекстах. В случае с Хасурты религиозная принадлежность являлась важным принципом проведения границы между двумя общинами. В случае метисов религиозность играет второстепенную роль, а на первый план выходит фенотип или расовые признаки, то есть происхождение. Важно отметить, что ни в случае карымов, ни в случае метисов локальные границы не совпадали и не совпадают с формальными, то есть с теми, которые устанавливает государство.

Источники

Группа «Мы — метисы!» на сайте «ВКонтакте», обсуждение «Ты кто по национальности?» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vk.com/topic-313734_344554 (дата обращения: 10.08.2013).

ПМА 2008 (г. Улан-Удэ, Республика Бурятия).

ПМА 2013 (с. Хасурта, Республика Бурятия).

«Сайт бурятского народа»: www.buryatia.org.

Библиография

Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / под ред. Ф. Барта. М., 2006.

Басаев С. Бурят меньше, чем якутов, но больше, чем сибиряков // Газета «Новая Бурятия». 2012. 16 янв. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.newbur.ru/articles/5911> (дата обращения 12.08.2013).

Болонев Ф. Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1985.

Болонев Ф. Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992.

Болонев Ф. Ф. Духовная культура и быт русских крестьян старожил Юго-Восточной Сибири. Семейские Забайкалья: дис. в виде науч. докл. Новосибирск, 1996.

Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. 2-е изд. Барнаул, 2001.

Бураева О. В. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII — середине XIX в. Улан-Удэ, 2000.

Вахтин Н., Головкин Е., Швайтцер П. Русские старожилы Сибири. Социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004.

Власова И. В. Поселения Забайкалья. История возникновения поселений // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1975. Ч. 2: Забайкалье. С. 21–33.

Галиндабаева В. В. «Иногда я русский, а иногда бурят»: стратегии конструирования «метисности» в молодежной среде Бурятии // Современные молодежные сообщества в культуре и политике / под ред. В. В. Костюшева. СПб., 2008. С. 12–27.

Иванов В. Ф. У нашей школы доброе лицо...: Хасуртайской средней образовательной школе — 100 лет. Улан-Удэ, 2009.

Иванов В. Ф. В глубь уходящие корни. Хасурта. Улан-Удэ, 2012.

Кауфман А. А. Земельные отношения и общинные порядки в Забайкалье по местному исследованию 1897 г. // Сибирский сборник (приложение к «Восточному обозрению»). Иркутск, 1900. Вып. 2.

Могильнер М. Homo Imperii: История физической антропологии в России (конец XIX — начало XX в.). М., 2008.

Ровинский П. А. Очерки Восточной Сибири // Древняя и новая Россия. 1875. № 11. С. 230–255.

Слезкин Ю. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Советский период: Антология / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2001. С. 329–374.

Шендерова И. Верх и низ села Унэгэтэй // Байкальская Сибирь: фрагменты социокультурной карты: Альманах-исследование / отв. ред. М. Я. Рожанский. Иркутск, 2002. С. 20–25.

Щапов П. А. Этнографическая организация русского населения // Щапов А. П. Сочинения: в 3 т. СПб., 1906. Т. 2.

Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.

Abstract

The article is concerned with the issue of “mixed groups” that emerged in the Republic of Buryatia in different historical and political contexts. On the one hand we consider ethnically mixed group of Karymy that was formed in pre-revolutionist period. On the other hand we look at the group of Metis (the descendants of Russian-Buryat marriages) that emerged during the Soviet period and still actual after 1990-s.

С. Е. Сэрниво

К ВОПРОСУ О ГЕНДЕРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НЕНЦЕВ

Пространство является одной из универсальных категорий любой культуры. В исследуемой теме под «пространством» понимаются границы женской и мужской функциональности в традиционном ненецком обществе, которые определяются религиозными, хозяйственными, социально-политическими и другими факторами.

Цель исследования — изучение гендерного пространства в традиционной культуре ненцев. В задачу входит не только изучить гендерное пространство женщины и мужчины, «но и выявить обусловившие его обстоятельства и стереотипы, проанализировать характер взаимоотношений и существующую иерархию полов в обществе» [Сорокина 2005].

В традиционном обществе четко прослеживаются границы гендерного пространства, определяемые традициями, религиозными нормами, согласно которым пространство женщины было довольно ограниченным. Как утверждает Ю. Ю. Карпов, мужское пространство всегда совпадает с культурным пространством социума, когда как женское всегда остается в тени, иными словами, в культурном пространстве традиционного общества «мужское» всегда ставилось в центр, тогда как «женское» оставалось на периферии [Карпов 2001: 4]. При этом исследователи чаще характеризовали положение женщины как приниженное, бесправное [Иславин 1847; Дунин-Горкавич 1911; Костиков 1930; Хомич 1951, 1966; и др.]. Данный круг вопросов они рассматривали исходя из биологического разделения мужчины и женщины, представлений о нечистоте женского пола. В отличие от этого, гендерный подход в науке позволяет отойти от естественного

биологического разделения полов и рассматривать женщину и мужчину через систему их взаимоотношений, вследствие чего традиционная культура перестает выглядеть простым набором традиций и обрядов.

Ненецкое традиционное общество всегда рассматривалось исследователями как патриархальное, со строгим разделением сфер мужского и женского, где каждый из членов семьи выполнял присущие только ему функции, благодаря чему регулировались межличностные отношения. Мужчина — это глава семьи и добытчик, а на женщину возлагались не менее важные функции по созданию и сохранению семьи, передаче социального и культурного опыта [Харючи 2010: 45].

Но почему же исследователи, при всей очевидности, делали выводы о приниженном положении ненецкой женщины? На это указывало несколько моментов: система выкупа *не мир*, которую исследователи толковали как обыкновенную куплю-продажу женщины, многоженство, институт левирата и система запретов — табу.

Положение женщины было далеко не таковым, как описывают источники. Подтверждение этому мы можем найти в работах современных исследователей ненецкой культуры: Е. Г. Сусой [1994], Г. П. Харючи [2001, 2010], А. В. Головнев [1995] и др. Действительно, положение женщины, особенно в рамках семьи, было довольно высоким, это отражалось в первую очередь в ее экономической независимости от супруга. Если женщина и не допускалась на общественные советы, где обсуждались вопросы, касающиеся рода в целом, тем не менее это не служило препятствием мужчине обращаться за советом к супруге, матери. Так же в силу религиозных норм женщина не допускалась в некоторые сферы деятельности, существовал запрет на посещение священных мест, «сакрально чистой» половины жилища.

Несмотря на кажущуюся на первый взгляд ограниченность женского пространства, границы функционирования женщины в традиционной культуре намного шире, чем у мужчин. Согласно ненецкой мифологии, женщина выступает праматерью-прародительницей мира и, в отличие от мужчин, деятельна в разных ми-

рах. Женщина связывает этот мир с иным миром, с миром духов. Именно детородная функция женщины и обуславливала ее особое положение в традиционном обществе. Она выступает как представительница сакрального мира и наделена огромными разрушительными и созидательными функциями. То есть женщина давала новую жизнь, но она могла и уничтожить человека.

Изначально предназначение любой женщины — стать матерью, хозяйкой жилища. К выполнению подобных гендерных ролей девочек готовят с детства через систему традиционного воспитания. Роль женщины в ненецкой семье неопенима. Женщина — та основа, на которой держится жизнь в чуме. Без хозяйки в чуме не горит огонь, чум сиротеет. Пока есть кому зажечь родовой огонь — род жив. Именно женщина, а не мужчина является исполнителем большинства обрядовых практик в обыденной жизни (родильный, свадебный, погребальный обряды). Более того, в родильном обряде выполняемые женщиной функции приравнивают ее к шаману, так как только женщине посредством обряда очищения свойственно нейтрализовать сакральную «нечистоту» [Батоева и др. 2002: 105].

Подобно тому как изменяется традиционная культура, трансформируется и гендерное пространство, чему способствуют социокультурные трансформации как процесс исторического развития общества. С изменением культуры меняется женское пространство и само понятие женского пространства в традиционной культуре, ломаются стереотипы, традиционные взгляды, изменяется поведение и мировоззрение ненецкой женщины, отношение самих женщин к традициям и религиозным нормам.

В процессе развития современного общества границы деятельности женщины были значительно расширены. Согласно гендерным исследованиям, у женщин, в отличие от мужчины, наблюдается более высокая способность адаптироваться в изменяющихся социальных условиях, данное качество женская половина общества вырабатывала годами, так как, выходя замуж, женщина полностью меняла свой образ жизни, была вынуждена приспособливаться к новому окружению [Бутовская, Гучинова 1998: 76].

Главным толчком трансформации женского пространства в ненецкой культуре, по моему мнению, выступает образование. Сегодня женщина в традиционной ненецкой культуре грамотная, имеет среднее, иногда среднее специальное образование. Включение в хозяйственно-экономическую жизнь региона как следствие повышения уровня образования позволяет женщине быть экономической независимой от мужа, что в дальнейшем приводит к более демократичным отношениям внутри семьи. В то же время духовные границы ее деятельности сократились. Рассмотрим, например, родильный обряд: женщины уже давно рожают в роддомах, повивальная бабка сменилась врачом-акушером, вместе с ней из традиционной культуры исчезли выполняемые ею сакральные функции.

Претерпели изменения и особенности реализации наследственных прав. Исследователи раннего периода отмечали у северных народов не только полное отсутствие у вдовы прав на наследство покойного мужа, но и она сама при этом передавалась по наследству, о чем свидетельствует институт левирата. «На основании преемственности родовых прав и имущества младшим из сыновей и наследования в нисходящих степенях родства <...> вдова с детьми принадлежит по праву младшему брату умершего. За малолетством вдову может взять старший, но с тем что прямой наследник подрастет, она будет передана ему» [Костиков 1930: 45–46]. «Обычное право», бытовавшее у многих северных народов, постепенно оттесняется правами юридическими. Сегодня вдова с детьми — это основной наследник состояния умершего мужа.

Процессы, происходящие в современном обществе, благотворно сказываются на социально-экономическом положении ненецкой женщины. Наблюдается поддержка материнства и детства в рамках государственных программ. А самое главное — сегодня у ненецкой девушки есть право выбора: вернуться после окончания школы к традиционному образу жизни и реализовать себя как продолжательница рода, хозяйка «очага» или в какой-то другой сфере: здравоохранении, образовании, науке и т.д.

Если говорить об изменении традиционной культуры, которое приводит к трансформации положения ненецкой женщины,

здесь наблюдается двусторонний процесс: изменение положения женщины напрямую приводит к изменению традиционной культуры. Меняется мировоззрение, меняется и культура. В качестве иллюстрации хочу обратиться к социологическому исследованию, проведенному мной в 2012 г. в Ямало-Ненецком автономном округе, в шести муниципалитетах, где проживают ненцы. При изучении различных аспектов традиционной культуры исследователи часто сталкиваются с таким вопросом: «Почему молодежь, особенно молодые девушки, не хотят возвращаться после окончания школы к традиционному образу жизни?» К данному вопросу я предлагаю подойти с другой стороны. В ходе опроса информантов было выяснено, что многие матери выступают против того, чтобы их дочери возвращались к кочевому образу жизни, связанному с тяжелым физическим трудом, холодом, отсутствием бытовых удобств. А дети, проживающие в городе и добившиеся определенного профессионального уровня, являются для родителей предметом гордости [ПМА 2012].

Также в связи с промышленным освоением полуострова Ямал отмечается незначительная миграция кочевого населения в населенные пункты. В основном это вдовы, разведенные женщины, а также молодые девушки, не желающие после окончания школы возвращаться к традиционному образу жизни, и престарелые люди. При этом имеются свои плюсы и минусы:

Плюсы:

- возможность трудоустройства;
- желание быть ближе к своим детям;
- желание почувствовать себя экономически независимой;
- равноправные отношения в семье (как следствие финансовой независимости);
- возможность дальнейшего обучения.

Минусы:

- проблема адаптации;
- жилищная проблема;
- явления асоциального поведения (алкоголизм, курение, беспорядочные половые связи).

Изменению гендерного пространства способствуют и межнациональные браки. В своей монографии Г. П. Харючи отмечает, что брак с представителем другой национальности является соблюдением принятых у ненцев экзогамных норм [Харючи 2001]. Наибольшее число смешанных браков наблюдается в Ямальском районе (с. Яр-сале и п. Сё-Яха) — 24 из 121 семейной пары. Наименьшее количество — в Тазовском районе (п. Тазовский, Гыда, Антипаюта) — из опрошенных 82 замужних женщин только 6 замужем за представителями другой национальности. Причина, я предполагаю, в удаленности данного района, сложной транспортной системе. Окончательные причины мной не выявлены, они требуют дальнейшего исследования.

Меняется культура, изменяется гендерное пространство, мировоззрение ненецкой женщины. Но как бы она ни была независима в экономическом и социальном плане, у нее все еще присутствует «патриархальный» этнический стереотип женского поведения. Данный вопрос требует дальнейшего изучения. Хочется еще отметить, что женщина — та основа, на которой держится жизнь семьи, рода, соответственно, и ненецкая культура в целом.

Источники

ПМА 2012 (Ямальский р-н ЯНАО).

Библиография

Батоева Д. Б., Галданова Р. Г., Николаева Д. А., Скрынникова Т. Д. Обряды в традиционной культуре бурят. М., 2002.

Бутовская М. Л., Гучинова Э. Б. Мужчина и женщина современной Калмыкии: традиционные стереотипы и реальность // Гендерные проблемы в этнографии. М., 1998.

Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. Тобольск, 1911. Т. 3: Этнографический очерк местных инородцев.

Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847.

Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Костиков Л. В. Законы тундры. К вопросу о положении женщин у самоедов // Труды Полярной комиссии—3. 1930. С. 45–46.

Сорокина С. А. Гендерные аспекты традиционной культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: дис. ... канд. культуролог. наук. СПб., 2005.

Сусой Е. Г. Из глубины веков. Тюмень, 1994.

Харючи Г. П. Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса. Томск, 2001.

Харючи Г. П. Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // ЭО. 2010. № 3. С. 44–53.

Хомич Л. В. Ненецкая женщина до и после Великой Октябрьской революции: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1951.

Хомич Л. В. Ненцы. М., 1966.

Abstract

This article is devoted to the transformation of the position of Nenets woman. In scientific sources is indicated that she holds the position of inferiority, and today she is independent...

СИБИРЬ КАК ЛАБОРАТОРИЯ: ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ПРОЕКТЫ, УПРАВЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ И АКАДЕМИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ¹

С. С. Савоскул

ЭВЕНКИЯ В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Б. О. ДОЛГИХ (1926–1944)

Выдающийся отечественный этнограф Б. О. Долгих в ранний довоенный период своей научной деятельности значительную часть времени провел в длительных экспедиционных поездках по северу Красноярского (Туруханского) края, прежде всего по территориям, позднее вошедшим в состав Таймырского (Долгано-Ненецкого) и Эвенкийского округов.

Участие в Приполярной переписи 1926–1927 гг.²

Будучи еще студентом МГУ, он участвовал (в качестве регистратора) в работе Приполярной переписи (1926–1927) в Туруханском крае: а) на Подкаменной Тунгуске, переписывая кетов и местных тунгусов, и б) на Таймыре, где обследовал нганасан, долган, местных якутов и тунгусское население юго-восточной части полуострова.

¹ Секция проведена при поддержке проекта “Etnos: A life history of the etnos concept among the Peoples of the North” (ESRC, UK, PI — Prof David G. Anderson).

² Об этом этапе в жизни Б. О. Долгих подробнее см.: [Савоскул 2004: 126–147].

В 1926 г., то есть в год, когда началась Приполярная перепись, Б. О. Долгих был вольнослушателем 1-го МГУ, где ходил на лекции по этнографии и антропологии. Одновременно он работал техническим сотрудником в Обществе по изучению Урала, Сибири и Дальнего Востока, где и познакомился с учеными-североведами. На очередном заседании общества он узнал о начинающейся вскоре Приполярной переписи и возможности участия в ней. Получив рекомендацию уже тогда известного антрополога профессора В. В. Бунака, он был включен в число статистиков-регистраторов переписи в составе Туруханской статистической экспедиции, которую возглавил красноярский советский и партийный деятель А. П. Курилович. В конце мая 1926 г. Борис Осипович прибыл в Красноярск, а 9 июня 1926 г. вместе с тремя другими переписчиками, составившими первую партию Туруханской экспедиции, отплыл на лихтере парохода «Лена» вниз по Енисею. 18 июня пароход дошел до устья Подкаменной Тунгуски, где высадились Долгих и Сушилилин [ГАКК. Ф. р-1380. Оп. 1. Д. 447. Л. 54 об.–55].

Борису Осиповичу до осени предстояло переписать кетов (енисейских остяков), в это время собравшихся на ярмарку в дер. Подкаменная Тунгуска, и тунгусов (эвенков), прибывавших на весеннюю ярмарку к дер. Кузьмовка, расположенной в нижнем течении Подкаменной Тунгуски. До 22 июня Долгих и Сушилилин пробыли в дер. Подкаменная Тунгуска. Ярмарка близилась к концу, кеты спешили сдать заготовленную зимой пушнину, чтобы получить взамен необходимые им товары и отправиться к традиционным местам своих летних рыбалок. Поэтому переписывать кетов приходилось в чрезвычайной спешке [ГАКК. Ф. р-769. Оп. 1. Д. 306. Л. 34].

Борису Осиповичу пришлось начать работу с посещения шамана Василия Мосейкина, пользовавшегося большим влиянием среди кетов. «Лишь только когда он был зарегистрирован, — писал позднее в своей книге Долгих, — стали приходиться другие кеты» [Долгих 1934: 113–114].

К прибытию парохода «Кооператор» с начальником Туруханской экспедиции А. П. Куриловичем и второй партией регистра-

торов перепись кетов в основном была закончена. За четыре дня работы Борис Осипович успел зарегистрировать 52 остяцких (кетских) хозяйства, в которых насчитывалось 260 человек.

Утром 23 июня пароход пошел вверх по Тунгуске и через два дня к вечеру добрался до маленькой русской деревни Кузьмовка, преодолев 200 верст пути. Тут Долгих остался, а Сушилилин на следующее утро поплыл на пароходе дальше, чтобы попасть на факторию Полигус, где ему предстояло переписывать тамошних тунгусов.

В Кузьмовке Борис Осипович пробыл три недели. В первый же день для разъяснения задач переписи он провел суглан тунгусов, вышедших на здешнюю весеннюю ярмарку. Как и в дер. Подкаменная Тунгуска работать приходилось спешно — тунгусы оставались на ярмарке недолго, к тому же многие стремились уклониться от переписи. Но молодому этнографу удалось переписать практически всех тунгусов этого района — 62 семьи с общим числом населения около 425 человек. Потом Долгих принялся за перепись постоянного русского населения деревни, состоявшего из 19 хозяйств, и одновременно собирал материал для дополнительных бланков, в частности сведения о товарообороте тунгусских хозяйств по документам Кузьмовской фактории [ГАКК. Ф. р-769. Оп. 1. Д. 306. Л. 35–35 об., 39–40].

16 июля Долгих отправился из Кузьмовки на лодке вниз по Подкаменной Тунгуске. По пути он провел перепись в маленьком поселке Черный Остров, а вечером 18 июля вернулся в дер. Подкаменная Тунгуска.

Здесь он прожил до начала августа, приводя в порядок составленные к тому времени переписные бланки, и несколько раз ездил к ближайшим кетским становищам, чтобы выяснить, нет ли там незарегистрированных людей, и, надо полагать, заодно собирал этнографический и фольклорный материал.

После подготовки краткого предварительного отчета о переписи на Подкаменной Тунгуске Борис Осипович по распоряжению Куриловича 5 августа был «переброшен» на станок Осиновский на Енисее, где в течение нескольких дней провел перепись местного, главным образом русского, населения.

Из Осиновского Долгих также ездил в кетские становища и переписал некоторые не зарегистрированные до этого семьи. Одновременно он продолжил сбор материалов по этнографии кетов, в частности во время работы в кетском становище Бызыкаловка. По словам Долгих, им тогда «был нащупан родовой строй у остяков, после чего пришлось сделать дополнения и исправления во всей переписи остяков» [Там же. Л. 39–39 об.].

К середине августа Борис Осипович вернулся на лодке в дер. Подкаменная Тунгуска, где пробыл до начала сентября, когда сюда прибыл пароход «Кооператор». В эти дни он обрабатывал переписные материалы и совершал поездки к кетским становищам. Отчет о летней работе Долгих закончил уже в Дудинке, куда прибыл в начале сентября.

Зимний сезон полевой работы (с ноября 1926 г. до конца мая 1927 г.) Борис Осипович провел на Таймыре.

Участие в Приполярной переписи явилось, несомненно, одним из важнейших событий в жизни Б. О. Долгих. Эта первая встреча с Севером навсегда определила его судьбу и как человека, и как профессионального этнографа. Вернувшись в Москву, он был принят на II курс университета. Вскоре он подготовил и опубликовал в журнале «Северная Азия» (1929. № 2) свою первую научную статью «Население полуострова Таймыр и прилегающего к нему района». Позднее на основе итогов Приполярной переписи и собственных полевых материалов молодой ученый написал свою первую книгу «Кеты». Кроме того, результаты тогдашней полевой работы нашли отражение и в ряде его неопубликованных текстов — отчетах (особенно значителен по объему и использованному в нем материалу отчет по итогам работы на Таймыре), картах, составленных по заданию ЦСУ. Несомненно, Долгих во время экспедиции делал и фольклорно-этнографические записи, которые частично отражены в его позднейших публикациях фольклора и исследовательских работах. К сожалению, в известных мне архивных фондах экспедиционных дневников 1926–1927 гг. нет. Не исключено, что они были изъяты во время ареста Бориса Осиповича в 1929 г.

Экономист Илимпейской землеустроительной экспедиции

Как известно, в 1929 г. Долгих был арестован, осужден по политической статье (за высказанное критическое отношение к начавшейся в стране коллективизации) и сослан на три года в с. Краснояррово Иркутской губ., расположенное на р. Лене. За время ссылки он и подготовил книгу о кетах, которую издал в Иркутске после освобождения. Молодой ученый некоторое время проработал в этом городе в отделении Географического общества и Губернском статистическом управлении. Здесь же он узнал о возможности участия в землеустроительной экспедиции на Таймыр. С этими экспедициями, организованными для подготовки коллективизации на Севере, связан следующий цикл экспедиционных поездок Долгих — вначале в Авамском районе Таймыра (1934–1935), а затем в Илимпейском районе Эвенкийского округа (1935–1937).

Будучи по первоначальному образованию бухгалтером-экономистом, Борис Осипович все эти годы занимал должность экономиста этих экспедиций. Он вел полевую работу практически среди всех этнических групп Красноярского Севера, в том числе и среди эвенков. Наряду со своей непосредственной работой экономиста, позволившей ему досконально изучить современную социально-экономическую и этнокультурную ситуацию в этих округах, он много внимания уделил и сбору материалов по традиционным этнографическим и фольклористическим сюжетам. Значительная часть результатов этой работы осталась в архивах, в том числе в личном фонде этнографа в архиве ИЭА РАН, где, в частности, хранятся его полевые дневники, которые он вел как в Эвенкийском округе, так и на Таймыре. В этом фонде сохранились три общие тетради (объемом около 200 листов) «эвенкийского» дневника, начатого в сентябре 1935 г. и оконченого в январе 1937 г. В них сохранились многочисленные заметки о быте, материальной и духовной культуре, социальной организации, религии и фольклору эвенков и эссеистских якутов.

После завершения работы на Таймыре, Долгих начал полевые изыскания в Илимпейском районе Эвенкии. Судя по дневнику,

эта работа началась в сентябре 1935 г., а уже в мае следующего года в Туре Борисом Осиповичем был завершён большой труд (153 рукописных листа), состоящий из шести очерков об истории и современной жизни «коренного» населения Илимпейского района Эвенкийского округа [ГАКК. Ф. р-2275. Оп. 1. Д. 370]. Первую часть этой серии составляет «Историко-этнографический очерк Илимпейского района» (л. 1–20). Следующий очерк — «Коренное население Илимпейского района» (л. 21–73). Три сравнительно небольших очерка (л. 74–105) освещают народное образование и здравоохранение района, а также его транспортные условия. Последний очерк — «Классовая дифференциация и классовая борьба»¹ (л. 106–153). Помимо названной серии работ, Б. О. Долгих подготовил «Общий очерк экономики коренного населения Илимпейского района» [ГАКК. Ф. р-2275. Оп. 1. Д. 228] на 48 листах.

Годы работы в Эвенкии стали важной вехой и в личной судьбе молодого ученого — он встретил здесь Веру Гордеевну Попову, свою будущую жену, работавшую в округе учительницей, которая посвятила всю свою остальную жизнь семье и стала верной помощницей исследователя.

В личном фонде Бориса Осиповича в архиве ИЭА РАН хранится интереснейший документ, проливающий свет на тогдашнюю очень непростую социально-политическую обстановку, сказавшуюся и на личной жизни нашего героя. Из огромного письма-дневника (50 страниц блокнота) Вере Гордеевне, которое Борис Осипович писал во время своего сентябрьского (1936) путешествия из Туры в Чиринду, мы узнаем не только о «сердечных» переживаниях жениха, но и о вынужденных «политических оправданиях» бывшего репрессированного по политическим мотивам перед своей молодой невестой-комсомолкой. В частности, Долгих писал ей о своем теперешнем отношении к советской власти:

¹ Машинописный вариант этого очерка больше по объёму, по сравнению с рукописным, и назван «Классовая дифференциация, классовая борьба и коллективизация» [ГАКК. Ф. р-2275. Оп. 1. Д. 224. Л. 51–96; Д. 226. Л. 170–187 об.].

«Не сомневайся, Вера, в моем политическом “credo”. Как я тебе уже говорил, сейчас я верный сын нашей социалистической родины и даже, может быть, более предан ей, чем многие люди, имеющие партбилет.

Ты по моему отношению к тебе должна чувствовать, что раз я чему-либо поверил и убедил себя в этом, то я отдаюсь этому чувству весь без остатка. Обещаю тебе также, что если на Советский Союз нападут, то я сразу пойду и предложу себя в качестве добровольца защищать нашу родину, дело коммунистической партии и идеи товарища Сталина.

А пока в гражданской обстановке буду бороться со всем тем, что мешает строительству коммунизма и своим личным трудом сделаю все, что смогу, и для Советского государства, и для советской науки» [АИЭА РАН. Ф. 16 (Б. О. Долгих)].

Читая подобные строки, особенно ясно понимаешь, в какой тяжелой атмосфере пришлось жить старшему поколению наших ученых, которых в любую минуту могли оторвать от любимого дела и отправить в лучшем случае в ссылку.

Северная экспедиция (1938–1939) Красноярского краевого музея¹

Третий этап довоенных экспедиционных поездок Б. О. Долгих относится ко времени его работы в должности этнографа Красноярского краевого краеведческого музея (1937–1944). В 1938 — начале 1939 г. он организовал и провел Северную экспедицию Красноярского музея в Туруханский район, Таймырский и Эвенкийский округа. В результате этой поездки были получены уникальные материалы, которые в дальнейшем легли в основу многих работ ученого по самой различной тематике, в том числе по этногенезу и этнической истории народов Красноярского Севера, прежде всего Таймырского, по их современной социальной организации, экономике, материальной культуре, фольклору и другим сторонам их духовной сферы, включая религиозную.

¹ Об этом этапе жизни Б. О. Долгих см. подробнее: [Савоскул 2009: 100–118].

В рукописной «Рабочей программе сбора этнографических материалов в течение экспедиции на Север, отправляемой госмузеем Красноярского края в 1938 г.» Борис Осипович на семи страницах намечает планируемую этнографическую работу в каждой из локальных этнических групп, которые должны были встретиться на намеченном для экспедиции маршруте. Приведу для примера программу работы у эвенков в районе озер Чиринда и Воеволи (север Эвенкийского округа).

«Записать сказки, предания (Спир[идон] Вас[ильевич] Оегир, Егор Хирогир...).

Проверить мои лингвистические построения. В частности н//д; в//б//м и т.д.

Установить разницу в быте и хозяйстве турыжцев и илимпейцев.

Откуда пришли те и другие, и их отношения с другими эвенками.

Какие еще роды жили в Илимпее в старину.

Записать рассказы о разбойничьих походах.

Записать номенклатуру родства.

Детально описать производственные процессы и жилища.

Уточнить вопрос о браке и семье, по Винникову¹. В частности, брачные отношения между родами.

Описать нимат.

Проверить перевод родовых названий.

Уточнить родовой состав Боягирей» [АИЭА РАН. Ф. 16 (Б. О. Долгих). Папка 15].

В середине июля 1938 г. экспедиционный отряд, в который, помимо Долгих, вошли научный сотрудник музея, комсомолец М. С. Струлев, назначенный начальником экспедиции, и фотограф И. И. Балуев, отправился из Красноярска на пароходе. Можно полагать, что беспартийного, к тому же недавно репрессированного по политическим мотивам Б. О. Долгих в то время нельзя было назначить начальником им же организованной экспедиции.

¹ И. Н. Винников — сотрудник Института этнографии и антропологии АН СССР (Ленинград) в довоенные годы, специалист по системам родства.

Конец лета Борис Осипович с товарищами работали в Игарке и Дудинке, а с конца августа до начала ноября — на Таймыре. В начале ноября экспедиция отправилась из Волосянки, станка на Хатангском тракте, на юг, в Эвенкию. Уже 4 ноября были на фактории Камень. Здесь и далее на реке Аякли (уже ближе к середине ноября) по дороге к Ессею записывали данные по номенклатуре родства есейских якутов. При этом выяснились и некоторые отличия последних от общеякутской терминологии. Нужно сказать, что в «Камне» (горном массиве Путоран на границе двух округов) и по всей южной и юго-восточной части Таймыра жило немало есейских якутов, многие из которых давно выселились с Ессея, но сохраняли с ним семейные, общинные и деловые связи.

На озеро Есей приехали 22 ноября и пробыли на его берегах и в их окрестностях почти месяц. Здесь, как и у нганасан, большую часть времени исследователь посвятил записям фольклора, прежде всего исторического. Поскольку Борис Осипович хорошо владел якутским языком, то при записи он переводил в уме то, что ему рассказывали по-якутски, и тут же записывал это на русском языке. Основное внимание он уделил фиксации текстов, которые есейские якуты называли «эсториэ» или «кэпсэль», то есть исторические предания (вести), а также записи сказок, хотя у них был широко распространен и другой вид устной литературы — «олонко», в основном, по предположению Долгих, повторяющий широко известные олонхо южных якутов-скотоводов. По этой причине, а также из-за недостатка времени он записал всего 4 олонко, в то время как исторических преданий (эсториэ) им было зафиксировано 65, из которых 43 — в самом Есее, а остальные — от есейских якутов, живших в Чиринде и Туре.

Как писал Борис Осипович, подводя итоги экспедиции, «фольклор есейских якутов оказался очень богатым по содержанию и так же, как фольклор нганасан, дает, по нашему мнению, ценный материал для установления исторических судеб населения Севера» [КККМ. Ф. 1843. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 9–9 об.].

Наиболее популярным и интересным у есейских якутов был цикл преданий о героях Урэне, Юнгкэбиле и народе маятах. Вместе с прымакающими к ним сюжетами они составляли почти

половину записанных Долгих текстов. По его словам, как и в записанных перед этим нганасанских дюрумэ, здесь также фигурируют две враждующие стороны. «Одну из них, имеющую вождем Юнгкэбиля и часто представляющую народ маятов, можно отождествить с героями эпоса нганасанов жителями лесотундры. Другая враждующая сторона, во главе с Урэном, как бы соответствует нганасанским татуированным эвенкам. Но характерно: на Ессее симпатии творцов преданий часто уже на этой стороне. По всей вероятности, этот цикл преданий отражает имевшую место в действительности борьбу между северными и южными эвенкийскими племенами, из которых первые вошли в состав нганасанов, а вторые — в число есейских якутов, или остались среди прилегающих к Ессею эвенков Илимпей, верховьев Оленека и т.д.» [Там же. Л. 8].

Кроме фольклора на Ессее было собрано немало и другого этнографического материала, характеризующего эту своеобразную группу якутов-оленеводов и охотников, имеющую значительные отличия от южных якутов-скотоводов. Как и в других местах, на Ессее участники экспедиции немало внимания уделяли фиксации и изучению перемен, которые принесли советизация и коллективизация. На фотографиях Балужева мы видим и новую поселковую школу, и медпункт, и школьников, в том числе на уроке якутского языка.

Во второй половине декабря экспедиция отправилась на озеро Чиринда, где находились одноименная фактория, школа и пр., то есть формировался поселок, притягивавший окрестных эвенков, а отчасти кочевавших неподалеку есейских якутов. Здесь, как и на Ессее, Долгих провел немало времени во время работы в Илимпийской землеустроительной экспедиции. Конечно, знакомство с местными людьми и тут способствовало успеху в сборе этнографического материала. За десять дней пребывания в Чиринде и ее окрестностях (на оз. Томпоко, на стойбищах по рекам Котуй и Котуйкан — уже по дороге в Туру) Борис Осипович записал три десятка эвенкийских фольклорных произведений и около двух десятков якутских, зафиксировал данные по социальной организации, в том числе номенклатуре родства у илимпийских эвенков,

и другие этнографические материалы. При этом и в фольклоре, и в терминологии родства и свойства чириндинских эвенков исследователь обнаружил немало общего с ессейскими якутами. В частности, в фольклоре и ессейских якутов, и илимпийских эвенков существует единый цикл преданий, объединяемый героем Урэном, что отличает эту группу эвенков от южной, подкаменно-тунгусской группы. Различия между ними прослеживались и в других элементах традиционной культуры. Долгих в своем предварительном отчете выдвинул гипотезу о существовании двух групп эвенков, отличающихся по их традиционной брачной организации. «Из них ангарско-подкаменно-тунгусская группа будет более архаичной, а илимпийско-нижне-тунгусская более новой в этом отношении» [Там же. Л. 9 об.].

Новый 1939 г. участники экспедиции встретили на р. Котуй. Второго января они были на оз. Воеволи, откуда перебрались в верхнее течение Кочечума, при впадении которого в Нижнюю Тунгуску и находится Тура — центр Эвенкийского округа. Этот маршрут долгое время, до тех пор пока на смену оленьим аргишам не пришла авиация, был основной дорогой, связывавшей зимой Туру с северными поселками Илимпии — Чириндой и Есеем. На этом пути экспедиции не раз попадались навстречу эвенки и якуты, перевозившие товары из центра округа в свои поселки.

В Туру приехали 6 января. По масштабам тогдашней Эвенкии Тура с ее более чем тремястами жителями была большим поселком. Больше Туры по населению (450 человек) был тогда в этом округе лишь поселок графитного рудника Ногинск, до сих пор живущий сравнительно изолированно от всего округа. А, например, в Байките — ныне третьем по величине поселке Эвенкии — жило в то время 60 человек [КККМ. Ф. врем. хр. Оп. 8. Д. 1. Л. 63–66].

В Туре пробыли чуть больше недели. Основное внимание уделили работе в архиве музея, где, в частности, нашли дореволюционные (1914) дела Ессейской миссионерской часовни. Кроме того, Долгих записал от одного из проживавших тут ессейских якутов несколько исторических преданий, дополнив тем самым тексты, собранные в Есее и Чиринде.

Дальнейший маршрут экспедиции вел в Байкит. По пути у фактории Виви, на устье одноименного северного притока Нижней Тунгуски, а также дальше по пути к Байкиту, на реке Катарамбе, от эвенков Панкагиров, Кемукагиров и Чапогиров Долгих записал более 20 фольклорных произведений, характерных для эвенков этого района.

В поселок Байкит прибыли 22 января. Тут также были записаны (около десятка) эвенкийские предания и сказки. Здесь, пишет Борис Осипович, насколько об этом позволял судить такой небольшой фольклорный материал, уже совсем отличная, по сравнению с северной, зона эвенкийского фольклора [КККМ. Ф. 1843. Оп. 1. Ед. хр. 600. Л. 10 об.].

За недолгое (чуть больше недели) пребывание в Байките и его районе, помимо записей фольклора, Долгих удалось проверить данные о родовом составе южных эвенков. В частности, одной из задач, которые он перед собой ставил при посещении байкитской группы эвенков, судя по составленной перед экспедицией программе, было «проверить схему Анисимова». Речь, конечно, шла о вышедшей в 1936 г. книге А. Ф. Анисимова «Родовое общество эвенков (тунгусов)», фактические данные для написания которой автор собирал в Байкитском районе. Эта работа является одним из ярких образцов широко распространившегося в 1930-е годы тенденциозного укладывания собранных в «поле» фактов в марксистскую схему (к тому же отнюдь не творчески освоенную) развития первобытнообщинного строя. Борис Осипович, очевидно, уже тогда достаточно скептически относился к подобным работам. Поэтому у него и возникло желание проверить в поле схему, изложенную в вышедшей не так давно книге. Недавно опубликованное письмо Долгих Н. П. Никульшину, являющееся по существу отзывом на книгу последнего, присланную красноярскому этнографу, очевидно, в конце 1939 г., то есть вскоре после возвращения из Северной экспедиции, подтверждает критическое отношение Бориса Осиповича к работе Анисимова. По всей вероятности, оно сложилось (или укрепилось) после проверки его схемы у подкаменно-тунгусских эвенков. По мнению Долгих, книга Никульшина — «первая работа о народах севера Красноярского

края, затрагивающая не только этнографические, но и актуальные вопросы социалистического строительства среди народов Севера, и при этом с большим знанием дела. ... У Вас нет укладывания действительности в схему (что чувствовалось в одной другой работе по эвенкам), и поэтому у Вас получилось, с одной стороны, описание живой действительности, а с другой — ценный и глубокий ее анализ» [Решетов 2004: 76].

Свой отчет об экспедиционном маршруте Долгих завершает словами: «В Байките этнографическая работа экспедиции закончилась». Из Байкита, судя по телеграмме Струлева от 30 января, экспедиция выехала в тот же день. Поскольку он просил прислать деньги в Богучаны (на Ангаре), а в Красноярск они прибыли не раньше, чем месяц спустя, то, скорее всего, вылет на самолете, о возможности которого начальник экспедиции телеграфировал 26 января, не состоялся и добраться пришлось наземным путем.

Значительные по объему и многообразные по содержанию фольклорные и этнографические материалы, собранные Долгих в Северной экспедиции, широко использовались им в своей последующей научной работе. Так, тогдашние фольклорные записи послужили основой для дальнейших его публикаций по нгансанскому и энецкому фольклору. К сожалению, значительное собрание эвенкийского фольклора и фольклора эсеевских якутов до сих пор осталось неизданным. Фольклорные и другие этнографические материалы Северной экспедиции активно и неоднократно использовались ученым в исследованиях по этногенезу, этнической и социальной истории народов Енисейского Севера. Среди собственно этнографических материалов экспедиции важное место занимали данные по родовому составу обследованных народов. Они стали одной из главных основ источниковой базы кандидатской диссертации Бориса Осиповича, первоначальный вариант которой он успешно обсудил еще в 1940 г. на заседании отдела Сибири с ленинградскими этнографами, а защитил уже в 1947 г. в Москве.

Тунгусские (эвенкийские) полевые материалы, полученные Борисом Осиповичем в предвоенные годы, практически не нашли отражения в его публикациях, поскольку в дальнейшем он со-

средоточился на этнографии самодийцев и в меньшей мере кетов, а также на тщательном изучении истории социальной организации народов Сибири. Но тем не менее «эвенкийская» часть его научного наследия, отложившаяся в его личных фондах Архива ИЭА РАН, а также Красноярского музея и краевого архива, является весьма интересной, хотя и малоизвестной частью его научного наследия.

Источники

АИЭА РАН. Ф. 16 (Б. О. Долгих).

ГАКК (Государственный архив Красноярского края). Ф. р-1380. Оп. 1. Д. 447; Ф. р-769. Оп. 1. Д. 306; Ф. р-2275. Оп. 1. Д. 370; Ф. р-2275. Оп. 1. Д. 224, 226, 228.

КККМ (Красноярский краевой краеведческий музей). Ф. 1843. Оп. 1. Ед. хр. 600; Ф. врем. хр. Оп. 8. Д. 1.

Библиография

Долгих Б. Кеты. Иркутск; М., 1934.

Решетов А. М. Борис Осипович Долгих и ленинградские сибиреведы (к постановке вопроса) // Этносы Сибири: Прошлое. Настоящее. Будущее. Красноярск, 2004. Ч. 1.

Савоскул С. С. Впервые на Севере: Б. О. Долгих — регистратор Приполярной переписи // ЭО. 2004. № 4.

Савоскул С. С. Этнограф Красноярского музея Б. О. Долгих в 1937–1944 гг. // ЭО. 2009. № 1.

Abstract

The article is devoted to the history of fieldwork of outstanding Russian ethnographer of the north B. O. Dolgikh he conducted at the territory of the Evenk Autonomous District from 1926 to 1939.

С. А. Корсун**В. П. ХАБАРОВ — ПЕРВЫЙ АЛЕУТ-ЭТНОГРАФ**

Становление советской этнографической школы неразрывно связано с именами Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза. 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. 3 декабря 1918 г. по его инициативе создали Географический институт с двумя факультетами: географическим и этнографическим. Л. Я. Штернберг стал первым деканом этого института. В 1925 г. Географический институт вошел в состав ЛГУ. На географическом факультете университета также осталось два отделения — географическое и этнографическое. 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. И. И. Крупник и Е. А. Михайлова отметили: «Есть много причин полагать, что Богораз и Штернберг сознательно опекали некоторых их молодых студентов как своих будущих преемников в изучении коренных народов Севера. После нескольких лет обучения эти молодые специалисты отправлялись в отдаленные районы Сибири, где их профессора когда-то начинали свою научную деятельность. <...> После двух-трех лет полевой работы они возвращались в Ленинград уже как признанные специалисты по этнологии и современному положению народов, которые они изучали...» [Крупник, Михайлова 2006: 193–194].

Л. Я. Штернберг и известный исследователь Дальнего Востока В. К. Арсеньев неоднократно встречались и состояли в длительной деловой переписке. В июле 1923 г. В. К. Арсеньев находился в командировке на Командорских островах, в своем отчете он отметил: «Командорские алеуты находятся в состоянии выми-

рания. Они почти поголовно заражены сифилисом, который распространяется и половым, и внеполовым путем. К числу причин вымирания нужно отнести инфекционные эпидемии. Породнившись между собой, население без притока свежей крови быстро идет к вырождению. Беспорядочная половая жизнь, начинающаяся чуть ли не с детского возраста, простудные заболевания, общее истощение материнского организма <...> все это приводит к чрезмерно низкой продолжительности жизни: для мужчин — 24,3 года, а для женщин — 23,2» [Арсеньев 1923: 492].

Получив известие об исследованиях В. К. Арсеньева на Командорских островах, Л. Я. Штернберг написал: «Ужасно интересно, что алеуты (делают. — С. К.) на Командорских островах! Я бы охотно пристроил кого-нибудь из студентов туда на службу, если это возможно, и он бы там изучил их быт» [Письма 1979: 72]. Отправить кого-либо из своих учеников на Командорские острова в середине 20-х годов Л. Я. Штернбергу не удалось. В конце 1925 г. было организовано Северное отделение рабочего (подготовительного) факультета ЛГУ. Среди его первых студентов был алеут с острова Медный Валентин Поликарпович Хабаров (1898–1942). Летом 1925 г. В. П. Хабаров сопровождал партию голубых песцов при их перевозке с острова Медный на Шантарские острова. Оттуда он добрался до Николаевска-на-Амуре, где при содействии Комитета народов Севера получил направление на учебу в Ленинград. В письме в камчатскую газету «Полярная звезда» В. П. Хабаров писал: «До прихода советской власти на островах жилось так плохо, что я не могу и передать. Над нами прямо издевались, как над собаками или скотами, и еще в 1922 г. администрация собиралась нас пороть. У нас на острове промышленные надзиратели и начальники ночью отбирали жен от мужей и заставляли зимой ночью в одних рубахах, босыми ногами бегать по деревне, иные (начальники. — С. К.) выводили из церкви людей и сажали в холодную баню; вывешивали в селении разные стыдные объявления, и мы не могли против этого сказать ни слова. Мы читали в книжках про крепостное право на материке, которое было лет 60 тому назад, а у нас на островах оно было еще в 1923 г., до прихода советской власти. Пароход приходит,

начальники одевают гражданскую одежду; а как только уходит пароход, опять одевают офицерскую с погонами и опять пьяные поют “Боже, царя храни”. Вы, живущие на материке, освободились раньше нас, а у нас еще в 1922 г. начальник бегал с веревкой и порол всех без разбора» [Хабаров 1925].

В Ленинград В. П. Хабаров приехал в конце 1925 г. (или в начале 1926 г.) и, как упоминалось, был зачислен на Северное отделение рабочего (подготовительного) факультета ЛГУ. Его первыми студентами стали 24 человека, из них 18 — представители коренных народов Сибири. В 1927 г. студентов Северного отделения перевели на Северный факультет Ленинградского восточного института имени А. С. Енукидзе (другие названия — Институт восточных языков, Институт живых восточных языков). Летом и осенью 1927 г. В. П. Хабаров вместе с супругой хантыйкой Милицей Хабаровой находился на полевой практике на Командорах. По результатам этой поездки в сборнике «Тайга и тундра» опубликовали его статью «Командорские острова» и заметку М. Хабаровой «Школа на Командорских островах». В. П. Хабаров отметил: «Людское население на Командорах меньше 350 чел., считая как постоянных жителей, так и временных обитателей — промысловую администрацию. До конца прошлого столетия происходил естественный рост населения, и общее число жителей достигало в 1910 г. 605 человек. Затем началось вымирание. <...> Средняя продолжительность жизни вследствие неблагоприятных климатических и бытовых условий крайне низка — 22 года для обоих островов (в 1927 г. — С. К.). <...> Женщины ничем не заняты, кроме домашнего хозяйства, мужчины состоят промысловыми рабочими или работают промысловой охраной островов на определенном жаловании, последнее распределено по трем категориям. Вне пушного дела у населения не было и нет заработков» [Хабаров 1931: 54–55].

Во время обучения В. П. Хабаров был одним из наиболее активных студентов. Зимой 1928 г. сотрудники Ленинградской государственной консерватории записали на фонограф несколько алеутских песен. Их надиктовал студент-алеут Института восточных языков [Коллекции 2005: 16–17, 36]. Вероятно, этим студентом

был именно В. П. Хабаровов. В марте 1928 г. он участвовал в работе V пленума Комитета Севера в Москве, его избрали в состав редколлегии сборника «Тайга и тундра». Редактором этого периодического издания стал В. Г. Богораз, а его заместителем — Ян Петрович Алькор (Кошкин, 1900–1938). В 1929 г. на основе Северного факультета Ленинградского восточного института создали Институт народов Севера (ИНС), первым ректором которого стал Я. П. Алькор. В 1930 г. В. П. Хабаровов состоял в научной переписке с В. И. Йохельсоном. В 1931 г. состоялся первый выпуск пятнадцати студентов четвертого курса ИНС, в числе которых были супруги Хабарововы. Об этой семейной паре В. Г. Богораз вспоминал: «Алеут... сам себя называвший креолом, женился на беленькой остячке из Обнорска, по-видимому, с примесью русской крови, и молодая чета долго не могла решить, куда ей ехать работать: на западносибирскую Обь или на дальневосточные острова — Беринга и Медный?» [Тан-Богораз 1935: 134].

В. П. Хабаровов был первым алеутом с Командорских островов, получившим светское высшее и отчасти этнографическое образование. В 30-е годы он занимался изучением этнографии своего народа и подготовил несколько статей, которые, к сожалению, не были изданы. По возвращении на Командорские острова он занимал руководящие посты в местной администрации. В середине 30-х годов В. П. Хабаровов поступил в аспирантуру ИНС и готовил кандидатскую диссертацию по теме «Котиковое хозяйство в СССР». Его научным руководителем был известный исследователь Командорских островов Евгений Константинович Суворов (1880–1953). В. П. Хабаровов поддерживал деловые отношения с сотрудниками отдела Сибири МАЭ: В. Г. Богоразом, С. В. Ивановым, Г. Н. Прокофьевым. Он участвовал в написании статей об алеутах для невышедших «Дальневосточной энциклопедии» и сборника «Народы Сибири и Дальнего Востока». Этот сборник готовился к печати в МАЭ в конце 30-х годов. Приведем несколько цитат из рукописи В. П. Хабарова 1938 г., относящихся к описанию культуры алеутов Командорских островов.

«Жители Алеутских островов имели множество местных названий. <...> Атхинцы — Ниггугиш (нынешние Беринговцы). <...>

Наоборот, алеуты Аттовских островов называли себя Унанган — то есть в тылу по отношению полуострова Аляска. Надо сказать, что слово “Унанган” следует понимать двояко и нераздельно. Вернее, сперва их (жителей восточной части Алеутских островов. — С. К.) (аттовские) за воинственность, за удачливости побеждать называли Унанган, а позже сами аттовские стали называть себя Унанган. Кроме того, слово “Унанган” ведь это гордость самоназвания алеутов, связанное воинственностью и удачливостью побеждать врага внезапно. Отсюда самоназвание Унанган (нынешние медновцы)» [АМАЭ. Ф. К-V. Оп. 1. № 106. Л. 1–2].

«По данным Алеутского райисполкома, на 1 января 1938 г. алеутов в СССР — 336 чел.; мужчин — 155, женщин — 148. <...> Берингийцы свой остров называют Танамах, то есть “наша земля”, а Медный — Икун Тангих, значит “морской камень”. Медновцы остров Беринга называют Икун Танах — видимая земля, а свой остров, то есть Медный — Танамах — значит “наша земля”» [Там же: 3].

«У Командорских алеутов полуземлянки строились иначе: яма была не больше 0,5 метра глубины, отверстие в крыше (улюгих) служило исключительно для дымохода, для входа и выхода была приспособлена в стенке дверь (камэгих). Внутри у стенки располагались нары для спанья, костер (очаг. — С. К.) каменный находился в углу и был уже приспособлен так, что можно было печь хлеба. В 70-е годы прошлого столетия эти юрты были заменены дощатыми домами, построенными компанией Гетчинсоны, где алеуты жили отдельными семьями. Эти дома отапливались привозным углем или кипятком. Внутреннее устройство: скамьи, столы, полки и т.д. — того же типа, как и у русских на Камчатке. Утварь исключительно покупная. Национальная одежда у Командорских алеутов сохранилась частично, лишь промысловая: непромокаемая обувь (улэгих) и плащи (чигях и ливташни) остальные вытеснены привозными платьями европейского покроя» [Там же: 18–20].

«По своим религиозным воззрениям алеуты были анимистами-шаманистами. Весь мир, по их представлениям, населен духами. Особенное значение в культуре имели: души людей, промысловых животных — души нерпы и трески, духи хозяев вод, утесов,

стихий, враждебных человеку. Заговоры, рисунки, талисманы имели широкое распространение. Функции шаманов были: общение с духами для обеспечения удачи в промыслах и борьбе с духами — похитителями душ человека или духами, вселившимися в человека. <...>

Основными сюжетами повествовательного творчества были родовые предания, рассказы о путешествиях и приключениях героев, о посещении ими чужих поселков населенных великанами (аглигих), карликами (чалькаках), разными животными духами. Героem многочисленных мифов являлся ворон. Большое место в алеутском фольклоре занимают юмористические рассказы о плохих охотниках. Песенное творчество алеутов: шаманские, игровые, былинные, лирические и др. Влияние христианства получило свое отражение в фольклоре; рядом с разнообразными мифами о вороне, аглигих и чалькаках, в рассказах о происхождении промысловых животных, приключениях героев возникли сказания о творце неба (агогех), о нечистой силе (инунаннах) и о помощнике последней (чугугорох) и т.д.

Магические фигуры, художественно сделанные из дерева, кости, клыка, камня и раскрашенные красками (из крови и желчи животных и разноцветной глины), получили свое отражение в изобразительном искусстве алеутов, в том числе в татуировке и раскрашивании лица. Религиозное значение имели и пляски (кагаюгих) в раскрашенных масках, изображающих героев, животных (нерпа и треска) и духов» [Там же: 23–25].

В примечании к статье В. П. Хабаров отметил, что «материалами по языку служили ныне сохранившиеся сказки и рассказы на алеутском языке: Кугам Икгана (Чертова старушка), Кагляги-музах (Ворон-вороненок) и др.» [Там же: 41]. Сейчас местонахождение этих фольклорных текстов неизвестно [Легенды 1985: 395]. Одну из алеутских легенд, рассказанную В. П. Хабаровым, В. Г. Богораз привел в книге «Воскресшее племя». В связи с большой редкостью фольклорных записей алеутов Командорских островов процитируем эту легенду: «Вот было раз: выгребли двое (в море. — С. К.) — двоюродные братья, у каждого челнок. Стали тюленей гарпунить. Левый — одного, а правый — другого.

И опять: левый — одного, а правый — другого. Ветер... чуть весла из рук не вырывает, а они не замечают, колнут тюленей и только. Вот вырос ветер. Был сначала как маленький мальчик, а потом стал подросток, а там сделался крепкий и грозный охотник. И охотится ветер вовсе не на тюленей, охотится ветер на людей, на бойких охотников, братьев-алеутов.

Вот стал их осиливать ветер, рвет кожанку (одежду. — С. К.) с плеч. Распоролось передние полы, захлестывает в обод челнока соленая вода, погибают охотники. Тут бросили тюленей и взмолились алеуты. Взмолились не ветру, не солнцу, собственным челнокам взмолились: “Выручайте из беды!” Один говорит своему челноку: “Брат, спаси меня. Зачем на гибель отдаешь?” И челнок отвечает: “Правда, воистину (ты для меня. — С. К.) брат и товарищ по жене. Когда ты прощался с женой и брал ее мягкие руки, потом надевал рукавицы и шел ко мне, тогда ты снимал рукавицы и теплыми руками хватался за борта мои. Итак, мы делили по-братски единственную радость от нашей подруги-жены. Ты верный товарищ, и я спасу тебя”.

Тут и другой алеут взмолился челноку: “Брат, спаси меня. Зачем на гибель отдаешь?” А челнок отвечает: “Нет, я не брат тебе. Братниной части не имею и доли не имею. Когда ты прощался с женой и брал ее мягкие руки, потом надевал рукавицы и, когда приходил, хватался рукавицами за мой твердый борт, и я от тебя ничего не получал: ни ласки, ни привета. Ты злой брат, я не спасу тебя”.

<...> Духи не только запрятаны в лодках, в челноках, сами челноки тоже такие духи» [Тан-Богораз 1935: 223–224].

Есть более подробный вариант этой легенды, записанный В. И. Иохельсоном в 1910 г. на острове Уналашка от алеута И. Соловьева [Иохельсон 1923: 16–19; Unangam 1990: 224–227]. Ее интерпретация приведена у Л. Я. Штернберга:

«С одной стороны, искусственный предмет сам по себе — живое существо, а с другой стороны — он имеет хозяина-духа. <...> Как один из ярких образцов этого представления, как иллюстрацию, я изложу сообщенный мне В. Иохельсоном рассказ одного алеута. Во время одной охотничьей поездки поднялась буря, и два

брата очутились в море на двух байдарках (челноках). И вот в то время, когда они считали себя погибшими, один из братьев обратился к своему челноку, то есть к “хозяину” его, с такой речью: “Ты мой товарищ по жене, спаси меня от гибели!” Но челнок ответил: “Ты мне худой товарищ по жене. Когда утром ты встаешь, разгоряченный телом своей жены, то не передаешь мне следующую мне часть супружеской ласки”. И действительно, этот гибнет, а другой, который был “хорошим товарищем по жене”, спасся. И алеут считает рассказ этот совершенно естественным, он видит в этой байдарке (челноке) “хозяина”, и этот “хозяин” — вполне человекообразное существо, которое имеет те же страсти, как и он сам, одним словом, настоящий, подлинный человек» [Штернберг 1936: 274].

Несмотря на слова Л. Я. Штернберга о том, что эту легенду ему сообщил В. И. Иохельсон, судя по некоторым выражениям (челнок, товарищ по жене), отсутствующим в тексте В. И. Иохельсона, Л. Я. Штернбергу был известен вариант легенды, рассказанный В. П. Хабаровым.

В 1940 г. руководство музея решило переработать сборник «Народы Сибири и Дальнего Востока» и на его основе подготовить том «Народы Сибири». При обсуждении новой книги отказались от публикации рукописи В. П. Хабарова и поручили написать статью о командорских алеутах сотруднице отдела Сибири Валентине Васильевне Антроповой (1909–1976). При ее написании В. В. Антропова использовала публикации: В. И. Иохельсона, Н. А. Гребницкого, Е. К. Суворова, вышепротитированную рукопись В. П. Хабарова и устные сведения, полученные от кого-то из алеутов. Вероятно, ее информантом был именно В. П. Хабаров, который в 1940 г. находился в Ленинграде. В. В. Антропова писала: «Тов. Хабаров, бывший студент Института народов Севера в Ленинграде, успешно защитил диссертацию и первым из алеутов получил звание (ученую степень. — С. К.) кандидата географических наук» [АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 1. № 232. Л. 441]. В 1941 г. его диссертацию опубликовали в виде отдельной книги [Хабаров 1941]. Ниже приведем несколько цитат из рукописи В. В. Антроповой: «Среди командорских алеутов распространено два само-

названия: жители о. Беринга считают своим самоназванием “унанган”, о. Медного — “алеуты”. Кроме того, среди жителей о. Медного встречается самоназвание “сасигнан”. Оно распространено главным образом среди алеутов, переселенных в прошлом столетии с Курильских островов» [АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 1. № 232. Л. 399].

«Численность алеутов Камчатской области составляла по переписи 1926 г. 345 чел., из них: мужчин — 177 и женщин — 168. На родном языке говорило 332 алеута. По данным алеутского райисполкома, на 1 января 1938 г. алеутов было 336 человек, из них на Командорских островах — 303 человека» [Там же: 401].

«Особенно много разных примет было связано с промыслами. Например, если морские животные (котик, бобр, сивуч) попадались в речке, то это предвещало несчастье. При шторме во время охоты на сивуча делали маленькую лодочку, помещали в нее насекомое и пускали по волнам со словами: “Останови шторм с этой стороны, чтобы пришли сивучи”. Во время штормовой погоды обращались к ветру, чтобы он перестал бушевать; если было нужно вызвать ветер, то свистели. <...> Распространены были различные поверья о великанах (аглигих) и карликах (чалакоках). Великан, по представлениям алеутов, жил в горах, от его крика получалось эхо. Карлики жили в земле, роль, приписываемая им, походила на роль русского домового, отчасти лешего: украсть юколу, сорвать крыши, всячески посмеяться над человеком. <...>

Фольклор командорских алеутов богат и разнообразен. До сих пор сохранились сказания, записанные разными путешественниками еще в конце XVIII столетия у жителей Алеутских островов. Наиболее распространены сказания мифологического характера о превращении людей в животных и о различных сверхъестественных существах, легенды о подвигах героев и бытовые рассказы из современной или прошлой жизни. <...>

Большое место в алеутском фольклоре занимают юмористические рассказы о неудачливых охотниках, о курьезных случаях на промыслах и др. Например, охотник, в бобровые сети которого попался котик, становится объектом шуток и сатирических рассказов всего селения. <...>

Прежде у алеутов были распространены различные сценические танцы. Исполнители изображали в костюмах и масках различные сцены из промысловой и бытовой жизни. Танцы обычно состояли из нескольких действий, в которых попеременно выступали танцоры, изображающие животных и людей-героев. Танцы происходили под аккомпанемент различных музыкальных инструментов и часто сопровождалась пением. Музыкальные инструменты (чайях и др.) представляли из себя особого вида барабаны, обтянутые кожей котика, сивуча или нерпы, поверх которой натягивались струны из жил. Другим типом музыкального инструмента была дощечка, по форме напоминающая камерон. Национальные танцы и музыкальные инструменты давно вышли из употребления. Последний раз подобный танец были исполнен в 1912 г. по специальному заказу команды одного из русских пароходов» [Там же: 434–437].

В 1956 г. том «Народы Сибири» опубликовали, но если рукопись В. В. Антроповой насчитывает сорок четыре машинописные страницы, то ее статья «Алеуты» в упомянутом томе состоит всего из четырех страниц [Народы 1956: 986–990].

После тяжелой продолжительной болезни В. П. Хабаров скончался летом 1942 г. в больнице Петропавловска-Камчатского. Несмотря на то что его этнографические статьи, подготовленные для «Дальневосточной энциклопедии» и сборника «Народы Сибири и Дальнего Востока», не были опубликованы, В. П. Хабаров внес определенный вклад в изучение этнографии своего народа — алеутов Командорских островов.

Источники

Хабаров В. П. Алеуты // АМАЭ. Ф. К-V. Оп. 1. № 106. 41 л.

Народы Сибири: Чукчи. Коряки. Эскимосы. Нивхи. Юкагиры. Айны. Ительмены. Алеуты. (Сборник). 1948 // АМАЭ. Ф. К-I. Оп. 1. № 232. 442 л.

Библиография

Арсеньев В. К. Командорские острова в 1923 г.: Географический очерк // Рыбные и пушные богатства Дальнего Востока. Владивосток, 1923. С. 420–464.

Иохельсон В. И. Материалы по изучению алеутского языка и фольклора. Т. 1: Образцы народной словесности. Вып. 1: Тексты на уналашкинском наречии с переводом и примечаниями. Пг., 1923.

Коллекции народов Севера в фонограммархиве Пушкинского Дома / А. А. Бурькин, А. Х. Гирфанова, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, Н. Д. Светозарова, В. П. Шифф. СПб., 2005.

Крупник И., Михайлова Е. Пейзажи, лица и истории: фотографии Александра Форштейна (1927–1929) // АФ. 2006. № 4. С. 188–219.

Легенды и мифы Севера: сб. / сост., прим. В. М. Санги. М., 1985.

Народы Сибири / ред. М. Г. Левин, Л. П. Потапов. М.; Л., 1956.

Письма Л. Я. Штернберга к В. А. Арсеньеву. Публикация А. И. Тарасовой (Власовой) // Страны и народы Востока. Вып. XX (Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 4). М., 1979. С. 57–80.

Тан-Богораз В. Г. Воскресшее племя. М., 1935.

[Хабаров В. П.] Письмо Валентина Хабарова // Полярная звезда. 1925. 21 окт. № 118.

Хабаров В. П. Командорские острова // Тайга и тундра. Сб. № 3. Л., 1931. С. 53–58.

Хабаров В. П. Котиковое хозяйство на Командорских островах / под ред. Е. К. Суворова. Л., 1941.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / под ред. Я. П. Алькора. Л., 1936.

Unangam ungiikangin kayux tunusangin = Unangam uniikangis ama tunuzangis = Aleut tales and narratives. Collected 1909–1910 by Waldemar Jochelson / ed. by K. Bergsland, M. L. Dirks. Fairbanks, 1990.

Abstract

Article is devoted Valentine Habarov's contribution to studying ethnography of Aleuts of Commander islands. He was the first Aleut from Commander Islands which has received the supreme secular education. V. P. Habarov studied in Leningrad in Institute of peoples of the North in 1927–1931 years. In middle of 1930th years he corresponded with employees of a department of Siberia of MAE. In article some citations from V. P. Habarov's manuscript "Aleuts" are given. This manuscript was planned to the publication in 1940, but and not published. Despite of it, V. P. Habarov has made the certain contribution to studying ethnography of Aleuts.

С. Бруниус, Е. С. Соболева

СИБИРСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ В СТОКГОЛЬМСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ: К ИСТОРИИ РОССИЙСКО-ШВЕДСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

Профессиональные связи между этнографическими музеями Стокгольма и Санкт-Петербурга установились достаточно давно. Консерватор Королевского музея археологии Яльмар Столпе (Hjalmar Stolpe, 1841–1905) обращался в Музей антропологии этнографии (далее — МАЭ) еще в 1891 г. Создав и возглавив (в 1900 г.) этнографический отдел Королевского Музея естественной истории (Naturhistoriska Riksmuseet, Etnografiska Afdelning), он начал серию контактов с другими музеями мира.

В начале XX в. при содействии МАЭ шведские исследователи Густав Хальстрём (Gustaf Hallström), Йонас Стадлинг (Jonas Stadling), Карл Бернгард Виклунд (Karl Bernhard Wiklund) совершили поездки в отдаленные районы России, Открытые листы на археологические раскопки получил Туре Арне (T. J. Arne) и др. Директор МАЭ академик В. В. Радлов и его сотрудники неоднократно посещали Стокгольм и знакомились с работой шведских музеев.

В 1909–1914 гг. интенсифицировалась переписка между директором Стокгольмского этнографического музея Карлом Вильгельмом Хартманом (Carl Vilhelm Hartman) и старшим этнографом МАЭ Львом Яковлевичем Штернбергом [Соболева 2012]. Как 20 марта 1920 г. информировал членов Историко-филологического отделения РАН академик В. В. Бартольд, «в течение целого ряда лет Музей антропологии и этнографии состоял в обменных отношениях и соучастии в коллекционировании с Этнографическим музеем в Стокгольме. К моменту начала войны 1914 г. нашему Музею предстояло получить, по сведениям наших

счетов, значительную и ценную этнографическую коллекцию, которая не была выслана в свое время исключительно по условиям военного времени. Эту ценную коллекцию, пока еще не забылись старые связи между Музеями, необходимо, как можно скорее, получить и вместе с тем возобновить вновь очень важные обменные и сотрудничество с этим крупным этнографическим институтом» [СПбФА РАН. Ф. 1. Оп. 1. 1919. Ед. хр. 166. Л. 236 об.]. Неоднократные попытки командировать старшего этнографа профессора Л. Я. Штернберга в Стокгольм увенчались успехом лишь в 1924 г.

В 1922 г., когда постепенно стало налаживаться сообщение с зарубежными странами, Л. Я. Штернберг постарался восстановить переписку со скандинавскими музеями. Он был командирован Главнаукой за границу в 1924 г. в связи с предстоящим 200-летним юбилеем РАН, к которому предполагалось устройство новых отделов культуры во вновь отведенном МАЭ здании и специального отдела по типологии и эволюции общечеловеческой культуры. Помимо участия в XXI Конгрессе американистов в Гааге и Гётеборге, Л. Я. Штернбергу было поручено «разыскать в Швеции, Дании и Германии коллекции, застрявшие там со времени войны, и, кроме того, вести переговоры с заграничными музеями об обмене. Между тем на расходы по всем этим поручениям ему отпущено всего 300 (золотых. — С. Б., Е. С.) руб.» [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1924). Ед. хр. 5. Л. 71]. Он провел переговоры со Шведской академией наук о получении для МАЭ собранных еще до 1914 г. совместно с *Etnografiska Afdelningen Naturhistoriska Riksmuseet* коллекций из разных стран, произвел отбор наиболее важных для Музея объектов (более 500), каковые Полпредство СССР переправило в Ленинград, и отобрал в порядке обмена в историческом отделе Национального музея большую археологическую коллекцию. Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз совместно возобновили старые и установили новые связи с ученым миром и научными учреждениями, организовали регулярный обмен научными изданиями и коллекциями, приобрели благодаря личным связям с заграничными учеными и широкому содействию советских учреждений за границей богатейшие собрания новей-

ших работ по всем отраслям этнологии, археологии и антропологии, а также разные научные принадлежности для Музея, изучили заграничные этнографические музеи, новые методы выставления, постановку преподавания этнологии и т.п. [Там же: 148].

Детали доставки этих коллекций в МАЭ раскрывают архивные материалы СПбФА РАН. В 1920-е годы переписка со Шведией велась на немецком языке (письма же Хартмана в основном написаны на английском языке; перевод наш. — С. Б., Е. С.). В этот период МАЭ составлял для Стокгольмского этнографического музея этнографическую коллекцию по народам Дальнего Востока, в том числе специально собирая вещи в поле. Приведем фрагменты из документов архива Стокгольмского этнографического музея по этой теме. (Авторы выражают благодарность Е. В. Данелюк за помощь в переводе немецких рукописных текстов.)

Л. Я. Штернберг сразу по возвращении из-за границы в письме Герхарду Линдблуму (Dr. Gerhard Lindblom) 21 декабря 1924 г. высказал беспокойство по поводу отсутствия сведений об отправке коллекций в Ленинград. Линдблум успокоил его 3 января 1925 г. телеграммой, что все организовано, подробности письмом [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 5. Л. 1].

30 января 1925 г. заведующий транспортным отделом Торгпредства СССР в Швеции Э. Безе уведомлял Л. Я. Штернберга, что четыре ящика с этнографическими предметами, спецификации и сопроводительное письмо от д-ра Г. Линдблума, отправочные документы и документы для получателя груза посланы с пароходом «Делегат» в Ленинградскую портовую таможенную для передачи в ленинградскую Академию наук, а также «что все расходы по переотправке груза до Ленинграда взяты Торгпредством на себя» [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 5. Л. 26а].

Новые экспозиции МАЭ были завершены к торжествам в честь 200-летия Академии наук, которые начались 7 сентября 1925 г. 27 августа 1925 г. Л. Я. Штернберг доложил Президиуму АН СССР о приглашении стокгольмского Riksmuseet, Etnografiska Afdelning, продолжить деловые контакты. МАЭ «сверх условлен-

ного получил несколько весьма ценных объектов, и, кроме того, Стокгольмским музеем ему были оказаны услуги, которые оказались весьма существенными для его дальнейшей работы за границей. За это Стокгольмскому музею было обещано выслать в порядке обмена несколько дублетов из быта гольдов, по которым Музей имеет большие дублетные собрания. Ныне, по окончании музейной выставки, были отобраны несколько дублетов <...>. Музей просит разрешения переслать таковые в Стокгольм. Для избежания расходов по пересылке объекты будут отправлены через шведское консульство» [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 8. Л. 44–44 об.]. Вновь извещая шведских коллег о получении вещей 29 августа 1925 г., Л. Я. Штернберг также пояснил: «Что касается моего обещания прислать Вам коллекцию по гольдам, я не смог до сих пор его выполнить, так как я до конца августа был невероятно занят перестройкой и выставкой нашего Музея к 200-летию Академии наук. В начале сентября я это выполняю».

27 ноября 1925 г. он наконец сообщает в Стокгольм (по-немецки):

«Дорогой и уважаемый г-н коллега,

Согласно нашей договоренности, я составил гольдскую коллекцию. Теперь речь идет только о том, каким образом должен я ее переслать, чтобы избежать формальностей и накладных расходов. Может быть, было бы легче всего через шведского консула это устроить? Через него я получил коллекцию из Стокгольма из Исторического музея. Было бы лучше всего, если бы Вы обратились к нему от имени Музея с просьбой встретить посылку. Если это невозможно для Вас, тогда я устрою это через Транспортную контору. Сегодня я уезжаю на один месяц на Кавказ, чтобы отдохнуть после того, как я проделал очень утомительную и изматывающую работу по полной реконструкции Музея в нашем новом здании в большой спешке к юбилею. Теперь мне нужен на некоторое время покой.

Адресуйте Ваш ответ в Музей. Он будет переслан на Кавказ. Я надеюсь, что Вы не будете обижаться, что пересылка коллекции откладывается до моего возвращения. Как Вы поживаете?

Общение для нас было очень ценным и полезным во время выставки африканских коллекций.

С наилучшими пожеланиями, преданный Вам Лео Штернберг».

Президиум РАН 5 декабря 1925 г. разрешил МАЭ послать в обмен Государственному музею в Стокгольме 28 этнографических предметов из МАЭ (через Бюро по международному книгообмену) [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 6. Л. 379].

Официальное письмо по-немецки на бланке Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР от 24 декабря 1925 г. гласит:

«Глубокоуважаемый г-н доктор,

Большое спасибо за Ваше новое письмо, которое у нас очень хорошо используется, так как у нас есть помощники, которые хорошо понимают по-шведски (библиотекарь МАЭ Екатерина Михайловна Романова. — *С. Б., Е. С.*), и я сам тоже, хотя я с трудом, но, однако, читаю по-шведски. Наконец после многих преодоленных формальностей гольдская коллекция через Транспортную контору “Дерутра” отослана Вам. Опись Вам на шведском языке последует вскоре. Коллекция немногочисленная, но в ней имеются очень ценные вещи: орнаментированные вещи ныне очень дорогие и редкими стали, но этим летом на Амуре специально работают наши помощники, и я надеюсь, что я в состоянии дополнить Вашу коллекцию. Кроме того, я особо пришлю Вам еще серию фотографий. Посылаю Вам свои наилучшие пожелания к Новому году,

Преданный Вам Лео Штернберг».

Следующее письмо, от 23 марта 1926 г., на немецком языке также на бланке:

«Уважаемый г-н коллега,

Я очень рад, что Вы довольны гольдской коллекцией, и я Вам ее с удовольствием дополню. Сейчас предоставляется для этого хорошая возможность. Два моих сотрудника предпримут в следующем месяце научную поездку в область гольдов и готовы приобрести для Вас требуемые предметы. Они предлагают за это 100 крон. Возможно ли вместо чистых денег в Стокгольме приоб-

рести некоторые вещи для их поездки? Им нужны две палатки из легкой парусины и две складные легкие дорожные кровати. Палатки — каждая на одну персону — должны быть совсем закрытыми, без входа, чтобы полностью защищать от комаров. Одна такая палатка должна быть кубической формы, потолочная часть — пирамидальной формы, и в центре и по четырем углам снабжены ремнями, чтобы привязывать палатки. Никакого деревянного оснащения не требуется. Но если еще должно остаться немного денег, то очень было бы желательно приобрести небольшие предметы для поездки, как то: два легких осмоленных парусиновых полотнища (брезент) для пола, рюкзаки или что-то подобное. Я в 1912 г. очень дешево купил такие предметы. До 1 июля Вы можете получить желаемые гольдские вещи. Если Вам трудно получить сразу же деньги от Музея, то мы могли бы вещи приобрести на свои собственные средства. Важно только иметь здесь вещи до 15–20 апреля. Если выполнение нашей просьбы для Вас составляет трудности, то оставьте это. Мы попытаемся тогда приобрести здесь предметы, хотя то же самое будет намного дороже и гораздо хуже.

С уважением, Лео Штернберг».

В начале мая 1926 г. в Хабаровск отправились научный сотрудник МАЭ Иосиф Иванович Козьминский и ассистент этнографического отделения Географического факультета ЛГУ Нестор Константинович Каргер. Амгунская экспедиция провела исследования нанайцев (самагиров) р. Горин, собрала коллекции [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 7. Л. 30].

Новое письмо д-ру Линдблomu 10 июня 1926 г. написано по-английски:

«Дорогой д-р Линдблом,

Я очень встревожен, так как я вижу из Вашей открытки, что Вы до сих пор не знаете, что случилось с вещами, отправленными Вами. Я послал Вам около месяца назад личную информацию через профессора Виттенбурга, который поехал прямо через Або в Стокгольм и обещал мне информировать Вас от моего имени и устроить дело. Возможно, он неожиданно изменил свои планы и отправился сначала в Данию и позже вернется через Швецию.

Дело в том, что кровать прибыла вовремя, но палатки не были до сих пор; члены экспедиции ждали до 10 мая, и им пришлось уехать без палаток.

В чем дело, я понять не могу. Возможно, их отправили по ошибке в другое место. Но в любом случае они не могут потеряться. Но ныне стоит вопрос, как высвободить Вас из трудностей?

Проф. Виттенбург обещал мне, если палатки будут пересланы в Стокгольм, забрать их для своей собственной будущей экспедиции и заплатить за них. Что до кроватей, дело простое. Если Вам нужны коллекции, Вы получите их из экспедиции, если Вы предпочитаете деньги, я вышлю их немедленно. Что до палаток, все зависит от того, что с ними случилось, и я буду ждать информации от Вас. В любом случае я готов компенсировать потерю.

Единственная вещь, которую я не могу компенсировать, это проблема, которую я Вам создал, и большая доброта, которую Вы выказали тем, что озаботились ответом на мой запрос.

Прошу не слишком сердиться на меня за то, что причинил, хотя и не желая этого, так много забот.

Ожидаю Вашего ответа.

С наилучшими пожеланиями, благодарный Вам Лев Штернберг».

Агентство Акционерного общества «Советский торговый флот» только 26 июня 1926 г. уведомило РАН, что «нами ожидается в ближайшие дни прибытие одного места, содержащего две походные палатки для научных экспедиций, вес около 20 кг. Просим не отказать в любезности выслать нам доверенность для совершения таможенных обрядностей, а также указать, куда направить груз и кем были оплачены расходы по выпуску этого груза» [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 6. Л. 66].

Л. Я. Штернберг подтвердил получение груза в письме 15 сентября 1926 г., написанном опять по-немецки:

«Глубокоуважаемый господин коллега,

Прошу извинения, так как долго Вам не писал. Были разные дела. Кроме того, у меня были большие трудности с палатками. Слава Богу, палатки ко мне прибыли незадолго перед этим. Сей-

час я посылаю Вам 50 долларов за палатки и за [неразборчиво] с посланием, так как на днях наша экспедиция возвращается, и что далее выбирать будет лучше. К сожалению, я сегодня уезжаю в Японию на Тихоокеанский конгресс на несколько недель, и я считаю, что лучше подождать с отбором до моего возвращения. Вы будете довольны. Затем прошу извинения и желаю Вам всего наилучшего.

С сердечными пожеланиями, преданный Вам Лео Штернберг».

Деньги (50 долларов за коллекции, полученные в обмен) 16 декабря 1926 г. были переведены из АН СССР в Стокгольм в Riksmuseet, Etn. Afd., Intendant G. Lindblom [СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1927). Ед. хр. 5. Л. 18].

Собранные по указанию Л. Я. Штернберга нанайские этнографические предметы зарегистрированы в Стокгольмском этнографическом музее в составе амурских коллекций: 1926.28 (как покупка) и 1927. 22 (как подарок).

14 августа 1927 г. Л. Я. Штернберг скончался, и дальнейшего обмена коллекциями со Швецией не последовало, хотя позднее эта возможность в МАЭ обсуждалась.

Как видим, научные связи и профессиональное сотрудничество музеев в 1920-е годы возобновились при первой же возможности. Очевидно, помимо этнографического интереса, музеи объединяла и естественно-научная специализация собирателей-полевиков. При отсутствии возможностей посылать экспедиции в другие страны (сотрудники МАЭ редко посещали Африку и Океанию, а иностранные ученые — Сибирь и Русский Север) систематический обмен с зарубежными музеями и поступления от частных лиц стали основным источником пополнения этнографических, археологических и иллюстративных фондов. Кроме того, в условиях конкуренции с частными фирмами музеи могли рассчитывать на успех только в тех случаях, если они объединяли свои ресурсы и сотрудничали в рамках конкретных проектов, приглашали для работы коллег-специалистов и вкладывали в проект финансовые средства.

История коллекций и международных связей МАЭ, деятельность собирателей требуют дальнейшего исследования. Новые

материалы, которые вводятся в научный оборот в рамках данной публикации, проливают свет на некоторые страницы истории отношений дружественных музеев России и Швеции.

Источники

- СПбФА РАН. Ф. 1. Оп. 1а (1919). Ед. хр. 166.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1924). Ед. хр. 5.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 5.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 6.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1925). Ед. хр. 8.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 6.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1926). Ед. хр. 7.
СПбФА РАН. Ф. 142. Оп. 1 (1927). Ед. хр. 5.

Библиография

Соболева Е. С. Переписка Л. Я. Штернберга и К. В. Хартманна как источник по истории коллекций Петербургского и Стокгольмского этнографических музеев // Лев Штернберг — гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 96–119.

Abstract

The report is based on correspondence between the Directors and Chief Staff of Ethnographical Museums in St.-Petersburg and Stockholm.

In 1909–1914 the museums worked closely in collecting and exchanging ethnographic objects. Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (MAE) backed field research in Russia by J. Stadling, G. Hallström, K. B. Wiklund, T. J. Arne, other Swedish scholars.

The intense correspondence started between the Director of the Stockholm Ethnographical Museum Carl Vilhelm Hartman and the MAE Senior Ethnographer Leo Sternberg in 1908. The MAE Curatorium partly financed several Swedish ethnographic expeditions, and the MAE got its share of thus collected African, American, Australian exhibits. During the First World War all the contacts between the MAE and its foreign partners were stopped and resumed only in 1923. Nevertheless, the MAE got the collections preserved

by the Museums in Stockholm and Kopenhagen all these years in 1920-es.

Letters and archival documents reveal some previously unknown aspects of collecting and shipping the ethnographic items and photographs from the two museums in 1920-es. Some rare ornamented objects earlier collected in the Russian Far East were selected from the MAE exchange stuff for Sweden. It was supposed to complete the collection with some new acquisitions. Prof. Leo Sternberg sent in 1926 two specialists to the Amur region and asked the colleagues in Stockholm to help to equip the expedition with tents, portable beds, backpacks, etc. He has had such an experience in 1912. In Russia, ravaged by the civil war, there were no industrial goods. As the Post service functioned irregularly, the ordered equipment arrived too late.

The exchange of collections between the two Museums was conducted by different rules. The Nanai ethnographic collection brought by Russian expeditions was purchased by the Stockholm Ethnographical Museum (№ 1926.28), another one (№ 1927.22) was donated by the MAE as a gift. Partnership between the two Museums is an example of a fruitful and successful international cooperation.

Л. Н. Хаховская

БИТВА ЗА НАРОДЫ: ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В АРХЕОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ¹

При обсуждении вопросов, касающихся проблем этногенеза, из уст археологов приходится иногда слышать, что в своих этногенетических построениях они идут от имеющегося в их распоряжении ископаемого материала, не обращаясь к этнографическим данным. Более того, в высказываниях звучит убежденность в возможности именно такого подхода. Иногда таких же взглядов относительно специфики археологического познания придерживаются этнографы, говоря следующее: «Археолог мыслит перспективно, поднимаясь от нижних слоев к дневной поверхности» [Белков 2009: 100]. На самом деле, как указывают исследователи, отправной позицией рассуждений археологов является как раз этнографическая современность, а не древность различной хронологической глубины [Клейн 1991, 1998]. Я хотела бы заострить на этом внимание и показать, что специфической чертой познания отдаленного прошлого Крайнего Северо-Востока со стороны региональных археологов является этническая/этнографическая реальность (подразумевается реальность, преломленная сквозь призму этнографии как научной дисциплины) как точка отсчета и форма реконструкции. Важным это представляется в связи с тем обстоятельством, что этногенетические работы (имеется в виду исторический аспект) в последнее время на Крайнем Северо-Востоке (Магаданская обл., Чукотка, отчасти Камчатский край)

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект 14-01-00061а «Культурно-историческое развитие коренных народов Чукотки в советский и постсоветский период» (руководитель — Л. Н. Хаховская).

пишут именно археологи [Диков 1969, 1993; Кирьяк 1993; Лебединцев 1990, 2012; Пономаренко 1985, 2000; Слободин 2004, 2012; и др.]. В то время как этнографы в связи с постмодернистским сдвигом в дисциплине утратили ясность представлений о механизмах и путях этногенеза и воздерживаются от высказываний на эту тему, публикуяющимся региональным археологам, похоже, сомнения подобного рода не присущи. Более того, этногенетические рассуждения становятся обязательным элементом регионального варианта археологической специализации.

Я намерена показать, как мыслят ведущие археологи Крайнего Северо-Востока о народах (этнусах) и путях их формирования, как происходит концептуализация объектов исследований и какие модели дисциплинарного знания воспроизводятся. Моим посылом является тезис о том, что, не говоря об этом напрямую, археологи восприняли и устойчиво придерживаются тех взглядов на этнос и этногенез, которые сложились в отечественной теории этноса. Поскольку установки данной теории в отношении этноса хорошо известны и многократно разбирались, а этногенетические воззрения рассматривались не так тщательно, уделим последним немного внимания. Основное методологическое положение базировалось на методе историзма: этногенез признавали сложным длительным процессом, в ходе которого складываются хозяйственно-культурные и бытовые особенности, формируется язык и физический тип [Гурвич 1975: 7, 8]. Отсюда основными операциями в ходе этногенетических исследований становились поиски «тех элементов, из которых составлялась данная народность и ее культура, и тех исторических процессов, в результате которых складывался и развивался народ» [Токарев 1949: 15]. Поэтому этногенетические исследования сопряжены «с огромными трудностями поисков исходных и привносимых элементов этнокультурного взаимодействия и взаимовлияния» [Карлов 2011: 83].

Действительно, трудность в том, что процедура, описанная в общих чертах, не подразумевала указаний, как действовать в конкретных случаях — среди какого уровня и рода общностей искать «элементы»? Как (комплексно или порознь) их брать? Насколько мелкими (дробными) они могут быть, то есть до какого

самого низкого порядка допустимо вычленение? Неясными остались и «процессы»: если отдельные элементы накапливаются и подбираются один к другому долго, то какая их критическая масса дает «готовый» народ? Что происходит с накопленными элементами в ожидании недостающих? Этногенез моно- или полицентричен? Поэтому исследователи, переходя к конкретике, руководствовались собственными интуитивными представлениями об этногенезе и этносе, но общую схему ревизии не подвргали.

Так, согласно взглядам М. А. Кирьяк, юкагиры формируются в течение тысячи лет («I тыс. н.э.») на большой территории («от Вилюя до устья Анадыря») [Кирьяк 1993: 126]. Следовательно, этнографические представления о «дистанциях огромного размера» разделяются в отношении времени и переносятся также на пространство. Привлекает внимание, что речь в итоговой схеме М. А. Кирьяк идет не о народе в целом, а о «племенах»: ведь данный статус подразумевает таксономическую рубрикацию и косвенным образом говорит о незавершенной этнической консолидации. Возможно, исследовательница не решилась назвать юкагирскую общность народом по той причине, что этнографической науке хорошо известен результат этногенетических процессов у юкагиров — «мозаика <...> племен <...>, значительно утративших свою культуру» [Там же] и дальнейшее угасание. То есть произошло проецирование (в зеркальной симметрии) на далекое прошлое ситуации этнографического времени, а гипотетический пик юкагирского этногенеза археологически не рассмотрен. Таким образом, в историографическом плане юкагиры предстают неким фантомом — их или еще нет, или уже нет. Понятно, что восстановить утраченную юкагирскую культуру во всей ее полноте нельзя, но являются ли необходимыми и достаточными те три элемента «юкагирскости», которых придерживается автор-археолог: вафельная керамика, пиктографическое письмо и передник как элемент одежды? Ведь именно они (по разным основаниям и с различной аргументацией) позволяют «склеивать» в этническую непрерывность археологических и этнографических юкагиров.

Ярким примером, иллюстрирующим ретроспективный способ мышления о народах, является использование археологами современной этнонимии. Например, на основании археологически прослеживаемой приморской непрерывности северной части Охотского побережья выстраивается этногенетическая цепочка палеокоряки (токаревцы) → древние коряки → коряки [Лебединцев 1990]. Очевидно, что исследователь в данном случае отталкивается от факта современного существования этнической общности под названием коряки, не вдаваясь в не относящиеся к делу (с его точки зрения) подробности о том, когда и каким образом был обретен данный этноним. Обусловленность этнонимической приуроченности археологической картины рамками современной номенклатуры народов, избежать которой, действительно, методологически сложно, оборачивается терминологической реификацией, проявляющейся в легитимизации обозначения древних сообществ наличными этнонимами, тогда как последние являются конструктами, введенными в оборот в недавнее (этнографическое) время, то есть в период массового накопления этнографических источников, в том числе вербальных.

Археологи подчас не отдают себе отчета в данной особенности метода, которая в силу этого становится гносеологической ловушкой, поскольку влечет онтологизацию видения этносов как непрерывной цепочки (поколений / этнических имен / признаков), уходящей вглубь на сколь угодно большую величину. Выстраивая генеалогическую этническую вертикаль, региональные археологи обычно мало заботятся о параллельном прослеживании ее регулярных горизонтальных контекстов, то есть выявлении исторических условий, в рамках которых единственно и возможны объяснительные модели, поддерживающие эту гипотетическую конструкцию. Справедливости ради нужно отметить, что сделать это непросто из-за скудости источников и преобладания среди них вещественных артефактов. Поэтому, как ни парадоксально, археологи, заглядывающие в историческое прошлое глубже других профессионалов-гуманитариев, едва ли не в большей степени, чем эти последние, подвержены риску впасть в ошибку презентизма первого рода, то есть распространение

современного (недавнего) опыта на далекое прошлое: ведь выстраиваемая линия развития имеет вектор направленности, противоположный стреле времени, как бы ни хотелось верить в обратное.

Далее, для региональной археологической дисциплины характерна интерпретация археологических культур преимущественно в этническом ракурсе, позволяющая непосредственно, без промежуточных процедур, переводить обсуждение этих культур в этногенетическую плоскость. Вследствие этого не избежали археологи и заблуждений презентизма второго рода, то есть искушения говорить от имени существующих в современности этнических групп, как бы защищать их интересы в недоступном непрофессиональному взгляду прошлом. Разумеется, речь идет не о явных выступлениях, но о подспудных установках, оказывающих, тем не менее, влияние на выводы исследователей. Об этом свидетельствуют высказывания такого рода: «На наш взгляд, на Чукотке должен существовать прямой “выход” на археологическое прошлое титульной нации Чукотки — чукчей» [Слободин 2004: 292].

Можно видеть, что археологи в своих построениях имплицитно исходят из принципа «презумпции автохтонности», то есть допущения, что народы, занимающие сегодня определенный ареал, имели корни на этой же территории и в отдаленное время. Поэтому вполне естественным и даже необходимым кажется поиск этих корней археологическими методами. Из этого, в частности, исходил Н. Н. Диков, основоположник изучения древностей Крайнего Северо-Востока России, — его научно-исследовательская программа предусматривала проведение для всех аборигенных народов, проживающих на территории региона, «археологической прикидки».

Познавательная ситуация, сложившаяся в северо-восточной региональной археологии, имела и другую особенность, наложившую отпечаток на формирование взглядов ученых, сущность и стиль презентации полученных результатов: характерной чертой школы Н. Н. Дикова был принцип «один исследователь — один народ» (народ, представленный в современной этнической

номенклатуре и потому уже укорененный)¹. Поэтому конкуренция шла не между исследовательскими подходами и методами (они примерно одинаковы), но между интерпретациями археологического материала в пользу того или иного «защищаемого» ученым народом. Ситуация сложилась парадоксальная: археологи, имея в руках лишь немые артефакты (как правило, скудные), полученные с точечных местонахождений, мыслят крупными категориями (как правило, этносами в эссенциалистской парадигме), размещая и передвигая их (этноты) на огромных территориях, подобно полководцам-стратегам перед решающей битвой. По крайней мере, региональные объяснительные схемы строятся так, как если бы их авторы исходили из посылки, что этногенез, во-первых, ретроспективно принципиально наблюдаем и, во-вторых, получает адекватное отражение в материальных остатках.

Стремление нарисовать целостную этническую картину, найти корни всех современных аборигенных народов Крайнего Северо-Востока, а также непротиворечиво учесть данные смежных дисциплин порой приводило к обратному результату — замутнению этой картины вследствие вариативности мнений одних и тех же исследователей по одной и той же проблеме. Это видно на примере работ Н. Н. Дикова. Так, согласно одной трактовке Н. Н. Дикова, «континентальная тундровая культура», которую он позднее назвал северочукотской, служила основой формирования древнеэскимосской культуры [Диков 1969: 126], а носителями обеих были «предки эскимосов» [История 1989: 25]. По другой авторской версии, северочукотская культура являлась «исходным компонентом формирования» не только эскимосов, но и чукчей и «даже юкагиров и алеутов» [Диков 1969: 127]. Еще одно мнение — о «проточукотской ... этнической принадлежности внутриконтинентальной неолитической культуры» Чукотки [Диков 1977: 35]. В древних усть-бельцах Н. Н. Диков видел одновре-

¹ Схожая особенность прослеживается в советской этнографии — историография практически каждого «малого» народа ассоциируется с именем одного ведущего исследователя.

менно «протоюкагиров», «протоэскимосов» и «заметный» «чукотский этнокультурный компонент» [История 1989: 35].

Отмечу, что категориальный аппарат, используемый археологами для обозначения связи этнических образований археологического прошлого и этнографической современности, неширок: практически он исчерпывается двумя полноформными дефинициями («предки», «древние») и несколькими неполноформными («прото-», «пра-», «палео-»), причем контекст употребления не позволяет увидеть различия. Отчасти и поэтому археологическая реконструкция этногенеза северных народов несет отпечаток предписанного формата «предковости». Сама же предковость задается разного рода гносеологическими импульсами. Скажем, поиск древних корней для юкагиров в значительной мере был обусловлен тем обстоятельством, что этот народ ученые длительное время классификационно относили к палеоазиатам. Сконструированное палеоазиатское единство опрокидывалось в прошлое и принимало этногенеалогическую природу.

Порой логику этнических генеалогий диктует историография. Так, опираясь на археологический материал, С. Б. Слободин раздвигает ареал северчукотской культуры, выделенной Н. Н. Диковым, от тундр полярной Чукотки до бассейна Верхней Колымы. Из спектра этнических версий культуры, имеющих у Дикова, исследователь выбирает чукотскую [Слободин 2012]. Данные процедуры подчиняют избирательной историографической преемственности собственно исследовательский анализ: ведь эталонными для северчукотской культуры выглядят материалы не северной Чукотки, а Верхней Колымы. А абстрагирование от хронологии изучения культуры может повлечь перемену обозначенного этнического статуса, тем более что базируется он, строго говоря, на единственной категории каменного инвентаря (наконечники айонского типа) [Там же].

В связи с этим вновь встает вопрос об этнических признаках — могут ли они исчерпываться одной, пусть и яркой, категорией («маркером»), либо необходимо учитывать их комплексность? Другими словами, сочетаются ли признаваемые в качестве этномаркеров определенного сообщества артефакты случайным

образом или целенаправленно; если их связанность неслучайна, насколько долго она существует? Взгляды археологов, выстраивающих этногенетические схемы, в этом пункте неявно противоречивы — с одной стороны, имея в качестве этнического маркера лишь определенную категорию каменного или иного инвентаря, они как будто стоят на позициях независимости признаков; с другой, — их постоянное стремление учитывать данные антропологии, этнографии и лингвистики говорит об обратном — признаки учитываются в связанности, и эта связанность по возможности растягивается на полную археологическую досягаемость.

Однако устоявшаяся в региональной археологии модель презентации археологического материала в этногенетическом формате влечет за собой отсутствие рефлексии смысла и цели использования данного формата, замалчивание прерывности археологического контекста и проблем его сопряжения с артефактами другого происхождения. В археологических текстах я не встречала размышлений о механизмах их соотнесения, создается впечатление, что таковыми являются избирательная аналогия и прямая ретроспекция. Скажем, в этнографическом прошлом широта юкагирского ареала обосновывается фольклором («дым многочисленных юкагирских костров») и исторической реконструкцией на основе архивных сведений, поэтому в качестве основного археологического признака юкагиrow выбирается столь же широко распространенный (вафельная, или ложнотекстильная, керамика) [Кирыак 1993]. Уже упоминавшиеся айонские наконечники объявляются «визитной карточкой» предков чукчей, верифицируя соответствующую территорию [Слободин 2012]. Вследствие таких операций «этнически окрашенные» ареалы приобретают объемность, то есть в географическую составляющую привносится временное измерение глубиной по меньшей мере до неолита.

Подобная убежденность в том, что все нити непременно должны быть протянуты между прошлым и настоящим в строгой этнической увязке, порой приводит к странной аргументации, например Н. Н. Диков отказывает юкагирам в авторстве Пегтымельских петроглифов на том основании, что у современных

юкагиров нет керкера (а на петроглифах такой рисунок есть), но зафиксирован культ лося (а на петроглифах таких изображений нет) [Диков 1971: 63]. Вообще, наличие в современной этнической картине Северо-Востока такого народа, как юкагиры, является значимым фактором, который определенным образом структурирует этногенетический дискурс, формируемый в последние годы региональными археологами. При этом анализ конкретных сегментов данного дискурса показывает, что побуждающим мотивом исследований подчас является проблема не столько этногенеза, сколько, во-первых, хронологического первенства и, во-вторых, географического приоритета. В работах настойчиво подчеркивается, что «до появления юкагиров на Крайнем Северо-Востоке» чукчи и коряки «уже обитали на этой территории» [Лебединцев 2010: 72]; «северо-восточные палеоазиаты (чукчи и коряки) являются автохтонными народами Крайнего Северо-Востока, а юкагиры и тунгусы — пришлым населением на Колыме, Чукотке и Охотском побережье» [Лебединцев 2012: 527]; «территория формирования чукотского этноса не только занимала континентальные районы Чукотки, но и простиралась и до Верхней Колымы» [Слободин 2004: 292].

Разумеется, невозможно хотя бы приблизительное видение отдаленного прошлого без исторического понимания. Согласно М. Блоку, историческое понимание охватывает последовательность событий — историческую вертикаль, диахронный подход [Блок 1973]. Чтобы высветить прошлое на сколько-нибудь значимую глубину, историк вынужден спрессовывать эти вертикальные связи, выстраивая отчетливые линии развития. Но это только одна сторона ремесла историка, тогда как другая подразумевает историческое объяснение, которое принимает форму контекста событий, мелких и частых синхронных срезов. Историк разнимает прежде спрессованные слои, ищет горизонтальные связи. И если региональная северо-восточная археология сильна в первой ипостаси, то во второй она явно пасует: между поздним неолитом (эпохой палеометалла) и этнографической современностью — чаще всего историографическая пустота. Все же, несмотря на это, в рассматриваемом дискурсе археологический материал интер-

претируется в этнических категориях, соответствующих «живым» культурам, этот подход влияет на отбор археологического инвентаря в качестве этнического маркера, в итоге такая классификация не самостоятельна как исследовательская процедура.

Обсуждаемая тема, конечно, выходит за рамки регионального дискурса. Этногенетические вопросы — это во многом проблема связи классификации и интерпретации в археологии [Клейн 1991]. В отечественной археологии, как кажется, трудность заключается в привязанности к жесткой рамке этносов, а концепции, уходящие от этой детерминации и направленные на поиски жизнеобеспечивающего контекста (новая, или процессуальная, археология, этноархеология), применяются слабо [Кузнецов 2006].

Говоря обобщенно, рамки «предковой» парадигмы, заданной периодом первоначального накопления археологических фактов, до настоящего времени довлеют над представлениями ряда региональных археологов. Способ их мышления об этногенезе таков, что они видят в своих источниках связь только с современными этносами. Эта ориентация выявляет такую гносеологическую проблему, как «слепота» в отношении непроявленных в современности этнических групп, то есть может ли археолог, работая в данной парадигме, средствами собственной дисциплины увидеть исчезнувшие к этнографическому времени этносы? Проблема, безусловно, нуждается в обсуждении.

Библиография

Белков П. Л. Этнос и мифология. Элементарные структуры этнографии. СПб., 2009.

Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.

Гурвич И. С. Изучение этногенеза народов Севера в советский период (состояние проблемы, задачи и перспективы) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 5–42.

Диков Н. Н. Проблема этнической принадлежности пегтымельских петроглифов // Этногенез народов Северной Азии: материалы конф. Новосибирск, 1969. С. 125–127.

Диков Н. Н. Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегтymeля. М., 1971.

Диков Н. Н. Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы. Азия на стыке с Америкой в древности. М., 1977.

Диков Н. Н. Азия на стыке с Америкой в древности (Каменный век Чукотского полуострова). СПб., 1993.

История Чукотки с древнейших времен до наших дней. М., 1989.

Карлов В. В. Этнокультурное воспроизводство народов Сибири в доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный периоды: типологические особенности и перспективы // Сибирский сборник–3: Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской / отв. ред. П. О. Рыкин. СПб., 2011. С. 82–88.

Кирьяк М. А. Археология Западной Чукотки в связи с юкагирской проблемой. М., 1993.

Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991.

Клейн Л. С. Археология и этнография: проблема сопоставлений // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; СПб., 1998. Ч. I. С. 97–120.

Кузнецов О. В. Процессуальная археология и этноархеология охотников и собирателей // ЭО. 2006. № 5. С. 134–149.

Лебединцев А. И. Древние приморские культуры Северо-Западного Приохотья. Л., 1990.

Лебединцев А. И. Древние культуры Северо-Востока России и этногенез северо-восточных палеоазиатов // Народы Северо-Востока Сибири / отв. ред. Е. П. Батянова, В. А. Тураев. М., 2010. С. 46–73.

Лебединцев А. И. Проблема появления и распространения юкагирских и тунгусских племен на Севере Дальнего Востока // Древние культуры Монголии и байкальской Сибири: материалы III Междунар. науч. конф. (Улан-Батор, 5–9 сентября 2012 г.). Улан-Батор, 2012. Вып. 3. С. 523–530.

Пономаренко А. К. Древняя культура ительменов восточной Камчатки. М., 1985.

Пономаренко А. К. Древняя культура ительменов Камчатки. Петропавловск-Камчатский, 2000.

Слободин С. Б. Этнокультурные миграции на Севере Дальнего Востока по археологическим данным // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX в.): материалы Междунар. науч. конф. (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). Благовещенск, 2004. С. 290–294.

Слободин С. Б. Северчукотская неолитическая культура Севера Дальнего Востока (генезис, хронология, ареал) // Вестник СВНЦ ДВО РАН. 2012. № 2. С. 110–122.

Токарев С. А. К постановке проблем этногенеза // СЭ. 1949. № 3. С. 12–36.

Abstract

It is shown that the arguments ethnogenetic become an obligatory element of regional variant of archaeological expertise. Archaeologists have apprehended and steadily adhere to the views on ethnicity and ethnogenesis, which have developed in the soviet theory of the ethnic group. A specific feature of the knowledge of the distant past of the Far North-East of the Russian regional archeology is ethnic/ethnographic reality as a point of reference and shape reconstruction.

ГОСУДАРСТВО И НАРОДЫ СИБИРИ

Е. А. Пивнева

ВЛАСТЬ И КОРЕННЫЕ НАРОДЫ СОВРЕМЕННОЙ ЮГРЫ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ¹

В ходе истории российская государственная политика в отношении аборигенных народов Севера и Сибири пережила несколько колебаний идеологического маятника — от невмешательства и консервации традиционного образа жизни аборигенов до попыток полной интеграции и модернизации их жизненного уклада (см.: [Судьбы народов...1994; и др.]). В конце 1980-х годов возникла новая общественно-политическая ситуация, изменившая приоритеты власти в отношении этих народов (см.: [От патернализма к партнерству... 1998; и др.]). Признание их особого статуса не в последнюю очередь было связано с так называемой этнической мобилизацией северных аборигенов — общественным движением в защиту своих прав и сохранившихся традиционных культурных ценностей.

Изучение современных моделей взаимодействия власти и коренных народов, с их (моделей) достоинствами и недостатками, успехами и просчетами, представляется крайне важным как с точки зрения социальной практики, так и с сугубо академиче-

¹ Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

ских позиций. Для этнологии, например, важно осмысление этнических последствий происходящих в северных регионах социально-политических процессов и трансформаций. В этом отношении представляет интерес опыт региональной политики Ханты-Мансийского автономного округа — Югры (ХМАО), направленной на поддержку проживающих там коренных малочисленных народов и их самобытных культур.

Специфика этнокультурной ситуации в ХМАО связана с открытием в регионе богатейших нефтяных и газовых месторождений. Бурное развитие нефтедобывающей отрасли в 1970–1980-е годы обусловило стремительное увеличение численности населения округа за счет трудовой миграции. Сегодня ХМАО — Югра благодаря своему экономическому положению продолжает привлекать мигрантов. По итогам переписи 2002 г., общая численность населения в округе выросла по сравнению с 1989 г. на 11,7 %. Следующая перепись показала увеличение численности населения Югры еще на 6,9 %, достигнув в 2010 г. 1,5 млн человек. При этом около 80 % от общего числа указавших национальную принадлежность в переписи 2010 г. приходится на долю трех основных в РФ национальностей (русские, татары и украинцы). Ханты и манси, будучи «титულными» в округе, составляют сегодня в этнической структуре ХМАО всего 2 %.

На огромной территории, которую занимает ХМАО, и при абсолютной малочисленности аборигенных групп их этнокультурный потенциал не может служить заметным фактором социально-экономического развития региона. В то же время статус округа определяется именно проживанием на данной территории коренных малочисленных народов, что подчеркнуто в его основном законе — Уставе. Поэтому сохранение этнической идентичности этих народов представляется для региональной власти важнейшей политической и культурной задачей.

Специфика сегодняшней социально-экономической ситуации в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре по-прежнему предопределяет существование многих проблем коренных малочисленных народов Севера (КМНС), которые обозначились еще в 1970–1980-е годы. Это экологические вопросы, проблемы при-

родопользования, безработица и низкий материальный уровень жизни северных аборигенов, утрата многих черт этнической культуры и родных языков в условиях промышленного освоения и растворения среди более многочисленного приезжего населения и многое др. Современный подход к решению этих проблем предполагает необходимость целевой поддержки государства при мобилизации внутренних ресурсов самих КМНС.

Общественные организации и движения. В 1989 г., на волне «этнического возрождения», в ХМАО была создана общественная организация «Спасение Югры», по инициативе которой было проведено множество мероприятий в защиту языка и культуры хантов и манси. В настоящее время в округе существует целая сеть аборигенных общественных организаций. Среди них — «Союз общин коренных малочисленных народов Севера» и «Союз оленоводов-частников», «Союз мастеров традиционных народных промыслов коренных народов Ханты-Мансийского автономного округа». На общественных началах в округе действует Совет старейшин коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа — Югры — совещательный орган, который участвует в обсуждении вопросов, касающихся социально-экономического и культурного развития КМНС ХМАО. С целью обеспечения преемственности культурных традиций и защиты интересов молодежи коренных народов в 1995 г. в Югре образована Молодежная организация обско-угорских народов Ханты-Мансийского автономного округа (МООУН), которая при поддержке Комитета по молодежной политике ХМАО реализует программу «Через прошлое — к будущему».

Научно-образовательная деятельность. Важным фактором общественного развития ХМАО стала активизация научной деятельности представителей народов Севера. В округе созданы Институт социально-экономического и национального возрождения обско-угорских народов (ныне — Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок), фольклорные фонды северных ханты и манси, этнографический музей-заповедник «Торум Маа» и др. Исследователи-северяне взяли на себя задачу публикации трудов, освещающих собственную этническую культуру

и жизненно важные проблемы адаптации коренных народов к новым социально-экономическим и политическим условиям. Многие актуальные вопросы современной жизни обских угров находят отражение на страницах газет «Ханты ясанг» (на хантыйском языке) и «Луима сэрипос» (на мансийском языке).

В образовательные программы окружных госучреждений включены 8 предметов этнокультурного содержания («Родной язык», «Родная литература», «Краеведение», «География ХМАО», «Экология ХМАО», «История ХМАО», «Охотоведение и рыболовство», «Культура народов Севера»), в структуре дополнительного образования изучается бисероплетение, национальные виды спорта, национальное творчество. В 2011 г. в Югре был утвержден перечень региональных пилотных площадок «этносберегающих» школ для детей КМНС, проживающих с родителями в местах традиционного природопользования. В него была включена, например, Угутская школа-интернат (проект, который разрабатывали педагоги этого образовательного учреждения, оказался в числе победителей регионального конкурса «Школа — социокультурный комплекс» и получил финансовую поддержку в размере 416 тыс. руб.) [ЕОСГО ХМАО 2013.08.02]. Департаментом образования и молодежной политики ХМАО ежегодно организуются различные конкурсы, направленные на сохранение языка и культуры обских угров. Удачным опытом приобщения детей к этнической культуре народов Севера стала работа «этнических стойбищ», совмещающих летний отдых детей с познавательной деятельностью. В городе Ханты-Мансийске действует детская творческая студия «Лылынг союм» («Живой ручеек»).

В рамках целевой программы ХМАО — Югры «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа — Югры» малообеспеченным студентам из числа коренных малочисленных народов Севера оказываются различные виды государственной поддержки: компенсация стоимости обучения (до 100 тыс. руб. в вузах и 50 тыс. в учреждениях среднего профессионального образования) и стоимости проезда на каникулы и обратно; ежемесячные выплаты дополнительных пособий и пособий на питание; ежегодные

выплаты пособий на приобретение учебной литературы и письменных принадлежностей, одежды и обуви студентам первого и выпускного курсов.

Нормативно-правовая база. В ХМАО действует Ассамблея коренных малочисленных народов Севера — специальный институт представительства интересов этих народов в окружной Думе. Деятельность этнической политической элиты способствует прохождению региональных законов, касающихся положения КМНС, финансированию различных программ по их социально-экономическому развитию, грантовой поддержке этноориентированных проектов. На сегодняшний день в округе наработана значительная нормативно-правовая база по регулированию отношений в сфере защиты прав и исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов. Это касается вопросов недропользования, жилищных правоотношений, охоты и рыболовства, установления налоговых льгот, культуры, образования, молодежной политики, народно-художественных промыслов и др. Положения, направленные на защиту исконной среды обитания коренных малочисленных народов, содержат Устав (Основной закон) ХМАО — Югры, отраслевые («О недропользовании», «О регулировании отдельных земельных отношений в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре») и специальные законы автономного округа. Среди последних можно выделить законы в области защиты исконной среды обитания («О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения», «О святынях коренных малочисленных народов»). По вопросам обеспечения и защиты традиционного образа жизни приняты законы автономного округа в культурной («О фольклоре коренных малочисленных народов», «О языках коренных малочисленных народов», «О поддержке средств массовой информации, издаваемых (выпускаемых) на языках коренных малочисленных народов»), хозяйственной («О факториях», «О развитии северного оленеводства», «О поддержке органами государственной власти Ханты-Мансийского автономного округа организаций, осуществляющих традиционное хозяйство и занима-

ющихся промыслами коренных малочисленных народов Севера)), социальной и иных областях жизнедеятельности коренных малочисленных народов (см.: [Айпин 2013 и др.]). Вместе с тем усилия, направленные на улучшение социально-экономического положения коренных народов, часто «сводятся на нет» из-за противоречивости положений, заложенных в различных нормативных актах, несогласованности действий по их реализации, отсутствия законодательно утвержденных механизмов реализации, контроля и мер ответственности за неисполнение.

Обеспечение прав коренных малочисленных народов Севера осуществляется органами государственной власти и местного самоуправления автономного округа в соответствии с исполнением долговременных государственных целевых программ. В июле 2013 г. в Ханты-Мансийске состоялись общественные слушания проекта очередной государственной программы ХМАО «Социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа — Югры на 2014–2020 гг.». Госпрограмма предполагает принятие мер, направленных на содействие развитию традиционных форм хозяйствования коренных малочисленных народов и этнографического туризма, повышение уровня и качества жизни коренных малочисленных народов Севера, возрождение и развитие самобытной культуры, языка и промыслов. Ответственным исполнителем госпрограммы является Департамент природных ресурсов и несырьевого сектора экономики автономного округа.

В соответствии с целевыми программами в окружном бюджете предусматриваются существенные финансовые средства на поддержку малочисленных народов и их культур. Так, суммы, выделяемые в ХМАО на улучшение жилищных условий коренных народов, заместитель главы региона Г. Ф. Бухтин назвал беспрецедентными в Российской Федерации: «В 2011 г. мы выделили 1 млрд руб., что позволило обеспечить жильем 570 семей. В 2012 г. — 560 млн. Надеюсь, в этом году сумма будет не меньше. Помимо финансирования программы по улучшению жилищных условий, ежегодно из бюджета округа на реализацию программ выделяется порядка 240 млн руб.» [ЕОСГО ХМАО 2013.01.02].

В мае 2011 г. Правительство ХМАО утвердило «Концепцию устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа — Югры», в которой оговорены приоритеты государственной политики в отношении КМНС. Для координации деятельности по вопросам сохранения родного языка и традиционной культуры КМНС исполнительных органов государственной власти, образовательных учреждений, общественных организаций и объединений ХМАО — Югры создан коллегиальный совещательный орган — Научно-координационный совет по вопросам сохранения родного языка и традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа — Югры под председательством первого заместителя губернатора ХМАО Г. Ф. Бухтина. Как заявила губернатор ХМАО Н. В. Комарова, «программа поможет *вписать* традиционные формы хозяйствования коренных народов в экономику современной Югры, не нарушая при этом самобытности народов Севера» [ЕОСГО ХМАО 2011.08.09.]. Насколько совместимы эти задачи, покажет время. Пока же представители КМНС высказывают озабоченность по поводу декларативного характера документа и ликвидации Департамента по делам малочисленных народов Севера в структуре исполнительной власти ХМАО.

Особого упоминания заслуживает Постановление Правительства ХМАО — Югры № 228-п «О грантах ХМАО — Югры для поддержки проектов, способствующих сохранению, развитию, популяризации фольклора, традиций, языка, промыслов коренных малочисленных народов Севера», которое действует в округе с 2008 г. За счет грантов издаются диски с песнями на родных языках обских угров, создаются мультфильмы, восстанавливаются и фиксируются традиционные технологии (изготовления берестяного чума северных манси, резьба по дереву) и пр. По мнению экспертов из числа КМНС, «непосредственное участие в таких проектах — это хорошая школа самостоятельности, в целом это улучшает ситуацию по сохранению культуры» [ПМА 2010]. Существует и обсуждаемая в СМИ точка зрения, что подобная практика порождает деятелей с «проектным

сознанием», она имеет профессиональный крен в сторону освоения бюджета.

Заключение. В Ханты-Мансийском округе — Югре накоплен большой позитивный опыт сотрудничества государственных и общественных структур в деле защиты прав и интересов малочисленных народов Севера. Вместе с тем у активистов обско-угорского движения существуют определенные претензии к окружной власти. Так, по мнению депутата Думы ХМАО Т. С. Гоголевой, в последние 10 лет в округе отсутствует четкая и эффективная национальная политика. «Чиновники не слышали и не хотели слушать. В ответ на письма нашей Ассамблеи появился проект правительства Югры, который носил очень формальный дух». Положительных моментов за последние годы Гоголева назвала совсем немного: «В структуре думы Югры сохранилась Ассамблея КМНС, хотя судьба ее висела на волоске. Принят закон о факториях, на который нам потребовалось 7 лет» [РИЦ Югра Информ 2011.14.01].

Без надлежащего правового регулирования остаются ключевые отношения, например, связанные с правом КМНС на пользование землей (оно признается, но не наполняется юридическим содержанием), приоритетное природопользование, на разного рода компенсации [Кряжков 2013: 47]. В ХМАО — Югре разработана обширная система мер по социальной защите населения, финансируемая из бюджета. Но пока эти меры, по мнению специалистов, не являются адресными и не нацелены на решение тех проблем, которые создают наибольшие риски бедности (см.: [Пространство... 2007: 203, 221]).

В числе основных упреков в адрес представителей властных структур — несоответствие реального содержания проводимой политики декларируемым правовым и иным нормам, формализация статуса коренных малочисленных народов в нормативных документах. Сегодня в ХМАО существуют списки или реестры субъектов традиционного природопользования, видов традиционной хозяйственной деятельности, объектов культурного наследия этих народов, но современные хозяйственно-культурные практики не вписываются в рамки этих списков (см.: [Новикова

2012]). Остается открытым и один из ключевых для обеспечения прав КМНС вопрос, связанный с определением порядка документального подтверждения принадлежности граждан к коренным малочисленным народам Севера.

Несмотря на существование многих проблем и сложностей, в целом, можно сказать, что в ХМАО — Югре между правительственными и аборигенными организациями ведется диалог и поиск путей урегулирования возникшего противостояния. Что касается этнических последствий произошедших в последние десятилетия перемен, здесь налицо повышение престижа этнической культуры народов Севера в округе в целом и возрастание интереса к своей этничности в среде самих северян в частности. Этничность коренных малочисленных народов из «рудимента» превратилась в социально-политический ресурс, а универсальной стратегией адаптации стал выбор статусной этнической принадлежности. Эти тенденции отразили последние (2002 и 2010 гг.) переписи населения, показавшие существенный рост численности КМНС округа. Основным фактором этого роста стал активный процесс смены этнических предпочтений в пользу коренных народов (за счет детей, родившихся в смешанных браках). Наряду с чисто утилитарными выгодами стремление к идентификации с представителями КМНС связано с переоценкой отношения аборигенов к своей этничности, избавлением от стереотипов «ущемленного» сознания. Последнее можно считать важнейшим результатом деятельности аборигенных общественных организаций и позитивных социально-политических изменений в ХМАО.

Источники

Единый официальный сайт государственных органов (ЕОСГО) ХМАО (<http://www.admhmao.ru>).

ПМА 2010 (г. Ханты-Мансийск).

РИЦ Югра Информ (<http://www.informugra.ru>. 2011.14.01) — Выступление Т. С. Гоголевой на встрече губернатора ХМАО — Югры Н. В. Комаровой с представителями коренных народов округа.

Библиография

Айтин Е. Д. О некоторых аспектах социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре // Современное состояние и пути развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. М., 2013. С. 143–153.

Кряжков В. А. Законодательство о коренных малочисленных народах Севера: современное состояние и пути совершенствования // Современное состояние и пути развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации. М., 2013. С. 46–57.

Новикова Н. И. Списочная идентичность и живая жизнь аборигенов Российского Севера // ЭО. 2012. № 2. С. 27–33.

От патернализма к партнерству (строительство новых отношений народов Севера и государства) / отв. ред. А. Н. Пилясов. Магадан, 1998.

Пространство, люди, экономика Югры. Социально-экономическая трансформация Ханты-Мансийского автономного округа / науч. ред. С. С. Артоболевский, О. Б. Глезер. М., 2007.

Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национально-государственного строительства. 1822–1941 гг.). Тюмень, 1994.

Abstract

Here on the example of Yugra (Khanty-Mansi Autonomous Area) is shown all the complexity of interaction between the Official Authorities and indigenous peoples of Siberia, given the assessment of influence of Post-Soviet state policy on ethnicity and current state of Aboriginal cultures. It is concluded that despite existing problems and difficulties in Khanty-Mansi Autonomous Area, dialogue between Governmental and Aboriginal structures is adjusted and they are now searching ways to settle arisen opposition.

В. А. Кисель

САМОГОНОВАРЕНИЕ У ТУВИНЦЕВ: КОНФЛИКТ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ГОСУДАРСТВА

Одной из характерных черт культуры тувинцев является изготовление и потребление алкогольного напитка, производимого из заквашенного коровьего молока. В тувинском языке он носит наименование *арага* (в русском произношении *арак*). Приготовление *араги* основано на получении дистиллята с помощью примитивного перегонного аппарата. Этот агрегат состоит из двух металлических котлов — малого (*чылапча*) и большого (*паи*), крупного полого цилиндра или усеченного конуса (*шууруун*, *бүлгээр*), сделанного из ствола дерева, и отводной деревянной трубки или дощечки (*шорга*, *коошна*). В процессе производства *араги* на большой котел с закваской (*хойтпак*) устанавливается цилиндр или конус, в стенке которого проделано отверстие и вставлена отводная трубка или дощечка. Сверху цилиндра помещается малый котел, наполненный холодной водой. Щели между деталями аппарата замазываются глиной или затыкаются тряпками, войлоком (*ораалга*). Затем конструкция ставится на огонь. Пар от кипящей закваски поднимается вверх и конденсируется на холодном дне малого котла. Получившаяся жидкость капает в трубку или на дощечку и вытекает из аппарата. Выгнанный напиток содержит от 5 до 20 % алкоголя.

Известно, что иногда тувинцы практиковали вторичную перегонку. Такой напиток назывался *аржаң*. Он содержал приблизительно 30 % алкоголя. Еще более редко производилась тройная перегонка. Полученная жидкость — *коржаң* — имела уже около 50 % алкоголя. В исключительных случаях дистиллировали и *коржаң*, что позволяло изготовить спирт — *хоран* [Даржа 2007: 112–114].

Как правило, для перегонки использовали *хойтпак*, но порой его заменяли заквашенным верблюжьим, сарлычьим, оленьим, овечьим молоком либо кумысом. Случалось, что в ход шла ячменная, пшеничная, пшенная и облепиховая брага [Яковлев 1900: 78; Каррутерс 1914: 233; Мачавариани, Третьяков 1930: 96; Кон 1936: 186; Вайнштейн 1961: 104; Потапов 1969: 170; Кенин-Лопсан 2006: 213; Даржа 2007: 112; Африканов 2007: 139; Турчанинов 2009: 103; Прокофьева 2011: 337, 340].

Несмотря на широкое распространение в Туве описанного аппарата, изредка применялся агрегат более простой конструкции. У него отсутствовала трубка или дощечка, отводившая конденсат. Напиток собирался в небольшой котелок, висевший внутри цилиндра прямо под верхним котлом. По всей видимости, такой аппарат появился в тувинской среде не ранее XX в. под влиянием русских переселенцев [ПМА 2012]¹.

Видное место, занимаемое традиционным самогоноварением в тувинской культуре, фиксирует топонимика и фольклор. На территории Тувы известны гора *Арага-Бустур* («Место, где арага разбилась») и река *Арага-Төктүр* («Арага прольется») [Ондар 2004: 53]. В легендах изобретение молочной водки приписывается или верховному божеству — Бурхану, или Чингисхану, тоже выступающему в роли сверхъестественного существа [Потанин 1883: 211–214, 795–796]. В одной богатырской сказке напиток назван «самым лучшим из ханской еды-питья» [Богатырь Тевене-Мөге]. Бытуют загадки и поговорки, связанные как с *арагой*, так и с ее выгонкой [Курбатский 2001: 304–305; Кенин-Лопсан 2006: 213].

Неотделима молочная водка от культовой практики тувинцев. Она использовалась как сакральная жидкость, наиболее подходящая в качестве подношений потусторонним силам, а также для потребления в особо торжественных случаях [Кон 1936: 83, 88, 168, 173; Потапов 1969: 360, 375, 380–381, 391–392; Курбатский 1973: 25, 35–36, 38; Дьяконова 1975: 64–66, 107; Вайнштейн 1991:

¹ В. П. Дьяконова, описавшая сходный аппарат у теленгитов, тоже отнесла его к новациям последнего времени [Дьяконова 2001: 71].

238; Кенин-Лопсан 2006: 23–26, 29, 40–41, 44, 68, 81–82, 91–93, 97–102, 106–107, 110–112, 122, 124, 183, 190–191, 213, 221; Даржа 2007: 10, 41, 107, 112].

Во многих песнях отмечено пристрастие тувинцев к молочной водке. В некоторых из них *арага* и опьянение ею восхваляются: «Пить водку — вещь приятная... Быть пьяным — вещь хорошая...», «Не насыщусь тем кушаньем, при котором нет араги», «Напившись водки, весело и заснуть». В других — осуждается: «...көгээржик (кожаная фляга. — В. К.) с вином седло перетягивает», «...я вырос грубияном, употребляя в питье водку» [Курбатский 2001: 304].

В научной литературе отсутствует единый взгляд на отношение тувинцев к молочной водке. Часть исследователей утверждает, что в старину в Туве существовали жесткие неписанные законы, ограничивавшие потребление алкоголя. Например, запрещалось пить *арагу* неженатым мужчинам. Не разрешалось доходить до сильного опьянения. Категорически исключалось потребление молочной водки детьми. *Арага* не фигурировала при отмечании *Шагаа* (Новый год) и проведении поминок. На свадьбах соблюдались возрастные ограничения: мужчины, не достигшие 37 лет, не должны были потреблять напиток, а пожилые люди могли выпить только две пиалы. Порой молочная водка даже воспринималась как «напиток дьявола»¹ [Курбатский 1973: 25–26, 73–74; 2001: 305; Кенин-Лопсан 2006: 15, 24, 29, 106, 144, 213].

Однако наблюдения путешественников и ученых, посетивших Туву в XIX — начале XX в., это не подтверждают. В их трудах отмечаются страсть тувинцев, как мужчин, так и женщин, к спиртному, использование для производства *араги* большей части получаемого молока, постоянное наличие молочной водки у зажиточных хозяев, обильное ее потребление на поминках, драки пьяных чиновников, устраиваемые на ритуальных празднествах [Каррутерс 1914: 233; Грумм-Гржимайло 1926: 100; 1930: 623–

¹ У большинства народов отмечается двойственное отношение к спиртным напиткам. В качестве примера можно сослаться на русскую культуру, в которой одновременно бытуют представления: «Зелено вино на пагубу дано» и «Водка — лучшее лекарство» [О вине и пьянстве 2001: 95, 142].

624; Vouyak 1928; Минцлова 1993: 33, 90, 103; Кон 1936: 83; Африканов 2007: 139; Шварц 2007: 54–55, 58; Катанов 2011: 144]. Некоторые путешественники даже описывали знакомство с непьющими или малопьющими тувинцами как редкое, исключительное событие [Адрианов 1993: 18; Шварц 2007: 56]. Иллюстрацией пристрастия тувинцев к алкоголю служит сообщение В. П. Дьяконовой об устройстве мистерии Цам в одном из тувинских монастырей. Во время проведения праздника из-за неумеренного потребления прихожанами *араги* потерялась статуя бурхана Майдара. Скульптуру не смогли отыскать даже на следующий день после напоминания Камбы-ламы [Дьяконова 1971: 120].

Противоречия во взглядах ученых на роль молочной водки в жизни тувинцев можно объяснить, с одной стороны, идеализацией прошлого самих жителей Тувы, а с другой — произвольным сгущением красок представителей иной культуры, недостаточно знакомых с местной спецификой. По всей видимости, реальная картина была более сложной.

Как утверждает современный тувинский исследователь В. К. Даржа, массовое производство молочной водки в Туве было возможно только в июне–июле, когда устанавливались устойчивые удои коров и кобыл¹. Именно в этот период происходило активное и массовое потребление напитка. В остальное время *арагу*, заготовленную впрок, тувинцы пили в сравнительно небольших количествах [Даржа 2007: 109–110]. Существовали и ограничения ритуального характера. Например, бытовал запрет на подношения молочной водки целебному источнику Соруглуг-Баалык [Мифы 2010: 133, 135].

В общих чертах ситуация в дореволюционной Туве, очевидно, напоминала положение дел в Минусинском уезде (совр. Хакасия) в начале XX в. Так, А. В. Адрианов писал, что в жизни «минусинского инородца» ни одно событие не обходилось без питья *араги*. Алкогольный напиток потребляли «в больших количествах, все без исключения», правда, только после женитьбы или выхода за-

¹ Впрочем, А. М. Африканов в 1890 г. отмечал, что производство *араги* у тувинцев продолжалось «три четверти» года [Африканов 2007: 139].

муж. Во время празднеств регулировалось поведение опьяневших участников: ссоры и драки пресекались. Детям и подросткам разрешалось пить *арагу* только раз в году (для крещеных жителей этим днем стало начало Пасхи). Начало производства молочной водки у «минусинцев» относится к маю [Адрианов 1909: 506–519].

Кстати, нечто подобное, но в более мрачных тонах изобразил А. Г. Данилин, побывавший в 1927–1929 гг. на Алтае. В его экспедиционном дневнике отмечено: «(алтайцы. — В. К.) все лето гонят (“сидят”) арачку и пьют непрерывно, так что все лето проходит в перманентном состоянии блаженного одурения... Пьют и женщины, дают отведывать и детям с 5 лет» [Данилин 1927–1929: 3]¹.

Традиционный для тувинцев способ получения спиртосодержащей жидкости не замыкался территорией Тувы, Минусинским уездом и Алтаем. Он был известен у большинства кочевников тюркской и монгольской языковых групп Южной Сибири и Центральной Азии. У этих народов также практиковалась неоднократная перегонка, позволявшая получать напитки значительной крепости [Жуковская 1979: 72]. Кочевнические самогонные аппараты, совпадая в основных деталях, разделялись на два типа. Отличительным признаком служило устройство сбора конденсата. Для первого типа, куда входил тувинский агрегат, был характерен полый цилиндр или усеченный конус с малым котлом наверху и отводной трубкой или дощечкой (рис. 1). У второго типа на большом котле имелась только деревянная полусферическая крышка (составная или цельная) с трубкой, опущенной в сосуд, стоящий в холодной воде (рис. 2). По мнению исследователей, аппараты первого типа имели тюркское происхождение, точнее — тувинское, второго — монгольское [Владимирцов 1911: 26; Бадмаев 2005: 151]².

¹ Автор выражает признательность Д. В. Арзютову, оказавшему большую помощь в поисках архивных материалов по этнографии Алтая.

² На архаичность тувинского аппарата указывает изготовление цилиндра или конуса из целого ствола дерева. Другие же народы, знакомые с таким агрегатом (например, буряты), делали конус из досок путем бочарной клепки [Бадмаев 2005: 148–151].



Рис. 1. «Тюркский» тип самогонного аппарата
(источник: [Прокофьева 2011: рис. 58])

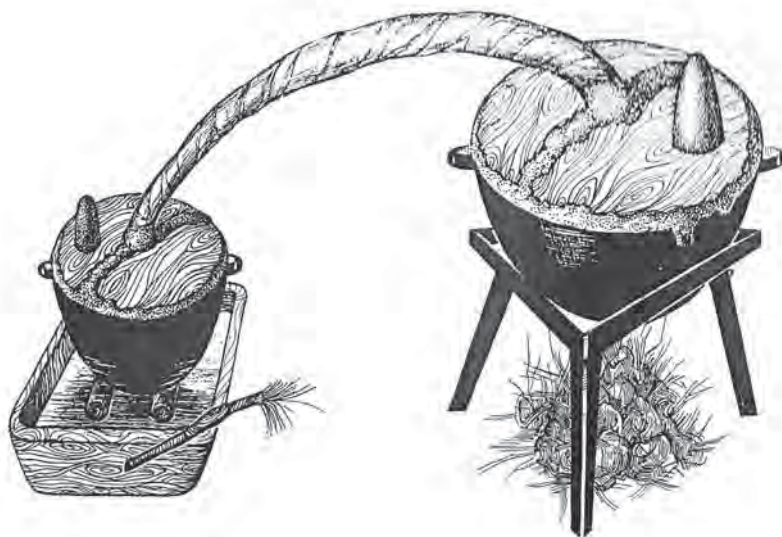


Рис. 2. «Монгольский» тип самогонного аппарата
(источник: [Очир-Горяева 2004: рис. 3])

До сих пор не установлено время появления молочной водки. Некоторые археологи и историки кулинарии настаивают на самостоятельном изобретении кочевниками дистилляции, причем датируют перегонку заквашенного молока скифской эпохой [Руденко 1953: 52; Похлебкин 1991: 220–221; Очир-Горяева 2004: 169–172]. Однако ни в одном древневосточном или античном письменном источнике молочная водка не фигурирует. Это очень странно, поскольку древние авторы интересовались жизнью кочевых народов и старались отразить ее наиболее полно.

Впервые *арага* упоминается в XVII в. в описании пиров ханов — родоначальников туркмен, а также в перечне напитков, предложенных в Туве русским послам к Алтын-ханам [Кононов 1958; Вайнштейн 1991: 131]. Опираясь на это, С. И. Вайнштейн датировал появление молочной водки у азиатских кочевников немногим ранее XVII в. Исследователь предположил, что тюркские и монгольские народы заимствовали дистилляцию от арабов, которые были знакомы с ней еще в VIII в. [Вайнштейн 1991: 130–131]. Правда, арабы использовали перегонку не для получения опьяняющей жидкости, а в медицинских целях и для макияжа. В отличие от С. И. Вайнштейна, У. Йохансен обратила внимание на наличие в тюрко-монгольском мире двух типов самогонных аппаратов и пришла к выводу о различных источниках заимствований. По мнению исследовательницы, первый тип аппарата — «тюркский» — был получен кочевниками из Китая в XVIII в. Второй же — «монгольский» — пришел, вероятно, с Ближнего Востока от арабов (цит. по: [Очир-Горяева 2004: 169–170]).

Как известно, дистилляция предполагает знакомство с основами химического производства. Поэтому сомнительно, что кочевые народы открыли ее самостоятельно. Очевидно, приемы перегонки были получены ими от какой-то оседлой земледельческой культуры, например китайской. Именно в Китае изготовление дистиллированных алкогольных напитков началось еще в VII в. [Духовная культура 2009: 371]. К тому же китайцам были известны различные конструкции самогонных агрегатов, некоторые из них внешне напоминали «тюркский» и «монгольский»

типы¹. И хотя в Китае сырьем для приготовления спиртосодержащих жидкостей служило зерно, существует мнение, что иногда применялось и молоко [Фредрикссон 2007: 25].

Момент появления у кочевников дистилляции можно вычислить, опираясь на географию распространения молочной водки. В тюрко-монгольском мире она известна не всем народам. Так, якуты *арагу* не знали, а башкиры познакомились с ней достаточно поздно (в XVIII в.?), должно быть, под влиянием других тюркских этносов [Мигранова 2012: 91]. Якуты и башкиры, проживая ныне в бассейнах Лены и Белой, имеют южное происхождение. Мнения исследователей о времени их переселения расходятся. Однако, как утверждают некоторые археологи, громадную роль в формировании якутской и башкирской культуры сыграли миграции кочевников, происходившие в самом начале раннего Средневековья (или даже ранее) [Руденко 2006: 23–26, 281, 304; Савинов 2010: 78–79]. Очевидно, освоение перегонки населением Центральной Азии и Южной Сибири произошло уже после ухода оттуда предков якутов и башкир.

Различные типы самогонных аппаратов, вероятно, указывают на моменты наиболее тесного взаимодействия кочевников с Китаем. Для тюркского мира таким периодом стали VII и VIII вв. — время подчинения тюркских каганатов империи Тан. Тогда вполне мог быть заимствован агрегат, превратившийся со временем в первый тип кочевнического аппарата — «тюркский». Другим ключевым событием явился разгром монголами империи Цзинь в XIII в. В тот период кочевники, видимо, восприняли второй тип аппарата — «монгольский»². Немаловажную роль в истории распространения дистилляции в кочевом мире сыграла Тува. Ее изолированность и труднодоступность позволили сохранить местному населению наиболее архаичную конструкцию

¹ Существенным отличием китайского аппарата от «тюркского» было то, что большой котел использовался не для браги, а для воды. Брага же находилась в цилиндре, который имел дно, то есть являлся обыкновенной бочкой.

² Следует признать, что ранее автор склонялся к самостоятельному изобретению кочевниками самогонного аппарата и не исключал освоения ими перегонки в хуннскую эпоху [Кисель 2007: 110].

самогонного аппарата и впоследствии передать ее другим народам.

Вхождение Тувы в состав крупных государственных образований существенно отразилось на культуре тувинцев. Перемены затронули и традиционное самогонование. В 1756 г. Тува вошла в Цинскую империю. Маньчжуро-китайские правители, стремясь сократить массовое потребление алкоголя, запретили торговлю *арагой* в Туве [Штыгашев 2006: 46]. Объявление Российской империей протектората над Тувой в 1914 г. отменило законы прежней власти. Производство *араги* стало абсолютно бесконтрольным¹.

Кардинальное изменение отношения правительственных чиновников к *араге* произошло с установлением советской власти. Одним из первых указов Тувинской народной республики стал запрет на частное самогонование, так как оно подрывало «доходную часть бюджета» новообразованного государства. Это постановление ЦК Танну-Тувинской народно-революционной партии, принятое в 1923 г., было направлено против напитков, получаемых из зерна и ягод. Но к ним, очевидно, отнесли и *арагу*, поскольку через несколько месяцев после публикации указа другим постановлением отменялось запрещение на производство ягодного самогона и молочной водки [За здоровый образ 2009]. Формирование ТНР происходило при непосредственном участии РСФСР, и эти тувинские законы, скорее всего, явились откликом на политику Советской России, где в 1919 и 1923 г. Совет народных комиссаров принял два показательных декрета. Первый декрет полностью запрещал самогонование, а второй — разрешал изготовление и продажу наливок и настоек крепостью до 20–30°. Позднее, в 1928 г., появились циркуляры НКВД, уточнявшие, что борьба с самогонованием не распространяется на изготовление, хранение и сбыт «домашних национальных напитков», в том числе молочной водки [Такала 2002: 190, 194, 200–201].

¹ Надо отметить, что на территории Сибири, входившей в Российскую империю, еще с первой половины XIX в. действовали жесткие ограничения на изготовление «инородцами» молочной водки [Клеменц: 9, 15].

В государственных архивных документах Тувы обычно фигурируют расплывчатые определения «алкогольные» или «спиртные напитки», поэтому не всегда ясно, когда речь идет об *араге*. Однако можно с уверенностью предположить, что начиная с конца 1920-х — начала 1930-х годов производители и потребители молочной водки испытывали серьезное давление со стороны властей. Именно в это время на страницах тувинской печати развернулась активная антиалкогольная пропаганда, призывавшая «решительнее бороться с лицами, злоупотребляющими спиртными напитками» [За здоровый образ жизни 2009; Седип-оол 2009]. Должно быть, здесь снова сказало влияние РСФСР, ведь в 1927 г. на XV съезде ВКП(б) была провозглашена «энергичная борьба... за культуру, против пьянства» [Такала 2002: 206].

На тувинское самогоноварение, как и на всю традиционную культуру, отрицательно повлияли коллективизация и оседание населения. Эти новшества, внедрявшиеся принудительным путем, привели к сокращению количества скота и соответственно молока, шедшего на перегонку. В 1933 г. руководство ТНРП признало отрицательными результаты коллективизации, осудило допущенные ошибки и постановило распустить колхозы. Вновь к коллективизации Тува вернулась только в конце 1940-х годов [Москаленко 2004: 129, 172, 174].

В полной мере тувинцы испытали коллизии советской антиалкогольной политики после вхождения Тувы в состав СССР в 1944 г. Через 4 года вышел Указ Президиума Верховного Совета РСФСР об уголовной ответственности за самогоноварение. Изготовление и хранение самогона и самогонных аппаратов каралось заключением в исправительно-трудовых лагерях сроком от 1 года до 7 лет. Не вызывает сомнения, что некоторые тувинцы пострадали от этого закона. Жесткая борьба с самогоноварением длилась более 10 лет, до начала 1960-х годов, когда были объявлены послабления и самогоноварение фактически вышло из-под уголовной ответственности [Такала 2002: 254]. Однако ситуацию это уже не изменило, и производство *араги* продолжило неуклонно сокращаться. Постепенно пьющее тувинское население перешло на покупную государственную продукцию — водку, вино,

пиво. В результате в Туве доля потребления высокоградусных алкогольных напитков значительно возросла.

Новый удар по самогонварению был нанесен в 1985 г. после выхода Постановления ЦК КПСС «О мерах по преодолению пьянства и алкоголизма, искоренению самогонварения». В Туве силами милиции и добровольных дружин стали совершаться рейды по выявлению и изъятию самогонных аппаратов. Как вспоминают очевидцы, активисты вместе с представителями власти устраивали в поселках показательные действия: из изъятых деревянных цилиндров (*шууруун*) складывались громадные пирамиды, которые потом сжигались. Многие пожилые люди, считавшие *арагу* сакральной жидкостью, воспринимали это как святотатство. Большая часть тувинцев полностью прекратила производство молочной водки, и только единицы стали гнать ее тайно вне поселков, в тайге [ПМА 2012].

Такие радикальные меры тувинских властей вызывают удивление, поскольку в соседних регионах — республиках Алтай, Хакасия и Бурятия — ничего подобного не происходило. И хотя позднее федеральным правительством подобные методы борьбы с пьянством были оценены как ошибочные, производство молочной водки в прежних объемах не восстановилось. Думается, в немалой степени этому способствовали и разнообразные антиалкогольные кампании, периодически устраивавшиеся в Туве, — проведение митингов и шествий, установление «дней здорового образа жизни», организация безалкогольных зон [День здорового образа жизни 2008; Запрет на пьянство 2010]. Как правило, такие кампании инициировались тувинскими властями, но проходили под видом волеизъявления народа.

Громадную негативную роль в истории тувинского самогонварения сыграло скотокрадство. Оно стало одной из отличительных черт республики после распада СССР и развала советской экономики. За последние 20 лет деятельность скотокрадов приняла устрашающие размеры и привела к резкому сокращению поголовья, так как похищенный скот обычно забивался на мясо [Ховалыг 1999: 26; Даржа 2001: 9–15; Кисель 2005: 149; Оюн 2009].

Несмотря на все это, значение *араги* в Туве продолжает оставаться достаточно высоким. Среди тувинцев бытует устойчивое мнение, что молочная водка является исконно традиционным напитком. Такое представление наглядно проявилось в п. Кунгуртуг Тере-Хольского кожууна, где изготовление *араги* прекратилось уже около 30 лет. Учитель, переехавший в поселок из другого района, организовал в домашних условиях выгонку молочной водки. Более того, он стал пропагандировать среди односельчан ее потребление, считая, что тем самым способствует возрождению тувинской культуры [ПМА 2004].

Не менее показательны опросы тувинцев, проведенные Б. А. Мышлявцевым. Согласно им, *арага* остается самым престижным напитком. Ее наличие необходимо на наиболее важных праздниках — свадьбах, рождении детей, *Наадыме* (День животновода) и т.п. Ниже по значимости находится покупное вино, выступающее в качестве подарка, подчеркивающего уважительное отношение. Будничным напитком воспринимается промышленная водка, которая используется как на праздниках, так и в качестве обычного дара. Самым низко статусным является технический спирт («технар», «шмурдяк»), распространяющийся нелегально. Его, как правило, потребляют с целью опьянения и никак не связывают с ритуальной сферой [Мышлявцев 2003]¹.

Нельзя не отметить частичное сохранение традиции запрета на потребление алкогольных напитков в особо почитаемых местах. Так, в упомянутом Тере-Хольском кожууне, где большая часть населения злоупотребляет различными алкогольными жидкостями, табуировано распитие спиртного возле сакральных родников (*аржаан*) [ПМА 2004].

В настоящий момент наметился новый подход в отношении к традиционному самогоноварению. Некоторые туристические фирмы Тувы стали активно использовать его как своеобразный «бренд» (наряду с шаманами, горловым пением и мелкой камен-

¹ Десятилетие, прошедшее после исследований Б. А. Мышлявцева, отразилось на «рейтинге» алкогольных напитков. Коньяк и виски сильно потеснили вино (особенно у тувинской интеллигенции). Водка же заняла более видное место в сакральной сфере.

ной пластикой), предлагая клиентам поездку на чабанскую стоянку, где «вместе с хозяином будем перегонять из молока тувинскую самогонку Арака» [Тува Тур 2013]. К тому же *арага* приобрела международный статус, войдя в ряд экзотических алкогольных напитков. Недавно СМИ сообщили, что семья британских фермеров Барбер, используя сведения о тувинском самогоноварении, наладила собственное производство молочной водки. Новый напиток, названный “Black Cow Vodka”, был разрекламирован как «истинный местный экологический продукт» и начал активно продаваться в Англии [Тыва арага 2013].

В самой же Тыве *арага* не рассматривается как выгодный товар и изготавливается в незначительных масштабах, в основном для личного потребления и угощения близких родственников.

Прогнозировать будущее тувинского самогоноварения крайне затруднительно. Оно полностью зависит от алкогольной политики федерального правительства, а также от экономического состояния республики. Вместе с тем надо признать, что не исключена и полная утрата значимой роли *араги* в тувинской культуре.

Источники

Данилин А. Г. Дневники этнографических поездок на Алтай и в Ойротскую автономную область. 1927–1929 гг. 396 л. + 1 л. // СПбФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Ед. хр. 102.

Клеменц Д. А. Материалы, касающиеся запрещения инородцам Сибири готовить араку. Автограф. Б/г. 15 л. // АВ ИВР РАН. Ф. 28. Оп. 1. Ед. хр. 20.

ПМА 2004 (Тере-Хольский кожуун, Республика Тыва).

ПМА 2012 (Бай-Тайгинский кожуун, г. Кызыл, Республика Тыва).

Библиография

Адрианов А. В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки ИРГО по отделу этнографии. 1909. Т. XXXIV. С. 489–524.

Адрианов А. В. Шагаа (Сойотский Новый год). Этнографический очерк из Урянхайской жизни. Кызыл, 1993.

Африканов А. М. Урянхайская земля и ее обитатели // Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Тыве, урянхайцах —

тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М., 2007. Т. 5: Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве.

Бадмаев А. А. Традиционная утварь бурят в XIX — начале XX в.: технологический и мировоззренческий аспекты (к проблеме этнокультурных контактов). Новосибирск, 2005.

Богатырь Тевене-Мөгө и конь его Демир-Шилги [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vse-skazki.ru/tuvinskie/10181-bogatyr-tevenemyoge-i-kon-ego-demir-shilgi>

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Владимирцов Б. Я. Поездка к кобдосским дэрбэтам летом 1908 г. СПб., 1911.

Грум-Гржимайло Г. Э. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. III. Вып. I; 1930. Т. III. Вып. II.

Даржа В. К. Самозащита по закону: Пособие для арата. М., 2001.

Даржа В. К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.

День здорового образа жизни в Туве отметили символическим сжиганием алкоголя, наркотиков и сигарет // Тува-Онлайн [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.tuvaonline.ru/2008/12/03/2208_shestvie.html

Духовная культура Китая: энциклопедия: в 6 т. М., 2009. Т. 5.

Дьяконова В. П. Цам у тувинцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. (Сб. МАЭ. Т. 27). Л., 1971. С. 114–129.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.

Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001.

Жуковская Н. Л. Пища кочевников Центральной Азии (К вопросу об экологических основах формирования модели питания) // СЭ. 1979. № 5. С. 64–75.

За здоровый образ жизни, по профилактике пьянства и алкоголизма: сборник документов, статей из газет с 1923 по 1944 г. Кызыл, 2009.

Запрет на пьянство спас вымиравшую тувинскую деревню // Первый канал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.1tv.ru/news/other/163439>

Каррутерс Д. Неведомая Монголия. Пг., 1914. Т. I: Урянхайский край.

Катанов Н. Ф. Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного в 1889 г. по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. Кызыл, 2011.

Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006.

Кисель В. А. Тува в современном мире (взгляд стороннего наблюдателя) // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 144–151.

Кисель В. А. «Огненный» напиток скифов // А. В.: сб. науч. тр. в честь 60-летия А. В. Виноградова. СПб., 2007. С. 110–114.

Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. М., 1936.

Кононов А. Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. М.; Л., 1958 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://turkmenhistory.narod.ru/shejere-turkmen-main.html>

Курбатский Г. Н. Тувинские праздники: Историко-этнографический очерк. Кызыл, 1973.

Курбатский Г. Н. Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл, 2001.

Мачавариани В., Третьяков С. В Танну-Туву. М.; Л., 1930.

Мигранова Э. В. Башкиры. Традиционные системы питания: Историко-этнографическое исследование. Уфа, 2012.

Миңцлова К. Д. Далекий край. Путешествие по Урянхайской земле. Кызыл, 1993.

Мифы, легенды, предания тувинцев // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 2010. Т. 28.

Москаленко Н. П. Этнополитическая история Тувы в XX в. М., 2004.

Мышлявцев Б. А. Культура употребления опьяняющих и наркотических веществ у современных тувинцев // Сибирский этнографический вестник. Новосибирск, 2003. № 15 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru>

О вине и пьянстве: Русские пословицы и поговорки / сост. Г. Ю. Багриновский. М., 2001.

Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Абакан, 2004.

Очир-Горяева М. А. О возможном назначении парных бронзовых котлов у кочевников раннего железного века Евразии // Археологические памятники раннего железного века Юга России — МИАР. М., 2004. Т. 6. С. 166–178.

Оюн Л. Отрезать скотокрадам руки? Реально ли всем миром одолеть главное преступление Тувы — скотокрадство? // Центр Азии. 2009. № 5 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.centerasia.ru/issue/2009/5/2444-otrezat-skotokradam-ruki-realno-li-vsem.html>

- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV: Материалы этнографические.
- Потанов Л. П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Похлебкин В. В.* История водки (IX–XX вв.). М., 1991.
- Прокофьева Е. Д.* Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб., 2011.
- Руденко С. И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
- Руденко С. И.* Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.
- Савинов Д. Г.* Дотюркский пласт в палеоэтнографии якутов // Сибирский сборник–2. СПб., 2010. С. 68–81.
- Седип-оол М. М.* Хроника борьбы со злом: вековое противостояние // Плюс-информ. 2009. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://plusinform.ru/main/415-hronika-borbyi-so-zlom-vekovoe-protivostoyanie.html>
- Такала И. Р.* «Веселие Руси»: История алкогольной проблемы в России. СПб., 2002.
- Тува Тур. Этнотуры по Туве. 2013 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tour.tuva24.ru>
- Турчанинов А. А.* Урянхайский край в 1915 г. Кызыл, 2009.
- Тыва арага на британских островах // Тува-Онлайн [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuvaonline.ru/2013/04/10/tyva-aragana-britanskih-ostrovah.html>
- Фредрикссон Л.* Водка из глиняного погребка // Восточная коллекция. 2007. № 1. С. 24–35.
- Ховалыг М. Б.* Хоозураан Тыва. Кызыл, 1999.
- Шварц Л. Э.* Путешествие начальника экспедиции в 1858 г. // Урянхай. Тыва дептер: антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. / сост. С. К. Шойгу. М., 2007. Т. 5: Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве
- Штыгашев И. М.* Поездка Матурского священника в Урянхайский край в 1913 г. Абакан, 2006.
- Яковлев Е. К.* Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела Музея // Описание Минусинского музея. Минусинск, 1900. Вып. IV.
- Воннак V.* Un paus de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva // Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1928. Bd. XXIX.

Abstract

Araga (Araka) is an alcoholic drink made from fermented milk. It is not only a prominent component of the Tuvan cooking, but also an impressive feature of the traditional culture of Tuvans. Preparation of Araga is based on obtaining the distillate using the primitive moonshine. Distilled beverage contains from 5 to 20 % alcohol.

For Tuvan, Araga is very important. It is the most popular drink in the household and ritual aspects of life.

With the establishment of Soviet government, social and economic break-up radically transformed the Tuvan culture. At the same time a new criminal and administrative law was established in Tuva. Some provisions of this law were directed against the private distilling. Production of Araga became regarded as an illegal act. Prosecution for making traditional drink increased with the entry of Tuva into the USSR. Numerous anti-alcohol campaigns, held periodically throughout the country, led to the fact that most of Tuvan farms ceased distillation Araga and the rest went to the tacit and sometimes the secret of its production.

Today it is difficult to predict the future of the Tuvan distilling. It totally depends on alcohol policy of the Federal government, as well as on the economic situation in the Republic of Tuva.

К. С. Казакова

ШКОЛЬНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМА ДЛЯ ДЕТЕЙ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ КОЛЬСКОГО СЕВЕРА: МОДЕЛИ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ¹

Школьная образовательная система для детей коренного населения Кольского Севера (саами) начала создаваться еще в 1920-е годы. Однако на начальном этапе ее становления существовал гибкий механизм функционирования школ, учитывающий кочевой образ жизни детей и их родителей. Но уже к 1930-м годам на Кольском Севере повсеместно начали функционировать школы-интернаты.

Вопросы трансформации традиционной культуры в связи с деятельностью северных школ-интернатов поднимались в диссертационном исследовании Е. В. Лярской. [Лярская 2003]. Автор сосредоточил основное внимание на изучении влияния школ-интернатов на такие составляющие ненецкой культуры, как одежда, язык, особенности питания. В целом, на основании материала по истории школ-интернатов на Кольском Севере можно утверждать, что изменение перечисленных культурных норм было характерно и для Европейского Севера, а их трансформация представляла для детей саами одну из основных трудностей адаптации во время обучения [Казакова, Пация 2012]. В данной статье основное внимание уделено особенностям социального взаимодействия семей коренного населения Кольского Севера с государственными образовательными учреждениями.

¹ Работа выполнена при поддержке Правительства Мурманской области и РГНФ по результатам совместного регионального конкурса «Русский Север: история, современность, перспективы», проект № 13-12-51010 «Коренные народы и устойчивое развитие местных сообществ Севера и Арктики РФ».

С поступлением ребенка в школу-интернат у него появлялось новое социальное окружение — дети и учителя. Большинство школ было смешанными: в них обучались саами, коми, русские, ненцы. Пространство школы-интерната делилось на две составляющие — это собственно школа, которую посещали как воспитанники интерната, так и дети, живущие вместе с родителями в поселке, и интернат, состоявший из общежития, столовой, приусадебного участка. Пространственное расположение определяло и характер социальных связей. По воспоминаниям информантов, межличностные отношения в детском коллективе были, в целом, спокойными, однако респонденты отмечают, что существовала определенная конфронтация между воспитанниками интерната и детьми, проживавшими в поселке [ПМА 2012].

Предметом насмешек становилась этническая принадлежность воспитанников интерната. «Ой, смотри, смотри, лопари идут...» [ПМА 2012]. «Раньше чувствовалась дискриминация, мы стеснялись ходить в своей одежде. Оденешь, а другие дети насмеются, вот и снимешь» [ПМА 2012]. Этническая принадлежность являлась и предметом общешкольных конфликтов, в которых саамские дети объединялись с прочими воспитанниками интерната в столкновениях с «обидчиками». Так, один из информантов вспоминает, что «приезжие» (под которыми информант подразумевает русских детей, проживающих в поселке. — К. К.) пожаловались учителям, что дети разговаривают между собой по-саамски. «И мы дрались... “бойцам” шарфами заматывали колени, локти, чтобы не так больно было падать. Дрались до крови» [ПМА 2012].

Все воспитанники интерната, независимо от этнической принадлежности, были объединены общими условиями существования. Бытовые трудности сближали саамов и детей неблагополучных родителей. «Девчонки интернатские, они знали, где продукты в столовой лежат, черный хлеб достанут, нарежут, томатной пастой намажут и нас еще накормят» [ПМА 2012]. Другой респондент отмечает, что в интернате она дружила с русской девочкой из неблагополучной семьи, которая научила ее воровать [ПМА 2012]. Тем не менее, несмотря на подобные высказывания, в рет-

роспективных оценках информантов прослеживается разграничение детского коллектива интерната на «мы», под которыми подразумевались дети коренных народов (их родители работали в тундре), и «они» — дети из неблагополучных семей, отправленные в интернат. «Интернат был большой, и в него в наше время со всей области из неблагополучных семей были дети, и из колоний, и из приемников. Наши (саамы. — К. К.) к такому адаптироваться не могли» [ПМА 2012]. Респонденты сожалеют, что из-за смешанного состава детей на саамов, живущих в интернате, переносилось клеймо социальной неблагополучности. «“Русский, нерусский, ваши родители — алкоголи, пьяницы, и вы тоже потенциальные алкоголи”. Это звучало всегда и по отношению к русским детям, но их-то забирали у неблагополучных родителей и привозили сюда. А наши-то родители такими не были. А всех чесали под одну гребенку» [ПМА 2012]. «Что-то в школе случится, где-то украдут, стекла разобьют, то значит, это интернатские» [ПМА 2012].

Основная задача, которая ставилась перед воспитанниками интерната, заключалась в том, чтобы они ничем не отличались от «обычных» детей. Это касалось прежде всего внешнего облика, поведения и языка. Задача прививать необходимые навыки возлагалась на воспитателей и учителей. Судя по воспоминаниям информантов, личность учителя во многом определяла процесс приобщения детей-саамов к советской культуре. Так, воспитанники интерната в пос. Гремиха Мурманской области с благодарностью вспоминают воспитателя интерната, заботливо учившую девочек завязывать банты, так чтобы они ничем не отличались от детей военнослужащих. Иная ситуация была в интернате в пос. Ловозеро, где строгость воспитателей была чрезмерной. «У меня чувство, что мы люди второго сорта или даже третьего, — так характеризует респондент отношение учителей к саамам» [ПМА 2012]. Предметом конфликтов была низкая успеваемость учеников. Некоторые учителя с пренебрежением относились к саамским детям, считая их неспособными к обучению. «Вам в тундру одна дорога», — так они нам говорили [ПМА 2012].

Действительно, многие респонденты отмечают, что в первые годы испытывали трудности в обучении. Самые обыкновенные для школьника вещи были для саамских детей непривычными: «А я, наверное, в руки и карандаши не брала, не помню. Что у нас семья-то такая была, на оленях да на лодках, что у нас письменный стол что ли был... карандашей не было» [ПМА 2012]. Были и языковые проблемы: «Я когда пошла в школу, я вообще русский язык не слышала. По 2 года сидела в 5-м и 6-м классе, вынуждена была» [ПМА 2012].

С постепенным переходом на оседлый образ жизни саамские дети большую часть времени жили в поселке, и к моменту зачисления в интернат уже не испытывали языковых проблем. Однако отрыв от семьи и сложности адаптации приводили к тому, что многие дети убегали из интерната. Учителя расценивали подобное поведение как нежелание учиться, оставляли ребенка на второй год или отправляли во вспомогательную школу. Учителя, согласно высказываниям респондентов, воспринимали детей, отправленных в интернат, как социально неблагополучных и отверженных. «Это государство вас кормит, одевает, а вы ничего не делаете, не оправдываете. У меня до сих пор комплекс, чувство вины, что я в чем-то виновата постоянно. Не могу от этого избавиться» [ПМА 2012].

С поступлением в интернат семейные традиции воспитания, принятые в саамских семьях, вступали в противоречие с новыми социокультурными образцами поведения. Респонденты отмечают, что в саамских семьях родители воспитывали детей прежде всего своим примером. «Нас никогда не заставляли что-то делать. Родители делают, а мы повторяем за ними» [ПМА 2012]. В интернате обязательный общественно-полезный труд воспринимался как тяжелая повинность. «“Вот доски переложишь отсюда сюда — пойдешь домой”. А на следующий день перекладываешь обратно. Колония детская какая-то» [ПМА 2012]. Отсутствие наказаний — одна из характерных черт традиционного воспитания в саамской семье. В интернате били указкой по голове, когда учитель слышал, что ребенок разговаривает на саамском, за проступки оставляли без ужина и пр.

Респонденты отмечают, что родители были предельно честными по отношению к другим и учили этому детей. Так, одна из наших респонденток вспоминает, что однажды, проверяя сети, отец обнаружил огромную семгу. «“Давай возьмем ее, никого же нет”, — сказала я отцу. — “Нельзя, сетка не наша”, — и отдал рыбу соседу» [ПМА 2012]. В интернате дети видели, что учителя могут и обмануть. Негодование информантов вызывало стремление «приукрасить» жизнь интерната, например замена жестяной посуды на «нормальную», «человеческую» только в дни инспекторских проверок в интернате. «Чувство неправильности так до сих пор и осталось», — отмечает респондент, рассказывая об интернате.

Саамские дети тяжело воспринимали такие обязательные моменты в жизни интерната, как вечерняя линейка, на которой перед всем детским коллективом отчитывали провинившихся и двоечников, а также вечернее пение «Интернационала». «Это давит, гнет какой-то. У нас были интернатские дети, которые постоянно жили в интернате. Они к этому привыкшие были, им нормально. А для нас (коренных жителей. — К. К.) подъем, зарядка, линейка, отбой, спать, вспоминаю, аж передергивает» [ПМА 2012]. Саамским детям трудно было привыкнуть к тому, что их укладывают спать, когда им еще этого совершенно не хочется, запрещают лежать на кроватях днем в неположенное время, питаться по режиму. Чувство замкнутости, обязательности в интернате противопоставлялось свободной жизни в тундре.

Конечно, ничего саамского в школе не было. Тем не менее в саамских семьях еще долгое время, согласно высказываниям респондентов, сохранялись традиционные нормы воспитания. Летом дети кочевали вместе с родителями в тундре. «Там такая воля, свобода. Это самые прекрасные моменты в жизни были. Да, чего, летом солнце не садится. И рыба ночью лучше ловится, и у костра сидишь, рыбу жарить на палочке», — с ностальгией вспоминают саамы [ПМА 2012]. Таким образом, ребенок попеременно находился в совершенно разных системах социальных связей: семейной и общественной. Эти системы друг с другом почти не взаимодействовали.

Родители, согласно высказываниям респондентов, занимали по отношению к школе позицию стороннего наблюдателя. «Да и чего, у нас родители-то были. Родители не пойдут ругаться. Они уедут, а дети-то в интернате останутся» [ПМА 2012]. Многие саамские семьи, испытывая различные социальные трудности, были рады, что их дети находятся на полном государственном обеспечении. «Прибежит брат домой, а мама берет его за руку и ведет обратно» [ПМА 2012]. Причиной школьных конфликтов, по мнению родителей, являлось этническое различие между русскими учителями и саамскими семьями. «Ну что с них возьмешь, они же русские», — говорила мать нашей респондентки, воспитанницы школы-интерната [ПМА 2012]. Весьма показательны в этом отношении публикации сторонников и противников школы-интерната в пос. Ловозеро в местной прессе в начале 1990-х годов. В частности, в них затрагивается вопрос о взаимоотношениях русских учителей и саамских детей. «Директор национальной школы-интерната Л. С. Масленникова заявила о неприязни учеников-саами к русским учителям. Я бы легче поверила в обратное. Что же это за педагог, который обвиняет детей в национальной неприязни...», — пишет возмущенный читатель. Таким образом, скрытые конфликты, существовавшие на протяжении десятилетий в стенах интерната, получили огласку и широкий резонанс в местном сообществе.

В целом, биографические данные наших респондентов позволяют сделать вывод о том, что отношение к школе-интернату зависело от семейных (личных) обстоятельств. Так, одна из наших респонденток вспоминала, что в интернате проводила почти все время, любила участвовать в различных общественных мероприятиях. «Я даже на каникулах домой не рвалась. Дома про меня говорили “интернатская”» [ПМА 2012]. Причина заключалась в том, что время учебы совпало с переселением варзинских саамов в пос. Ловозеро. Процесс переселения проходил довольно тяжело, и многочисленная родня, не имея ни жилья, ни работы, проводила время в доме родителей респондентки в бесконечных пьянках. На каникулах 12-летняя девочка, чтобы не возвращаться домой, устроилась нянькой в воинскую часть. После окончания

интерната уехала из поселка, поступив по распределению РОНО в Новосибирск. Во многих саамских семьях, испытывающих социально-экономические трудности, обучение в школе-интернате воспринималось как благо, благодаря которому дети получали и государственное обеспечение, и возможность выбора между традиционным и «советским» образом жизни. «Доченька, живи, как они (русские. — К. К.)» [ПМА 2012]. «Ну что тебе здесь быть (оставаться в поселке. — К. К.)» [ПМА 2012], — вспоминают респонденты слова родителей. Окончание школы-интерната давало возможность получить профессию, не связанную с традиционным образом жизни. Многие респонденты говорят о своем стремлении изменить традиционный для саамов уклад жизни. «Я думаю, что мне оставаться? Так же, как и мама, в колхоз идти да рыбу ловить? Ну уж нет» [ПМА 2012]. «Я не хотел оставаться дома, чувствовал — не мое это, не для меня эта жизнь» [ПМА 2012].

Другая группа респондентов, напротив, отмечает, что интернаты сыграли не последнюю роль в процессе трансформации традиционного образа жизни саамов. Отрыв молодежи от своих истоков, традиционных занятий повлиял и на снижение уровня занятости молодежи в этих сферах хозяйствования. «Мне жалко и обидно — почему никто не пошел в оленеводы. А потому что все прошли через интернаты. Они не знали семьи, не знали тундры» [Гуцол, Виноградова, Саморукова 2007: 57].

Тем не менее были и те, кто предпочел остаться в поселке, несмотря на имеющиеся возможности получения дальнейшего образования. Респонденты так объясняли свой выбор: «Только кончился этот ужас, опять куда-то ехать... Нет, после этого интерната уже ничего не хочется» [ПМА 2012]. «Как прадеды наши жили, как родители — вот идеал, вот правда жизни. Только там жизнь, и нигде больше» [ПМА 2012]. В соответствии с жизненными установками респондента специфичен и ретроспективный анализ учебного опыта. Если одна группа респондентов отмечает, что в интернате было хорошо, весело, учеба давалась легко, то вторая оценивает этот опыт как негативный, ненужный.

В целом, социальное взаимодействие между государственными образовательными учреждениями и саамскими семьями было

вынужденным. Поэтому и отношение к интернатам в саамском обществе было неоднозначным. С одной стороны, новые формы государственной социализации привели к утрате многих саамских традиций, с другой — они способствовали интеграции саамских детей в советское общество. В пространстве школы-интерната кардинально менялись условия и формы социализации детей, а основной задачей было нивелирование этнических особенностей коренного населения.

Источники

ПМА 2012 (пос. Ловозеро Мурманской обл.).

Библиография

Гуцол Н. Н., Виноградова С. Н., Саморукова А. Г. Переселенные группы кольских саамов. Апатиты, 2007.

Казакова К. С., Пация Е. Я. Проблемы школьной социализации саамских детей: исторический ракурс // Феномен социализации в этнической культуре: материалы Одиннадцатых этнографических чтений. СПб., 2012. С. 140–144.

Лярская Е. В. Северные интернаты и трансформация традиционной культуры: На примере ненцев Ямала: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003.

Abstract

This article is devoted to the specificity of social interaction between families of the indigenous people of the Kola North and state educational facilities in 1950–60-s. The problems of interethnic communications of the participants of the educational process are revealed. Besides it is shown that attitude to boarding schools depended on the family adherence to the traditional way of life.

Г. Б. Эшматова

ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОГО ИНФОРМИРОВАНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ЭТНИЧЕСКИХ СООБЩЕСТВ

Новый этап в истории нашего общества, в который вступила страна со второй половины 80-х годов XX в., положил начало коренным изменениям сложившихся общественных структур и связей, вызвал к жизни механизмы социального взаимодействия, способные видоизменить складывающиеся на протяжении десятилетий тенденции социального, в том числе этнополитического, развития. Одними из первых результатов происходящих в обществе перемен стали повсеместный рост этнического сознания, развитие национальных движений, обострение межнациональных конфликтов. Несмотря на множество работ по данной проблематике, написанных отечественными и зарубежными специалистами, существует необходимость теоретических и прикладных разработок вопросов, особенно в полиэтничных регионах, таких как Республика Алтай.

Один из основных индикаторов состояния государственной национальной политики — судьба и перспективы развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Коренные малочисленные народы России — исторически сложившаяся часть сообщества народов Российской Федерации.

В статье мы делаем попытку рассмотреть подходы государственной политики по отношению к коренным малочисленным народам, проживающим в нашем регионе. Анализ проблемы опирается на результаты социологического исследования, проведенного в Республике Алтай 3–16 июля 2012 г.

Исследование носит сравнительный характер и проводилось по единой методике. Эмпирическая база исследования — взрослое население (от 18 лет). Были выбраны три северных района

республики (Турочакский, Чойский, Майминский), внесенные в перечень территорий компактного проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай (КМН).

Предмет анализа составлял широкий круг вопросов (в частности, правовое информирование интересов коренных малочисленных народов).

Формирование политики России в отношении коренных малочисленных народов, именовавшихся наряду с другими народами в разные эпохи развития государства «иноверцами», «инородцами», «туземными народами», «туземцами», «малыми народами», «аборигенными народами», «автохтонными», шло неразрывно с процессами формирования цивилизационных отношений в мировом сообществе и в самой России.

Следует отметить, что в международных документах эти вопросы были отражены позднее: Устав ООН, Всеобщая декларация прав человека, Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации, конвенция № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» и др.

Особое значение для развития этих народов в России имеет Устав об управлении инородцами 1822 г., который определил статус аборигенов внутри государства. Положение об инородцах предусматривало формирование органов самоуправления кочевых и бродячих инородцев. В этом документе содержались и другие нормы, которые на практике не всегда соблюдались. Наряду с этим происходило вытеснение коренных народов.

Непосредственно вопросам самоуправления коренных народов посвящено Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР от 25 октября 1926 г. Данное положение распространялось на представителей племен и народов, которые вели бродячий, кочевой и полукочевой образ жизни и занимались главным образом рыболовством, охотой и оленеводством, если эти народы и племена не были выделены в особые республики и области.

Во Временном положении была предусмотрена система органов самоуправления коренных народов: родовые собрания, родо-

вые советы, районные туземные съезды, районные туземные исполкомы. При регламентации деятельности органов туземного управления учитывалась специфика образа жизни данных племен и народностей.

В районах проживания кочевого и полукочевого коренного населения на основании Положения о кочевых советах в национальных округах и районах северных окраин РСФСР от 20 августа 1933 г. создаются кочевые советы. Они осуществляли деятельность по развитию традиционных промыслов и форм хозяйствования, вели учет населения и хозяйства в пределах своей территории, регистрировали акты гражданского состояния, выдавали необходимые справки и документы, регистрировали местные отделения добровольных обществ и союзов и наблюдали за их деятельностью.

В первые годы советской власти принимались законодательные акты о национальной автономии. В этот период автономия была тесно связана с решением национального вопроса, осуществлением права наций и народностей, компактно проживающих на определенной территории, на самоопределение путем устройства собственных форм управления в едином государстве (автономные советские социалистические республики, автономные области и округа). Так, декрет ВЦИК от 1 июня 1922 г. провозгласил образование Ойротской автономной области.

После принятия Конституции СССР 1936 г. и Конституции РСФСР 1937 г. единственной формой автономии, закрепленной на уровне Основного закона, стали национальные округа, статус которых определялся общим положением, устанавливаемым Верховным Советом РСФСР (ст. 102 Конституции РСФСР). Национальные округа были представлены и на союзном уровне: они имели по одному депутату от округа в составе Совета национальностей СССР (ст. 35 Конституции СССР).

В Конституции РСФСР 1978 г. национальные округа были преобразованы в автономные (ст. 84). В ноябре 1980 г. был принят Закон РСФСР «Об автономных округах».

Признание специфических интересов аборигенных народов, их права на самоуправление изменяет приоритеты государствен-

ной политики. В этой сфере выделяются три основных направления: восстановление признания родовых общин в качестве субъектов права; учет мнения коренных народов через их представительные органы (ассоциации) при принятии решений на общегосударственном и региональном уровне; воссоздание национально-территориальных образований на уровне местного самоуправления. Эти документы в свою очередь подразделяют на федеральные правовые акты, правовые акты субъектов РФ, международно-правовые акты, действующие на территории РФ, нормативные документы общественных организаций.

Постановлением Съезда народных депутатов РСФСР от 21 апреля 1992 г. «О социально-экономическом положении районов Севера и приравненных к ним местностей» на родовые общины, занимающиеся традиционными отраслями хозяйствования, было распространено действие Закона РСФСР «О крестьянском (фермерском) хозяйстве», принятого в 1990 г. Им были предоставлены определенные льготы в сфере налогообложения. Общины получили возможность бесплатно приобрести в пожизненное наследуемое владение или аренду оленьи пастбища, охотничьи, рыболовные угодья, а также преимущественное право на заключение договоров и получение лицензий на использование возобновляемых природных ресурсов. Правовое обеспечение участия коренного населения в принятии управленческих решений на разных уровнях в ряде нормативных документов ведомственного характера привело к тому, что появились нормы, обязывающие согласование тех или иных решений, затрагивающих интересы аборигенных народов, с их общественными представителями.

В Конституции РФ 1993 г. (ст. 69) гарантированы права коренных малочисленных народов согласно общепризнанным принципам и нормам международного права. Защита их прав и интересов отнесена к совместному ведению Российской Федерации и ее субъектов (ст. 72). Таким образом, Основной закон страны позволяет регионам, в которых проживают малочисленные народы, формировать свое правовое поле, в том числе по закреплению их квотного представительства в государственных органах власти

и местного самоуправления. И многие субъекты (Бурятия, Карелия, Саха (Якутия), Кемеровская, Мурманская, Иркутская области и др.) внесли в свои законодательные акты соответствующие нормы, которые направлены на защиту, сохранение, выживание и развитие коренных народов [Статус... 1999: 176–387].

Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» от 30 апреля 1999 г. устанавливает правовые основы гарантий самобытного социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов РФ, защиты их исконной среды обитания, традиционных образа жизни, хозяйствования и промыслов.

Коренные малочисленные народы — народы, проживающие на территориях традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционный образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в России менее 50 тыс. чел. и осознающие себя самостоятельными этническими общностями.

Единый перечень коренных малочисленных народов РФ утвержден Постановлением Правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255. В указанном перечне представлено 45 народностей. Единый перечень коренных малочисленных народов РФ утверждает Правительство РФ по представлению органов государственной власти субъектов РФ, на территориях которых проживают эти народы.

В последнее десятилетие идут процессы самоопределения коренных малочисленных народов. Оптимизация этнополитических процессов вызвала рост национального самосознания, возрождение исторической памяти народа, изменение самоидентификации народа, проживающего в республике.

По данным Всероссийской переписи 1897 г. и Всесоюзной переписи 1926 г., на территории Горного Алтая проживали следующие коренные малочисленные народы: алтайцы, теленгиты, тубалары, кумандинцы, челканцы, телеуты, шорцы. Позднее, в большей степени под влиянием политической цели создания единой общности советского народа, произошло объединение всех коренных малочисленных народов под единым этнонимом «алтайцы».

Коренными малочисленными народами Республики Алтай являются тубалары, челканцы, кумандинцы, теленгиты. По данным последней переписи 2010 г., наиболее многочисленные из коренных малочисленных народов — теленгиты — 3648 чел. (1,5 %), затем — тубалары 1891 чел. (0,9 %). Челканцы и кумандинцы составляют по 0,5 % численности населения (1113 и 1062 чел. соответственно) [Население... 2012: 119].

Стихийно возникший процесс изменения самоидентификации малых народов был скорректирован государственной властью и приобрел юридическую силу с принятием законов и постановлений Республики Алтай: Закон РА от 5 мая 2008 г. № 42-РЗ «О республиканской целевой программе “Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Республики Алтай до 2015 г.”» (утратил силу); Постановление Правительства РА от 17 мая 2001 г. № 135 «О Республиканском целевом бюджетном фонде “Возрождение и поддержка коренных малочисленных народов Республики Алтай”». Другим правовым документом был определен перечень территорий компактного проживания коренных малочисленных народов в республике [О перечне... 2009: 73–74]. К ним отнесены Кош-Агачский муниципальный район; Кызыл-Озекское и Бирюлинское сельские поселения Майминского муниципального района; Турочакский, Улаганский, Чойские муниципальные районы.

В Конституции РА (ст. 10) установлено, что: «территория Республики Алтай является исконной землей традиционного расселения ее коренного и других народов, обеспечивает сохранение их самобытности... и на территории компактного проживания коренного населения и других этнических общностей могут быть образованы национально-родовые общины и органы самоуправления».

Отдельные нормы, касающиеся сохранения мест обитания, компактного проживания коренных народов были закреплены в ранее принятых правовых документах (некоторые из них в настоящее время утратили силу): «О проекте Закона РА “О коренных малочисленных народах Республики Алтай и об организации их общин в Республике Алтай”», «Об административно-террито-

риальном и муниципальном устройстве Республики Алтай», «О местном самоуправлении в Республике Алтай», «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия», «О животном мире» и др. Кроме того в законах «О выборах депутатов Республики Алтай» от 24 июня 2003 г. № 12-15 и «О муниципальных выборах в Республике Алтай» от 7 июня 2005 г. № 32-РЗ предусмотрены избирательные округа в местах компактного проживания коренных малочисленных народов и с меньшим числом избирателей. Также был подготовлен законопроект «О родовой общине алтайцев», но он до сих пор не утвержден на государственном уровне. Следует отметить, что в целом в регионе отсутствует четко разработанная законодательная база, регулирующая жизнедеятельность коренных малочисленных народов Республики Алтай, предметом регулирования которой стали бы политические, экономические, природно-ресурсные, социальные отношения.

Социологическое исследование дало интересные результаты. Принятие федеральных и местных законов, гарантирующих соблюдение и защиту прав и интересов коренных малочисленных народов, в настоящее время не способствует их социально-экономическому развитию. В целом, 87,2 % опрошенных КМН заявили, что не пользуются никакими правами, предоставленными им федеральным законодательством. Только 12,1 % респондентов отметили, что пользуются необходимыми льготами по землепользованию и природопользованию, получают социальное обслуживание (9,1 %). Менее 3 % указали на то, что безвозмездно владеют и пользуются землями различных категорий, участвуют в формировании и деятельности советов представителей малочисленных народов при органах исполнительной власти и местного самоуправления региона, создают хозяйственные товарищества и общества, производственные и потребительские кооперативы. Другими правами воспользовались: в получении 100 куб. пиломатериала для строительства дома (6,4 %); в пользовании льготами для поступления детей в учебные заведения (4,3 %), при выходе на пенсию (2,1 %). На это указали в основном жители Турочакского района, менее — в Чойском районе и самый

низкий показатель относительно предоставления прав КМН оказался в Майминском районе. Что касается Федерального закона «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» 2000 г., то во всех исследуемых группах отмечается низкий процент респондентов, которые читали весь текст (4 %). Более половины (66,5 %) отметили, что слышали о таком законе, но не знакомы с его текстом. Обращает на себя внимание тот факт, что многие респонденты вообще никогда не слышали и не знают о таком законе.

С помощью вопросов выявлялись знания о существовании организаций коренных малочисленных народов в Республике Алтай. Среди перечисленных организаций в основном были названы общины (44,7 %) и семейно-родовые общины малочисленных народов (21,1 %), далее — союзы (ассоциации) общин (10,6 %), территориально-соседские общины малочисленных народов (8,7 %). Значительная часть опрошенных (45,8 %) не осведомлена о существовании этих организаций. Следует отметить, что наименьшее количество не знающих об организациях коренных малочисленных народов отмечено среди русского населения.

Представляет интерес мнение респондентов о том, способствовало ли выделение коренных малочисленных народов расширению их прав (табл. 1).

Таблица 1

Как Вы считаете, способствовало ли выделение коренных малочисленных народов расширению их прав? (%)

Варианты	В целом	Русские	Алтайцы	КМН
Да	21,1	19,4	11,8	31,8
В определенной мере	32	27,1	41,2	40,9
Нет	16,7	15,3	17,6	19,7
Затрудняюсь ответить	30,2	38,2	29,4	7,6

Как видно из таблицы, 21,1 % положительно ответили на поставленный вопрос. В то же время значителен процент затруднившихся ответить (30,2 %). И это вполне закономерно. Во-первых, люди не знакомы с положениями законов, во-вторых,

данные законы «не работают», механизмы их осуществления не внедрены в практику. Обращает на себя внимание различие между ответами по национальности. Это обстоятельство можно объяснить тем, что коренные малочисленные народы заинтересованы в расширении своих прав.

Жизнедеятельность коренных народов связана с природой, которая существенно влияет на их традиционный уклад. В связи с этим нас интересовала оценка экологической ситуации в местах исконного проживания (табл. 2).

Таблица 2

**Как Вы оцениваете экологическую ситуацию
в своем районе, селе? (%)**

Варианты	В целом	Русские	Алтайцы	КМН
Вполне благополучная	18,6	18,8	20,6	18,2
Не совсем благополучная	65,4	61,8	64,7	74,2
Крайне неблагополучная	11,6	15,3	5,9	4,6
Затрудняюсь ответить	4,4	4,1	8,8	3,0

Участники опроса склонны считать экологическую ситуацию не совсем благополучной (более половины опрошенных). В качестве основных причин неблагополучия были названы: низкий уровень сознания и культуры человека (34,9 %); незаинтересованность местных властей в решении экологических проблем (28,7 %); несовершенство природоохранного законодательства, отсутствие строгих санкций за антиэкологическое поведение (27,3 %); неумение людей ценить окружающую красоту, отсутствие эстетического чувства (22,6 %); коррумпированность властей, чиновничества (19,3%); недостаток властных полномочий у органов местного самоуправления (11,3 %). Остро стоят такие проблемы, как вырубка леса (Турочакский р-н) и особенно кедра (Чойский р-н); наличие мусора после туристов и жителей сел (особенно в Майминском р-не), захламленность берега Катуня и других рек и ручьев (во всех районах); последствия ракетопыла (повышенный уровень радиации), заражение почвы, воды, воздуха (особенно Чойском р-не); истребление животных, уничтожение лекарственных трав, ореха, черемшы, ягод, грибов (особенно

в Чойском р-не); отравление ртутью водоемов золотоискателями (особенно в Турочакском р-не); снос гор, уничтожение водных источников с целью строительства туристических баз и других мест отдыха (особенно в Майминском р-не). Даже перечисление экологических проблем показывает, какой колоссальный ущерб наносится окружающей природе.

Таким образом, несмотря на то что развитие коренных малочисленных народов Российской Федерации регулируется значительным количеством нормативных актов, в целом федеральное законодательство в отношении КМН пока не представляет собой единую систему взаимосвязанных и взаимодополняющих нормативных правовых актов. Некоторые нормативные предписания по вопросам коренных малочисленных народов частично или полностью не выполняются из-за несогласованности, непроработанности механизмов реализации, а также из-за недостаточного финансового обеспечения предлагаемых в них мер.

Результаты проведенного социологического исследования позволяют внести предложения по совершенствованию политики, связанной с коренными малочисленными народами, в частности необходимы:

1) углубленная теоретическая разработка концепции национальной политики в регионе с последующим принятием закона и обеспечением его практической реализации;

2) повышение уровня и качества жизни всех этносов, населяющих Республику Алтай;

3) разработка программ подготовки кадров, создание рабочих мест, обеспечение занятости местного населения;

4) принятие программ правового просвещения населения на уровне органов как субъектов РФ, так и местного самоуправления;

5) совершенствование законодательной базы в области охраны окружающей среды на федеральном и местном уровнях;

6) целенаправленное изучение возможности и целесообразности создания этноприродных парков как одной из форм сохранения традиционного уклада жизни малочисленных народов на территории их компактного проживания.

Библиография

Население Горного Алтая в зеркале статистики: по итогам переписей населения. Горно-Алтайск, 2012.

О перечне территорий компактного проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай: Закон Республики Алтай от 6 октября 2009 г. № 48-РЗ // Сборник законодательства Республики Алтай. 2009. № 61 (67).

Статус малочисленных народов России: Правовые акты / сост. В. А. Кряжков. М., 1999.

Abstract

The article focuses on the main approaches of government policy relating to indigenous peoples. On the basis of the data of sociological research focuses on the legal interests of the indigenous peoples living in the Republic of Altai.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ СИБИРИ

С. В. Сотникова

ПАРНЫЕ РАЗНОПОЛЫЕ ПОГРЕБЕНИЯ АНДРОНОВСКОЙ ЭПОХИ: НА ГРАНИ СОЦИАЛЬНОГО И РИТУАЛЬНОГО

Парные разнополюые погребения эпохи бронзы давно привлекают внимание исследователей. Они известны в памятниках ямной, катакомбной, срубной, андроновской культур. Население, оставившее эти культуры, большинство исследователей относит к индоевропейской или индоиранской языковой общности. Характерной чертой андроновских (алакульских, а также предшествующих им петровских и синташтинских) комплексов являются разнополюые парные погребения, в которых умершие были захоронены лицом друг к другу, а в некоторых случаях даже в «позе объятий».

Интерпретация парных разнополюых погребений, относящихся к эпохе бронзы, вызывает значительные споры среди исследователей. Первым обратился к их специальному рассмотрению М. И. Артамонов на материалах эпохи бронзы юга европейской части страны. Он исходил из положения об одновременности совершения совместных погребений мужчины и женщины и интерпретировал их как захоронения мужчин с насильственно умерщвленной для него неполноправной женой или наложницей. Такие захоронения, по мнению М. И. Артамонова, возникают в условиях перехода от матрилокального брака к патрилокально-

му и связаны с похищением женщин. Однако брак посредством похищения приводил к обострению межродовых отношений и поэтому со временем был заменен соглашением, по которому женщина, переходившая в род мужа, получала некоторые права. Вместе с тем наиболее сильные и знатные могли позволить себе иметь также рабынь-наложниц, по отношению к которым продолжала сохраняться традиция насильственного умерщвления. Но позднее, с развитием власти мужчин, к женам также стало предъявляться требование если не насильственной, то, по крайней мере, добровольной смерти [Артамонов 1934: 122–124].

Несколько по другому рассматривал этот вопрос М. П. Грязнов в работе, вышедшей в 1957 г. Он связывал возникновение андроновской культуры со сложением патриархального рода и считал, что в связи с этим возник обычай похищения женщин и их насильственного погребения вместе с мужем в случае смерти. Однако он признавал такие отношения возможными только для ранней федоровской (в соответствии с господствовавшей в то время периодизацией андроновской культуры К. В. Сальникова. — С. С.) стадии. Для более позднего алакульского этапа он считал характерным замену насильственного умерщвления жены обычаем ее погребения в могиле мужа после естественной смерти [Грязнов 1957: 24].

В. С. Сорокин высказал мнение, что следует по-разному подходить к интерпретации разновременных и одновременных парных разнополюых захоронений. Он считает, что брак путем умыкания не мог иметь сколько-нибудь широкого распространения и являться нормальной формой создания семьи. Распространение одновременных парных захоронений мужчин и женщин свидетельствует, по его мнению, о возникновении прочных брачных отношений, что «должно было породить представление о желательности сопровождения умершего супруга на тот свет с целью сохранения разрушаемой смертью семьи. Это могло даже выступать в качестве обязательного требования или нравственной обязанности...» В то же время, как отмечает автор, «нельзя исключать и воздействие личной привязанности на решение принять добровольную смерть» [Сорокин 1962: 118–119].

Е. Е. Кузьмина также считает, что в парных разнополых погребениях андроновской эпохи была захоронена полноправная жена, которая добровольно следовала за своим мужем [Кузьмина 1986: 90–91].

Существует и другое мнение по вопросу интерпретации андроновских (в том числе петровских и синташтинских) парных разнополых захоронений лицом друг к другу. Д. Г. Зданович считает, что такие погребения имели символический характер и представляли одну из версий так называемого «священного брака» с богиней. Особый акцент в обряде ставился на фигуре женщины, при останках которой помещали богатый инвентарь, мужчине же отводилась роль «спутника» [Зданович 1997: 54–56]. Эту точку зрения поддерживает также Е. В. Куприянова [Куприянова 2009: 18–19]. Однако она полагает, что такие погребения косвенно могут быть связаны с институтом реального брака вообще как отражением архетипа небесного брака. Кроме того, ею отмечается, что распространенное в индоевропейских погребальных обрядах соумирание (обычай сати) рассматривалось как вторичное вступление в брак через смерть. Со временем реальное соумирание исчезает из ритуальной практики, однако отголоски представлений о нем остаются [Куприянова 2004: 121–122].

Для уточнения интерпретации совместных захоронений представляется необходимым еще раз обратиться к материалам таких погребений с целью выявления особенностей ритуала. Исследования последних десятилетий существенно расширили базу источников для изучения этого вопроса. Особенно важны материалы ненарушенных погребений, на основании которых удалось установить, что в некоторых случаях мужчина и женщина не просто были захоронены лицом друг к другу, но воспроизводили «позу объятий». Такие погребения достаточно редки, они встречаются далеко не в каждом могильнике. Изучение подобных захоронений позволило выделить следующие особенности ритуала.

Во-первых, они свидетельствуют о том, что при совершении таких захоронений стремились подобрать людей, относящихся примерно к одной возрастной категории. В этой связи значительный интерес представляют материалы срубно-алакульского кур-

гана Селивановского II могильника в Южном Зауралье. Он интересен тем, что под его насыпью были найдены 14 могил, шесть из которых содержали парные захоронения мужчины и женщины лицом друг к другу, в том числе в «позе объятий». В могиле 2 были захоронены двое подростков — 13–14 и 15–16 лет. В могиле 7 расчищено коллективное погребение четырех детей. Костяки 1 и 2 находились в западной части могилы лицом друг к другу и принадлежали детям 3–4 и 6–7 лет. Их руки были согнуты в локтях и переплетены между собой. Костяки 3 и 4 принадлежали детям 6–7 лет. Могила 13 содержала парное захоронение детей 7–8 и 8–9 лет [Рафикова 2008: 72–83]. В могильнике Кунакбайсай в могиле 1 были захоронены взрослые, в могиле 2 — подростки, в могиле 8 из могильника Урал-сай — люди старческого (по тем временам) возраста 40–60 лет [Грязнов 1927: 177–178, 185–186]. В погребении 1 ограды 4А группы Б Лисаковского I могильника мужчина имел возраст 30–35 лет, женщина — 25–30 лет [Усманова 2005: 40–42, 225]. В могильнике Степное 7 (могила 17) умершие имели возраст 15–17 лет [Зданович, Куприянова 2007: 141–142; Аркаим... 2009: 150–151], в могильнике Кривое озеро (могила 6, курган 10) — 30–35 лет [Виноградов 2003: 149–152; Рыкушина 2003: 353–355] и т.д.

Во-вторых, рассматриваемые разнополюые погребения практиковались во всех возрастных группах, необязательно брачного детородного возраста. Например, в могиле 7 Селивановского II могильника одному из погребенных детей было всего 3–4 года, а другому — 6–7 лет. В могильнике Урал-сай (могила 8) погребенным было 40–60 лет, и по меркам того времени они считались уже глубокими стариками.

В-третьих, в алакульских, синташтинских и петровских комплексах достаточно отчетливо проявляется тенденция захоронения мужчин на левом, а женщин на правом боку. Исключение составляют материалы срубно-алакульского кургана Селивановского II могильника, где наблюдается обратная тенденция. Вместе с тем та же обратная закономерность прослеживается в материалах ямного парного погребения из могильника у с. Оланешты из Нижнего Поднепровья [Яровой 1990: 174–175]. Не исключено,

что это особенность данного варианта погребального обряда более западных районов. Представляется весьма интересной следующая особенность — в ямном захоронении возраст погребенных составляет соответственно 22 и 27 лет [Яровой 2005: 220–221].

Можно предложить следующую интерпретацию разнополюх захоронений лицом друг к другу, в том числе и в «позе объятий». По-видимому, мужчина и женщина, захороненные в «позе объятий», представляли собой в ритуале одно существо, объединяющее оба пола. Такой «божественный андрогин» — явление достаточно распространенное в различных мифологических системах. Так, в раввинском толковании библейского текста «Берешит-рабба» говорится: «Адам и Ева были сотворены соединенными по плечи спиной к спине; тогда Господь разделил их ударом секиры или разрезав их надвое. Другие полагают иначе: первый человек (Адам) был мужем с правой стороны и женой с левой стороны; Господь же разделил их на две половины» (цит. по: [Элиаде 1998: 313]). В данном случае для нас представляют интерес прежде всего сюжеты индоевропейской и индоиранской мифологической традиции, так как большинство исследователей относит синташтинские, петровские, алакульские и срубные памятники к индоиранцам. В диалоге Платона «Пир» воспроизведен, вероятно, древнегреческий миф о том, что предки людей, имевшие по два лица, четыре руки и четыре ноги, были трех родов: мужчины, женщины и андрогини, обладавшие признаками обоих полов. Зевс наказал этих перволюдей за их гордость, разрубив каждого вдоль и повернув лица и половые органы в сторону разреза. И вот теперь люди ищут утраченную половинку, и когда эти половинки находят каждая свою, возникает эрос — любовь. Но потомство рождается только от разнополюх половинок (потомков андрогинов) [Токарев 1997, т. 1: 358].

В индоиранской традиции место мифологического первопредка-андрогина заняла пара близнецов: Яма и его сестра Ями у ведийских ариев, Йима и Йимак у иранцев. М. Элиаде отмечает, что эти «парные первопредки» Яма-Ями, Йма-Йимак в действительности являются более поздней версией мифа о «первочеловеке», который был андрогином [Элиаде 1998: 314]. Того же мнения

придерживается Р. Н. Дандекар. Он считает, что в процессе эволюции мифологии Яма — двуполое прасущество — уступил место паре близнецов, которые и стали родителями человечества [Дандекар 2002: 94–96]. Таким образом, в индоиранской традиции мы видим своеобразное расщепление двуполого мифологического образа на мужской и женский при сохранении одного и того же имени. Подобный мифологический образ сохранился и в балтийской традиции, уходящей корнями в индоевропейское прошлое. Так, в латышских дайнах сохранились упоминания о браке мужского персонажа Юмиса с женским персонажем Юмалой. Причем латышское имя Юмис восходит к древнему индоевропейскому названию божественного близнеца и родственно имени Яма. Кроме того, юмисом называли любой сдвоенный плод [Иванов, Топоров 1983: 148–150, 162–163].

В свете близнечного мифа представляет интерес тот факт, что в рассматриваемых погребениях — синташтинских, петровских, алакульских, срубно-алакульских — пары составлены из людей, близких по возрасту или, по крайней мере, входящих в одну возрастную группу. Исходя из обычая экзогамии, женщины, захороненные рядом с мужчинами, не могли быть их женами, так как жены принадлежали другому роду и должны были быть захоронены на своем родовом кладбище. Для интерпретации парных захоронений андроновской эпохи важным представляется замечание Николая Дамасского о том, что скифы «старших... считают отцами, младших — сыновьями, а сверстников — братьями» (Nic. Damsc. Paradox., 3. Цит. по: [Попов 1982: 77]) и, следует добавить, сестрами. Логично предположить, что здесь содержится указание на употребление терминов родства также для обозначения возрастных групп, что было отмечено В. А. Поповым [Там же: 77–78]. Это сообщение представляет значительный интерес, так как отражает иранские представления о возрастных группах.

Таким образом, люди, представленные в андроновских парных разнополюых захоронениях, не были близнецами по рождению, в лучшем случае — братом и сестрой, но воплощали этих близнецов в ритуале, так как принадлежали к одной возрастной группе. В таком случае вполне объяснимым становится факт, что

в «позе объятий» были захоронены даже маленькие дети 3–4 лет или глубокие старики 40–60 лет.

Воспроизведение близнечного мифа в ритуале имело целью воссоздание изначальной целостности, объединявшей в себе оба пола. В этом плане представляет интерес гимн «Ригведы» (X, 10), где Ями склоняет своего брата Яму вступить с ней в кровосмесительную связь, но Яма отказывается на том основании, что они брат и сестра. Вероятно то, что запрещалось в реальной жизни, было возможно и даже желательно в мифе и ритуале, иначе вообще не было бы человечества. Кровнородственные браки вообще характерны для мифического времени, где они не рассматриваются как нарушение нормы. Прежде всего это браки первопредков — брата и сестры, являющихся близнецами и представляющих единственную пару на земле. Поэтому происхождение людей непосредственно зависит от этого сакрального союза. Возможно и повторение этой ситуации, когда в результате катастрофы от инцеста происходит новое поколение людей. Эта ситуация соответствует снятию брачных и иных запретов в наиболее важных ритуалах [Левинтон 1997, т. 1: 545].

Воспроизведение в ритуале брака «близнечной» пары представляло собой возвращение к изначальной целостности мира, что являлось необходимым условием для восстановления порядка (равновесия) в мире, который нельзя было исправить иначе, как создав его заново. Ритуальные захоронения разнополых пар «близнецов» могли совершаться в кризисной ситуации, в условиях угрозы существованию всего коллектива — и детей, и взрослых, и стариков. Это могли быть, к примеру, какие-то болезни или эпидемия. В древнеиндийской (ведийской) традиции сохранилась связь близнецов с целительством. Вообще само понятие целительства связано с представлением о возвращении человеку целостности, нарушенной болезнью. В этой ситуации обращение в ритуале к божественным близнецам, являющимся символом изначальной целостности, выглядит наиболее действенным средством борьбы с болезнью. Поэтому связь мифологического образа божественных близнецов с целительством представляется далеко не случайной. В роли целителей в древнеиндийской мифо-

логической традиции выступают божественные братья-близнецы Ашвины (Насатьи). Следует обратить внимание на особенность целительского мастерства Ашвинов. Они, как правило, лечат те недуги, которые связаны с нарушением целостности тела или его формы, как то хромота, слепота, истощенное или искореженное тело. Причем Ашвины являются родными братьями первой близнецной пары — Ямы и Ями. Согласно версии, содержащейся в Шатапатха-брахмане (Шат.-бр. III), матерью близнецов является Саранью, которая родила Вивасвату сначала Яму и Ями, а затем двух братьев-близнецов Насатью и Дасру, которые и стали называться Ашвинами. Как считает В. Н. Топоров, в образе Ашвинов следует видеть следы древнего индоевропейского культа близнецов [Топоров 1997, т. 1: 145]. В балтийской мифологической традиции, имеющей индоевропейские истоки, также прослеживается связь близнецного культа с целительством. В литовской традиции сохранились представления о том, что с близнецами связана как возможность эпидемии, так и избавление от нее. Так в литовских деревнях при рождении двойни у коровы совершался очистительный ритуал опахивания на двух бычках, запряженных в соху. Считалось, что это предотвращает эпидемию [Иванов, Топоров 1997, т. 1: 154].

Существование близнецного культа, связанного с целительством, можно предполагать и для андроновской традиции. Так, в ходе изучения костных останков погребенных в могильнике Кривое озеро Г. В. Рыкушина пришла к выводу, что причиной высокой смертности данной популяции могла быть эпидемия [Рыкушина 2003: 360]. Примечательно, что в этом могильнике имелось погребение (могила 6, курган 10), содержащее парное захоронение мужчины и женщины лицом друг к другу, которые были одного возраста — 30–35 лет. Рядом с женским костяком находился костяк ребенка [Виноградов 2003: 149–152; Рыкушина 2003: 353–355]. Вероятно, с точки зрения мифологического мышления, для того чтобы избавиться от эпидемии, необходимо было вернуться к изначальной целостности мира, которую символизировала пара «близнецов». Данный ритуал проводился, по-видимому, в разгар эпидемии, поэтому среди «близнецных» пар были представлены все возрастные категории.

Библиография

- Аркаим: у истоков цивилизации. Челябинск, 2009.
- Артамонов М. И.* Совместные погребения в курганах со скорченными и окрашенными костяками // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934. № 7–8. С. 108–125.
- Виноградов Н. Б.* Могильник бронзового века Кривое Озеро в Южном Зауралье. Челябинск, 2003.
- Грязнов М. П.* Погребения бронзовой эпохи в Западном Казахстане // Казаки. Антропологические очерки. Материалы особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Л., 1927. Вып. II. С. 172–221.
- Грязнов М. П.* Этапы развития хозяйства скотоводческих племен Казахстана и Южной Сибири в эпоху бронзы // КСИЭ. 1957. Вып. XXVI. С. 24–34.
- Дандекар Р. Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М., 2002.
- Зданович Д. Г.* Синташтинское общество: социальные основы «квазигородской» культуры Южного Зауралья эпохи средней бронзы. Челябинск, 1997.
- Зданович Д. Г., Курьянова Е. В.* Из опыта исследования погребальных комплексов эпохи бронзы в Южном Зауралье: могильник Степное VII // XVII Уральское археологическое совещание. Екатеринбург; Сургут, 2007. С. 140–143.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* К проблеме лтш. JUMIS и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования 1982 г. М., 1983. С. 140–175.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.* Балтийская мифология // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 153–159.
- Кузьмина Е. Е.* Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986.
- Курьянова Е. В.* Миры синташтинской культуры: мужчины, женщины, дети // Аркаим: по страницам древней истории Южного Урала. Челябинск, 2004.
- Курьянова Е. В.* Женский погребальный костюм эпохи средней — начала поздней бронзы Южного Зауралья и Казахстана (по материалам синташтинской, петровской и алакульской культур): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2009.
- Левинтон Г. А.* Инцест // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 545–546.

Попов В. А. Половозрастная стратификация в этносоциологических реконструкциях первобытности (Вместо ответа оппонентам) // СЭ. 1982. № 1. С. 68–79.

Рафикова Я. В. Срубно-алакульский курган Селивановского II могильника из Южного Зауралья и проблема парных погребений эпохи бронзы // Российская археология. 2008. № 4. С. 72–83.

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.

Сорокин В. С. Могильник бронзовой эпохи Тасты-Бутак I в Западном Казахстане // МИА. 1962. № 120.

Токарев С. А. Двуполые существа // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 358–359.

Топоров В. Н. Ашвины // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 14–145.

Усманова Э. Р. Могильник Лисаковский I: факты и параллели. Караганда; Лисаковск, 2005.

Элиаде М. Миф о воссоединении // Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 273–323.

Яровой Е. В. Курганы энеолита — эпохи бронзы Нижнего Поднепровья. Кишинев, 1990.

Яровой Е. В. Мистика древних курганов. М., 2005.

Abstract

The article deals with the pair burials of the Andronovskiy time, in which a man and a woman were buried face to face. In some burials the skeletons were found in a pose of “embraces”. The paper gives the survey of different points of view on the interpretation of this type of burials. The author offers his own treatment. The pair burials embodied the marriage of divine twins in the ritual. This ritual was directed to the prevention from epidemics.

Б. З. Нанзатов**ТУНГУССКИЙ И САМОДИЙСКИЙ ПЛАСТЫ
В ЭТНОГЕНЕЗЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ¹**

В длительном процессе формирования монгольских этносов, а именно — их северо-западных представителей в лице ойратов и западных бурят, принимали участие монгольские и тюркские племена, населявшие Байкальско-Енисейский регион, где и происходил процесс этногенеза ранней ойратско-бурятской общности в период, предшествующий Монгольской империи. В то же время этот регион населяли племена охотников, собирателей и оленеводов, на севере и северо-востоке большинство из которых были тунгусоязычными, а в юго-западном ареале, очевидно, расселялись самодийцы-олeneводы, большей частью тюркизированные, енисейцы-охотники и в промежуточной зоне — метисированные группы тунгусов и самодийцев. В таком случае становится правомерным вопрос о роли тунгусских и самодийских племен в этногенезе монгольских народов: бурят, ойратов и монгольских народов Прихубсугуля.

Самодийский пласт. О южных или саянских самодийцах накоплено достаточно материалов, чтобы говорить о принадлежности к ним таких этнических групп, как камасинцы, карагасы, койбалы, маторы, тайгинцы (тайгийцы), кашинцы и саянские горцы [Малолетко 1999: 221]. Находясь в непосредственной близости к тюрко-монгольскому миру, часть из них была вовлечена в этногенетические процессы соседних этнических групп.

Мадор. Маторы (маты, матор-аймак, маду) в XVIII–XIX вв. расселялись вперемежку с койбалами. На западе ареал расселения ограничивался р. Абакан, на востоке — р. Гутара. [Там же: 228]. В Прихубсугулье в составе хотогойтов известна группа на-

¹ Работа выполнена при поддержке проекта РГНФ 11-21-03004а/Мон.

селения *мадор* [Чулуун 2006: 48], очевидно имеющая непосредственное отношение к саянским маторам. Скорее всего, мадоры вошли в состав хотогойтов во времена государства Алтан-ханов, когда большинство населения южного енисейского региона являлось данниками Алтан-ханов, где ведущую роль играли хотогойты. В составе мингатов, расселенных вблизи Кобдо, есть подразделение модон (модонгууд), по преданию происходящее от пришедшего урянхайца [Нансалмаа 2010: 28]. Вполне вероятно связь с этнонимом матор через ассимиляцию сначала в тюркской, а затем в монгольской языковой среде.

Хаасуд. Кашиңцы в XVII в. отмечались на правом берегу Енисея, по Сыде и Кома. Этноним происходит от самодийского *кас/каш* — «человек» [Малолетко 1999: 229–230]. В составе монгольских народов отмечается как *хаасуд*, в частности среди дархатов в Прихубсугулье [Нямбуу 1992: 133].

Зөөд, зуутраг. Наиболее близкими к монгольским народам, отореченными самодийцами в Байкальско-Енисейском регионе, очевидно, являются олениводы Восточных Саян. Оказавшиеся разделенными естественными географическими преградами, вовлеченные в социально-экономические связи с более многочисленными скотоводческими этническими группами региона, в настоящее время они представляют четыре самостоятельных этноса: тофалары, сойоты, тоджинцы и цаатаны.

О самодийском прошлом тофаларов (карагасов) говорят исследования XVIII в., проведенные П. С. Палласом и И. Г. Георги, утверждавшими, что это самодийское племя с чистым самодийским языком [Паллас 1788: 524–526; Георги 1799: 19–20]. Хотя дальнейшие исследования зафиксировали лишь тюркоязычие тофаларов (карагасов). Факты, указанные Палласом и Георги, в любом случае отражают картину былой принадлежности определенной части тофаларов к самодийской общности. Об участии самодийцев в этническом составе тоджинцев писал С. И. Вайнштейн [1976: 171]. Общий обзор был сделан И. В. Рассадным [2005: 17–26].

Носители этнонимов чогду, джогду, жогд соответственно присутствуют в составе тоджинцев, тофаларов и цаатанов. Носители

этнонимов иркит онкот присутствуют в составе всех четырех групп.

Фонетическими вариантами одного этнонима являются *зөөт* среди ойратов и народов Прихубсугуля, в частности в составе дэрбэтов [Аюуш 2012: 36], в составе дархатов — *цагаан зоод* и *хар зоод* [Нямбуу 1992: 133], в составе хубсугульских урянхайцев сохранились две формы этнонима — *зоод* и *жегд* [Там же: 137], как и у алтайских урянхайцев [Бадамхатан, Лхагвасурэн 2012: 369]. Следует обратить внимание на то, что в фонетическом оформлении *зоот/зэт* встречается и среди монгольских народов России: *зоот* — среди западных халха, *зэт* — среди бурят, *зэд* — среди калмыков. По нашему мнению, к этой же группе следует отнести и этноним *додут/тоду*, наряду с *зоод* представленный в составе цаатанов [Нямбуу 1992: 139], где в первом варианте *-уд* — монгольское окончание множественного числа. Вероятно, *тоду*, скорее всего, производное от *джогду/чооду*, но в отличие от *зоот* был адаптирован к монгольскому языку на более позднем историческом этапе, так как внутренние подразделения до наших дней сохранили тюркские цветовые обозначения: *аг* < *ак* — белый, *кара* — черный.

Неоднозначным остается вопрос о происхождении этнонима и народа, которому он принадлежит. Очевидно, что это слово, широко распространенное в Саяно-Алтае, принадлежало одному из его древнейших насельников, а были это самоеды или енисейцы — в данное время трудно определить, так как на длительном этапе истории носители этнонима могли неоднократно менять свою языковую принадлежность, вовлекаясь в орбиту влияния близкородственных по хозяйственно-культурному типу народов, а также кочевых соседей.

К этому же этнониму относится и еще один этноним, носители которого вошли в состав ойратов намного раньше, — это *зуутраг* в составе дэрбэтов [Аюуш 2012: 36]. Исходная форма этнонима *зуут ураг* аналогична бурятским *манжи ураг* > *манжираг*, *мэрхэсэ ураг* > *мэрхэсэраг* и т.п. Очевидно, что носители этого этнонима омонголились намного раньше носителей этнонима *зөөд*, на что указывает смена рядности.

Ирхид, онход. В составе ойратов, бурят, прихубсугульских народов также распространены этнонимы *ирхид* и *онход*, носители которых также происходят от саянских отюреченных самодийцев. В составе бурят, так же как в случае *зуутраг/зоод*, имеются две одновременные формы: *ирхид* и *онход* в составе тункинских и окинских бурят и сойотов, с одной стороны, и *ирхидэй* и *отонхой* в составе идинских бурят — булагатов. Что касается этнонимов *ирхид* и *онход*, то, очевидно, его носители омонголились и вошли в состав ойратов и западных бурят сравнительно недавно (позднее Средневековье). Носители этнонимов *ирхидэй* и *онхотой* вошли либо в раннемонгольский период, либо в период предшествующий, так как в составе этнонимов имеется четкий маркер в виде этногендерного монгольского аффикса, характерного именно для раннего Средневековья [Нанзатов 2005: 43–44].

Тунгусский пласт. По мнению Д. Д. Нимаева, роль тунгусов в этногенетических процессах бурят была значительной [Нимаев 1989: 98–103]. Одним из доводов в пользу этого была гипотеза о происхождении одного из бурятских теонимов *Асуйхан* от эвенкийского слова *асикакан* — «красавица», выдвинутая Ц. Б. Цыдендамбаевым. Теоним *Асуйхан* распространен в западнобурятском мифе о происхождении братьев Булагата и Ихирита, ставших прародителями крупнейших бурятских племенных союзов. Происхождение *асуйхан* от *асикакан* Ц. Б. Цыдендамбаев объясняет процессом гаплогонии, то есть редукции повторного слога: *асикакан* → *асыкаан* → *асуйхан* [Цыдендамбаев 1972: 525]. В данном случае, по нашему мнению, возможен более простой вариант: вполне вероятно, что имя шаманки *Асуйхан* происходит от эвенкийского *асй* — «женщина» и *кан* — уменьшительный аффикс [Болдырев 2000, т. 1: 46; т. 2: 472]. В таком случае значением имени шаманки, воспитавшей братьев-близнецов, — «женщина», что, очевидно, указывает на период завоевания Прибайкалья тюрко-монгольскими племенами. По-видимому, военный арьергард нуждался в женщинах, которых они захватывали у местных тунгусских племен.

Интересным является и вопрос о происхождении имени сестры шаманки *Асуйхан* — *Хусыхэн*. До сих пор этимологический

анализ этого имени не предпринимался. По нашему мнению, вполне вероятным является происхождение имени *Хусыхэн* от эвенкийского *кусагин* — «староста; хозяин, хозяйка» [Болдырев 2000, т. 1: 310]. По нашему мнению, происхождение имени *Хусыхэн* от *кусагин*, очевидно, указывает на вторичность заселения тюрко-монгольскими племенами Прибайкалья по отношению к тунгусским племенам.

Таким образом, имена мифологических сестер *Асуйхан* и *Хусыхэн*, принявших участие в воспитании братьев Эхирита и Булагата, указывают на тунгусское происхождение этих образов. В свою очередь тунгусское происхождение этих образов свидетельствует: а) о первичности расселения в Прибайкалье тунгусских племен по отношению к тюркским и монгольским племенам; б) миксации завоевателей и тунгусских женщин на раннем этапе проникновения тюрко-монгольских племен.

Помимо существования двух мифологических образов *Асуйхан* и *Хусыхэн*, на участие тунгусов в этногенезе бурят указывает ряд бурятских племенных этнонимов тунгусского происхождения.

Готол. Этноним *готол* представляет собой проблему этимологического плана. «Его необычная для монгольских этнонимов внешняя форма предполагает, скорее, тюркское или тунгусское прошлое носителей данного имени», — пишет Д. Д. Нимаев [2000: 146]. Следует упомянуть, что *готол* — одно из наиболее многочисленных племен приангарских бурят.

Этноним *готол* можно попытаться расшифровать с помощью эвенкийского языка. Слово *гѳта* имеет следующие значения: «1) ограда, изгородь; 2) перегородка; 3) огород; 4) ночная загородка вокруг очага; 5) рефракционный круг вокруг солнца» [Василевич 1958: 93]. Вторая часть — *лā, лē, лѳ* — суффикс при имени в конце слова [Там же: 765]. Примечательно, что слово «гѳта» распространено в диалектах западных эвенков, с которыми и контактировали западные буряты. О существовании у западных эвенков подобного имени свидетельствуют русские документы XVII в. В них упоминается, что во главе ичериль в 1630 г. стоял Готал Мултин, сын Мулты, предводителя топорков. Кочевья этих

тунгусов находились в районе р. Тасеевой, впадающей в Ангару [Ермолова 1999: 106, 110].

Семантика антропонима *Готал~Готол* сводится либо к *солнцу* — «рефракционный круг вокруг солнца», то есть «Солнце». По-видимому, здесь могут проявляться отголоски солярного культа.

Возможна также, по нашему мнению, другая трактовка, где в основе лежит смысловая нагрузка «ограда, изгородь», что, по сути, является тунгусским вариантом тюркского *куруккан~корыган* и монгольского *коруган~корийан* — «военный лагерь», в основе которых лежит глагол *куру~коры~хори* со значением «ограждать».

Переход *-а* во втором слоге в *-о* возможен на примере: стп.м.я. *одан* — звезда, халх. *одон*, бур. *одон* [Рассадин 1982: 30]. Таким образом, развитие термина происходит следующим образом: *гōталā ~ готал ~ готол*.

В любом случае термин *готол* имеет тунгусское происхождение. Судя по всему, его носители вошли в состав булагатов на ранней стадии формирования. Очевидно, что готолы представляют древний тунгусский пласт, вошедший в состав булагатов.

Интересными в плане тунгусского происхождения являются этнонимы трех близкородственных племен, по генеалогическим легендам произошедших от трех родных братьев: *муруй*, *олзой*, *хулмэнгэ*.

Муруй. Семантика этнонима *муруй//муру*, по-видимому, восходит к эвенкийскому слову *муру-ми* — «повернуться вполоборота (о человеке)» [Василевич 1958: 265]. Этимология этнонима скрывает в себе смысл «повернувшихся, отвернувшихся [тунгусов]», то есть тунгусов, отошедших от традиционного образа жизни к чуждому, то есть вошедших в состав трех станов (уч-куруккан) либо добровольно, либо по принуждению.

Хулмэнгэ. В русских документах этноним *хулмэнгэ* упоминался как *культетский*, по-бурятски — *хулмэнгэ*. Установить происхождение этого этнонима на тюркском и монгольском материале не представляется возможным. Наиболее вероятным в таком случае может быть тунгусский вариант. В современном эвенкийском языке существительное *хул* имеет следующие значения: «стрела на кабаргу; черная ольха, тополь», а глагол *хул-ми* —

«очинить, заострить» [Там же: 492]. Таким образом, первая часть этнонима *хул* может происходить от слова со смысловой нагрузкой «заострить; стрела», вторая часть — *мээнгэ*, по-видимому, происходит от *-мнгӯ*, архаичного варианта суффикса *-мнӣ*, образующего имя деятеля [Там же: 774]. В конечном счете семантика *хулмнгӯ* → *хулмээнгэ* — «заостряющий, заостритель; изготовитель стрел» объясняется с помощью эвенкийского языка.

Таким образом, можно предполагать, что носители этнонима *хулмээнгэ* также имеют отношение к покоренному населению из среды тунгусов, хозяйственная направленность которых, по крайней мере в начальный период, заключалась в изготовлении стрел для воинов эпохи Уч-курыкан.

Бахай. Эхиритский этноним *бахал/бахай* на первый взгляд легко этимологизируется из тюркского *baqa* — «лягушка» [Древнетюркский... 1969: 82], широко распространенного и в монгольских языках наряду с монгольским *мэлхэй*. Если считать этноним тотемичным по своему происхождению, то подобного тотема у тюрко-монгольских не наблюдается, следовательно, не мог возникнуть и этноним. Лучше в этом случае обратиться к тунгусскому языковому материалу, где глагол *бака-ми* переводится как «найти, отыскать, обнаружить» [Василевич 1958: 48]. В этом случае этноним имеет значение «найденный, обнаруженный», что несколько сближает его с такими этнонимами, как *олзой*, *олзон*. То есть «найденный, обнаруженный» может содержать смысл «захваченный». Таким образом, этноним *баха* со значением «найденный» из слова тунгусского происхождения указывает именно на тунгусские корни его носителей. Ведь если такие этнонимы, как *олзой/олзон*, могли быть названными главенствующим тюрко-монгольским по языку населением, то в этом этнониме сохранились языковые черты его первоначальных носителей. То есть этноним *баха* указывает на тунгусские этнические корни его носителей.

Хамнагадай. Этноним *хамнагадай* однозначно указывает на тунгусское происхождение его носителей в западнобурятской среде. Исходным для этнонима *хамнагадай* является *хамнаган* — эхирит-булагатское произношение монгольского термина *хамниган*, означающего тунгусов, в современности эвенков [Цыден-

дамбаев 1972: 185], то есть является монгольским эндоэтнонимом тунгусов. В генеалогической традиции, сложившейся у эхиритов, хамнагадай находится на одной из высших ступеней, что указывает на ранний этап вхождения хамнагадаев в эхиритский племенной союз.

Подводя итоги, необходимо сказать, что образы сестер-шаманок *Асуйхан* и *Хусыхэн* глубоко проникли в общебурятские мифы. Носители представленных этнонимов вошли в состав двух средневековых племенных объединений — булга и икирес, с XVII в. известных как булагаты и эхириты. Таким образом, легендарные имена сестер-шаманок, этнонимы *готол*, *муруй*, *олзой*, *хулмэнгэ*, *бахай*, *хамнагадай*, принадлежащие бурятским племенам, возникли в Средневековье в Прибайкалье.

Таким образом, представленные выше материалы позволяют указать на важность тунгусского этнического субстрата на раннем этапе проникновения тюрков и монголов в Прибайкалье. К тому же ряд этнонимов свидетельствует об участии тунгусского населения в средневековых этнических процессах, приведших к возникновению бурятских племенных объединений булагатов и эхиритов. Все эти факторы указывают на безусловное участие средневекового тунгусского субстрата в этногенезе бурят.

Заключение. Этнонимикон монгольских народов, в частности ойратов, бурят и народов Прихубсугулья, отчетливо отражает разнородные этнические компоненты, вошедшие в их этнический состав. Представленный материал ясно прорисовывает миграционные направления и связи самодийских и тунгусских контактных групп населения с ближайшими регионами западной и северо-западной Монголии и Прибайкалья. Тунгусский пласт отчетливо прослеживается в этногенезе бурят и практически не заметен в составе ойратов, что, очевидно, говорит о недолгом пребывании ойратской общности в регионе Прибайкалья. Однако самодийский пласт у бурят, встречающийся лишь в крайнем западном ареале, широко распространен у народов Прихубсугулья и ойратов, что указывает на более длительные контакты указанных групп с самодийцами и, видимо, отражает енисейский этап этногенеза ойратов.

Библиография

- Аюуш Ц.* Дорвод // Монгол улсын угсаатны зүй. Улаанбаатар, 2012. Т. 2.
- Бадамхатан С., Лхагвасүрэн И.* Алтайн урианхай // Монгол улсын угсаатны зүй. Улаанбаатар, 2012. Т. 2.
- Болдырев Б. В.* Эвенкийско-русский словарь. Новосибирск, 2000. Т. 1, 2.
- Вайнштейн С. И.* Проблемы истории хозяйства и культуры южно-самодийских народов Саян // Язык и топонимия. Томск, 1976.
- Василевич Г. М.* Эвенкийско-русский словарь. М., 1958.
- Георги И.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежды и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 3.
- Древнетюркский словарь.* Л., 1969.
- Ермолова Н. В.* Эвенки Центральной Сибири: социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе государства Российского. СПб., 1999.
- Малолетко А. М.* Древние народы Сибири. Томск, 1999.
- Нанзатов Б. З.* Этногенез западных бурят (VI–XIX вв.). Иркутск, 2005.
- Нансалмаа Д.* Ховдын мянгад ястан // Угсаатны судлал. Улаанбаатар, 2010. Т. XVIII–XIX.
- Нимаев Д. Д.* О роли тунгусского компонента в этногенезе бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в Средние века. Новосибирск, 1989.
- Нимаев Д. Д.* Буряты: этногенез и этническая история. Улан-Удэ, 2000.
- Нямбуу Х.* Монголын угсаатаны зүй. Улаанбаатар, 1992.
- Паллас П. С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Т. 3.
- Рассадин В. И.* Очерки по исторической фонетике бурятского языка. М., 1982.
- Рассадин И. В.* Хозяйство, быт и культура тофаларов. Улан-Удэ, 2005.
- Цыдендамбаев Ц. Б.* Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
- Черемисов К. М.* Бурятско-русский словарь. М., 1973.
- Чулуун С.* Хотогойдын туух Улаанбаатар, 2006. Т. 1.

Abstract

The article presents research of ethnic contacts of the Mongolian peoples with Tungusic and Samoyedic peoples. The presented material clearly draws the migration direction and communication of Samoyedic and Tungusic groups' contacts with the regions of western and north-western Mongolia and the Baikal region, where Oirat and Buryat ethnic groups were formed.

В. В. Ушницкий

К ПРОБЛЕМЕ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЭВЕНКОВ-ТУНГУСОВ¹

В статье исследуется проблема этногенеза эвенков, анализируются концепции, связанные с данной проблемой, в исследованиях российских, советских и китайских ученых, представлены различные подходы (включая антропологические, генетические, этнографические, археологические, языковые и письменные источники) и материалы. Автор связывает происхождение эвенков с племенами больших шивэй.

Проблема этногенеза эвенков, известных под именем тунгусов, имеет ключевое значение для многих регионов Сибири. Только решение этой фундаментальной задачи может пролить свет на многочисленные загадки археологии и древней истории Якутии. Почему именно Якутии, ведь многие регионы Сибири и Дальнего Востока России и Китая претендуют на звание прародины тунгусов? Солоны, хамниганы, орочи и негидальцы, эвены, ороки — это субэтноты огромного эвенкийского, или тунгусского, народа, распространенные на соседних с Якутией территориях. Забайкалье, Прибайкалье, Приамурье, Маньчжурия также претендуют на звание прародины тунгусских народов. Предками тунгусо-маньчжурских народов принято считать древних сушеней, от них обычно выводят племена мохэ — носителей польцевской культуры. Однако считается, что мохэ пришли на территорию Амура с территории Забайкалья. Следовательно, сушени и мохэ могли быть разными народами. В этой связи мохэ представляются носителями глазковской культуры. Определенное

¹ Исследования осуществлены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» И120214053613.

сходство между носителями глазковской и ымыяхтахской культур говорит о том, что формирование тунгусо-маньчжурских народов могло происходить на обширной территории Восточной Сибири.

Архаичность тунгусской таежной культуры, элементы которой обнаруживаются в глазковской культуре, свидетельствует о ее автохтонности на территории Восточной Сибири. Генетические и антропологические материалы говорят о связи этногенеза тунгусов с ымыяхтахцами. Сходство материальной культуры и единого байкальского антропологического типа юкагиров и тунгусов служило доказательством заимствования вторыми элементов таежной охотничьей культуры первых в ходе ассимиляционных процессов. Таким образом, следует определить время контактов между юкагирскими этносами и тунгусами, а также провести разграничение между тунгусской и юкагирской культурами.

Кроме того, требуют исследования параллели и этнические связи (языковые и этнические) между тунгусами и маньчжурами. Амурские этносы — ульчи, удэгэ, нанайцы — также являются не просто тунгусоязычными народами или остатками чжурчжэней, а самостоятельной языковой группой. Поэтому выводить предков тунгусов от диких чжурчжэней, проникших в восточносибирскую тайгу под напором киданей [Туголуков 1980], не вполне обоснованно с научной точки зрения.

Имя *тунгусов* чисто внешне сопоставимо с китайским названием *дун-ху* — «восточные варвары». По данным И. Г. Георги, слово «тунгус» не является экзоэтнонимом, данным их предкам тюрками, от слова «свинья» или *тон уус* — «мерзлый человек» в якутском языке, а происходит от самоназвания эвенков *донки* [Георги 1799]. По нашему мнению, якутское слово *тонус* и европейское *тунгус* относятся не к одному и тому же этническому коллективу. Согласно материалам якутского фольклора, словом *тонус* — «мерзлый род» — обозначали все арктические народы: чукчей, юкагиров, ламутов и эвенков [Боло 1994]. Самих эвенков, помимо общего определения *тон уустар*, обозначали под именами *тумат*, *дьирикинэй* или *тигишлээх сирэйдэр* (шитолицы). От племени дун-ху обычно выводятся предки монголоязычных народов. Поэтому точка зрения С. М. Широкогорова о южном

происхождении тунгусов в среднем течении Хуанхэ и Янцзы [Shirokogorov 1929] не отвечает современным научным знаниям.

В. А. Туголуков самоназвание эвенков связывал с названием племени *увань* в китайской хронике VII в. [Туголуков 1985]. Более того, этот средневековый народ знал оленеводство: «Оленей кормили мхом и впрягали в телеги» [Василевич 1946]. Есть мнение, что этноним *увань* встречался в письменных источниках значительно ранее VII в., одновременно с именем *сяньби*. Данное утверждение связывает уваней с древними ухуанями — ветвью дунху, много веков воевавших с хуннами и китайцами. Так, этноним *ухуань* в древнекитайском читался как «овен» или даже «эвен» [Шавкунов 1968].

И. Бичурин считал, что увани произошли от ухуаней: «На северо-восток от улоху (улохоу) в 200 с лишком ли, к северу от реки Нахэ, живут остатки древних ухуаней, ныне также называют себя ухуань (И. Б.: Увань — другое чтение тех же иероглифов)» [Бичурин 1953]. По его информации, впоследствии восточные шивэй стали называться уванями: «На севере находятся восточные шивэй. Это остатки ухань (или увань), живших на юго-восточных окраинах» [Там же].

Эта старая гипотеза, отождествляющая предков тунгусов с племенами дунху, представляется еще не отжившей с научной точки зрения. Так, Е. А. Хелимский язык племени аваров, обитавших в территории Венгрии в VI в., отнес к еще не разделенному пратунгусскому языку. Следовательно, предки аваров — жужани и другие племенные образования, которых китайская традиция относит к группе дунху, — были связаны с тунгусо-маньчжурскими народами [Хелимский 2003].

Что интересно, аваров и раньше считали потомками ухуаней. Э. Паркер полагал, что предком европейских аваров было племя Юэбань, которых Л. Н. Гумилев связывал с миграцией северных хуннов. Данный автор соотносит с тунгусами известные племена дунху, тоба, сяньби и жужань. Реальное прочтение имени народа Юэбань, согласно Паркеру, — *евань* или *евар* [Паркер 2003].

Европейских аваров и племя Юйвень в Средней Азии — потомков хуннов — связывали с ухуанями. По утверждению немец-

кого тюрколога И. Маркварта, китайский слог *пень* (*бань*) является санскритским *Var*. Китайский слог *юе* дает заглавную букву *Е*. Отсюда — хуннское ханство *Юебань* в Средней Азии в китайской транскрипции восстанавливается как *Евань* или *Евар*. Предками хи или кумохи, искомым урянха был род южного шаньюя хунну Юйвень, поселившийся среди дунху. Название этого племени тоже соотносили с названием *Увань* [Маркварт].

В. И. Сосновский кетское обозначение эвенков — хевенва — связывал с названием племени сяньби. По нему, часть хевенвайцев-сяньбийцев проникла в Прибайкалье, ассимилировала аборигенов и вошла в соприкосновение с динлинами. Обитавшие здесь народы турецкого, монгольского и динского происхождения должны были подчиниться им. Немногочисленные сяньбийцы смогли составить лишь господствующий слой, растворившийся в массе покоренных народов. Сохранились лишь их остатки в бассейнах Олекмы и Витима увани [Сосновский 1929: 6].

Таким образом, в зарубежной и российской историографии имеется устойчивая традиция, связывающая этногенез эвенков с группой племен дунху. Этнонимы *эвен* и *эвенки* возводятся к названию племени *увань*, которое китайская традиция считает потомками ухуаней.

В этой связи встает вопрос использования китайских источников в поиске сведений о предках тунгусов. По их свидетельству, увани (поздние ухуань) ассимилировали часть шивээв. Поскольку ухуани считаются монголоязычными, то и увани, как и шивэи, могли быть монголоязычными. Также они говорят о проникновении воинственных да-шивээв с территории Южной Якутии на территории Приамурья и вытеснении ими племен монголоязычных шивээв. Сами да-шивэи говорили на непонятном языке, возможно, они были тунгусоязычными. Видимо, тунгусоязычные да-шивэи ассимилировали часть монголоязычных племен и присвоили себе их названия.

Фольклорное самоназвание забайкальских эвенков — урянхай [Василевич 1966] — возводит этногенез эвенков к племенам хикай, которые были исконными урянхайцами [Кюнер 1961: 367]. Данный этноним связывает эвенков с саха-якутами, старинным

самоназванием которых являлось слово *ураанхай*. Местом формирования якутского народа считается регион Прибайкалья [Окладников 1955], это предполагает тесные этногенетические и этнокультурные связи якутов с эвенками. Однако носители этнонима хи–урянхай считаются монголоязычными. Следовательно, проникновение имени *урянхай* в эвенкийскую среду связано с процессами «отунгушения» ранее монголоязычных родов, предков хамниганов и солонов. К тому же явно скотоводство не было исконным занятием предков эвенков. Иначе невозможно объяснить тот факт, что эвенки Восточной Сибири никогда не занимались скотоводством. Конные эвенки, видимо, появились в Забайкалье сравнительно поздно, в ходе тунгусо-монгольских этнических контактов. Наличие вариантов этнонима «якут» в родовом составе эвенков Прибайкалья и Забайкалья говорит о том, что начальный этап этногенеза якутов на территории Байкала связан с тюркизацией эвенкийских групп. Упоминание эвенкийского княжества Эхе на территории Маньчжурии XVII в. служит свидетельством наличия тунгусов на его территории еще до прихода русских казаков.

Наличие «пеших» групп тунгусов наряду с оленными также говорит о одновременности прибытия различных групп эвенков на территорию Якутии. Скорее всего, оленные группы мигрировали в Якутию X–XIII вв. с территории Забайкалья. Они могли принести с собой этнонимы, общие с монголами: хатыгын, сортол, югюлээт, баягиры, коет, монголь. А «пешие» охотничьи группы эвенков можно назвать исконными, аборигенными группами населения на территории Восточной Сибири. Западные эвенки могли уйти на территорию Оби и Енисея только в XV в. под напором прибывших на Среднюю Лену якутов.

К тому же, согласно источникам в XVII в., тунгусы не были единым народом. Еще Н. В. Ермолова предлагал произвести ревизию действующего уже долгие годы взгляда на эвенков «как на единый в своей основе этнос», части которого, расселяясь в различных «природных и этнических условиях, приобрели в процессе приспособления к ним ряд отличительных признаков, считающихся у них заимствованными, вторичными» [Ермолова 1993:

97–98]. Именем «тунгус» обозначали лишь западную группу эвенков, этноним «эвенк», или «эвен», впервые зафиксирован лишь в отношении одного рода охотских тунгусов. Зато европейские путешественники в качестве отдельных народов отмечают буляшей, синигиров, шаманов (самагиров), синигиров [Алексеев 1941]. Следовательно, ко временам завоевания Сибири русскими эвенки (тунгусы) состояли из многочисленных родовых групп, разбросанных на огромные расстояния, отсутствовало этническое самосознание как единого народа.

По утверждению Н. В. Ермоловой, западные и восточные эвенки изначально имеют конвергентное происхождение, одним из свидетельств которого является обычай татуирования лица западными группами [Ермолова 1993: 99]. В. А. Туголуков лесных тунгусов с «шитыми лицами» считал ассимилированными эвенками аборигенами-самодийцами [Туголуков 1985].

«Пешие» тунгусы побережья Охотского моря, заложившие основу эвенского этноса, или ламутов, безусловно, являются группой, имеющей отношение к древним тунгусам. Возможно, они также были вытеснены со Средней Лены якутами или их южными предками. Об этом говорит наличие этнонимов Ламунха и Мэнэ, присутствующих среди якутов.

Археологи этногенез эвенков связывают с археологическими культурами неолита, бронзового и раннежелезного века. По их данным, охотничья культура сформировалась на территории Восточной Сибири еще в палеолите, археологические материалы свидетельствуют о непрерывной этнической преемственности на территории Якутии. По мнению М. Г. Левина, в неолите существовали археологические культуры прибайкальской, североякутской и южноякутской «хозяйственно-культурных провинций», обнаруживающих «известное сходство, определяемое в значительной степени общим направлением хозяйства... связанным с относительно подвижным образом жизни» [Левин 1950: 56–57].

По Э. В. Шавкунову, пратунгусы являлись авангардной частью карасукцев, которые передвинулись из Забайкалья в занимаемые глазковцами таежные районы Прибайкалья. В таежной зоне пратунгусы восприняли тот образ жизни, который до их прихо-

да вели, согласно М. Г. Левину, древние юкагиры [Левин 1950]. Юкагирские заимствования включали связанные с ними типы жилых построек, покрой одежды, мировоззрение, то есть все то, что составляло материальную и духовную культуру юкагиров [Шавкунов 1990: 174].

В этногенетические исследования активно вмешиваются генетики. Так, Ю. Г. Рычков сделал вывод, что максимальная концентрация генетических маркеров «катангского типа» обнаруживается среди эвенков Средней Сибири, на территории, непосредственно примыкающей к прародине тунгусов. «Катангский генотип» Ю. Г. Рычков определяет как исходный генофонд современных эвенков и эвенов, все эти факты демонстрируют линии их преемственного развития от времен неолита и генетическую однородность с «праюкагирами» [Рычков и др. 1974: 6]. Генетические исследования важны для исследования автохтонных этносов, для которых отсутствуют письменные материалы, однако следует принять во внимание и языковую ассимиляцию. Поэтому генетические исследования должны сочетаться с языковыми. По мнению М. Г. Турова, древнейшие корневые основания эвенкийского языка формировались в составе так называемой «урало-алтайской лингвокультурной общности», время существования которой датируется эпохой верхнего палеолита. В то же время ранние этапы этногенеза «западных» и «восточных» групп эвенков имеют общие для всех «северных тунгусов» корни и восходят к неолитическим обитателям обширного пространства таежной зоны — от Енисея до Тихого океана. Материалы по классической антропологии и популяционной генетике по «северным тунгусам» (эвенкам и эвенам) характеризуют их как совокупность территориально изолированных и генетически связанных популяций, образующих относительно однородную «надэтническую макропопуляцию» [Туров 2008: 178].

Во время поездки в Эвенкийский национальный хошун в ходе беседы с доктором Церенбатом затрагивалась и проблема этногенеза эвенков, обсуждалось, какие взгляды существуют по этому вопросу в китайской историографии. Эвенкийский писатель Урульту в последнее время активно занимается этногенезом эвен-

ков. Историк Аюн Далай написал труд об этногенезе эвенков на китайском языке. По их мнению, прародина эвенков находится в районе Чингайху, недалеко от горы Чанбойшань, рядом течет река Сунгари, то есть на самой южной стороне тунгусо-маньчжурского мира. По словам Церенбата, сейчас считают, что Бохай (мохэ) основали эвенки. Западнее Чанбойшаня, на территории провинции Ляонин, есть большой эвенкийский музей. Утверждается, что эвенки и мохэ (бохайцы) имеют общее происхождение [ПМА 2013].

Род увакасыл, или вокарай, в составе забайкальских эвенков связывают с мекритами-меркитами. Среди тунгусов восточного побережья Байкала имеется вакарайский род, включавший как коневодо-в, так и оленеводов [Туголуков 1980: 162]. У эвенков можно встретить предания о борьбе с народом железных богатырей «бекри», у которых и кони были закованы в железо. Они потерпели поражение и были ассимилированы тунгусами-эвенками [Туголуков 1985: 190].

К концу XIII в. относится сообщение Марко Поло о том, что в долине «Бангу» (Баргу) живут дикие охотники и скотоводы «мекри». У них много оленей; на оленях они ездили. Нравы и обычаи у них — как у татар, они якобы тоже признавали власть великого хана. Эти «мекри» проживали в местности, где зимой из-за великого холода не жили ни зверь, ни птица. А летом они охотились на зверей и птиц [Марко Поло 1997: 239].

Считается, что упоминаемая в рассказе Марко Поло долина Баргу, где есть море-океан, — это Байкал с островом Ольхон, на севере которого расположена долина Баргузин [Марко Поло 1997: 370]. М. П. Алексеев и Г. Юль в мекритах видят тунгусов, а не тюркское или монгольское племя. Более того, Юль в этом описании усматривает ясное указание на ландшафт между Якутском и Колымой, замечая при этом: «очевидно, М. Поло получил сведения от очевидцев». При этом приводится цитата из описания путешествия Врангеля, где последний говорит о природе и фауне Нижне-Колымска [Алексеев 1941: 38].

С. А. Федорова на основе идентичности женских хромосом якутов и эвенков говорит о принадлежности Омогоя к эвенкам,

а не к бурятам. Действительно, многие элементы языка и культуры якутов свидетельствуют о возможности их происхождения в результате тюркизации эвенкийских групп. Так *хомус–мухлен* на языке народов Внутренней Монголии считается национальным инструментом эвенков Китая, как и якутов, издревле им свойственным. У амурских эвенков, по материалам А. И. Мазина, есть *сэргэ* — тотемное, шаманское дерево, аналогичное коновязи *сэргэ* среди саха. Эвенкам был известен древний хороводный танец дьюохар, видимо, бурятский еохор и якутский осуохай восходят к нему своими истоками. Якутское олонхо, рассказываемое речитативом, близко к эвенкийскому нимгнакану.

В Баргузинской долине, по эвенкийским сказаниям, вместе жили якуты, баргуты и эвенки. От первых остались роды някугир, якол в составе баргузинских эвенков. Там также распространены предания о племени бекри, с которыми предки эвенков воевали. Исследователи в них видят меркитов или мекритов. Поскольку они под именем вокарай вошли в состав витимских эвенков, их следует отождествить с конными эвенками. Возможно, именно отуреченные бекри стали известны под именем якутов. Как отдельный род, они могли сложиться в результате смешения и взаимодействия баргутов, конных эвенков (бекри) и пеших эвенкийских родов.

Тунгусов можно увидеть в племени да-шивэй, имевшем «непонятный язык» и обитавшем в труднодоступной местности. Иероглиф *да* обозначает «большой» и совпадает с названием племени дахань — «большой народ», которое Н. В. Кюннер также помещал на территории Южной Якутии. Отнесение их к шивэйской группе племен, обычно считающейся монголоязычной, исследователи объясняют тем, что они ранее могли быть зависимыми от древних сяньби. Согласно китайским источникам, к VIII в. относятся экспансия больших шивэй в район Амура и вытеснение ими оттуда остальных племен шивэй, считающихся монголоязычными. Видимо, тогда началось распространение эвенков с территории Южной Якутии в Приамурье, Забайкалье и Маньчжурию.

Формирование тунгусов связано с группой племен, обозначаемых в китайских источниках под именем «шивэй» и зани-

мавших обширные регионы. Этноним *шивэй* переводится как Сибирь~Шибир. В целом данный этноним связывается с названием обширной таежной области, ставшей известным под именем Сибирь. В Маньчжурии существует народность сибо, в Западной Сибири имеются предания о древнем народе Сыбыр, предположительно они являются предками хантов и манси. Шивэй в целом считаются предками монголов и других монголоязычных народов. Однако они частично обитали в Приамурье и Восточном Забайкалье; в пограничной контактной зоне между монголо- и тунгусо-маньчжурскими народами. Поэтому археологи испытывают большие затруднения в идентификации мохэской и шивэйской культур. Ухуани, или увани, ассимилируя северные шивэйские племена, сами подверглись «отунгушению» со стороны больших шивэев. Так, среди тунгусских групп появились общие с монголоязычными народами этнонимы.

Безусловно, научный подход к проблеме этногенеза эвенков предполагает свободное владение обширным материалом, включающим этнографические, археологические и лингвистические сведения, на огромном пространстве Сибири и Дальнего Востока. Мы попытались акцентировать внимание лишь на ключевых темах, основываясь на историографии проблемы.

Источники

ПМА 2013 (Внутренняя Монголия, Китай).

Библиография

Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941.

Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1953. Т. III.

Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск, 1994.

Василевич Г. М. Древнейшие этнонимы Азии и названия эвенкийских родов // СЭ. 1946. № 4. С. 34–49.

Василевич Г. М. Уранкай-эвенки // Доклады по этнографии. Л., 1966. Вып. 3. С. 59–93.

Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). М., 1969.

Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежды и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. 3.

Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.

Ермолова Н. В. Эвенки: проблемы этнических различий и локальные группы // Этносы и этнические процессы. Л., 1993.

Кляшторный С. Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. СПб., 2010.

Книга Марко Поло. 4-е изд. М., 1997.

Ксенофонов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Якутск, 1992 (1937). Т. I. Кн. I.

Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

Левин М. Г. Антропологические типы Сибири и Дальнего Востока (К проблеме этногенеза народов Северной Азии) // СЭ. 1950. № 2. С. 53–64.

Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.

Маркварт И. О происхождении народа куманов // Сайт «Великая степь» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://steppe.hobi.ru/books/markvart1-00.shtml> (дата обращения: 22.06.08).

Народы Сибири в составе государства Российского (очерки этнической истории). СПб., 2000.

Окладников А. П. История Якутской АССР. М.; Л., 1955. Т. I: Якутия до присоединения к Русскому государству.

Паркер Э. Х. Тысяча лет из истории татар. Казань, 2003.

Рычков Ю. Г., Таусик Н. Е., Таусик Т. Н., Жукова О. В., Бородина С. Р., Шереметьева В. А. Генетика и антропология таежных охотников-оленьеводов Сибири (Эвенки Средней Сибири). Сообщение 1: Родовая структура, субизоляты и инбридинг в эвенкийской популяции // ВА. 1974. Вып. 47. С. 3–26.

Сосновский В. И. Сяньбийцы-эвенки: Этнод по туземной этнонимике Сибири // Сибирская живая старина. Иркутск, 1929.

Туголуков В. А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 152–177.

Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. М., 1985.

Туров М. Г. Эвенки. Основные проблемы этногенеза и этнической истории. Иркутск, 2008.

Хелимский Е. Тунгусоманьчжурский языковой компонент в Аварском каганате и славянская этимология // Материалы докл. на XIII Международн. съезде славистов (Любляна, 15–21 августа 2003 г.). Hamburg, 2003.

Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968.

Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.

Shiratori K. Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türk-Völker. II. Über die Sprache der Hiungnu und der Tunghu-Stämme // Известия Императорской Академии наук. 1902. Сент. Т. XVII, № 2.

Shirokogorov S. M. Social organization of the Northern Tungus (with introductory chapters concerning geographical distribution and history of this groups). Shanghai, 1929.

Abstract

The paper examines the problem of ethnogenesis Evenki. Explores the concept of the problem in studies Russian, Soviet and Chinese scientists. Approaches and materials to the issue of the anthropological, genetic, ethnographic, archaeological, linguistic and written sources. The author connects the origin of the tribes of the Evenki large Shivei.

И. А. Грачев

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПОХОРОННЫХ ТРАДИЦИЙ ПРЕДКОВ СОВРЕМЕННЫХ ХАКАСОВ В XVIII в.

Уже на первых порах научного изучения традиционных культур народов Сибири вопросу о погребальных обычаях уделялось самое пристальное внимание.

После окончательного присоединения к Российской империи территории «Кыргызской земли» в начале XVIII в. в рамках Буринского договора Кяхтинского мира (1727), устанавливавшего постоянную границу с Китаем, начинается детальное изучение новых территорий.

Концепция дисциплинарного государства XVIII в. [Фуко 2010] требовала получения упорядоченных, классифицированных и помещенных в таблицы и ландкарты сведений.

В 1717 г. по распоряжению Петра I для составления географического описания России по стране были разосланы анкеты, составленные Я. В. Брюсом [Элерт 1990: 16]. По свидетельству В. Н. Татищева (служившего тогда под началом Я. В. Брюса): «Оные, хотя в Сенат давно собраны, но как не весьма порядочны и достаточны были сочинены, так многие, туне лежа, погнили и распропали» [Татищев 1950: 79]. Как указывает Е. Г. Шапот, первые анкеты начала XVIII в. «охватывали небольшой круг вопросов, были методически не продуманными, а подготовка ответов на местах находилась на низком уровне» [Шапот 1962: 153].

Разработку первой научной программы комплексного (географического, исторического, этнографического) изучения страны Е. Г. Шапот, А. Х. Элерт и целый ряд других исследователей обоснованно связывают с именем В. Н. Татищева. Так, уже первая анкета, составленная в 1734 г., включала 80 вопросов по географии, истории, экономике, торговле, этнографии, метеорологии, флоре и фауне [Каменский 1985: 38–41]. В том же 1734 г.

Татищев составил новую анкету, куда вошло уже 198 вопросов [Татищев 1950: 79–95], в частности о том, «как хоронят своих покойников». Обе анкеты, как отмечает А. Х. Элерт, отличает энциклопедический характер поставленных вопросов, их четкость и краткость [Элерт 1990: 16].

Сохранилось несколько документов, на основе которых составлялись ответы на анкеты В. Н. Татищева. Один из них — «Сказка Красноярского сына боярского Ивана Нашивошника с товарищи», составленная в Красноярске в 1737 г. после посещения служилыми людьми аринской земли: «И как оные татары умирают, и тех мертвых облакут в то платье, в чем он ходил, и копают на высоком месте в ямы и засыпают землей, а на верх земли закладывают камнем. И над теми мертвыми чинят поминовение: пьют вышеописанное вино и бьют коня и то мясо над тем мертвым сварят и съедят, а голову и гриву, и хвост повесят над тем мертвым для знака и разъедутся по домам своим» [Потапов 1957: 181–182].

Другой документ такого же рода, составленный «служилым атаманом Мугунчаковым с товарищи», сообщает сведения о похоронных обрядах качинцев: «А оной народ, как умирает, то кладут в землю и землю не закапывают, только кладут сверху мертвого деревянный потолок и сверх того потолку закладывают камнем; и поминовение чинят над мертвым» [Там же: 183].

Имеется обстоятельная опись ответов Томского и Кузнецкого ведомств на запросы В. Н. Татищева. В этой описи приводятся как вопросы, так и ответы. Любопытно, что вопросы приводятся с примерами ответов, вероятно, такая форма анкеты была создана для облегчения труда информанта и корректировки уровня его понимания. Среди большого количества вопросов по географии, биологии, зоологии, истории, экономике и этнографии края некоторые были посвящены погребальному обряду: «Ежели каких умерших людей почитают, за какие их дела и в какой силе, особливую какую разницу между ими и Богом всевышним полагают? Какое свойство и состояние души, разумеют ли ея быть без смерти? По исшествии души от тела, где ей быть скажут? И нет ли их мнения, что душа, из тела исшед, в другое входит? И ве-

рят ли, что по смерти души за добродетель и злодеяние будет суд и воздаяние, то есть царство небесное или мука бесконечная? Каковы оныя воздаяния описуют? И хотя некоторые сказуют, яко о бессмертии души не знают, однакож поминовение умерших и клажи с мертвыми хлеба, денег, ружья и прочее доказывают, что они разумеют быть душу бессмертну. С мертвыми какой порядок во убрании и погребении, ибо оныя: 1) мертвых жгут и пепел в сосудех или просто закапывают; 2) в воду бросают или на деревья кладут; 3) на том месте мертвого в шелаше оставя, сами отходят; 4) в землю закапывая, кладут с ними лошадей, собак или лутчие его пожитки. И для чего то делают? Чем печаль изъявляют жены по мужам, дети по родителям и ближних родственниках? Яко например: негде жены сами себе при погребениях убивают; иные криком привеликим бьютца лица свои и волосы дерут; иные токмо воют, причитают его жизнь и любовь; иные тихим плачем и платьем печаль изъявляют» [Бородаев, Контев 2007: 20]. Несмотря на многократные усилия автора анкет, собранные материалы так и не были изданы при его жизни [Бородаев, Контев 2010: 13]. До сегодняшнего дня ответы на анкеты В. Н. Татищева остаются не вполне оцененными как уникальный источник по истории и этнографии народов Сибири.

В 1721 г. в целях научного изучения в Сибирь отправилась Первая академическая экспедиция. Хакасско-Минусинский край посетили Д. Г. Мессершмидт и сопровождавший его Ф. И. Страленберг. Дневниками Д. Г. Мессершмидта, хранившимися в рукописях в Академии наук [Вагн 1872: 12–13], пользовались участники всех сибирских экспедиций в XVIII и XIX вв. [Pleninger 1861: 159].

В 1726 г. на немецком языке вышла книга Ф. И. Страленберга «Предварительное сообщение о Великой Татарии и Сибирском царстве», а затем, в 1730 г. (также на немецком языке), — «Историко-географическое описание Северной и Восточной частей Европы и Азии». Труды Страленберга переводились в 1736 и 1738 гг. на английский язык, в 1757 г. — на французский, в 1780 г. — на испанский. На русском языке этот труд был напечатан впервые в 1797 г. под заглавием «Историческое и географи-

ческое описание полуночно-восточной части Европы и Азии». В числе прочих в этих работах приводятся и отдельные сведения о похоронных обычаях предков хакасов. В среднем течении Енисея Д. Г. Мессершмидтом и Ф. Страленбергом были открыты «енисейские надписи», большая часть которых является древнейшими эпитафиями, написанными по-тюркски.

Работы, начатые Первой камчатской экспедицией Академии наук, продолжила Вторая камчатская экспедиция. В 1735 г. в Красноярске побывал адъютант Академии наук и участник Второй камчатской экспедиции С. П. Крашенинников. Среди прочего в своих путевых заметках он оставил описание похоронных традиций подгородных качинцев: «Умерших татар иных в каменю хоронят, а иных, ежели при смерти сами прикажут, со всем их платьем и ружьем, которым они владеют, сожигают» [Крашенинников 1966: 61]. В 1739 г. Хакасско-Минусинский край посетили Г. Ф. Миллер и И. Г. Гмелин. Оба исследователя собрали обширный материал по географии, истории, этнографии и природе края. Задачи экспедиции приходилось корректировать исходя из первого полученного полевого опыта. В 1740 г. на основании первых результатов Г. Ф. Миллер составил подробную инструкцию для И. Э. Фишера, где, в частности, предписывалось фиксировать число погребений, их ориентацию, глубину, месторасположение сопутствующих покойнику вещей и т. д. [Там же: 30]. К этому же времени относятся и первые попытки классификации и типологизации полученных материалов. И. Г. Гмелин предложил первую классификацию древних и средневековых погребений, в числе которых были выделены «киргизские могилы с остатками сапог» [Белокобыльский 1986: 9]. Еще один участник Второй камчатской экспедиции Я. И. Линденау собрал этнографические материалы «О татарах, которые живут между Июсом и Томском» [Линденау 1983]. В своих заметках он обратил внимание на то, что у каждого рода имеется свое место захоронения — *Seku*, а также отметил, что кыргызы, в отличие от других, кремируют своих покойников [Линденау 1983: 147].

Следующим этапом в изучении похоронных обрядов народов Сибири стала Физическая экспедиция под руководством П. С. Пал-

ласа. Программа экспедиции учитывала опыт предшественников. Накануне отъезда в Сибирь П. С. Паллас тщательно изучил дневники Д. Г. Мессершмидта и инструкции Второй камчатской экспедиции [Осипов 1993: 8] и на основе последних, при активном участии С. Г. Гмелина, составил новую программу исследований. Отдельным пунктом в новой программе по настоянию Академии значилось: «описывать нравы, светские и духовные обряды, древняя повесть народов, обитающих в той стране, которую проезжать будут» [Там же: 10]. В своем труде, составленном на материалах экспедиции, П. С. Паллас дал описание разных способов погребений, связав их с отдельными племенными объединениями хакасов [Паллас 1770]. Значимой фигурой этой экспедиции стал ученик Карла Линнея и соратник Палласа И. Г. Георги. Результатом работы Георги явился фундаментальный труд, обобщивший весь этнографический материал того времени, — «Описание всех обитающих в Российском государстве народов» [Георги 1796]. В своей работе И. Г. Георги разделил народы по их языкам на племена, выделив, в частности, народы *татарского племени*, а те, в свою очередь, разделил на *языческие*, *мугаметанские* и *христианские* [Там же: 8]. Еще одним классификационным признаком И. Г. Георги считал уклад жизни того или иного народа, разделяя их на *кочующих* и на *одном месте живущих* [Там же: 7]. К народам турецкого племени он отнес и предков хакасов: качинцев (*качинские татары*), бирюсинцев (*бирюссы*), сагайцев (*заянские татары*). Описав эти субэтнические группы, позже вошедшие в состав хакасов, как отдельные народы, И. Г. Георги тем не менее подчеркнул их схожесть в языке, верованиях и материальной культуре. Различия автор видел прежде всего в расселении, занятиях и погребальных обрядах. Схема описания народа, применявшаяся И. Г. Георги, выглядела следующим образом: самоназвание и названия народа; родовой состав; физиогномическое описание и этнопсихологические особенности; социальное устройство; уклад и занятия; одежда мужская и женская; повседневные обычаи; свадебные обряды; обряды, связанные с рождением; болезни и средства их излечения; погребальные обряды и верования.

Работа И. Г. Георги подвела итог всем научным усилиям XVIII в. в области народоописания, став эталоном описательной этнографии для многих поколений отечественных сибиреведов.

Подводя итог, необходимо прежде всего отметить программный упорядоченный характер работ, проводившихся на протяжении всего XVIII в. Так, уже на первых порах по всем городам Сибири рассылаются единые анкеты, в которых в краткой форме даются первые примеры унифицированных описаний. Программы совершенствуются, вырабатываются новые коды описаний, закладываются основы описательной этнографии. Применительно к погребальному обряду обозначаются такие блоки сведений, как: понятие о душе и ее бессмертии; причины смерти и приметы, ее сопровождающие; представления о загробном мире; описание погребальных сооружений, способов захоронения и обращения с умершим; состав погребального инвентаря и аксессуаров, связанных с похоронами; описание траура и поминок.

В области источниковедения применялся комплексный подход: помимо собственных наблюдений, использовались данные, полученные с помощью анкет, велась архивная работа в сибирских городах, проводились археологические раскопки.

Другим важным итогом этих работ стала преемственность научного опыта, выражавшаяся в непрерывности развития методов описаний и выстраивании научной проблематики. Так, одним из основных достижений описательной этнографии становится соотнесение способов погребения, типов надмогильных и внутримогильных конструкций с конкретными народами. В области интерпретаций имеющихся сведений появляются первые попытки использования сравнительного метода для анализа и синтеза полученных материалов.

Библиография

Белокобыльский Ю. Г. Бронзовый и ранний железный век Южной Сибири. История идей и исследований (XVIII — первая треть XX в.). Новосибирск, 1986.

Бородаев В. Б., Контев А. В. Исторический атлас Алтайского края: картографические материалы по истории Верхнего Приобья и Прииртышья (от Античности до начала XXI в.). Барнаул, 2007.

Бородаев В. Б., Контев А. В. (авт. вступит. ст. и археограф. справки) Историко-географические описания Верхнего Приобья и Прииртышья 1730–1740-х годов (по анкетам В. Н. Татищева): сб. докл. СПб., 2010.

Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих. СПб., 1796.

Каменский А. Г. Историко-географическая анкета В. Н. Татищева // Советские архивы. 1985. № 5. С. 38–41.

С. П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966.

Линденау Я. И. Описание народов Сибири. Магадан, 1983.

Осипов В. И. Научное наследие П. С. Палласа. СПб., 1993.

Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1770.

Потанов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.

Радлов В. В. Сибирские древности. СПб., 1894.

Страленберг И. Ф. Записки капитана Иоганна Фридриха Страленберга по истории и географии России. М., 1985–1986. Ч. 1–2.

Татищев В. Н. Избранные труды по географии России. М., 1950.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., 2010.

Шапот Е. Г. Анкеты В. Н. Татищева как источник по истории Сибири первой половины XVIII в. // Проблемы источниковедения. М., 1962. Вып. 10. С. 134–153.

Элерт А. Х. Экспедиционные материалы Г. Ф. Миллера как источник по истории Сибири. Новосибирск, 1990.

Baer K. E. Peter's des Grossen Verdienste um die Erweiterung der geographischen Kenntnisse. SPb., 1872.

Plieninger W. H. T. Johannis Georgii Gmelini Reliquias quae supersunt commercii epistolici cum Carolo Linnaeo. Stuttgartiae, 1861.

Abstract

This article discusses the history of burial traditions among the ancestors of the contemporary Khakass. It is based on the analyses of the data collected during Siberian expeditions of the XVIII century.

А. К. Салмин

ЭТНОГРАФИЯ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКОГО МИРА И ЕЕ ОТЗВУКИ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

В V в. происходят большие перемещения племен: в Восточную Европу переселились шарагуры, огуры и оногуры. На них напали савиры, которых, в свою очередь, теснили авары. В это же время громко заявляют о себе болгары. Питер Голден называет их всех тюрками [Golden 2011: 70]. При этом источники (Феофан, Агафий, Никифор, Константин Багрянородный) часто смешивают оногуров и болгар.

С образованием в VI в. Тюркского каганата многие племена, входившие в состав новой империи (в том числе хазары, болгары, савиры, мадьяры), стали называться *тюрками* [Мухамадиев 2011: 34]. Запутанность характерна и для источников. Например, византийские источники тюрками называют гуннов, армянские писатели хонами — всех кочевников. В 70-х годах VI в. тюркские племена появляются в причерноморских степях. Однако здесь следует сделать уточнение. Феофан под 572 г. пишет не прямо о тюрках: «...гунны, которых мы обычно называем турками» [Theophan. Chron.].

В VII в. традиции Тюркской кочевой империи получили продолжение в новообразованном государстве Хазария. В тесных контактах угров и тюрков верх одерживали последние. Это объясняется постоянным притоком тюркских племен из Азии. Все возрастающее превосходство тюрков над уграми — главная черта этнических процессов в степях Восточной Европы во второй половине I тыс. н.э.

В IX в. печенеги хлынули в степи Восточной Европы, в XI в. там стали доминировать кыпчаки. Средневековые кыпчаки состояли из трех групп: куманов, собственно кыпчаков и канглы [Голден 2008: 309]. Особое место в истории тюрко-монголов за-

нимают кыпчакские племена ольбери. Первоначально они жили в восточной части Внутренней Монголии. Свое название получили от гор Ольбери. Их предки были монгольязычными. По состоянию на XII в. они представляли собой одно из наиболее сильных племен и жили между Волгой и Уралом. В Европу пришли уже после основного продвижения кыпчаков на запад. В начале XIII в. ольбери были главной военной и политической силой среди восточных кыпчаков и возглавили сопротивление вторжению монголов в Западную Евразию. Однако уже к 1240 г. они капитулировали и были включены в монгольскую армию. Существует версия, что башкирский род бушман происходит от сторонников Бачмана — одного из воевод ольбери, бежавшего на север после разгрома основных сил [Оллсен 2008: 352, 359].

Следует признать, что чингизиды в военном, социальном и этнографическом плане во многом были сходны с гуннами. Даже русов XIII–XIV вв. арабские источники называют тюркским народом [Абу-л-Фида' 2009: 119]. Полагают, так произошло потому, что оба народа считались потомками Иафета [Коновалова 2009: 150]. Но, правда, сам Чингисхан был монгольского происхождения. Ему удалось объединить два народа — монголов и татар. Кроме того, под крыло Чингиса попадали племена, проживавшие на завоеванных землях. Постепенно многие из них через брачные отношения и оставление своего языка стали этническими татарами. Так, от обитавших на Енисее аринцев к XVIII в. в Красноярске осталось всего 9 семей [Миллер 1999: 167, 183]. В целом, новые научные данные позволяют отрицать утверждения некоторых авторов о единой древнетюркской культуре и древнетюркском едином обществе [Кызласов 1979: 140–145].

Следует подчеркнуть, что образ жизни тюрков был ориентирован на выживание, подготовку смены поколений, самостоятельность. Описывая события VIII — начала IX в., Ибн ал-Факих ал-Хамадани констатировал, что тюрки ориентируют своих сыновей на исключительную самостоятельность: «Если у кого-либо из них рождается сын, он воспитывает его, кормит, выполняет его желания до тех пор, пока не станет взрослым, а как достигнет зрелости, протягивает он ему лук и стрелы, выводит из своего

жилища и говорит ему: “Обеспечивай себя сам!” И после этого сын становится ему как чужой, которого он и не знает. Так требует их обычай обращаться с детьми» [Ибн ал-Факих 1993: 23]. «Татары рождаются и вырастают в седле. Сами собой они выучиваются сражаться. С весны до зимы [они] каждый день гонятся и охотятся... Поэтому [у них] нет пеших солдат, а все — конные воины» [Мэн-да Бэй-лу 1975: 67–68]. И вообще, отмечают источники, из оружия у них были только лук, стрелы и кривая сабля. «Удирая, они стреляют гораздо сильнее и точнее, чем в иных обстоятельствах» [Маржерет 2007: 148]. При этом для монголов и тюрков охота была одновременно и тренировкой к военным действиям, и основным источником добывания еды. Монголо-татары странствуют более других, говорится в источнике. Татарин зачастую уйдет на целый месяц без еды. С собой берет только глиняный горшок, чтобы варить мясо. Питается кобыльим молоком, дичью и кровью своего коня, а конь пасется на траве. «Есть у них еще сухое молоко, густое, как тесто, возят его с собою, положат в воду и мешают до тех пор, пока не распустится, тогда и пьют» [Поло 1997: 237]. В лишениях они выносливы.

В предзолотоордынском источнике о татарах (и монголах) говорится о возделывании проса и изготовлении из него теста, а также о множестве коней и кобылиц. Ели конину, пили воду, кислое молоко *komiz*, *araka* и пиво, сваренное из проса. Они не воруют и не терпят воров, но живут грабежом, разоряя соседей. Не знают ремесел и денег, меняют вещи на вещи. Хитры и вероломны с чужими, но весьма честны со своими. Совершают облавы на сваков [Меховский 1936: I. 6] (видимо, речь идет о сайгаках).

Многие черты брачных правил монгалов были сходны с традициями чувашей. Например, иметь столько жен, сколько в состоянии содержать, обязанность женитьбы на жене умершего старшего брата, покупка невест [Карпини 1997: 33; Салмин 2007: 217–276]. Марко Поло сообщает детали похоронной обрядности монголо-татар. Так, у них умершую девушку отдавали замуж за умершего ранее парня, при этом имитировали свадьбу, ели, разбрасывали кусочки еды, которые как бы предназначались новой

паре на том свете [Поло 1997: 238]. Аналогичные действия бытовали у чувашей еще в недавнем прошлом. Например, девушке в гроб клали женский головной убор *сурпан* и другие наряды замужней женщины, даже называли имя недавно похороненного парня. Незамужнюю на том свете ждали не очень почетные занятия (пастьба птиц и т.д.) [Салмин 2011: 296].

В период существования Волжской Булгарии и Золотой Орды активно развивается торговля. Купцы-путешественники привозили из чужих стран и информацию о культуре, в том числе книги. Это способствовало развитию культуры, процветавшей в период Средневековья и в Новое время, а также нашедшей отражение в настоящем времени в элементах традиционной культуры народов Урало-Поволжья [Валеев 2011]. Название «татары» в Казанском крае привилось только в период капиталистического развития, утверждал Р. М. Раимов. Молодая интеллигенция добывалась «воспитания в своем народе националистического воинствующего духа, связывала происхождение народа с чингизидами, завоевателями, которые господствовали много веков на ближнем Востоке, в Восточной Европе» [Раимов 1948: 145].

В «Путешествии в Восточные страны» Гильома де Рубрука, в частности, повествуется о нравах и обычаях крымских татар в 1253 г. Конечно, они, как носители степных традиций, вели передвижной образ жизни (отгонное скотоводство, передвижение на больших телегах и крытых повозках, употребление кумыса и т.д.). В то же время в их быту находим черты, свойственные и чувашам. Например, способ сбивания масла и употребление кислого молока, получившегося в результате пахтанья (*уйран*), позднее выданье девушек замуж, изображение умыкания невесты. Согласно арабскому путешественнику Ибн-Батуте, жители Дешт-и-Кыпчака вместо дров жгли тезяк [Ибн-Батута 1884: 279]. Кизяк как сушеный навоз в качестве топлива до конца 60-х годов XX в. широко использовался степными чувашами *хирти*. Верховые чуваша (лесные) таким видом топлива почти не пользовались.

Согласно Абу-л-Гази, Джучи (старший сын Чингис-хана) вместе с нукерами из Ургенча напал на кыпчаков. Произошло

сражение. Победил Джучи, который перебил большинство кыпчаков. Оставшиеся и спасшиеся кыпчаки ушли к иштякам, то есть башкирам [Кононов 1958: 44].

Во времена Золотой Орды власть монголов осуществлялась через местную родовую знать. Благодаря такому общественному устройству башкиры сохранили свой этноним и домонгольские родовые названия типа бурзян, усерган, тамьян, катый, юрматы [Юсупов 2002: 161]. Название племени *юрми* также обнаружено в надписи на колонне IX в., найденной археологами близ древней столицы дунайских болгар г. Плиски в виде слова *ερμιάρης* [Успенский 1905: 192]. *Юрмекей* как родовое прозвище чувашей зафиксировано В. К. Магницким [Магницкий 1905: 10]. *Йурма* являлось фамильным прозвищем в с. Орауши Вурнарского района [Ашмарин 1930: 9]. В Нурлатском районе Республики Татарстан есть чувашский род *Ерми*, теперь семьи этого рода известны под фамилией *Ермиловы*. Название башкирского племени *юрми/юрматы* находит отклик в Чувашской Республике в виде названия д. *Юрмекейкино* (деревня была названа по имени рода *Юрми*). У чувашей имеется разновидность супа под названием *юрма яшки* «суп с приправой из кислого молока». Как закономерность, Р. Г. Кузеев указал на интересную цепь аналогий: волжско-булгарское и дунайско-болгарское племя *ерми* — чувашская родовая фамилия *Юрма/Ерми* — башкирский племенной термин *юрми*. В северном Башкортостане записано сказание о борьбе башкир с народом *юрми халкы*, который происходил из чувашей-черемисов. Р. Г. Кузеев определяет средневековых юрматынцев как угризированных тюрков, которые вместе с булгарами переселились из Приазовья на Волгу. По мнению Р. Г. Кузеева, племя *юрми/ерми* разделилось еще на юге: часть юрмийцев ушла на запад, остальные вместе с родственными племенами юрматы — на Волгу. Известно также древненемецкое племенное название *Gyermtat* [Кузеев 2010: 123, 124, 126]. Однако правомерна и обратная гипотеза о том, что юрматынцы — это тюркизированные угры. Не случайно и то, что в Ядринском районе имеется село под названием *Пушкәрт* «Башкир».

В 1391 г. на южных территориях Башкирии, в долине реки Кондурча, произошло сражение между армиями среднеазиатско-

го эмира Тимура и золотоордынского хана Тохтамыша. Жестокие бои имели тяжелые последствия для народов Поволжья, в том числе для башкир. Уцелевшее население устремилось за Каму и Белую. Тогда же на нынешних территориях Башкирии оказалась часть булгар. Некоторые болгарские роды (буляр, байляр, ельдят) влились в состав башкирского народа [Кузеев 1960: 179]. Эти причеремшанские земли уже после того, как Дикое поле с XVII в. стало безопасным регионом, заняли чувашы.

Башкиры, как и угры, широко использовали в пищу рыбу. Как писал Николаас Витсен, «они едят сушеную рыбу вместо хлеба» [Витсен 2010: 785]. Некоторые рыболовные снасти угров, чувашей и башкир до сих пор сохранили общее устройство и названия, например *мордál/маратá*. Как известно, существует гипотеза об угорском и финском происхождении башкир. Например, так считал М. А. Кастрен [Castrén 1857: 68]. Некоторые об этом заявляют категорично: «Башкырты — это, без сомнения, отюреченные башкиры-мадьяры, проживающие на данной территории с болгарского времени» [Мухамадиев 2011: 93].

Религиозная общность болгаро-мусульман с пришлыми золотоордынскими кыпчаками-татарами, смешение этих двух разных групп этносов на физическом, языковом и культурном уровнях приобрели активный характер, что привело в XV в. к формированию на левобережье Волги народности казанских татар [Иванов 2010: 43]. В более чем двухтысячелетней истории чувашей монголы занимают совсем мало места — это XIII–XV вв. Сувары, компактно проживавшие на правобережье и не причастные к исламу, остались вне золотоордынской культурной и антропологической ассимиляции.

Увеличение численности тюрков и татар и расширение занимаемых ими земель происходили за счет самых разных форм ассимиляции других народов, например в XVI–XVII вв. в Западной Сибири. В конце XVI в. в целях постепенного развития новых русских поселений из Москвы в Сибирь поступило распоряжение способствовать торговле с бухарцами, которых освобождали от таможенных пошлин и оказывали им почет и уважение. В результате города Тобольск, Тюмень, Тара, а затем и Томск стали

часто посещаться большими торговыми караванами бухарцев. Многие из них поселились в этих городах. В начале XVII в. в Тюменском уезде произошел падеж скота. В итоге многие крестьяне остались без лошадей и не могли обрабатывать землю. Поэтому последовал указ о закупке в Казани 300 волов. Заодно было решено татарам, черемисам и чувашам вести с Сибирью беспшлинный торг всякой животиной. Так смешивались народы. Например, в источниках XVII в. население на реке Сылва стали называть то татарами, то остяками. На самом деле здесь, как и во многих местах Западной Сибири, в этот период образовалось смешанное угорско-татарское население [Миллер 2000: 16, 17, 643].

Много общего у татар с низовыми (вернее *хирти* — степные или полевые) чувашами. Так, те и другие еще до середины XX в. считались плохими огородниками и садоводами. В 1904 г. учитель Старо-Афонькинской церковной школы Бугульминского уезда Самарской губернии Тимофей Иванов утверждал, что жители этих местностей не разводят сады, не сажают деревья и вообще данным занятиям не обучены [ЧГИ 151: 45]. Автор этих строк может подтвердить, что у чувашей-*хирти* (эти районы входят в «Дикое поле») в 50–60-е годы XX в. на всю деревню только две семьи имели сады в виде нескольких яблонь, и можно было видеть одного домохозяина, отводившего часть картофельного участка под бахчевые культуры. Видимо, здесь следует говорить не о взаимовлиянии, а об общности культуры, а также о зависимости от природного ландшафта. Чувашей-*хирти* и татар объединяло и устройство печного хозяйства — печка, где пекут хлеб, комбинируется с очагом в виде пристройки сбоку, где стоит котел. Часто к печке пристраивалась «голландка» для повседневного отопления и варки [Салмин 2007: 502–507]. Следует заметить, что Н. И. Воробьев ошибался, когда писал, что у чувашей также используется котел, он подвешивается в особой нише на шестке, а не вмазывался сбоку печи, как у татар [Воробьев 1948: 67]. Подвешенные над очагом котлы действительно использовались, однако не в доме, а в предбаннике (= на летней кухне), где летом готовили пищу. Согласно источнику XII в., башкиры, как и булга-

ры, носили длинные куртки [Ал-Идриси 2006: 124]. У чувашей имеется много общего в одежде с татарами и башкирами. Например, перевязь (у чувашей — *тевет* [Салмин 2010: 122–123], у татар — *хаситэ* [Воробьев 1948: 70], у башкир — *теүэт/дэуэт/бу-тимар* [МАЭ РАН, отд. Европы, колл. № 766-11]) у всех трех народов имеет, несомненно, один и тот же субстрат. Тем не менее говорить о полном сходстве традиционных занятий чувашей и татар не приходится. Например, татары — исконные ремесленники, а чувашаи к такому роду занятий относились избирательно. Они охотно изготавливали конские сбруи, телеги и сани, но почти не занимались гончарным ремеслом, в чем татары всегда были мастера. Так, учитель Тимофей Иванов из Самарской области в 1904 г. сетовал, что здесь очень мало чувашей, знающих ремесла [ЧГИ 151: 46].

Если говорить более обобщенно, то историю татар и чувашей невозможно рассматривать в отрыве от истории как тюрков и монголов, так и булгар. Об этом свидетельствуют все источники (армянские, византийские, арабские, «Сокровенное сказание монголов», русские летописи).

Источники

МАЭ РАН, отд. Европы, колл. № 766 (поступила в XVIII в. от П. С. Палласа. Число номеров — 11, предметов — 11, из них 3 чувашских. Первичную опись составлял Б. Е. Петри).

ЧГИ (Архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Отд. I. Ед. хр. 151. Никольский Н. В. Этнография. 1887–1905 гг.

Библиография

Абу-л-Фида'. Таквим ал-булдан (Книга упорядочения стран) // Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст. Перевод. Комментарий. М., 2009. С. 76–166.

Ал-Идриси. Отрада страстно желающего пересечь мир // Коновалова И. Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, перевод, комментарий. М., 2006. С. 108–275.

Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1930. Вып. V.

Валеев Р. М. Торговля в Поволжье и Приуралье в IX — начале XV в.: автореф. докт. дис. Казань, 2011.

Витсен Николаас. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Амстердам, 2010. Т. II.

Воробьев Н. И. Происхождение казанских татар по данным этнографии // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 62–80.

Голден П. Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Евразии в эпоху Средневековья. Донецк, 2008. Т. 6. С. 309–340.

Ибн ал-Факих ал-Хамадани. Известия о странах / пер. и коммент Ф. М. Асадов // Асадов Ф. М. Арабские источники о тюрках в раннее Средневековье. Баку, 1993.

Ибн-Батута Абу Абдаллах. Подарок наблюдателям по части диковин стран и чудес путешествий // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. I: Извлечения из сочинений арабских. С. 278–314.

Иванов В. Этническая история чувашского народа. Чебоксары, 2010.

Карпини Джованни дель Плано. История монгалов / вступ. ст. и коммент. М. Б. Горнунга // Карпини Джованни дель Плано. История монгалов; Рубрук Гильом де. Путешествие в Восточные страны; Книга Поло Марко / вступ. ст. и коммент. М. Б. Горнунга. М., 1997. С. 29–85, 381–393.

Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст. Перевод. Комментарий. М., 2009.

Кононов А. Н. Родословная туркмен: Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.; Л., 1958.

Кузеев 1960 — Башкирские шежере / сост., пер., введ. и коммент. Р. Г. Кузеев. Уфа, 1960.

Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010.

Кызласов Л. Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М., 1979.

Магницкий В. К. Чувашские языческие имена. Казань, 1905.

Маржерет Жак. Состояние Российской империи. М., 2007.

Меховский М. Трактат о двух Сарматиях / введ., пер. и коммент. С. А. Аннинского; предисл. Б. Греков. М.; Л., 1936.

Миллер Г. Ф. История Сибири. М., 1999. Т. I; 2000. Т. II.

Мухамадиев А. Новый взгляд на историю гуннов, хазар, Великой Булгарии и Золотой Орды. Казань, 2011.

Мэн-да Бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / пер. Н. Ц. Мункуев. М., 1975.

Оллсен Т. Т. Прелюдия к западным походам: монгольские военные операции в Волго-Уральском регионе в 1217–1237 гг. // Степи Евразии в Средневековье. Донецк, 2008. Т. 6. С. 351–362.

Поло Марко. Книга / примеч. М. Б. Горнунга // Карпини Джованни дель Плано. История монгалов; Рубрук Гильом де. Путешествие в Восточные страны; Книга Поло Марко. М., 1997. С. 192–393.

Раимов Р. М. Выступление // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 143–145.

Салмин А. К. Система религии чувашей. СПб., 2007.

Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.

Салмин А. К. Энциклопедия традиционных обрядов и верований чувашей / The Encyclopedia of Chuvash Folk Rites and Beliefs. Lewiston, 2011.

Успенский Ф. И. Надписи староболгарские // Известия Русского археологического института в Константинополе. София, 1905. Т. X. С. 173–242.

Юсунов Р. М. Антропологический состав башкир и его формирование. Башкирское общество: внутренняя организация и структура // Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С. 21–44, 155–186.

Castrén M. Alexander. Ethnologische Vorlesungen über die Altaischen Völker nebst Samojedischen Märchen und Tatarischen Heldensagen. St. Petersburg, 1857.

Golden P. B. Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes / ed. by Cătălin Hriban. București, 2011.

Theophanis Chronographia. Recensvit Carolus de Boor. Lipsiae, 1883. Vol. I: Textvm graecvm Continens.; 1885. Vol. II: Theophanis Vitas. Anastasii Bibliothecarii Historian Triperitiam. Dissertationen de Codicibvs Operis Theophanei. Indices. Continens.

Abstract

This article deals with the review of a brief history of the emergence of Turks and Mongols in Eastern Europe through the ethnographic facts and phenomena. The processes of interaction among the Turko-Mongolian World and native peoples of the Eastern European region are analyzed. The special attention is paid to the ethno-cultural influences of Turks and Mongols on the Savir, Bulgars and other peoples of non Turko-Mongolic origin.

Т. Д. Скрынникова

ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ПРАКТИКИ БУРЯТ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Большинством исследователей принимается факт сложения бурятского этноса как этнокультурной общности к концу XIX в.¹ Исторически сложившаяся административная разделенность территорий проживания бурят — западная часть (эхириты, булагаты, хонгодоры) управлялась из Иркутска, восточные буряты (хоринцы и селенгинцы) — из Читы, — способствовала сохранению этнокультурных различий (язык, традиции) и обусловила конфессиональное разделение бурят: распространение буддизма у восточной части бурят и бытование шаманизма с частичной христианизацией — у западных. Конструирование² границ идентичностей можно отнести к концу первой половины XIX в., когда по просьбе О. М. Ковалевского стали составляться хроники, родословные и летописи бурят.

Можно говорить о том, что исторически отмечается несколько уровней этносоциальной иерархии. Описывая начало образова-

¹ «Этноним “бурят” при активном содействии русской администрации стал символом складывающейся общности, ее политическим лозунгом. В итоге произошла “бурятизация” всех родоплеменных и территориальных групп с охватом языка, быта, сознания и т.д., то есть образовался новый этносоциальный организм — бурятский народ, отличный от монгольского... Хотя традиции родоплеменных и территориально-родовых делений продолжали сохраняться, сознание о единстве народа (“Мы — буряты”) стало реальным фактом во второй половине XIX в.» [Михайлов 1996: 18–19].

² О том, что можно говорить именно о конструировании идентичности, свидетельствуют и материалы рукописей. Так, Ж. Бошуктуев не соглашается с данными, содержащимися в сопроводительной записке, направленной Д. Дарбаевым в 1839 г. хоринскому тайше Дымбилу: «...найдя в истории монгольских ханов имя некоего Хоридоя, Дарбаев и Саагиев *приспособили хоринскую историю к имени* (здесь и далее курсив мой. — Т. С.) этого человека. Правда, Дарбаев и Саагиев являются умными людьми, но *склонными поступать самочинно*. То, что они увязали прошлое хоринцев с историей монгольских ханов, следует признать *искусственным и неверным*» [Цыдендамбаев 1972: 180].

ния общности хори, которую исследователи обозначают как племя, Вандан Юмсунов, автор летописи, пишет, что они: «Хоорондоо **обог обогоор** гу, али **яһаар** болон **булэг айлнуудаар** хамтаран нийлэдэг» [БТБ 1992: 75] — «Между собой объединялись в *роды*, или в **кости**, и в *группы айлов*» (перевод мой. — Т. С.). Здесь мы даже можем видеть иерархию таксонов: кости (яһ, монг. яс[ан]) или группы айлов (= уруг) объединяются в роды (обог), союз которых составлял хоринцев.

1. Нельзя не обратить внимания на минимальные этнопотестарные и социально-экономические общности, обозначенные как группы айлов — *buleg ailnuudaar*. Что они собой представляли, видно из следующего описания: «Родители мужа, его братья, как родные, так и коллатеральные, жили рядом в особых юртах или домах, расположенных вокруг юрты предка, основателя урука. Этот круг имел общую городьбу, которая охватывала все юрты членов урука. Круг этот называется “булэг” или “ураг”» [Балдаев 1959: 20]. Таким образом, мы можем видеть, что группа айлов, состоявшая из представителей нескольких поколений¹, имеет и специальное терминологическое обозначение: «булэг» или «ураг». На мой взгляд, население этого локального поселения, состоящего из нескольких огороженных комплексов, может быть обозначено как линидж. Так, территория проживания семьи старшего брата огораживалась, «далее, рядом, вблизи, в другой подобной загороди живут ближайшие родственники главы первой группы юрт, например его братья со своими семьями, со своим единокровным родом, — и тут опять в одной общей загороди, посередине стоит юрта старшего в роде, по бокам же стоят юрты его сыновей. Дальше, в более отдаленных загородах, живут более отдаленные родственники» [Щапов 1875: 129]. Как видно из текстов, живущие в поселении мужчины связаны между собой кров-

¹ «Известно использование в обществе бурят термина “ураг” (родня). Им обозначают родственников на протяжении 5–7 поколений» [Сыденова 2003: 42]. «В языках Южной Сибири слово *уруг* имеет следующие значения: 1) род, племя, родственник, сородич, родство, происхождение; 2) семья, семена; 3) поколение, потомки; 4) дитя, ребенок; 5) младший брат, младшая сестра; 6) свадьба, свадебное пиришество, брачный пир» [Традиционное мировоззрение 1990: 45].

ным родством. Более того, «в некоторых уруках дети называли всех мужчин возраста своего отца “баабай” (отец), причем для отличия их друг от друга и от своего отца прибавляли к этому слову “баабай” отличительные физические черты каждого. Всех женщин возраста своих матерей они называли “иибии” (мать), но опять-таки прибавляя к слову “иибии” отличительные черты, например Тарган иибии, Будуун иибии (толстая. — Т. С.), Найхан иибии (красивая. — Т. С.)» [Балдаев 1959: 6].

Айлы или ураги (линиджи) объединялись, как говорилось выше, в группы следующего таксономического уровня — роды.

2. Значимость родового деления была безусловной. По родам формировалось войско, каждый род имел знамя [БЛ 1995: 73, 75], управы распределялись по «одной на каждый из 14 родов (отог)» [Там же: 19]. Родовыми были буддийские храмы (вначале войлочные юрты) [Там же: 45], к отдельным родам приписывались ламы [Там же: 43].

Наличие административного рода не элиминировало актуальности рода как союза кровных родственников, общность которых манифестируется и поныне в социальной практике. Прежде всего это проявляется в необходимости знания генеалогии. «Род у бурят был патрилинейный, родство считалось по отцовской линии, поэтому при заключении браков соблюдалась патрилинейная экзогамия (*хари халуун* — “чужой”/“свой”). Брак между родственниками (*аха дуу*) по отцу запрещался вплоть до седьмого колена — *уе*. ...Знание правил родства считалось обязательным, за их соблюдением следили очень строго. В каждой общине были известны старики-специалисты — *уе тоологшо убгэд* (старики, считающие поколения), которые досконально знали, кто из какого рода, у кого какая наследственность, они имели право наложения запрета на брак, говоря *уе халаагуй* — “родство не прервалось”. Поэтому детей с малых лет знакомили с генеалогическим родовым древом, особенно по мужской линии» [Галданова 2002: 113].

Родство было патрилинейным, что всегда отмечалось в генеалогиях, и счет кровного родства выражался в разных терминах. Наиболее распространенными были **отог**, **обог** и **эсэг**: хоринские роды — Хоринин *отогууд* [БТБ 1992: 39], *отог* и *обог* [Там же: 31,

41, 133, 134, 135]; буряты 11 хоринских родов — хориин арбан нэгэн отогой буряадууд [Там же: 14]. В следующем случае эсэг выступает как обозначение предка/отца, но может выступать и для обозначения рода: «бидэ 11 эсэгийн эрэ (мы, мужчины 11 родов)» [Там же: 38], когда глава рода является символом рода. «Арбан табан эсэгэ болон нуудан болобо» [Там же: 131] — «положили начало 15 родам», — говорится о прибывших из Монголии во время смуты Бошокту-хана в Забайкалье беглецах, смешавшихся с селенгинскими бурятами, хамниганами и солонами.

Надо сказать, что наряду с вышеперечисленными терминами для обозначения патрилинейности (рода) у селенгинских бурят использовался термин **яһан** (кость) [БЛ 1995: 103, 108 и далее; БТБ 1992: 126, 131 и далее]. О беглецах из Монголии, прибывших в Забайкалье, говорится, что они были «различной кости» (бур.: «бурый *яһатан*») [Там же: 131]. Этот же термин употребляет Ломбоцыренов по отношению к бухарцам, когда говорит, что они разного происхождения (*угтай*), разной кости (*яһатан*); а также о якутах, соётах и самодийцах, которые объединились в роды (*обог яһатантай* ниилэһэн) [Там же]. Относится этот термин и к селенгинцам. Ломбоцыренов говорит о ширетуе (настоятеле) селенгинского сартульского рода (*яһанай*) «зээрдэ азарга» [Там же: 141].

3. Роды объединяются в общность следующего таксономического уровня, которая, кажется, не имеет жесткой терминологической определенности, — **зон**¹ или **улас**². Для примера можно

¹ Здесь следует заметить, что, на мой взгляд, бурятское слово *зон* является аналогом греческого *этнос*, который мог одновременно иметь разные значения: *люди, народ, племя*. При описании перекочевки 11 хоринских родов — *отогой зон* [БТБ 1992: 14] или *эсэгийн зон* [Там же: 37] — упоминается, что они соединились с теми *людьми* (бур. *зонтоёо нийлэжэ* [Там же: 14]), кто уже прежде откочевал на Хилок, Уду, Ану и Тугнуй Верхнеудинского округа. Этим термином обозначается *народ* в словосочетании *бурятский народ* (= буряты) — *буряад зон* [Там же], монголы — *монгол зон, хори зон* [Там же: 37], агинцы — *агын зон* [Там же: 75]. *Простолодины*-миряне, в противовес ламам, называются *хара зон* [Там же: 15], народ окраин — *захын зон* [Там же: 37], люди рода — *обогой зон* [Там же: 135]. У хакасов мы встречаем слово «джоны» (*чон* — букв. «народ») [ТНС 2006: 586].

² У тюркоязычных народов Сибири словом «улус» назывались поселения или деревни [ТНС 2006: 466, 292 и др.].

взять *хори*, этногенез которых в XIX в., может быть, более других зафиксирован в письменных источниках — летописях и родословных. Подчеркивается происхождение сообщества, обозначающего как *народ/этнос хори*. Все население хоринских родов обозначается как хоринцы (= *народ хори*) — *хорийн зон* [БТБ 1992: 25, 37]; «народ 11 хоринских родов» — хори 11 *эсэгын зон* [Там же: 37, 38, 39, 41]; «мы, народ 11 родов предка нашего Хори» — бидэ 11 *эсэгын зон* узуур *эсэгэ* Хори [Там же: 37]. Можно говорить о том, что слово *зон* выступает в значении термина, маркировавшего *племя*, имея в виду оба его значения: как один из типов *этнических общностей* (совокупности родственных родов) и как специфическую форму *социальной организации* (надобщинная потестарно-политическая структура). Кроме того, отмечается термин *улас* [БТБ 1992: 38, 53] в его первоначальном значении «*народ, люди*». Именно в значении «*народ*» употребляет его и В. Юмсунов: *уладууд* [Там же: 53], что подтверждается парным словом *зон* — монголой *улад* (во мн. ч.! — *Т. С.*) *зон* [БТБ 1992: 39], то есть *монгольские народы*.

4. К середине XIX в. расширяются этнические и географические границы общности, обозначаемой этнонимом **буряты** [Там же: 21, 23, 24] (кроме эхиритов и булагатов, бурятами стали называться хоринцы и селенгинцы). В. Юмсунов пишет: «Перекочевав оттуда, они (11 хоринских родов. — *Т. С.*) соединились с *бурятами* (здесь и далее курсив мой. — *Т. С.*)» [БЛ 1995: 39]. Т. Тобоев уточняет: «Вследствие того что поблизости существует издревле находившийся на северной и южной стороне Байкала народ по имени буряты, они (хоринцы. — *Т. С.*) стали называться *русским наименованием* — *буряты* одиннадцати родов хоринских» [Там же: 7]. Если исторически хоринцы дистанцировались от эхиритов и булагатов, на раннем этапе объединяемых в общность *буряты*, то в XIX в. хори включаются в единую общность с бурятами двумя путями: через «историческое» обоснование генеалогического родства и через мифологических предков.

Миф определяет родство следующим образом: «...шаманка (Асуйхан. — *Т. С.*) забеременела и родила двух сыновей: старшему дала имя *Бурядай*, младшему — *Хоридой*. ...Однажды Бурядай

охотился высоко в горах, в еловом лесу, и, встретив там девушку, взял ее в жены. У них родились два сына: старшего звали *Эхирит*, младшего — *Булагат*» [БЛ 1995: 103], где, как мы видим, в летописи селенгинских бурят хоринцы и буряты (западные: эхириты и булагаты) выделяются, причем у бурят, как и в мифологическом сознании предбайкальцев, был более высокий социальный статус.

В записке, составленной А. В. Игумновым и опубликованной О. М. Ковалевским на русском языке в 1829 г., говорится, что «в древности жил сильный витязь Баргу, явившийся с юго-востока и поселившийся на южном берегу Байкала. Этот *Баргу* имел трех сыновей: *Олюдая*, *Бурята* и *Хоридоя*. Когда сыновья выросли, отец определил им жизненный путь: Олюдая направил на запад, Бурята оставил при себе в Прибайкалье, Хоридою велел заниматься промыслом зверей по гористым местам и дремучим лесам» [Цыдендамбаев 1972: 181].

Следует подчеркнуть, что миф всегда отмечает *этногенетическую общность* живших на *западе* монголоязычных народов. В традиционной культуре при этом нет двух источников, в которых бы совпадал состав одной и той же этнической общности, он всегда окказионален. Но следует обратить внимание на то, что в этногенетических мифах мы не обнаруживаем рядом с вышеупомянутыми этнонимами этнонима *монгол*, хотя в монгольских летописях встречаются имена Баргудай, Хорилартай¹ [Там же: 185, 187].

В исторических хрониках «родословные» значительно разнятся. Если в мифе, рассказанном А. В. Игумновым, Баргу кочевал в Прибайкалье, то Д. Дарбаев в своем «Повествовании о Балжинхатун» пишет, что «в древности жил прославленный силач и богач Баргу-батор, который, прибыв с юго-востока со своими сородичами, стал кочевать по южной стороне Байкала. Он имел трех сыновей — Олюдая, Бурята, Хоридоя. Когда выросли и возмужа-

¹ «Таким образом, можно прийти к выводу, что в хоринском предании о Баргу-баторе и его сыновьях отражены взаимосвязи и... частичные взаимопроникновения, имевшие место на протяжении их истории между хоринцами, с одной стороны, и баргутами, булагатами, эхиритцами, ойрат-монголами — с другой» [Цыдендамбаев 1972: 193].

ли сыновья, Баргу-батор распорядился так. Старшему своему сыну он повелел откочевать и обосноваться на чужбине, и Олюдай направился на Алтай и Хангай, подчинил себе народы тех мест. Среднего сына, работающего и доброго, Баргу-батор оставил при себе, поэтому потому Бурята и по настоящее время живут по обеим сторонам Байкала и занимаются скотоводством. Младший сын Баргу-батара Хоридой был страстным охотником, отец благословил его и впредь заниматься любимым промыслом, потому-то и поныне хоринцы проживают в таежных местах» (цит. по: [Цыдендамбаев 1972: 54–55]).

По сообщению Ж. Бошоктуева, в сопроводительной записке, направленной хоринскому тайше Дымбилову, Д. Дарбаев в 1839 г. писал, «что у монгольского Алтан-хана первым из трех его сановников был некто *Баргу* с чином дайчин, что младший из трех сыновей названного Баргу по имени Хоридой имел 11 сыновей, образовавших 11 родов, которые после времени того Алтан-хана были подданными Бубэй-бэйлэ-батор-хана на юго-востоке» [Там же: 179].

А в «Ацагатском очерке о хори-бурятах», предположительно написанном в 1917–1919 гг. Жигжитом Галсановым, говорится, что «Хоридой был не сыном, а зятем Баргу-батара и имел дочь Алан-гоа, сыновей Хори, Хорёдая и Хорёхона» [Там же: 187].

В «историческом» обосновании — иные персонажи. Если Хоридой был младшим сыном Баргу-батара, то Бурядаид — средним. Потомки последнего расселились на юг от Байкала, в Кударинской степи и по устью р. Селенги, на острове Ольхон и по северному берегу Байкала. Из-за того что хоринцы, убегая от монгольских воинов, прикочевали на эти территории и стали жить здесь с бурятами, «по этой причине они стали именоваться хоринскими бурятами» (бур. *хорийн буряад* [БТБ 1992: 38]) [БЛ 1995: 39–40]. Например, Т. Тобоев не только свою летопись назвал, используя этноним «*хориин болон агын буряадууд*» [БТБ 1992: 12], но и употреблял его на протяжении всего текста: агын буряад [Там же: 25, 30], хориин буряад [Там же: 15, 17, 23, 25]. В отличие от него, В. Юмсунов использовал этноним *хориин буряад* только однажды, сообщая о присоединении хоринцев к бу-

рятам, кочующим вокруг Байкала, о чем выше уже говорилось. Он пользуется терминами *хори зон* [Там же: 53] и *хори отог*.

Закрепляется этноним *буряты* и за селенгинцами: Сэлэнгын буряад отог [БТБ 1992: 139], сэлэнгын бурядууд [Там же: 141], у которых, может быть, большую актуальность продемонстрировал этноним *монгол-бурядууд* [Там же: 126 и далее].

5. Нельзя не отметить одновременного функционирования наряду с таксономической единицей *буряты* и иной общности — **бурят-монголы**. Т. Тобоев подчеркивает общность хоринцев с монголами, начиная свою рукопись с фразы: «Они (хоринские и агинские буряты. — Т. С.) *отделились от монгольского народа*» [БЛ 1995: 5], причем отмечается, что Хоридой был младшим сыном Баргу-батор дайчин нойона двух *монгольских* тумэтов [Там же]. Данное сообщение летописи инспирирует дальнейшее обоснование этногенетической близости хоринцев и монголов, что продолжает делать В. Юмсунов, разворачивая биографию Чингисхана (12-е поколение после Буртэ Шоно), его потомка Лигданхана, выдававшего замуж свою дочь Балжан за Дай-Хун-тайджи (сын солонгутского Бубэй-бэйлэ-батара), прикочевавшего в Нерчинский округ в 1594 г., согласно Т. Тобоеву [БЛ 1995: 6], или в 1613 г., согласно В. Юмсунову [Там же: 38]. 11 хоринских родов были приданным (инжи), которое принесла Балжан.

В. Юмсунов связывает происхождение 11 хоринских родов с монголами, когда пишет в преамбуле к своей «Истории происхождения 11 хоринских родов»: «Сделав сопоставления сочинений их обоих (Сахиева и Тобоева. — Т. С.), а также других повествований *о прежних монгольских ханах... пишем ниже следующее*» [БЛ 1995: 36]. Связывается это с тем, что «*наш главный нойон Шилдэй занги из рода Галзут, из хухура Жинхан, бывший у нас последним занги-нойоном, кочевал в нынешней Монголии, близ реки Керулен*» [БЛ 1995: 68]. Вот почему «оставшиеся в Монголии» называются В. Юмсуновым «нашими *сородичами*» (досл. старшие и младшие братья. — Т. С.) [Там же: 39] (изагуур Монгол газарта гээгдээн *аха дуунэрнай* бидэнээ) [БТБ 1992: 36], хотя здесь же, характеризуя их как противников, пожелавших вернуть обратно те группы хоринцев, которые откочевали к Байкалу,

В. Юмсунов обозначает их как Монголо́й сэ́рэгууд, что имплицитно содержит идею различения хоринцев и монголов.

Если в летописях хоринских бурят в качестве одного из выборов отмечается связь их происхождения с монголами, то селенгинские прямо называются или *буряад-монголнууд* [Там же: 132], или *буряад-монголиууд* [Там же: 139, 152], или Сэлэнгын *монгол-буряад* [Там же: 152]. Понятно, что для селенгинских бурят их монгольское происхождение (монгол изагур [Там же: 131]) более актуально, много внимания уделено Чингисхану, его завоеваниям (даже Сибири [БЛ 1995: 108]) и потомкам [Там же: 104–108]. И Ломбоцыренов называет бурят-монголами тех, кто кочевал в районе Посольска, Верхнеудинска, на Итанце [БТБ 1992: 132]. Если Ломбоцыренов употреблял обе формы этнонима: и бурят-монголы, и монгол-буряты, то в «Бишихан записка» (1833) отмечается вторая форма — *монгол буряад* [Там же: 179, 183, 184, 185, 187, 189, 190]. Только когда речь идет о цонголах, указывается, что этот род пришел из хошуна Хулэ Сара Монголии [Там же: 191], о хатаганах говорится, что они подданные монгольского Сайн-ноена [Там же: 195]. Причем пишущие эту записку объединяют Сайн-ноёна с Тушету-ханом, упоминая их как одно лицо [Там же: 133, 136]. При этом необходимо отметить, что авторы «Бишихан записка» подчеркивают различную этноидентичность общностей, они отличают от *бурят-монголов* (или монгол-бурят) упомянутых групп, пришедших из Монголии, *бурят*, которые были подданными русского царя [БЛ 1995: 151; БТБ 1992: 199], и *хори-бурят* 11 родов [БЛ 1995: 152; БТБ 1992: 199].

Таким образом, можно сказать, что бурятские летописи второй половины XIX в. отразили характерные для бурят идентификационные процессы: айлы-линиджи демонстрируют патрилинейное кровное родство, проявлявшееся и на уровне рода. Одновременно в летописях отразились как процесс сложения общности *буряты* из соединения союзов племенного уровня (булагаты, эхири-ты, хори, хонгодоры), так и обоснование их отличия от групп, обозначенных как *бурят-монголы*. Причем следует отметить, что тот или иной маркер этноидентификации актуализировался окказионально, они не исключали друг друга.

Источники

БЛ 1995 — Бурятские летописи / сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ, 1995.

БТБ 1992 — Бурядай туухэ бэшэгуудэ / сост. Ш. Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1992.

ТНС 2006 — Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М., 2006.

Библиография

Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.

Галданова Г. Р. Свадебная и погребально-поминальная обрядность: социальные и мировоззренческие аспекты // Обряды в традиционной культуре бурят / отв. ред. Т. Д. Скрынникова. М., 2002. С. 110–156.

Михайлов Т. М. Из истории складывания этнического самосознания и менталитета // Современное положение бурятского народа и перспективы его развития: материалы науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 1996. С. 18–19.

Сыденова Р. П. Улусная община западных бурят (вторая половина XIX — начало XX в.). Улан-Удэ, 2003.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.

Щапов А. П. Бурятская улусная родовая община // Известия Восточно-Сибирского отдела РГО. 1875. Т. 5. № 3–4.

Abstract

The paper deals with the analysis of identification practices in which the ethnicity is the important element of constructing of the Buryat identity. This is the paper on the labors of intellectual elites in Buryatia to create a mythic history as a base for ethnic consciousness. In article it is shown the process in which self-identification involves ranking oneself in a hierarchy of identities within the shared framework of existing ideas about belonging to commonness. The authors give a solid outline of various stages of identity construction in the Russian empire period, and demonstrate the discursive means by which mythic narrative is historicized. As such, this offers a clear perspective on processes, practices, and discourses of national construction at present.

Л. И. Шерстова

**АБОРИГЕННАЯ ПОЛИТИКА
МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА В СИБИРИ В XVII в.:
ЕВРАЗИЙСКИЙ АСПЕКТ¹**

Проблема присоединения Сибири тесно связана с вопросом о характере включения аборигенного населения в состав Московского царства. Понимание противоречивости этого процесса, соотношения на разных этапах и применительно к разным этносам мирных и военных способов подчинения не помогает ответить на вопрос: почему это произошло столь быстро? Не существовало ли еще каких-либо дополнительных условий, способствовавших такому стремительному продвижению русских по Сибири?

Уже исследователями XIX в. отмечалось «полнейшее общение между завоевателями и покоренными», отсутствие вражды и полное житейское сближение русских и туземцев, обыденность «русско-туземных браков» [Шерстова 2005: 64]. Такая взаимотерпимость разнородного сибирского общества являлась как отражением особенностей государственной аборигенной политики, так и следствием широких русско-аборигенных контактов и во многом определялась спецификой этногенеза русского этноса и большинства народов Сибири. Русские XVII в. по своему этническому состоянию мало отличались от большинства сибирских народов, находясь в стадии «продолженного этногенеза».

Начало консолидационных процессов русского этноса, то есть начало его этногенеза, относится примерно к XI в., когда мигрировавшая в междуречье Оки и Волги часть восточнославянского (древнерусского) этноса ассимилировала местные финноязыч-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Правительства РФ П 220. № 14. В25.31.0009.

ные группы (мурома, мешера, меря). Результатом оседания переселенцев на новых территориях, где их соседями сделались прежние «хозяева», стала своеобразная «этническая сетка»: расселение первых налагалось на расселение вторых, повседневные бытовые и хозяйственные контакты закономерно приводили к этническому взаимодействию [Русские 1997: 8]. В конечном итоге формирующийся великорусский этнос уже к XV в., в числе прочих, растворил в себе финно-угорский субстрат [Ключевский 1998: 55].

В то же время древние и постоянные контакты восточных славян с Диким Полем, а с XIII в. — с Золотой Ордой, то есть с тюрко-монгольским миром, этнополитическим фрагментом Центральной Азии, также существенно повлияли на этнокультурный комплекс будущих великороссов, на их вкусы и пристрастия [Гумилев 1992: 46–50]. Колонизация Прикамья, Приуралья, а затем и Западной Сибири столкнула русских с местными аборигенами — финно-уграми, тюрками, самодийцами. И поскольку финно-угорский и тюркский субстраты уже органично вошли в состав великороссов, участвуя когда-то в их этноформировании, развитии их культуры, постольку русским и на индивидуальном, и на общезтническом уровнях было привычно общение с неславянскими народами.

Оказавшись в Сибири, русские принесли туда евразийское этногенетическое и субстратное наследие, которое ментально не противопоставляло их этносам Северной Евразии, не предполагало «национального высокомерия» по отношению к ним. К тому же постоянное расширение территории обитания, за которым не поспевал естественный рост численности русской этнопопуляции и включение в нее все новых неславянских этнических компонентов, препятствовали прочной внутренней консолидации русского этноса, постепенно размывая его, создавая все новые, достаточно нестабильные этнолокальные группы, не позволяя, таким образом, «замкнуться на себе и в себе». В ходе освоения сибирских пространств в русской среде непрерывно в разных сочетаниях протекали разнообразные этнические процессы, то есть продолжалось сложение великорусского этноса, вернее, одного из его субэтносов — русских сибиряков (старожилов).

Следствием процессов миграции, аккультурации и ассимиляции стали нечеткие этнографические признаки, обилие региональных специфических культурных черт и довольно аморфное этническое самосознание. Поэтому в сознании людей XVI–XVII вв. (и даже позднее) понятие «русский» было равнозначно категории «православный» [Русские 1997: 737], то есть собственно этническая идентификация была настолько невыраженной, что подменялась и подкреплялась конфессиональной. Это обстоятельство является наглядным отражением незавершенности этнической консолидации великороссов, свидетельством отсутствия в этнониме жестко определенного внутреннего национального содержания накануне их прибытия в Сибирь. Последнее обусловило отсутствие пренебрежения, высокомерия, ненависти к «чужим», нерусским народам. Ксенофобия (во всяком случае по отношению к сибирским аборигенам) не являлась и не могла являться ментальной чертой русских периода освоения Сибири.

В свою очередь, подавляющее большинство народов Сибири также было «открытым», то есть не обладало отчетливым этническим самосознанием, внутренне было слабо консолидировано и на ментальном и бытовом уровнях также не стремилось к этническому противопоставлению себя всем остальным, к неприятию и априорной враждебности ко всем «не нашим» [Шерстова 2005: 58]. Это обстоятельство снимало напряженность первых контактов и создавало условия для дальнейшего взаимодействия.

Следует также отметить, что у большей части сибирских народов широко распространены предания, в которых в основе сюжета лежат представления о цикличности мироздания и течения времени, о том, что каждый временной цикл соотносится с каким-то народом и определенным типом ландшафта. Изменение этнического состава населения (во многих легендах — появление русских в Сибири) сопровождалось якобы появлением новых природных явлений, в частности сменой ландшафта. Ярким примером таких умонастроений являются так называемые «чудские легенды», широко распространенные как у сибирских аборигенов, так и у русских. В них нашли выражение архаичные пред-

ставления о слитности социума и космоса, о неизбежности социальных (этнических) и природных изменений и жесткой взаимообусловленности этого процесса.

Такая ментальная установка помогала сибирским аборигенам легче адаптироваться в новых социальных и политических условиях, приспособиться к иному этническому окружению. Она отражала на бессознательном уровне богатый опыт межэтнических контактов, приобретенный ими задолго до встречи с русскими. Приход русских в Сибирь не противоречил цикличному восприятию Вселенной, свойственному аборигенам, а значит, изначально не настраивал их враждебно относительно них. Русский этнос, таким образом, не воспринимался ни как что-то экстраординарное, ни как нечто сверхопасное. Он был органичной частью меняющегося мира, и поэтому его восприятие было безболезненным.

Имея богатый опыт межэтнических контактов и разнообразных культурных связей, аборигены восприняли русскую колонизацию как естественное явление на сибирской земле еще одного этноса, в котором не усматривали ничего необычного.

«Народная колонизация» Сибири подкреплялась планами первых московских царей, которые, внешне не афишируя, на деле ощущали себя правопреемниками монгольских ханов, в частности Золотой Орды.

Относительно ордынского влияния на политическое и социально-экономическое развитие Московского княжества, а затем и царства в отечественной историографии бытуют диаметрально противоположные мнения: от признания того, что «Москва обязана своим величием ханам» (Н. М. Карамзин, евразийцы), до отрицания важности монгольского влияния на внутреннее развитие Руси (С. М. Соловьев, Б. Д. Греков). Можно согласиться с Г. В. Вернадским в том, что проблема монгольского влияния на Русь многокомпонентна, а также с тем, что «влияние монгольской модели на Московию дало свой полный эффект только после освобождения последней от монголов. Это можно назвать эффектом отложенного действия» [Вернадский 2001: 341–342]. В связи с этим показателен факт основания в 1452 г. вассального от Москвы татарского княжества в Касимове, а также «передача власти»

Иваном Грозным Семеону Бекбулатовичу с последующим возвращением ее себе, что продемонстрировало стремление Москвы принять на себя роль наследника Золотой Орды.

Показателен и факт приема в 1555 г. Иваном IV сибирского хана Едигера Тайбугина и принятие его «Сибирской земли в холопство». В связи с этим население Сибири априори рассматривалось как наследственное владение (улус, вотчина) московского царя, а предпринятые по отношению к Кучуму меры диктовались всего лишь стремлением «вернуть захваченное узурпатором» владение. Взгляд на обитателей Сибири как на подданных Москвы «испокон веков», элемент царской вотчины сформировал государственный патернализм в форме «государевой» заботе о них. Таким образом, в государственном понимании «покорение» Сибири сводилось к ее «возвращению» в подданство московского государя, прежде всего к механическому, желательно поголовному, объясачиванию коренного населения.

Сибирское коренное население отчетливо понимало суть даннических отношений и содержание «института господства-подчинения». Данниками-кыштымами сибирских ханов были вогульские, остяцкие княжества: Пелымское, Кондинское, Кодское. Именно под влиянием сибирских ханов у манси и хантов население в административно-фискальном отношении делилось на сотни и десятки, при этом сотня являлась условной величиной без всякого соответствия реальному количеству входящих в нее людей [Бахрушин 1955а: 100–101]. Главным было само наличие тех, кто платил ясак в Кашлык.

В Пегой Орде нарымских селькупов существовали два вида платежей, поступавших маргкоку (великому князю): «калан» — налог, подать и «ерменты» — дань. Первый платили подданные маргкоков, а для плательщиков дани, как правило, завоеванных великими князьями, существовал особый термин «инбат» — данник. Инбатами правителей Пегой Орды являлись отдельные группы северных кетов (возможно, именно с этим связан этноним одной из северокетских общностей), некоторые группы туруханских эвенков, отдельные общности ненцев — келыты, а также часть васюганских хантов [Пелих 1981: 159].

Мелкие тюркоязычные группы Обь-Енисейского междуречья и Северного Алтая являлись кыштымами енисейских киргизов. В Прибайкалье буряты собирали дань с южных тунгусов, и русские застали здесь Гейскую, Ийскую, Верхнеокинскую волости и др., исправно платившие алман бурятам [Туголуков 1982: 130–131]. Сами тунгусы вимали дань с кетских групп правобережья Енисея и периодически проникали к тюркоязычным качинцам, иногда заходили в Нарымское Приобье. Данниками якутских тойонов были отдельные тунгусские и ламутские группы. Ненцы, проникая в земли обдорских хантов, также стремились собрать с них дань; те в свою очередь пытались обложить данью манси и селькупов.

Таким образом, за исключением народов крайнего Северо-Востока Сибири, особенно чукчей, «не способных, — как отмечает А. С. Зуев, — понять, а тем более принять новую для них систему социально-политических отношений, навязанную русскими и построенную на господстве-подчинении» [Зуев 2009: 349], большинство сибирских этносов с пониманием встретило ясные устремления Москвы.

Проблема русско-чукотского взаимодействия была связана, с одной стороны, с неразвитостью у чукчей потестарных структур и отсутствием опыта даннических отношений, а с другой — с достаточно далеко зашедшей их внутриэтнической консолидацией, что объективно усиливало межэтническую оппозицию «свой-чужой». Потому в этом регионе противостояние аборигенных народов и русских осуществлялось как на социально-политическом и экономическом, так и на этническом уровне, что и придало им остроту и бескомпромиссность.

Основная же масса сибирских аборигенов имела достаточно объективные представления о различных формах государственной зависимости. У тюркоязычных народов не только героический эпос, но и бытовые сказки содержат сюжет о необходимой и обязательной уплате албана (дани) своим «царям» всеми животными и птицами. Этот миропорядок, естественно, распространялся и на людей. Именно этой ментальной особенностью объясняется факт почти повсеместного изначального согласия

основной массы сибирских аборигенов на выплату русским ясака — политический и социальный статус, который предлагала им Москва, был понятен, привычен и не унижителен.

Перед русской администрацией стояла задача фискальной и политической переориентации уже зависимого, обложенного алманом населения. Успешному функционированию создаваемой русскими ясачной системы способствовала давно воспринятая московской властью центральноазиатская традиция государственного устройства через улус. Под этим термином и в Золотой Орде, и в русском государстве XVI–XVII вв. подразумевалась не столько территория как таковая, сколько «владение, народ, данный в феодальное держание» [Федоров-Давыдов 1973: 118], что как нельзя лучше подходило к Сибири с ее подвижным населением, где улус как форма социальной организации был известен задолго до прихода русских.

Таким образом, податная единица определялась не территориально, тем более что в Сибири XVII в. невозможно было ограничить передвижки населения, а наличием податных душ (ясачных), приписанных к определенному острогу или городу. Следовательно, волость, «землица», «улус», «род» — это не столько территориальные или даже этнические образования, сколько административно-фискальные единицы даннической системы Московского царства в Сибири.

Основное государственное стремление московской власти в XVII в. — усиленный «поиск» все новых тяглых людей, вообще, конечным результатом которого было стремление «привязать» к государству какой-либо повинностью или обязанностью как можно большее число подданных. Этот процесс развернулся по всему Московскому царству, где в XVI–XVII вв. интенсивно формировалась сословная структура. В Сибири это наглядно выразилось в стремительно целенаправленном объясачивании коренного населения и в привлечении, особенно на начальном этапе, части аборигенов на военную службу.

В условиях, когда русским не хватало собственного воинского контингента, широко использовался потенциал местных князев, при сохранении за ними их прежних владений и замене ясака во-

енной службой. В наибольшей степени русские власти использовали потенциал сибирских татар. Уже в 1598 г. в походе против Кучума участвовал «татарский корпус»: «добросовестно сражался против своего прежнего сюзерена». Сражавшийся с Ермаком князь Епанча впоследствии стал одним из основателей города Туринска на своей земле. Другой противник Ермака — князь Мантмас — позднее вместе с русскими ставил города Тобольск, Тюмень и Тару [Бахрушин 1955б: 164–165]. Как отмечал Д. Я. Резун, в 1638 г. юртовские служилые татары составляли в Тобольске 34,5 %, в Тюмени — 22 %, в Таре — 12 % от всего служилого сословия [Резун 2002: 20].

Столь массовое включение татар в состав служилых людей не противоречило ни их собственным ментальным установкам, ни государственной практике Москвы. Симпатии первых в выборе сюзеренов базировались на центральноазиатской установке о том, что служить слабому правителю неприемлемо, поскольку он потерял благосклонность неба. И наоборот: быть на службе у сильного правителя, даже если он прежде был врагом, престижно. Поэтому стоило Ермаку победить Кучума, а русским — доказать свою силу, как они приобрели в лице местной «элиты» верных помощников. Кроме того, Москва с XV в. имела богатый опыт постоянного привлечения на военную службу ордынцев. В Сибири подобная практика получила свое развитие. Оказавшись в составе служилого сословия, сибирские татары, телеуты, чаты, буряты, эвенки сохранили свой воинский статус.

Сибирская политика московских властей полностью вписывалась в общегосударственную политику Московского царства XVII в., сохранявшую многие ордынские черты. Как и в центральноазиатских государствах, особенно в период их становления, важным было не столько завоевание новых земель, сколько умножение числа зависимого населения — данников (албату, кыштым, ясачных), а также расширение военного сословия. Москва, сохранявшая память об улусе ордынского времени как об административно-фискальной единице даннической системы, способствовала его сохранению у части сибирских народов, которые уже были включены в нее в рамках местных государственных

ных и потестарных образований либо находясь в сфере влияния монгольских государств.

Более того, зная единственную форму взаимоотношений с покоренными народами (опять же влияние Орды) через дань, московская власть распространила эту систему на те народы Сибири, у которых не существовало каких-либо податных единиц, что приводило к их массовому сопротивлению (бунты коряков, юкагиров, ительменов, русско-чукотские войны первой половины XVIII в.).

Вместе с тем ордынское наследие выражалось не только в ментальных установках московских царей или в общем духе московской государственности, но и в наличии конкретных экономических интересов, потребностей, устремлений. Тезис о том, что государственные интересы Московского царства в Сибири напрямую были связаны с ясаком (пушной податью), не вызывает сомнений. Из этого проистекало два основных направления аборигенной политики государства не только в XVII в., но и позже.

Во-первых, постоянный строгий учет податного контингента и, соответственно, принятие таких мер, которые способствовали бы не только сохранению численности последнего, но и ее росту. Это явствует, например, из «Наказа» Бориса Годунова первым томским воеводам: «полнить волости» [Пугачев 1946: 139]. Во-вторых, защита ясачных людей не только от их прежних владельцев, но и от произвола и злоупотреблений местных воевод, служилых и промышленных людей. Эта «забота» объясняется разумно-прагматическим государственным интересом, то есть, прежде всего, той исключительной значимостью, которую сибирский ясак получил в наполнении государственной казны.

Внешние политические формы вхождения сибирского населения в состав Московского царства ограничивались не только «приведением под высокую руку государеву» и ясачным обложением, но и принесением ему клятвы верности (шертованием), закреплявшейся обычно взятием в русские города и остроги родственников местной правящей верхушки в качестве заложников-аманатов. По сути, Москва обозначила в Сибири — причем, не-

медленно и одновременно — три основных своих принципа социально-административной и аборигенной политики: шерть, ясак и аманатство. Причем от аборигенов требовалось, чтобы клятва на подданство московским правителям приносилась по обычаям, принятым у них. Но, во-первых, эти формы государственной зависимости были издревле известны по всей Центральной Азии и функционировали в дорусской Сибири. Во-вторых, в самой российской государственности они появились под влиянием Золотой Орды. Действительно, переписи населения, сбор дани руками баскаков, а чаще — местными князьями; сохранение монголами статуса правящих князей при условии принесения ими присяги на верность и получение взамен ярлыка — права на княжение; участие в военных походах монголов; долговременное обязательное пребывание князей или их родственников в Сарае, Каракоруме, а иногда и просто «в затворе у баскака», то есть то же аманатство, страх постоянных, порой беспричинных, набегов ордынцев и т.д. — все это общеизвестные явления российской истории XIII–XIV вв. В Сибири эти же формы взаимоотношений правителей и подданных как бы «ожили», но их проводниками явились уже русские власти.

Следует отметить, что особенно в начале русско-аборигенных контактов (за редким исключением) сибирские аборигены, тем более чьи-то кыштымы, как правило, в ясаке русским не отказывали, так как система данничества сохраняла здесь форму архаического дарообмена. С самого начала доставка ясака в русский город или острог обязательно сопровождалась раздачей подарков — кафтанов, шуб, тканей, всего, кроме оружия, а также совместными пирами служилых и ясачных людей. В «Наказе» царя Бориса Годунова томским воеводам не раз предписывается при встречах с князьями, «лучшими людьми» и простыми ясачными, а тем более при их шертовании и получении от них ясака «и самим бытии и служилым людям велети бытии в цветном платье». Одаривая обильно всех, «предавшихся под руку государеву», устраивая коллективные угощения [Пугачев 1946: 139], власть демонстрировала свое богатство. Красивая яркая одежда, пышное пиршество, обрядовая обстановка несли в себе глубокую

смысловую нагрузку, символизируя силу и мощь устроителей церемонии, а через них — и Московского царства вообще.

Вышесказанное явилось следствием евразийского начала как в этногенезе русского этноса, так и в политическом наследии Московского царства. Поэтому с административно-фискальной и политической точек зрения последнее ничего нового, неожиданного предложить сибирским аборигенам не могло. Большая их часть вполне комфортно жила в подобных государственно-податных системах. Именно привычностью предлагаемого социального статуса и форм зависимости объясняется та относительная легкость, с которой происходило присоединение Сибири.

Москва принесла в Сибирь единственно известную ей форму государственных отношений в виде даннической системы, но последняя была известна многим сибирским народам задолго до прихода сюда русской власти. Это было общее евразийское политическое наследие, которое Москва, трансформировав, переняла у Золотой Орды и с которым сибирские народы (или их субстраты) познакомились задолго до этого, находясь в составе центральноазиатских государств эпохи древности и Средневековья.

При взаимодействии московской социально-политической системы с местными государственными или потестарными структурами в XVII в. происходил их синтез, который облегчался общим евразийским наследием «взаимодействующих сторон». Поэтому Сибирь XVII в. воспринималась властью как составная часть Московского царства, как часть «царской вотчины, улуса», а ее коренное население — как неременный элемент русского общества.

Библиография

Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1955а. Т. 3. Ч. 2.

Бахрушин С. В. Сибирские служилые татары в XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1955б. Т. 3. Ч. 2.

Вернадский В. Г. Русская история. М., 1977.

Вернадский В. Г. Монголы и Русь. М., 2001.

Гумилев Л. Н. От Руси к России: очерки этнической истории. СПб., 1992.

Зуев А. С. Присоединение Чукотки к России (вторая половина XVII — XVIII в.). Новосибирск, 2009.

Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций. Ростов н/Д, 1998. Кн. 1.

Пелих Г. И. Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории. Новосибирск, 1981.

Пугачев А. Древнейший документ о нашем городе // Томск. 1946. Март–июнь. С. 139–141.

Резун Д. Я. На сибирском фронтире в XVII в. // Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное. Новосибирск, 2002. Вып. 2. С. 3–27.

Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997.

Туголуков В. А. Эвенки // Этническая история народов Севера / отв. ред. И. С. Гуревич. М., 1982.

Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.

Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII — начала XX в. Новосибирск, 2005.

Abstract

This article raises the problem of defining the essential character of Russian-aboriginal relations, considering the interactions between aboriginal societies and Russian authorities. The author makes a conclusion: the reason of successful Russian advance through Siberia lies in identity of both Russian and aboriginal social and political institutions, which were originally created under the influence of Central Asian (Horde) political traditions. That provided the rapid synthesis of social and political institutions of local and newly arrived populations.

ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА, ЖИВОТНЫХ И ЛАНДШАФТА¹

C. Fossier, C. Marchina

STUDY OF HUMAN-ANIMAL INTERACTIONS IN SIBERIAN PASTORAL SYSTEMS VIA GIS (Geographic Information Systems²)³

Introduction

In Siberian herding practices, herders rely on the animals' high degree of autonomy: generally, they pasture freely in a fenceless environment. In this context, animal loss (reindeer can escape and return to wild; sheep can mingle with neighbouring flocks) and attacks of predators are the main threats to the herds. How do animals occupy space in a context of autonomy? How do herders manage and control the herds' movements? How do herders maintain the link with their animals? A detailed study of the interactions between humans and animals helps us understand how pastoral systems work. In fact, human-animal interactions vary with herding strategies, the species composing the herds and environmental factors. Monitoring tools like GPSs enable the study of aspects of herding techniques poorly known

¹ Секция проведена при поддержке проекта "Arctic Domus" (ERC, PI Prof — David G. Anderson).

² A geographic information system (GIS) allows to cross geographically based data in order to create maps.

³ Fieldwork was conducted with financial support from the International Research Group "Nomadism, Society and Environment in Central and Northern Asia" (dir. C. Stépanoff), EHESS (School for Advanced Studies in Social Sciences) and INALCO (National Institute of Oriental Languages and Civilisations).

to date, providing a daily tracking of animals that are often difficult to observe. The integration of herders' and animals' trajectories in Geographic Information Systems allows a simultaneous visualisation of the movements of herders and animals with respect to fixed points or reference points — such as pastures, encampments, water sources and villages — through a cartographic representation.

Exploratory studies using GPS equipment were conducted in two very different contexts: among the Buryats of the Aga district, on sheep and cattle breeders in a steppe environment, and among the Evens of Central Kamchatka, on reindeer breeders in a tundra environment. The results of fieldwork and recorded GPS data were processed. In addition to these case-studies, an attempt is made to pave the way for a study of human-animal interactions in pastoral practices via a geographic information system (GIS).

Kamchatka (Fig. 1) is a volcanic area characterised by a central mountain range. The settlement of Esso is the centre of the reindeer breeding society¹ Olenevod which comprises four herds. In the summer, herders and their herds live close to the settlement located in a mountainous area, so the reindeer can pasture in altitude, escaping the heat and the mosquitoes, while the herders' encampments are at a short distance from the source of supply. In fact, travelling is harder in the summer and requires sometimes the expensive use of a helicopter or a snow cat. In winter, three herds out of the four move almost 100 km from the village and settle in maritime tundra areas. The herders are

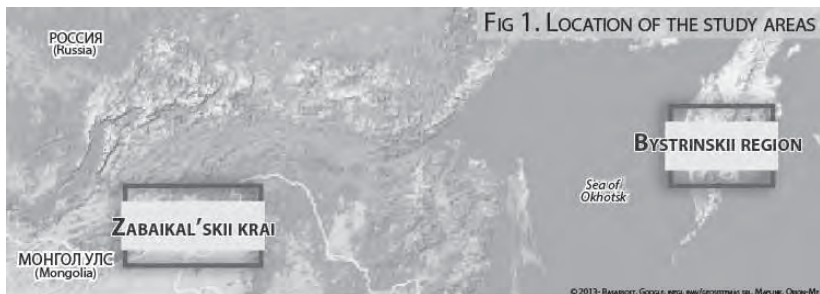


Fig. 1. Location of the study areas

¹ In the mid 1990's the breeders' societies were given the official status of LLC (Limited Liability Company), OOO in Russian.

then supplied by the company Olenevod by snowmobile. Snowmobiles which appeared in 1979 for reindeer herding in Kamchatka are nowadays essential to supply the herds, herders and for transportation. In May, winter equipment is moved by helicopter to a storage place. Summer nomadisation starts at the end of May/beginning of June, around the time of the last calf births. Then, the camp is moved by horse, an approximate ten kilometre distance every three days.

The Aga district (Zabaikal'skii krai) is characterised by large steppes interspersed with forest areas. Even nowadays almost each village controls an agricultural cooperative of which most of the herders are members. These herders, who do multispecies (mostly horses, sheep, cattle) extensive breeding usually develop a relative specialisation in one of the species: cattle breeders are generally established in forest areas, and sheep breeders in the steppe. Although most of the herders have a standing encampment, where they live from autumn to spring, and a lighter summer encampment for the summer, located a few kilometres from the former, and which they get to by car to find fresh pastures and leave time to the vegetation near to the standing camp for regeneration, more and more herders renounce to nomadisation and tend to settle permanently on the standing camp.

In Kamchatka, GPS data was collected by Camille Fossier in 2011 during five months of fieldwork in the Bystrinskii region. A range of data was gathered in March, with the 5th brigade from LLC Olenevod from Esso village. For one month, GPS data on herders' movements between the camp and the herd as well as movements of the animals were collected every day. A second set of GPS data was collected in June among the 4th brigade of LLC Olenevod, by following the nomadisation by horse during one month, as well as the movements of the herd over several periods.

Among the Aga Buryats the GPS data was collected by Charlotte Marchina in the spring and summer of 2012, during fieldwork sessions of three and two months respectively. GPS receivers were tied to the necks of sheep and cows of breeder Dugar, employed by an agricultural cooperative, and specialised in sheep breeding. These receivers were attached for one or several consecutive days, in March, April and June. Thereby the nomadisation to the summer camp could be tracked.

The annual nomadisation trajectories are established by the LLC in Kamchatka and by the cooperative in Aga, and follow the organisation established during the soviet period. Although these trajectories are cyclic, the daily decisions concerning the moves of the herd and the nomadisation are taken individually by the chiefs of the brigades or the herders themselves, taking into account the environmental conditions. GPS tracking allows to give a graphical representation of these decisions in a spatial and temporal context. It allows also to characterise the movements of the animal in response to the actions exerted by the herders on the herd. Applied to the study of herding systems, the use of GPS data allows to create representations of mobility, and, on a larger scale, when cross-referenced with data from ethnographic fieldwork, to better understand human-animal relationships in “social-ecological systems” [Berkes, Folke 1998; cit. in: Folke 2006].

1. Methodological and technical aspects

Field observations were made and semi-directive interviews on herding techniques conducted during an immersion period among the herders. In addition to this classical survey method, the herds were observed, the vegetation photographed, to differentiate what is eaten by the herds and what is not, and the coordinates of relevant points recorded using GPS.

Two kinds of GPS receivers were used: first, Garmin GPSs¹, which allow to record manually fixed points as well as trajectories; secondly, MobileAction² tracker GPSs, programmed to take points automatically at regular intervals in order to generate trajectories. Garmin GPSs allowed to manually tag fixed points such as encampments and standing camps, while tracker GPSs were tied to animals' necks or worn by the herders, and were programmed to record the GPS position every one to three minutes, depending on the journey. With the Buryats, mainly animal movements were tracked, during one or several consecutive days, including the nomadisation to the summer encampment. Among the Evens, daily tracked trajectories of the

¹ Garmin eTrex Summit and Garmin Foretrex 301.

² IGotU Gt-120 and IGotU Gt-300.

herders meant meeting or moving the herds, or bringing back stray reindeer. The other tracked trajectories were those of the nomadisation, during one month, in which a tracker GPS was tied to animals during several consecutive days.

Finally, representation of the trajectories resulted in discussions with the herders, which completed our interpretations of the GPS data.

2. Definition of the nomadisation systems' main spatial features

The data obtained allow to create a comparative scheme (Fig. 2) and table (Fig. 3) which synthesise the main spatial features of the herding and nomadisation system.

Fig. 2: *In Kamchatka, the camp is moved every two months in winter, while it is moved every three days in summer. While the herders have to make trips from the encampment to the herds and back in*

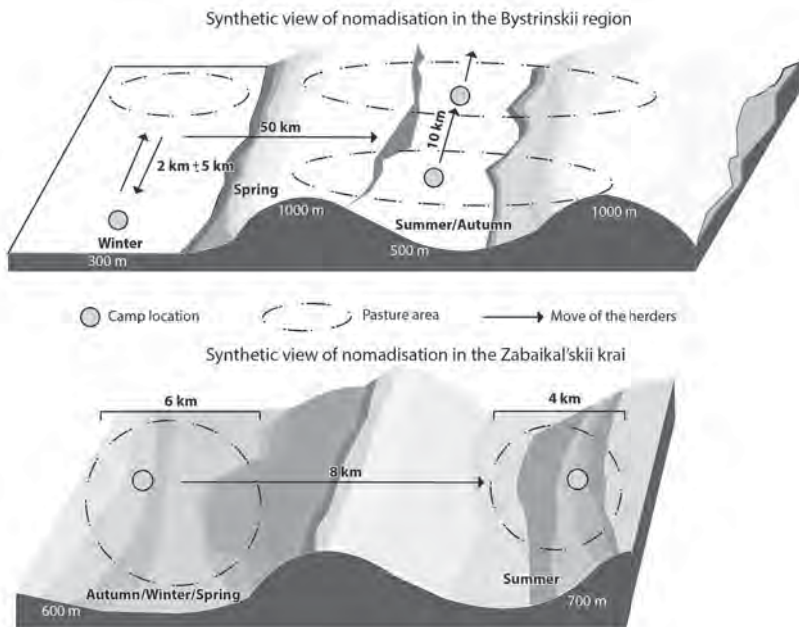


Fig. 2. Illustration of nomadisation

	Evens	Buryats
Type of environment	Tundra	Steppe
Bred animals	Reindeers, horses	Cattle, sheep, horses
Number of herds	Per brigade : 2	Per family : 3
	1 reindeer herd	1 sheep herd
	1 horse herd	1 cattle herd
		1 horse herd
Number of persons in charge of the herds	Per brigade : 7	Per family : 3 (in summer) to 5 (in spring)
Annual nomadisation distance covered	250 km	16 km
Herd ownership	LLC and private property	Agricultural cooperative and private property
Cause of regular trips to the village	Supply	Supply, school, visits to family members
Number of camps per year	About 30	2
Average frequency of nomadisation	In winter : every two months	1 station in summer
	In summer : every three days	1 station for the rest of the year

Fig. 3. Comparative table of the pastoral nomadic systems' main features

winter, in the summer the reindeer pasture around the encampment and follow the nomadisation route.

The Buryat herders move from their almost permanent station, occupied from autumn to spring, to a little summer station. In both cases, pastures are around the station.

3. Study of the pasture management and use of the environment

Location of the herders' camps and features of the pastures

In Aga, the standing camp is located close to a river or a well, in an open plain, thereby giving the animals easy access to the pastures and a water point. In summer, the herders move to a neighbouring valley, slightly higher in altitude, also close to a river. The herders may redirect the sheep herd by horse several times per day, while horses and cattle pasture freely. Cattle return by themselves to the station in the evening, and horses are led to the station only once or twice a week.

Among the Evens, the yurt is set up near the river and the forest, where they take all the water and the wood they need, while the pas-

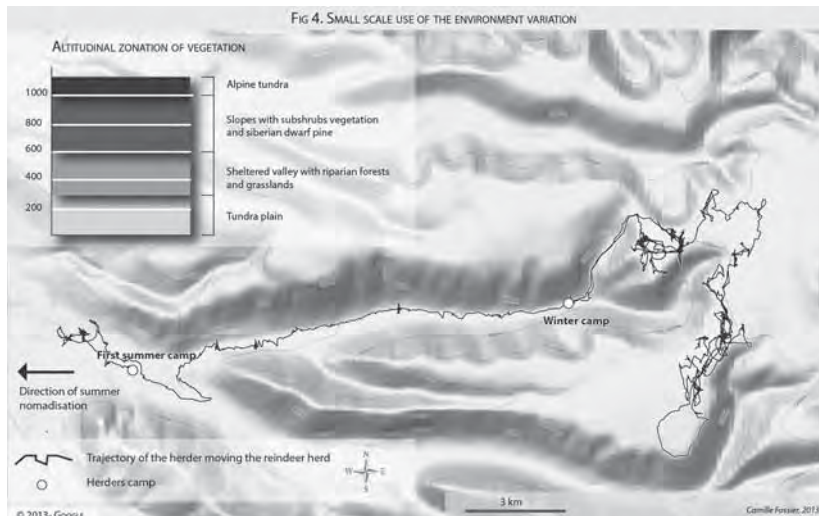


Fig. 4. Small scale use of the environment variation

tures are located in an open environment (maritime or alpine tundra). Spring, during which the hoofs of the reindeer are still fragile after the regrowth, is a particularly delicate time in pasture management. Pastures must be accordingly adapted while allowing feeding with saplings. From the end of the winter until spring herders play on differences in altitude, and thus of vegetation, by alternating between alpine tundra pastures, which form a soft pasture thanks to the water from melting snow, and valley bottom pastures, where very nourishing green saplings begin to flourish. On the map (Fig. 4), the trajectories located to the east of the winter camp represent the four days preceding the migration, when reindeer are kept on the plateaus and driven down once a day a few hours for feeding, before they are driven back up again. Because the yurt is always located in the valley, the herders take turns to join the herd on the plateau. The more experienced the herder, the more he is able to retain the reindeer and get them to rest. Two weeks before the summer nomadisation starts, two herders go and get the horses, which pasture freely in another valley for several months. They are then driven near to the camp, close to where their pasturing area will be.

*Delimitation of the pasture areas
and environment adapted surveillance*

Among the Buryats, because the stations of the different herders are located quite close to each other, pasturing areas are informally delimited. Cattle and horses, rarely shepherded and often autonomous in their movements, travel great distances and sometimes mingle with neighbouring herds (cattle). Therefore, pasture area delimitation concerns mainly the sheep, which pasture around the encampment. In absence of fences (the only fences to be found are intended to protect cultivated areas or fodder stocks) grazing areas are implicitly delimited in agreement with the neighbours. Some of the borders are not visible, while others rely on landscape elements such as roads or rivers. Parts of these borders are known by the sheep themselves, which they do not transgress then. When Dugars' sheep (Fig. 5) graze along the roads, south-west of the encampment, they are less watched (the trajectories of the flock are straighter) because the animals know the limits of their pasture and also because there are no neighbours in the surrounding area. On the other hand, when they are in the north-

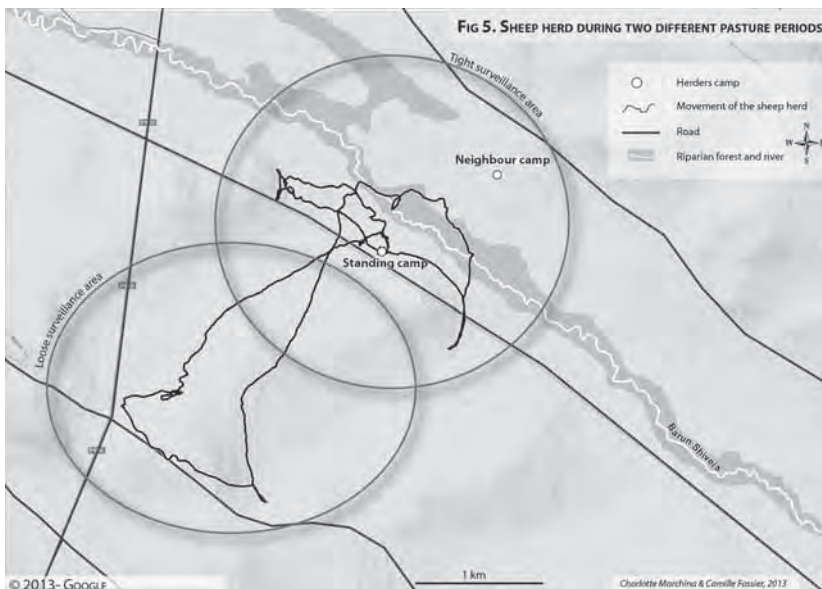


Fig. 5. Sheep herding during two different pasture periods

east, in the area of the river, where they might mingle with the neighbours' flock, they are watched closer and redirected. In all cases, the steppe environment allows a remote surveillance by binoculars, which allow the herders to move only when an intervention is necessary.

In Kamchatka, reindeer are looked after only in the morning during winter. From May, when calve births begin and the bears wake up from their winter sleep, reindeer are looked after day and night. The surveillance is adapted according to the landscape configuration: in the 4th brigade three reindeer wear a bell, so the movements of the herd can be perceived in spite of the dense vegetation. In open areas, the herders keep an eye on the herds with binoculars, evaluating their position in regard to the place they were left at the day before. In alpine tundra, the borders of the plateau form a way of "indirect" control of mobility [Ferret 2007: 59] in containing the herd.

4. Analysing animals and humans movements to better understand human-animal interactions

Analysing the differences in the herder's movements around the herd in Kamchatka shows different herding strategies, linked to the issues of the season. In fact, whereas the herder has to drive the animals and urge their move in winter, in order to lead them to the good pastures known by the humans, he has on the contrary to restrain the herd in spring, by placing himself on its sides or at its front in order to get the animals to rest and curb its movements, so the distance from the yurt is not too far. Although generally speaking the nomadic route is the same every year the chosen grazing areas are changed, according to the climatic and environmental conditions (usually a few kilometres from that from the year before). The herders come back to the very same location every three to five years. The oldest reindeer, especially the females, can thus remember the locations, especially important places such as calving places. The map (Fig. 6) shows the move from the camp 1 to the calving place (camp 2), used five years before. The reindeer tend to follow by themselves the direction of camp 2. When they move too far away from camp 1 (that is more than 3 to 5 km, where the grazing area is) the reindeer are redirected. Once the

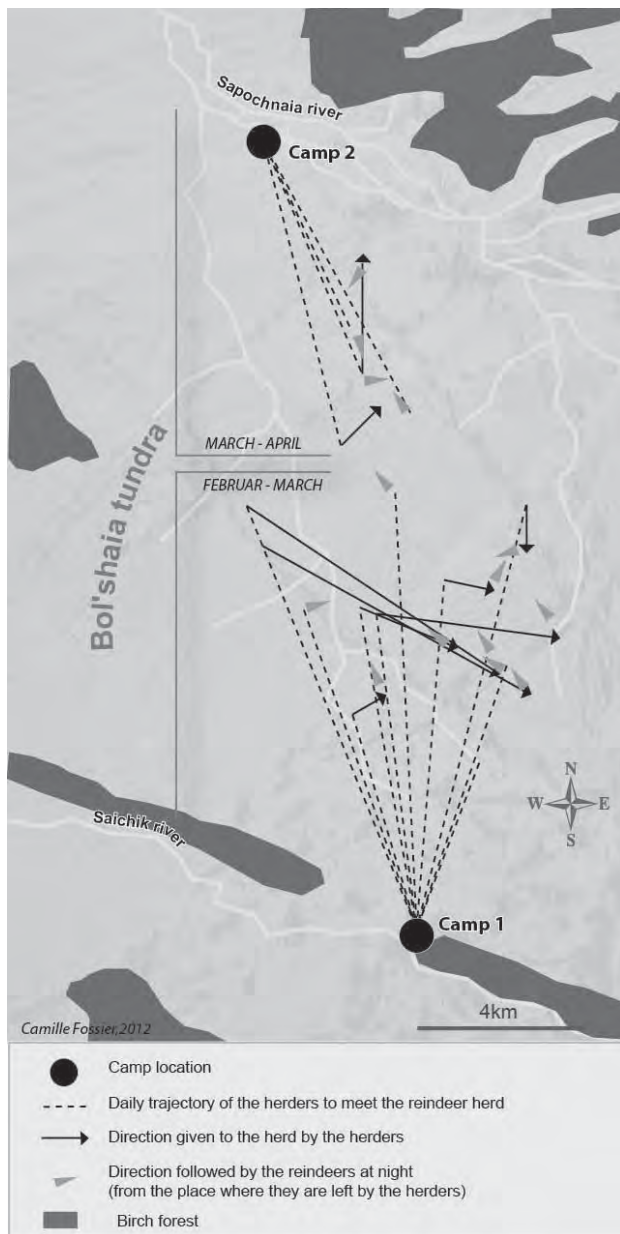


Fig. 6. Moving the reindeer herd into the “right” direction

humans decide to nomadise, after consideration of the state of the reindeer and of the climatic and environmental conditions, the reindeer are left free to move by themselves to the calving place.

In Aga, the summer of 2012 was characterised by late rains, and thus late vegetation growth, delaying the summer nomadisation by almost one month, in comparison to the previous years. Before the effective nomadisation, cattle moved spontaneously to the summer camp, forcing the herders, who decided it was too soon to move, to get them back to the standing camp. A couple of days before the effective nomadisation, cattle were urged by foot in the direction of the summer camp, as though they were notifying them that the nomadisation would imminently take place. On June 17th the sheep were led by one of the herders by horse to the summer camp, and accomplished the journey in around three hours. The next day, the rest of the herders moved in twenty minutes by car to their summer camp, following another path. The same day, on their own initiative, the cattle also moved to the summer camp following a third path, in about eight hours, while grazing. The map (Fig. 7) shows that whilst the sheep are urged by the herder during nomadisation, the average speed is twice as fast as during grazing, while on the other hand cattle moving is at its usual speed.

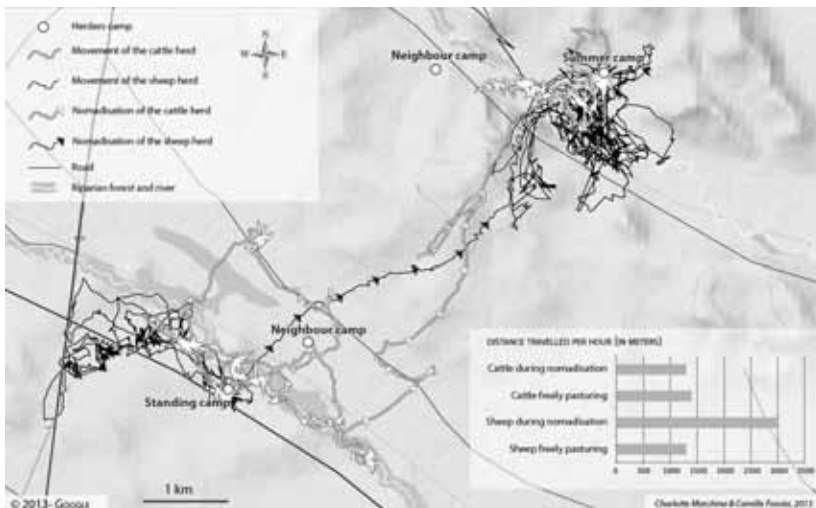


Fig. 7. Timescale of movement for two different species

In both cases, Even and Buryat, the animals “internalised” the routes on a spatial and temporal level, thereby forcing the herders to place “their new desires”(which here concerns the schedule) “in opposition to that of the herd which stubbornly adheres to the herders’ former desires” [Beach, Stammler 2006: 7]. This helps bringing out the dynamic aspects of the human-animal relationship, in a permanent “mutual adaptation” [Istomin, Dwyer 2010].

Conclusions

First, using geo-referenced data offers the possibility of a methodical and regular monitoring of mobilities, allowing comparisons within a single herd but also, on a broader scale, among different breeding communities. Beside the above results, it also allows a clear identification of the common usage of pasture areas, whether between different species or different herders (see Fig. 7), of the differences in animal behaviour depending on the season and vegetation, and also of the degree of freedom of the animals, analysed through their response to human constraints of varying severity.

Further, it enables the understanding of the dynamic aspects of man to animal relationships, both in space and in time, in social-ecological systems characterised by important mutual retroactions [Folke 2006: 262; Istomin, Dwyer 2010].

This constitutes only the first step of the methodology, and it would be of crucial importance, for example, to fine tune the choice of the animal on which to place the GPS receivers in order to highlight the role they play within the herd [Stépanoff 2012: 300], or even to perceive the organisation of the movements within the herds.

Bibliography

Beach H., Stammler F. Human-Animal Relations in Pastoralism // Nomadic Peoples. 2006. № 10 (2). P. 6–29.

Ferret C. Les Yakoutes, des chercheurs de chevaux // Ethnozootechnie. 2007. № 80. P. 51–63.

Folke C. Resilience : The emergence of a perspective for social-ecological systems analyses // Global Environmental Change. 2006. № 16. P. 253–267.

Istomin K. V., Dwyer M. J. Dynamic Mutual Adaptation: Human-Animal Interaction in Reindeer Herding Pastoralism // *Human Ecology*. 2010. № 38. P. 613–623.

Stépanoff C. Human-animal “joint commitment” in a reindeer herding system // *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2012. № 2 (2). P. 287–312.

Abstract

In this article we propose an exploratory study of human-animal relations via GIS (Geographic Information Systems) among two different nomadic pastoral populations — the Buryats of the Aga district (Transbaikalia) and the Evens of Central Kamchatka. In this research, we used GPS receivers, which allowed us to produce a geographic location of the data and to represent on maps the herders' and animals' movements with respect to fixed reference points (pastures, encampments, etc.), allowing a new approach in the study of human-animal interactions.

Y. N. Konstantinov

HUMAN-RANGIFER CONVERSATIONS WITH POWER

Background

Reindeer husbandry in what is today the Lovozero District of Murmansk Region has been the object of numerous studies for well over a century by now. The proximity to Imperial Russian and later Soviet centres of power, as well as century-old links with western close and distant neighbours, a never-ending curiosity in respect of the indigenous Sami people, captivating imagination as the earliest living Europeans, all of these and other factors have been stimulating a lively interest in Kola reindeer husbandry. It is impossible to cover all the developments and shifts in the researchers' 'gaze' on the local situation in a paper of this size. I can only state here some of its main accents.

'Free' vs. controlled grazing of herds

The in-migration of Izhma Komi herders in late 19 c. [Konakov 1993] and their rapid asserting themselves as a decisive presence on the local scene has been reflected in the literature as a key theme whenever Kola reindeer husbandry gets mentioned. This concerns particularly the conflict between Sami and Izhma Komi methods of husbandry. Reindeer herding Sami are usually described as traditionally letting their herds graze freely after calving and 'biological' marking¹ of newborn calves, subsequently rounding them up during the autumn back migration to the inland forest-tundra winter range. By contrast to this summer 'free grazing' (*vol'nyi vypas*), newly established Komi and Komified Nenets herders introduced tightly controlled herding

¹ I.e. marking new-born calves according to the mark of the mother — or 'by the mother' (*vozle materi*), as herders say. To be distinguished from marking older calves, not necessarily following the mother's mark (arbitrary marking) [Beach 2007; Konstantinov 2007].

throughout the year, importing, in this way, methods characteristic of Nenets herding in the conditions of *Bol'shezemel'skaia tundra*.

The 'free' vs. 'controlled grazing' theme managed, in the course of time, to deflect attention from an earlier one, which can be only very briefly mentioned here. It concerned a wide-spread opinion among learned circles in Russia towards the end of 19–20 c. that the Sami people were not reindeer herders at all, being instead principally freshwater fishermen [Rozonov 1903: 81]. This motive, to be abbreviated as 'the Sami are fishermen, not herders' was intertwined with an evolutionary reading of the Sami vs. Komi/Nenets differences in husbandry methods, mentioned above. Namely, that tightly controlled Komi/Nenets herding was more 'progressive' in comparison to Sami 'primitive' subsistence- and seasonally fragmented methods [Engelhardt 1899]. With its strong focus on what amounted to Komi industrial (by contrast with Sami subsistence) production of meat, Komi methods appealed to the spirit of capitalist development in the context of Stolypin's reforms of the turn of 19th century. One may draw parallels here with the attempts — as a significant part of these reforms — to change 'primitive' agricultural methods in central and southern areas, characteristic of the Russian *mir*, to more 'progressive' and individual free-holding ones.

A certain paradox may be noted here though, dislodging somewhat the 'progressive' reading of Komi/Nenets 'reindeer husbandry capitalism', in the sense that it was nomadic in a way Sami herding never was. This feature of 'primitiveness' of Komi/Nenets husbandry had also some administrative consequences, as the Komi/Nenets settlers were not granted colonist status — allowed only to settled households — despite persistent attempts [Orekhova 2007]. The tension between 'progressiveness' of a meat focus and meat production of scale, on the one hand, and the nomadism that went with it, was destined to be preserved to this day. To this point I come below.

Soviet cooperative husbandry (1917–1928) and collectivized herding (1929–1992)

The process of changes in Kola reindeer husbandry after the Bolshevik takeover in October 1917 and till the onset of the First Collec-

tivization Wave in 1928–'29, is largely a blank period in the literature. What we know is that private ownership of herds was the exclusive form of property with, at the same time, a heavy reliance on existing cooperatives — co-ops — providing services in the financial, trading, and supply sectors [Voronin 1997; Osinovski 1927]. It might be added in parenthesis that today the still extant *Rybkoop*, which provided trading and supply services all through the sovkhos period, can be seen as a living link with the 'integral cooperatives' (*integralki*) of the 1920s.

About reindeer husbandry methods during this period we know mostly from Alymov [1927; 1928], towards its end — from the researchers of the 'Lapp Expeditions' of the late 1920s, led by Zolotarev [Samorukova 2007]. Among them stands out the work of Vladimir Charnoluski [1930a, b; 1931] from whom we get a very detailed, field-work-based picture of how herding was done in those days. Charnoluski's main attention was on Sami herding methods. He describes a highly intensive form of reindeer husbandry, save for the summer period. Komi/Nenets tightly controlled herding all through the year was seen to be functionally inadequate and ethically reprehensible. To this day Sami herders have retained memories of that controversy of days long past: they have often shared with me the view that 'the reindeer can never feed well enough, unless they are let to roam free during the summer' (*naguliat'sia letom*). Another strong reason for the summer free-grazing method was the importance of fresh-water fishing for subsistence and trading purposes. Tatiana Lukianchenko rightly observes that transposing reindeer-meat focused methods, sophisticated for the conditions of *Bolshezemel'skaia tundra*, with its vast distances and much lower relevance of fishing, adapted ill to the local Kola environment [Lukianchenko 1971: 33–34].

The meat-centred focus of Komi/Nenets husbandry was, however, what appealed greatly to Soviet planners from the very start — i.e. long before the collectivization drive of the late 1920s–'30s [Kertselli 1919]. As it turned out in the course of time, its usefulness for Soviet planning proved to be principally ideological and only in a second place — economic. Reindeer meat production of scale was thus a major constituent of the Soviet moral economy of self-legitimation through quantifiable increase of industrial production, and, in this par-

ticular case — ‘agricultural’ produce [Konstantinov 2014; Vladimirova 2006]. Meat for local subsistence needs was used, by and large, at the same level over the decades. Over and above that, produced reindeer meat would be wasted to a great extent by poor storage and transportation. It would eventually end up in the Murmansk meat-processing plant as a low-quality ingredient for sausages. That was of little relevance to planners and administrators however — what counted was demonstrating ever-increasing levels of meat-production [Ushakov, Dashchinski 1988; Kiselev, Kiseleva 1987; Fedotov 1955].

High meat-yield focus was consistent with Komi/Nenets methods of husbandry. That relied on tight control over the herd in all seasons, and this in turn, called for nomadic and fairly intensive herding. At this point the tension between conflicting ideological stances, mentioned above, raises its head. For while meat-focused production on an ever increasing scale was ideologically ‘good’, nomadism was ‘bad’. It may be recalled here that almost till the very end of the Soviet period, the issue of ‘completing the transition of the nomadic population to a settled way of life’ remained as a priority on the party and administrative agenda [Bogoiavlenski 1985].

Tight control over herds significantly increased what may be called the ‘ideological output’ of reindeer husbandry. Tight control facilitated calculability and general categorization of reindeer husbandry, making it more amenable to use by the positivist mind of the socialist competition management. ‘Tight control’ — called by herders ‘having the herd in hand’ (*derzhat’ stado v rukah*), in official ideological idiom translated as ‘fighting for good indicators’ (in socialist competition), *borot’sia za horoshie pokazateli*. This is not the place where full credit can be done to socialist competition in reindeer husbandry [but see: Vladimirova 2006; Konstantinov, Vladimirova 2006]. We need only to recall such categories as ‘achieving x centners of meat per 100 January head’, ‘real production of newborn calves at the rate of x calves per every 100 mothers’ (*dobitsia delovogo vyhoda molodniaka po x telenka ot kazhdykh sto matok*), ‘take down to the minimum unaccountable losses’ (*svesti k minimomu bezyzvestnye poteri*), etc., to get the flavor of socialist competition, thinking in terms of ‘fronts’, ‘fights’, ‘indexes’, and ‘campaigns’.

Return of free grazing

By the early 1960s the phrase ‘semi-free herding’ (*poluvol’nyi vypas*) begins to be frequently met in official statements. This goes hand-in-hand with a growing emphasis on building reindeer fences — a traditional Sami method [Charnoluski 1931]. A short report in the local paper of May 1962 noted that ‘the herding brigade of V. A. Galkin had achieved good knowledge of the grazing range, was advantageously making use of natural barriers, had built a (reindeer) fence and *had organized semi-free grazing of the reindeer* (emphasis mine)’ [V Lovozerskoi tundra 1962: 3].

Herders remember the time as one of change and experimentation in the ‘voluntaristic’ spirit of Nikita Khrushchev’s sweeping agricultural reforms. ‘It was only bee-keeping that we didn’t try’, as one of the older herders had summarized the period. It looks likely, however, that in the spirit of the poststalinist ‘thaw’, introduced by Khrushchev, local administrators may have officialized what had been already and for a long time a *fait accompli* in the tundra. Socialist competition categories captured these changes in the course of time, alongside prominence given to new developments. Among these was the introduction of heavy ATV machinery (*vezdekhodi*), of the first snowmobiles, of setting up ‘intermediary reindeer herding bases’. Among these, revival of ancient Sami practices, like summer free-grazing and fence-building, was added to the socialist competition arsenal, thus passing off as new forms of improvement.

Promezhutochnaia olenevodcheskaia baza

In the context of this overview, *baza* requires special attention. Its official designation contained the important attribute ‘intermediary’ (*promezhutochnaia*) — a detail that is often forgotten today by herders and outsiders alike. It may be in need of reminding, thus, that the usage made sense in relation to what still used to be nomadic herding of the Komi/Nenets traditional type in the 1950s–‘60s. Adapted to the short distances of Kola migration treks, *promezhutochnnye bazi* in the principal reindeer-husbandry area of Lovozero District, got to be situated about half-way between the main reindeer herding villages of Lovozero and Krasnoshchel’e, and the Barents Sea coast. This was

some 70–100 kms to the NE of the villages, with as much to go till one reached the coast. The idea was that food and other necessities would be carried over to the bases and stored there, the bases thus functioning as tundra depot stations. They also provided more comfortable living quarters compared to the classical Komi/Nenets portable tent (*chum*), boasting storage huts and a bath-hut, apart from a main log-cabin. Some part of the reindeer herding team, as well as the female camp workers (*chumrabortnitsi*), would stay over at the base, while a smaller detachment of herders would follow the herd on a shift basis. Upon completion of the shift they would return to the intermediary camp for rest, with the already rested shift assuming controlling tasks over the herd.

In the course of time, this system of herding had come to be substantially eroded. By the early 1960s we begin to hear of brigade leaders' organizing *poluvol'nyi vypas* — semi-free grazing of herds mentioned above. It is somewhere around this period that ferality of herds began to be an issue, or, in herders' talk, that the herd was no longer 'in hand', (*stado uzhe ne v rukah*).

The gradual return to pre-Komi/Nenets methods of herding is to be explained by the determinants of the received local ecology. It had put its formative stamp on what is now described as traditional Sami herding methods. These determinants have been briefly sketched out above as characterized by relatively short migration routes, as also by the significance of fishing in Sami subsistence and trading economy. Thus Sami forms of adaptation included as an important component temporary residence by lakes, rivers, or coastal waters during the summer [Rikkinen 1983], having let go of their herds immediately after calving and calf-marking. An important detail to notice here is that kolkhoz/sovkhoz intermediary bases came to be built on the locations of such former summer settlements. On the one hand that answered the intermediary purpose of the bases while full control over the herd still held. On the other — which has remained valid to this day — the bases have become principally fishing stations both during the summer and winter, herding activities being mostly abandoned. Of the last, as it shall be said again further down, only sporadic rounding up activities have remained as a routine practice. The main loci for

such activities have come to be the few and far between corral camps (*korali*), however, not the brigade bases themselves. It may also be added here that until the liquidation of the coastal summer villages (Varzino, Ponoï, Lumbovka, etc.) and the consolidation of their *kolkhozy* into the collective farms of Lovozero and Krasnoshchel'e [Afanasiyeva 2013], as well as the parallel takeover of the coast by the military and the border troops [Babich 1991], the coastal villages performed very much like seasonal camps and thus as a version of intermediary bases. In the course of time, had it not been for the combined heavy-handed impact of administrative liquidation, sovkhos consolidation, and military occupation of the coastal areas, the villages may have quite likely lived on as enlarged versions of brigade camps. The present state of the tiny villages of Kanevka and Sosnovka — miraculously saved from liquidation — may be seen in this light. I shall have an occasion to say further down that current developments in the *de facto* 'privatized' Krasnoshchel'e cooperative 'Olenevod', indicate will to resurrect coastal villages in their former capacity of summer camps.

Private ('personal') deer

The issue of private deer of *kolkhoz*/*sovkhos* members remained as a central concern all through the Soviet period — from its very first beginnings to its end. This process I have followed in detail elsewhere [Konstantinov 2014; 2010; 2007] — here only its very basic outlines shall be given. First and foremost they consist in the fact that *kolkhoz* (later — *sovkhos*) employees enjoyed the right of having the use of a given number of reindeer — on the average between 30 and 50 head. A crucial element of this system of ownership of 'personal deer' (*lichnye olen'i*) was that they were not grazed in separate herds, but were mixed with the collective (brigade) herd. This arrangement, which I have called in previous work a 'private-in-the-collective' one, gave rich opportunities of compensating private losses at the expense of the collective herd, and stimulated what, in the context of command socialism agriculture, has been dubbed 'institutionalized theft' [Creed 1998].

Private-in-the-collective reindeer husbandry enhances opportunities for institutionalized theft proportionally to relaxation of control over

the herd. The lynchpin of the system is production of unmarked deer, which get subsequently marked in arbitrary (not ‘biological’) way at corralling sessions. The procedure redistributes a part of the collective herd according to the rank of employees in the sovkhos hierarchy, with the lion’s share going into the hands of tundra-based leaders. Running ahead, this explains the present situation in which an overwhelming percentage of private deer are in the hands of three or four tundra-based leaders (‘tundra bosses’).

Production of unmarked or ‘whole-eared’ deer (*tseloushnye olen’i*) is facilitated by abandoning of new-born calf marking and, ultimately, by virtually abandoning ‘calving campaigns’ as a whole. Marking had gradually moved to ever later dates and, in the course of time, has become part of harvesting corrals. Since these, in their turn, have come to take place in a long period stretching from about mid-December till mid-April, the age of unmarked deer has correspondingly increased. With overall relaxation of control, the incidence of whole-eared animals older than a year turning up at corral sessions is now common.

By the end of the sovkhos period — that is, by 1992 — both factors of ‘classical tradition’ (importance of fishing) and of ‘kolkhoz/sovkhos tradition’ (private-in-the-collective management) had contributed to increasing relaxation of herd control, as well as the practical abandoning of herding as such. The system had gone thus much beyond its classical Sami state, filing away, at the same time, all Komi/Nenets importations of herd management, that had so radically changed the local picture in the period between the end of the 19th century till about the late 1950s. The driving force of these changes may be considered to have been the strong will of grassroots actors to maximize advantages offered by the kolkhoz/sovkhos system for informal private entrepreneurship, based on selling ‘personal reindeer’ meat on the local ‘grey’ market. Local and ultimately — supreme power, tacitly condoned the resulting arrangement, setting, nevertheless, some official limits to it. These consisted in allowing up to 30 (later 50) head of deer ‘for personal use’, a limit often overstepped, but again within limits [Volkov 1996 [1946]: 127]. The condoning of the informal arrangement may be seen as based on the general compromise between power and the working people (*trudiashchiesya*),

in this case administratively conceived as ‘agricultural workers’ (*sel'skokhozyaystvennyye rabotniki*).

The logic of the compromise has been extensively discussed in the concerned literature. Its essence is perhaps best captured by Vera Dunham as the ‘Big Deal’ of Stalin’s compromise arrangement with the managerial class [Dunham 1990: 3]. This reverse side of the Soviet moon, whose popularly visible face is one of crushing totalitarian oppression, cannot, however, be given justice in this text [but see: Konstantinov 2014; 2007].

I can only state here that the ‘deal’ concerning my case was rationalised by authorities — in the context of the late kolkhoz/sovkhoz period — as prompted by recruitment and retaining in employment concerns of sovkhoz administrations. In other words, this meant that keeping people in reindeer husbandry dictated closing an eye to irregularities in personal deer management. As I shall show further on, with the advent of post-Soviet transformations, this formulation became explicit and official. At this point the interesting question is: how was the ‘conversation with power’ carried out in the idiom of reindeer husbandry management? To get into this we need to turn attention to the phenomenon known in local talk as ‘wildening’ of reindeer, i.e. their getting into a feral state.

‘Wildening’

In local talk ‘wildening’ of reindeer (*odychanie oleney*) came to be an increasingly pervasive theme soon after the transformation of local sovkhozy into allegedly ‘private cooperatives’, i.e. with the advent of the post-Soviet era. In the context of a rising nostalgia for the now past ‘Soviet times’, increasing ‘wildening’ of the reindeer herd would be contrasted to the former state in which the herd was ‘in hand’ (*kogda stado bylo v rukah*). The contrast was largely imagined. As I have pointed out earlier on, control over the herd had begun to relax as early as the late nineteen fifties, and probably even before that. The ideological contrasts of post-Soviet times had, however, constructed the period of Brezhnev’s rule (mid 1960s — early 1980s) as the ‘best times’ [Dubin 2011]. They ordered immediate history into a catastrophic progression from the ‘order’ and ‘prosperity’ of Brezhnev’s decade

and a half, to the ‘chaos’ and ‘misery’ of the 1990s — the decade of Yel’tsin’s stay in power. In reindeer husbandry, therefore, the catastrophic ‘order/chaos’ sequence was translated into ‘holding the herd in hand’ vs. its subsequent ‘wildening’.

A parallel theme, spelling lapse into chaos and ‘lawlessness’ (*bespredel*) was a dramatic fall of herd numbers (*umenshenie pogolov’ia*). Unlike largely imagined pasts as it concerned ‘wildening’, figures here tended to be quite real. In rough figures, from herd numbers of the total Kola herd in the region of 70,000 after-harvest head in the 1970s–80’s [Digurov 1987], by the late nineties the herd had dwindled to about 50,000 by official counts, and to not more than 25–30,000 by insiders’ opinion. The dramatic fall in herd numbers was laid at the door of the culprit responsible for all disasters — the deadly and anonymous poacher. This personage, sharing many — if not all of the characterizing features of the wolf in fairy-tales — was constructed in public discourse as a creature which was breeding in intolerable numbers during the new times. Rampant tundra poaching, alongside urban criminality, had thus come to form an integral part of the chaos and lawlessness of Yel’tin’s decade or ‘the ‘90s of abandon’ (*likhie devianostye*). Without going into the details of this part of the local story it is to be said that the fall of herd numbers has continued during the Putin epoch of ‘stabilisation’ and ‘return to normality’ since the beginning of the 2000s. Whatever else the time since the 2000s have brought to Russia, ‘normalisation’ of the microscopic and peripheral Kola reindeer-herding scene — in the sense of diminishing of poaching on reindeer herds — has not been one of its achievements.

This is more or less the picture when looked at from the outside. As always, when the situation is considered from the inside, it is rather different. What is more interesting, however, than this hardly surprising fact, is that the difference comes out at two levels. A first and the more transparent of them places the focus on ferality as driven by interests for increasing personal deer ownership. The less readily perceivable one, containing not a small degree of mystery around itself, seems to seriously question the reality of ‘wildening’. At the very least it suggests that ideas about it should be substantially qualified. Below I turn attention to these two readings.

The 'personal deer-ferality' linkage

Based on many years of fieldwork with reindeer herders (since 1994), by 2012 the personal deer-ferality linkage had begun to look to me like this. Its keystone appeared to be production of unmarked ('whole-eared') deer, as suggested earlier on. Production of unmarked deer assisted the process of arbitrary marking impossible in former years of relaxing, but still existing herd-control. Insofar that the 'calving campaign' (*otel'naya kampanaiya*) used to be given very high priority in Soviet times, its proper carrying out was a prominent target in the administrative and party gaze. The same went for other 'campaigns' following calving — that of (biological) calf-marking, as well as 'actual production and preservation of calves' (*delovoy vykhod teliat*).

With the changes of 1990–1992 socialist competition quietly vanished together with the whole system of command economy and the Soviet Union itself. All the 'campaigns' and 'indexes' disappeared almost overnight. Husbandry was left in the hands of the tundra bosses and brigade leaders. In the spirit of those days a new head of the newly registered Lovozero reindeer cooperative (ex-sovkhoz) 'Tundra' was elected and that was an enterprising and reform-minded local Sami woman. One of the first measures that the new head implemented was to abolish the upper limit of personal deer possession. Henceforth employees could have the use of — or, in practical terms, own — as many deer as they wished. The logic of the measure, as explained by the new head, was to give a powerful incentive to young people for joining reindeer herding and thus solve the endemic and very critical problem of poor recruitment and retention.

Today, over ten years after this momentous decision, problems of recruitment have, if anything, got graver. 'Tundra' has seven brigades now, instead of nine at the beginning of the period. At the same time, two new tendencies have become evident. On the one hand the ratio of private to collective deer has, according to some reports, reached the 50:50 stage. Secondly, distribution of reindeer within the private part of the herd has become heavily asymmetrical. Thus, according to herders' opinion, nearly two-thirds of the whole private herd of 'Tundra' has come to be in the hands of the three herding ('tundra')

bosses (*tundrovie nachal'niki*). All these changes have been happening against the background of a general fall in total herd figures.

Since arbitrary marking is a procedure managed by the tundra bosses — as all corralling procedures — it is not surprising that whole-eared deer would be marked according to their interests first and foremost. This redistribution of animals, at the discretion of those at the top of the herding hierarchy, may be seen as the principal reason for the overall diminishing of the herd. While the blame is put on the rapaciousness of urban poachers, a good deal of what is going on is to be attributed to redistribution as a form of internal appropriation by various means.

Production of unmarked deer is thus crucial to redistribution, and, in its turn, stimulates relaxation of control, as well as abandoning of the calving campaign and the biological marking that used to go together with it. A series of consequences follows from here, making gathering the herd in at the fall back-migration a progressively difficult exercise. This contributed, in its turn, to late beginning of harvesting campaigns — a feature swiftly attributed to climate change [Konstantinov 2010]. Harvesting corrals gradually came to end almost just before calving. Female deer in the last month of pregnancy would thus fear they may be rounded up once again and seek to give birth in the open tundra as far from human presence as possible. In result, a calf may happen to see a human being for the first time when it gets corralled in a year or more from birth. All of this and more herders are in the habit of summing up as ‘wildening’.

How feral is ferality?

This question arose in relation to events in the second biggest reindeer herding cooperative on the Kola: the reindeer husbandry farm in the remote tundra village of Krasnoshchel'e.

Some brief history of the farm is necessary at this point. Created as a consolidated sovkhos in the early 1970s, the farm lived under the name of *Pamiati Lenina* (In Memory of Lenin) till the reforms of the early 1990s whereupon it was renamed to *Olenevod* (Reindeer Herder). Following the general pattern of ‘re-registering’ sovkhosy into cooperatives it became at first a limited company (*TOO*), subsequently

an ‘agricultural cooperative’ (*SKhPK*)¹ [Filipchenko 2011; Konstantinov 1997].

By 2009, following the decease of its long-time serving director Dmitri Matrekhin, the farm’s financial health had seriously deteriorated. It had run into heavy debt to banks, as well as to its own employees: salaries had not been paid for months. The overall number of its once impressive herd of over 30,000 head, had fallen down to less than half that according to insiders’ reports. Meat harvesting figures had dropped accordingly, reaching an all-time low of some 30 tons of carcass meat a year. Such yields, naturally, could not help remove the crushing burden of debts the farm had accumulated and was continuing to grow.

At this critical point a local businessperson of scale, Reizvikh, offered to help the farm regain its feet by paying both its external and internal debts and turning it into a profitable economic concern. Needless to say, the employees — from the then acting and rather miserably performing director to the last herder on the tundra — jumped enthusiastically to the offer. Reizvikh was elected head of the managing board of the cooperative, and soon after he stood true to his word. Debts to banks were paid, and the backlog of salaries was covered. Furthermore, salaries were raised to 18,000 roubles (450 euro) a month, thus reaching a very attractive level by local standards. New snowmobiles for all brigades were bought — glittering *inomarki* (foreign makes), sets of snowmobile clothing for the herders, etc.

All of this came at a price, though, proving the adage that free is only the cheese in the mouse-trap. In November 2011 an order by the head of the now virtually private farm demanded a severe reduction of the number of personal/private deer which employees could keep. Furthermore, by imposing substantial fees for grazing of reindeer of all owners of personal/private deer who were not acting herders, the

¹ Wishing to get the cooperative into the most advantageous combination of governmental subsidy-yielding categories, the late director had given it an acronym defying any attempt of easy deciphering or remembering: *SKhPK OPKh MNS ‘Olenevod’*. This was to be read as *Sel’skokhoziaistvennyi proizvodstvennyi kooperativ olenevodcheskoe-promyslovoe khoziaistvo malochyslennykh narodov Severa* (Cooperative for agricultural production (and) reindeer-husbandry of the numerically small peoples of the North).

order made it prohibitive for such owners to keep deer in the cooperative herd. For acting herders the limit of grazing deer free of charge was set to 6 head per person [Prikaz 2011]. By the time of writing (June 2013) the stipulated limit was lowered to 5 head [Akty 2013].

What had happened amounted to a reversal of the known order of things to a state existing before collectivization. In effect, Stalin's formula for 'satisfying the personal interests of kolkhoz members', announced at the 17th Party Congress of 1934, and discussed in the literature as Stalin's 'agricultural compromise' [Mitrany 1951; Maslov 1937; Trotsky 1936] had been invalidated.

What followed was dubbed by many in the community as the advent of 'serfdom' (*rabstvo*), the new chairman/owner being likened unto a 'feudal baron'. The reaction reminded one of the early days of collectivization in the late 1920-'30s: reindeer owners found it better to slaughter their deer, rather than pay the fees. The difference with former collectivization times was that the slaughter was reported to higher authorities as fulfilling a modest meat plan of the farm of some 30 tons or so of carcass meat. In this way the farm was shown to be an acting concern.

A second outcome of the dramatic events taking place at '*Olenevod*' concerns its relationship with the neighbouring and central farm of Lovozero — 'Tundra'. Almost immediately after the measures for scaling down personal/private ownership at '*Olenevod*' to a minimum had been implemented, rounding up and subsequent corralling of reindeer at 'Tundra' showed an impressive reversal to a performance not remembered since days when the sovkhos herd used to be 'in hand'. In other words, much of the harvesting now came to be accomplished already by end of the calendar year and the practice of late rounding up was significantly curtailed. 'Tundra' brigades showed much better performance in respect of contacting and managing their herds in the fall, retaining control over them during subsequent months. Overall ferality of the herd had thus been spectacularly — and somehow instantly — reduced.

These facts, becoming evident during the last couple of years, raise questions that cannot be answered fully at this point, requiring very

focused and close-to-the-herd research in the following years. For the very intriguing question arises: what was the reality of growing 'ferality' that had been so much talked about in the last two decades?

The ferality riddle

As suggested in the first part of this paper growing ferality was explained by gradual relaxation of herd control, beginning to get felt by the late 1950s–'60s. It has been said earlier on that the drivers of such a process could be seen in terms of traditional ecological determinants of the pre-collectivization era (short migration distances, rich fishing resources, etc.), and, secondly, the traditions which evolved during the kolkhoz/sovkhoz decades and were centered on the maintenance and increase of personal/private reindeer contingents. Preoccupation with such interests dictated production of unmarked deer, which in turn was facilitated by relaxation of control and by virtual abandoning of the calving campaign and 'biological' marking 'by the mother'. Eroding the system of control and socialist competition 'campaigns' could not but stimulate ferality. This circle closed upon itself with ferality stimulating personal deer growth.

The growing of ferality, in this context, followed from the 'rubber-band' principle, described by Hugh Beach [Beach 1981]. The latter, it shall be remembered, metaphorically captured the fact of the fragility of the human-*Rangifer* link. This in the sense that *Rangifer* being only at a very initial state of domestication, having not as yet established a state of complete or even relative dependence on humans for survival, draws back the reindeer to a 'pre-contact' stage, as soon as the 'rubber band' pulling them in gets released.

The 'ferality-personal deer' linkage supported the thesis, captured by this vivid metaphor. The 'connected vessel' scenario that I have described above as taking place following the events in '*Olenevod*', whereby manageability of the '*Tundra*' herd improved all of a sudden, may be dislodging the ferality-personal deer linkage, and, alongside of that, may be suggesting some need of qualification in respect of the 'rubber-band' one.

Such a need comes from the facts presented. The overall Kola herd of some 50,000 head by official counts, and 25–30,000 by insiders'

ones, had shown sudden signs of manageability after decades of hardly more than occasional and mostly chance contacts with freely roaming fragments. Although this surprising state of affairs clearly needs further research, being only at an initial state of registering and observation, some early conclusions may be tentatively drawn.

Conclusions

Concerning the reindeer husbandry part of it, it seems that the environmental givens of the Kola Peninsula are such that they allow a rather large degree of relaxation of control. Before ferality (as a form of perceived return to a 'wild state' (*odichanie*)) becomes an irreversible process, human interference in the *Rangifer* life-cycle can be reduced to a minimum. The point of no return herders would describe as 'losing the herd'. A brigade which cannot contact significant fragments of its herd, would be described as one that has 'lost it' (*poteriali stado*).

This state of affairs, as suggested before, requires serious further study. This is not a small challenge to a researcher or (better) — a research team, as it requires extensive experience and full autonomy of tundra movement. The logistics of work with a loosely controlled herd and with herders, who have no interest in revealing their methods of extremely loose — but ultimately effective management, is a matter of daunting complexity. The situation requires a discussion which extends the purpose of this paper.

It thus remains an open question at the moment as to how effective management gets achieved in a state of maximum extensivity [Konstantinov 2010; Beach 1981; Whitaker 1955]. This should not prevent, however, some tentative conclusions to be made, even at this state of findings.

In the first place, it is important to note the political significance of ferality in grassroots' actors conversing and dealing with power. It is advantageous, from the herders' point of view, to represent an ecology which is on the brink of entropy. Ferality, as a theme, spells entropy. Interest in representational entropy can be discussed, in this sense, as an effective 'weapon of the weak' to borrow Scott's classical formulation [Scott 2008]. Constructing a representational ecology which defies controlling measures may be seen as an effective way of

removing superordinate interference. As research interests may be also interpreted as potentially facilitating superordinate interference, consequences for research-logistics and field methods may come to be correspondingly forbidding.

Furthermore, ferality as a theme can be discussed as part of the ‘nostalgic’, ‘capitalist-bashing’ grassroots discourse of post-Soviet times. Its apocalyptic, entropy-foreboding message came to express by the means of herders’ talk a protest against the social ills of the post-Soviet era. Ferality is thus a synonym of the larger, popular metaphors, satirizing the post-Soviet period. Here come labels like *bardak* (mess, chaos), *bespredel* (lawlessness), etc.

In the final account, the socio-political significance of ferality can be seen in a deep historical perspective to have been a ‘traditional’ weapon (in the sense of Scott again) in nomadic, or more generally — renewable land-use contexts. The task of the actor is to be able at one and the same time to employ entropy as a political instrument, and contain it. The skills, experience, and concrete measures that achieve such a balancing act require — as I repeatedly stress — further in-context research. They hold the potential, however, of revealing understanding and managing of entropy as both a day-to-day operational task and a representational construct.

The logic of self-legitimation of the Soviet condition was based, as it is well known, on positivist calculability and faith in evolutionary progress as the ultimate goal and value. The ideological institution of socialist competition had as its main objective not so much the achieving of economic efficiency and increase of production, but of legitimation of the regime by representational containment of entropy. In the case I have presented, the role of containing entropy came to be surprisingly performed by ‘capitalist’ management of the new owner of the former sovkhos ‘Olenevod’ (‘In memory of Lenin’). This is consistent with the current ideological drive for achieving ‘stabilisation’ and ‘normalisation’. It is to be seen as yet how these recent, ‘back-looking’ ideological accents shall achieve their expression in herders’ talk. I end on the note that as yet, in this part of the reindeer-husbandry universe at least, the motive of reindeer becoming ‘less wild’ has not asserted itself, but it is quite possible that it may do so.

General sources

Akty 2013. Akty ob itogah inventarizatsii domashnih severnyh olenei, prinadlezhashchih SKhPK OPKh MNS ‘Olenevod’ [Registers of the results of inventarization of domesticated reindeer, owned by Reindeer Husbandry Cooperative ‘Olenevod’]. 12 April. Village of Lovozero Municipal Administration. (Personal archive: yulian.konstantinov@uit.no).

Digurov V. D. Organizatsiia i perspektivi razvitiia olenevodstva i kormovoi bazy v sovkhoze ‘Tundra’ Lovozerskogo r-na, Murmanskoi oblasti [Organisation and Prospects for the Development of Reindeer Husbandry and its Food Base in Sovkhoz ‘Tundra’ of Lovozero District, Murmansk Region] / Sel’skokhoziaistvennyi institut zaochnogo obrazovaniia [Agricultural Institute for Extramural Studies], Diploma Paper. Balashikha. 1987. (Unpublished MS, DASA Archive yulian.konstantinov@uit.no).

Prikaz ‘Ob ustanovlenii platy za vypas chastnykh olenei’ [Order ‘On introduction of fee for grazing private deer’] 26.12., SKhPK OPKh MNS ‘Olenevod’. 2011. (Personal archive: yulian.konstantinov@uit.no).

Bibliography

Afanasyeva A. Forced Relocations of the Kola Sámi People: Background and Consequences: Theses submitted for the degree Master of Philosophy in Indigenous Studies, Faculty of Humanities, Social Sciences and Education, University of Tromsø. 2013.

Alymov V. K. Lopari Kol’skogo poluostrova [Lapps of the Kola Peninsula] // Doklady i soobshcheniia Murmanskogo obshchestva kraevedeniia. Murmansk, 1927. Vypusk № 1. [Reports and announcements of the Murmansk Society for Regional Studies — 1st Issue]. P. 7–22.

Alymov V. K. Olenevodstvo Murmanskogo okruga. Statistiko-ekonomicheski Ocherk [Reindeer Husbandry of Murmansk Region. Statistical and economic report] // Doklady i soobshcheniia Murmanskogo obshchestva kraevedeniia. Murmansk, 1928. Vypusk № 2 [Reports and announcements of the Murmansk Society for Regional Studies — 2nd].

Babich V. V. (ed.) Adres moi — Gremikha [My Address is Gremikha]. Severomorsk, 1991.

Beach H. Reindeer-Herd Management in Transition. The Case of Tuorpon Saameby in Northern Sweden // Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm, 1981. Vol. 3.

Beach H. Reindeer Ears: Calf-marking during the Contemporary Era of Extensive Herding in Swedish Saamiland // Årsbok [Yearbook] 2007. Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala / Annales Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis. Uppsala, 2007. P. 91–118.

Bogoiavlenski D. D. Vliianie etnicheskikh protsessov na dinamiku chislenosti narodnostei Severa [Influence of ethnic processes on the population dynamic of the peoples of the North] // *Sotsial'no-ekonomicheskie i demograficheskie problemy zaversheniia perevoda kochevogo naseleniia na osedlyi obraz zhizni* [Socio-economic and demographic problems of completing the transition of the nomadic population to a settled way of life] / B. M. Levin. Apatity, 1985. P. 92–93.

Charnoluski V. V. Materialy po bytu loparei. Opyt opredeleniia kochevogo sostoianii loparei vostochnoi chasti Kol'skogo poluostrova [Materials on Lapp Everyday Life. An attempt of defining the nomadic state of the Lapps of the eastern part of the Kola Peninsula]. Leningrad, 1930a.

Charnoluski V. V. Zametki o past'be i organizatsii stada u loparei [Notes on Sami herding and herd organisation] // *Kol'skii Sbornik*. Leningrad, 1930b. P. 23–69.

Charnoluski V. V. Olen'ia izgorod' [Reindeer Fence] // *Olenevodcheskaia ekspeditsiia gosud. Russk. Geografichesk. ob-va*. Leningrad, 1931.

Creed G. W. Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village. University Park, Pennsylvania State UP, 1998.

Dubin B.V. Rossiya nulevikh: politicheskaia kul'tura, istoricheskaia pamiat', povsednevnaia zhizn' [Russia of the 2000s: political culture, historical memory, everyday life]. Moskva, 2011.

Dunham V. S. In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction. Durham; L., 1990 [1976].

Engelhardt A. P. A Russian Province of the North. Westminster, 1899.

Fedotov V. S. Sel'skoe khoziaistvo Murmanskoi oblasti [Agriculture of Murmansk Region]. Murmansk, 1955.

Filipchenko S. V. (ed.) Selu Krasnoshchel'e 80 let [80 years Village of Krasnoshchel'e. An anniversary almanac]. Krasnoshchel'e, 2011.

Kertselli S. V. Znachenie olenevodstva i mery dlia ego razvitiia [The Importance of Reindeer Herding and Measures for its Development] Report of S. Kertselli to The First Oblast Congress on Animal Husbandry // *Olenevodstvo [Reindeer-Husbandry]* / S. Kertselli, V. Hudadov. Moskva, 1919. P. 3–8.

Kiselev A. A., Kiseleva T. A. Sovetskie Saami. Istoriia, ekonomika, kultura [The Soviet Sami: History, Economy, Culture]. Murmansk, 1987 [1979].

Konakov N. D. Ecological Adaptation of Komi Resettled Groups // *Arctic Anthropology*. 1993. Vol. 30. № 2. P. 92–102.

Konstantinov Y. "Memory of Lenin" Ltd.: Reindeer-herding Brigades on the Kola Peninsula // *Anthropology Today*. 1997. Vol. 13. № 3. P. 14–19.

Konstantinov Y. Reinterpreting the Sovkhoz // *Sibirica: Berghahn Journals*. 2007. Vol. 6. № 2. P. 1–25.

Konstantinov Y. The Socioeconomic Life of Climate Change: Extensivity in Reindeer Husbandry in Relation to Synergies between Social and Climate Change (Kola Peninsula) // *Acta Borealia*. 2010. Vol. 27. № 1. P. 44–66.

Konstantinov Y. *Conversations with Power*. Soviet and post-Soviet developments in the reindeer husbandry part of the Kola Peninsula. Uppsala: Uppsala University 2014. (Forthcoming).

Konstantinov Y., Vladislava V. The Performative Machine: Transfer of Ownership in a NW Russian Reindeer Herding Community (Kola Peninsula) // *Journal Nomadic Peoples*, special issue “Man and reindeer on the move”. 2006. Vol. 10. № 2. P. 165–185.

Luk'ianchenko T. V. Material'naia kul'tura saamov (Ioparei) Kol'skogo poluostrova v kontse XIX–XX vv. [Material Culture of the Kola Saami (Lapps) at the end of 19–20 cc.]. Moskva, 1971.

Maslov S. *Kolkhoznaia Rossiia* [Kolkhoz Russia]. Prague, 1937.

Mitrany D. *Marx Against the Peasant. A Study in Social Dogmatism*. University of North Carolina, 1951.

Orekhova E. A. K voprosu o kolonizatsii Murmanskogo berega vo vtoroi polovine XIX — nach. XX vv. Obzor religioznoi situatsii v koloniiakh Murmanskogo berega [On the question of the colonisation of the Murman coast in the second half of 19 c. — beginning of 20 c. A survey of the religious situation in the colonies of the Murman coast] // 4th Ushakov Readings. Collected Papers / eds. A. V. Voronin et al. Murmansk, 2007. P. 41–48.

Osinovski V. I. Kreditovanie loparskogo naseleniia [Financial crediting for the Lapp population] // *Doklady i soobshcheniia Murmanskogo obshchestva kraevedeniia*. Murmansk, 1927. Vypusk No 1. [Reports and announcements of the Murmansk Society for Regional Studies — 1st Issue]. P. 35–38.

Rikkinen K. The Lapp Villages of the Northern Kola Peninsula in the Late 1880s // *Nordia*. 1983. Vol. 17. № 1. P. 87–91.

Rozonov A. S. *Laplandiia i laplandtsi* [Lapland and Lapps]. S.-Peterburg, 1903.

Samorukova A. G. K 80-letiiu Loparskoi etnograficheskoi ekspeditsii (po materialam uchastnikov ekspeditsii) [Towards the 80th anniversary of the Lapp Ethnographic Expedition on materials of the members of the expedition] // 4th Ushakov Readings. Collected Papers / eds. A. V. Voronin et al. Murmansk, 2007. P. 104–108.

Shlapentoch V. *Contemporary Russia as a feudal society. A new perspective on the post-Soviet era*. N. Y., 2007.

Scott J. C. Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. Yale University Press, 2008.

Trotsky L. Predannaia revoliutsiia. Chto takoe SSSR i kuda on idet? [The Betrayed Revolution. What is the USSR and where is it going?]. 1936. URL: <http://www.magister.msk.ru> (accessed: 01.10.2013).

Ushakov I. F., Dashchinski S. N. Lovozero. Goroda i raiony Murmanskoi oblasti. [Lovozero. Towns and districts in Murmansk Region]. Murmansk, 1988.

V Lovozerskoi tundre [In the Lovozero tundra] // Lovozerskaia Pravda. Lovozero, 1962. May. № 52–53 (2729–2730). P. 3.

Vladimirova V. K. Just Labor. Labor Ethic in a Post-Soviet Reindeer Herding Community // Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. № 40. Uppsala, 2006.

Volkov N. N. The Russian Sami. Historical-Ethnographic Essays / Chief editors L.-N. Lasko, C. Taksami. The Russian Academy of Sciences at the Museum of Anthropology and Ethnography after Peter the Great. Dieđut 2/1996. Kautokeino, 1996 [1948].

Voronin A. V. Sovetskaia vlast' i kooperatsiia. Kooperativnaia politika Sovetskoj vlasti: tsentr i mestnye vlasti Evropeiskogo Severa, 1917 — nachale 30-kh godov [Soviet Power and the Cooperative. Cooperative policy of Soviet Power: Centre and Local Authorities in the European North (1917 till the 1930s)]. Petrozavodsk, 1997.

Whitaker I. Social Relations in a Nomadic Lappish Community // Samiske samlinger 2. Oslo, 1955.

Abstract

This paper discusses dynamic adaptation of the Kola Human-Rangifer complex to shifting accents of centre-periphery political relationships. Two reindeer husbandry cooperatives are compared in their differential approaches to state power: as subsidized sovkhoist clientship [Konstantinov 2007] in the first case, and as a feud-like entity in the second [Shlapentoch 2007]. The very different tensions impacting on the local reindeer husbandry community, in result of the application of such contrastive sociopolitical models, have required stretching the Human-Rangifer relationship, enacted in a context of hyper- or over-extensivity [Beach 1981: 503; Whitaker 1955: 27]. These, in turn, tend to suggest possibilities of controlling ostensibly feral herds to an extent inviting serious reassessment of the very concept of ferality. It is concluded that Human-Rangifer responses

to power impositions, as well as the possibility to 'converse with power' in an advantageous way as regards grassroots' actors may be greater than supposed. Such a position tends to question received notions about the impact of collectivization on reindeer husbandry communities, as also of the liberal economic reforms of the early 1990s.

А. В. Харинский

СОВРЕМЕННОЕ ОЛЕНЕВОДСТВО СЕВЕРОБАЙКАЛЬСКИХ ЭВЕНКОВ¹

В 2012 г. исполнилось 20 лет с момента создания в Северо-байкальском районе Бурятии двух эвенкийских общин «Орон» и «Улуки», члены которых проживают в с. Холодное [Сирина, Фондал 2006; Харинский 2010]. В первую из них входят представители семьи Ганюгиных, а во вторую — Черновых. Основными видами деятельности общин являются оленеводство и охота на Северо-байкальском нагорье. Базовое поселение «Орона» располагается в бывшем поселке геологов Перевал на р. Тья. Община «Улуки» построила свое базовое поселение в низовьях р. Номама, вблизи существовавшей в советское время оленеводческой фермы.

Формирование стада оленей. Руководитель общины «Орон» Александр Алексеевич Ганюгин вместе с братом Владимиром и помогавшим им Семеном Владимировичем Платоновым отловили оленей для своего будущего стада в 1992 г. на притоке Правой Мамы — Ковокте (рис. 1). В этом месте обитали олени, ранее входившие в стадо уоянских эвенков. Около пятнадцати оленей загнали в кораль и привязали к изгороди. На привязи рядом с человеком у оленей быстро восстанавливались домашние инстинкты. «Которые дикари совсем, тех отпускали», — рассказывал С. В. Платонов. С Правой Мамы оленей, у которых восстановились домашние инстинкты, вывозили по зимнику на машинах. Восстановленное стадо состояло из северобайкальских оленей. Они крупнее, чем олени из соседних районов.

Привезенных оленей выпустили у пос. Перевал на р. Тья. Следующее лето оленеводы вместе с животными провели в верхо-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Европейского научного совета ADG 295458 (проект “Arctic Domus”).

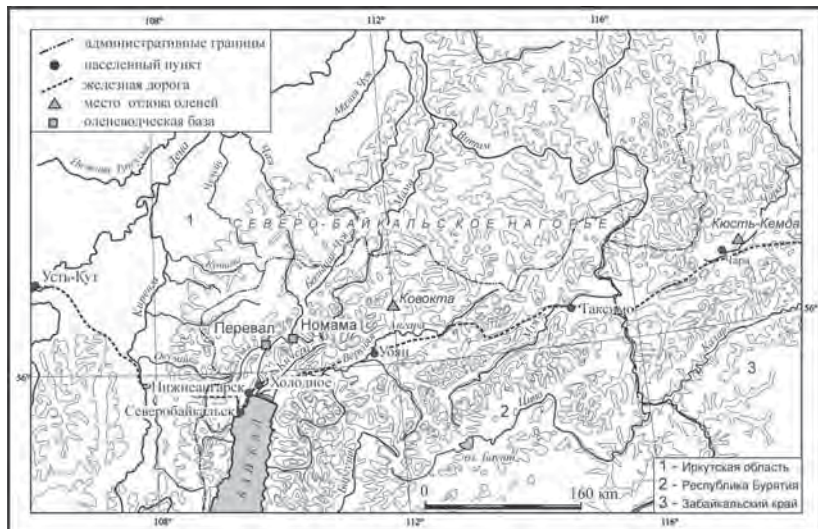


Рис. 1. Территория формирования современного стада северобайкальских домашних оленей

вях Тыи, в местности Стрелка. К осени 1994 г. оленей перегнали в верховья Холодной, выше впадения в нее р. Бирамия. Там, на правом берегу северной излучины, было зимовье, в котором поселились оленеводы. Рядом поставили палатки и юрты. Первые годы оленей не перегоняли с зимников на летники. Они не знали местности и могли убежать. В 1995 г. оленей с Холодной перегнали в низовья р. Номамы (левый приток Чаи). На Номаме стадо пробыло два года.

В 1997 г. оленеводы «Орона» перекочевали на Чаю и пробыли там три года. В это время Александр Иванович Ганюгин передал управление «Ороном» своему брату Алексею Алексеевичу, а сам вплотную занялся промыслом. Охотничий участок Александра Алексеевича находится на Чае, на границе с Иркутской областью. Руководство общиной требовало много времени, большую часть которого отнимали работа с бумагами и организация самого процесса ухода за оленями. У Алексея Алексеевича не было семьи, поэтому решили, что ему будет легче заниматься делами «Орона», чем кому-то из родственников. К этому времени в общине

было 18 оленей. За ними в основном присматривал Алексей Николаевич Попов.

В конце 1990-х годов охотничий участок нового руководителя «Орона» А. А. Ганюгина находился в верховьях Тыи, а олени пастбища располагались на Чае. Это создавало неудобства. Оленеводы не могли охотиться в тех местах, где паслись олени. После того, как документы на угодья по Чае были оформлены на общину «Улуки», А. А. Ганюгин уже не мог выпасать там оленей. В 1999 г. их перегнали на Тыю, чтобы охотничий участок и пастбища находились в одном месте. С этого времени оленеводы А. А. Ганюгина постоянно живут на Перевале, а оленей на зиму перегоняют в Килгол.

Летом 2008 г. оленье стадо «Орона» насчитывало 37 голов, в том числе 10 телят. Летом 2009 г. общее поголовье оставалось таким же, но при этом сократилось число телят. Из появившихся весной 2009 г. телят в живых осталось всего трое. Остальных «задавил» медведь. В конце мая 2011 г. в общине числилось 25 оленей и 12 телят, к концу июня всех телят и 13 взрослых оленей «перерезали» волки. Из оставшихся 12 оленей за зиму погибло еще 6. В мае 2012 г. на дымокур к Перевалу вышло 6 самок без телят. В июне 2013 г. оленье стадо «Орона» включало трех самок и двух телят (из них — две важенки: одна белая с «боталом» на шее, другая, как и молодая самка, серого цвета; оба теленка серых). Олени очень пугливые, и лишь молодая самка позволяет к себе приближаться.

Руководитель общины «Улуки» Юрий Иванович Черноев закупил в 1993 г. 75 оленей в с. Кюсть-Кемда на р. Чара Читинской области (см. рис. 1). Их везли по железной дороге в товарных вагонах и выпустили в июне в долине р. Номама. Вначале оленеводы жили в палатке и старом зимовье. Уже в 1993 г. они соорудили баню, кораль и построили большое зимовье. В 1996 г. поставили дом, а в 2009 г. — новую баню.

Исходя из официальной статистики, представленной в администрацию МО СП «Холодное эвенкийское» в 2007 г. в «Улуках» было 723 оленя, в 2008 г. — 820 оленей, в 2009 г. — 863 оленя. Специально животных никто не считал, сведения о них, подававшиеся в администрацию, были приблизительными. По словам

Я. Ю. Черноева, в 2008 г. в общине «Улуки» насчитывалось около 750 оленей, а в июле 2010 г. их было уже 1000 голов. В 2010 г. в стадо включало 8 кастрированных оленей. Кастрированные животные вырастали более крупными и спокойными, их запрягали в нарту. Последнее время необходимости кастрировать животных нет, так как большую часть грузов оленеводы завозят на снегоходах. В 2010 г. в стаде родилось около 70 оленят. Три олененка погибли еще на весенней стоянке на Чае от сильных морозов. Трех оленят уже на Номаме загрыз медведь. В 2010 г., по моим подсчетам, в конце июля к дымокуру выходило около 400 оленей.

В 2011–2012 гг. поголовье оленей резко сократилось из-за нападения хищников [Давыдов 2013]. В июле 2013 г., по словам Павла Юрьевича Черноева, в стаде насчитывалось 80 оленей, из них 10 быков. Телят летом считать не принято. Лишь осенью будет ясно, сколько их выжило. В середине марта одного теленка задрал медведь. Два раза Григорий Аркадьевич Лекарев, работавший с 2011 г. в «Улуках», вытаскивал оленят из расщелин, образовавшихся в наледях. В 2013 г. количество нападений хищников на оленей по сравнению с двумя предыдущими годами сократилось. Г. А. Лекарев только один раз (10 мая) увидел на снегу два волчьих следа, тянувшихся со стороны р. Холодной (один большой, а другой маленький). Волки дошли до лыжни, оставленной оленеводом, и повернули обратно.

Пастбищная территория. Олени общины «Орон» пасутся между реками Тья и Холодная, от долины р. Килгол до пос. Перевал (рис. 2). Всесезонное поселение оленеводов располагается в пос. Перевал. Дымокур устроен в деревянном ангаре, открытом с двух сторон и расположенном на северо-восточной окраине поселка. Вблизи с зимними пастбищами оленей находится зимовье, сооруженное на левом берегу р. Килгол. Летние солнечные дни олени проводят в ангаре. Около него тлеют дымокуры. В ангаре оленей не запирают, они сами собираются там, спасаясь от гнуса. Когда становится прохладно и пауты исчезают, олени выходят на пастбище и пасутся всю ночь. Пастбища оленей находятся в 2–6 км к юго-западу от Перевала. На восток от Перевала олени пастись не ходят. Под утро они возвращаются с пастбища в ангар.

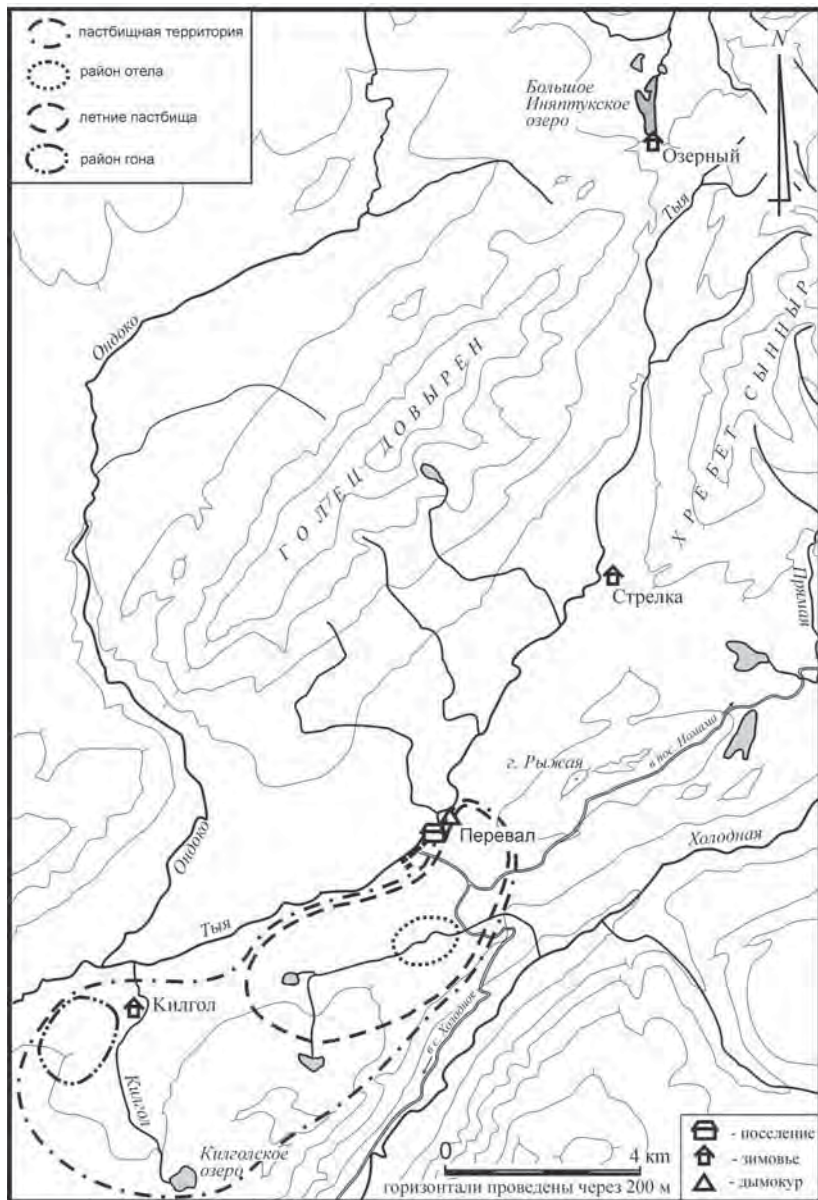


Рис. 2. Пастбищная территория общины «Орон»

Последние несколько лет олени общины «Орон» в течение лета находятся на Перевале. Правда, раньше, желая поохотиться, пастухи перегоняли их в Озерный. Там люди появляются редко, поэтому легче добыть зверя. Один раз оленеводы стояли севернее Озерного, в местности Чебона, в другой раз — на ключе Совеми на Олоките. Летом 2005 г. оленеводы ходили со стадом на Большую Чую. Василий Тулбуконов обычно уходил с напарником и оленями на Озерный на две недели. Маршрут кочевания с Перевала на Озерный проходит вверх по течению Тыи. Дорога идет по левому берегу реки в северо-восточном направлении.

В 5,5 км от Перевала дорога, идущая вдоль Тыи, выходит в местность Стрелка. Здесь располагается развилка дорог. Одна идет вдоль Тыи на север к Озерному, а другая поворачивает на восток и следует до Чаи. В те годы, когда оленеводы на несколько дней задерживались на Стрелке, они устанавливали чумы или палатки в двух местах. Одно из них находится к западу от развилки дорог на небольшом холме, среди сосен, на которых видны зарубки. Другое место располагалось в 0,4 км к северо-востоку от первого, к северу от развилки дорог, на южном склоне холма. Среди кустов здесь до сих пор заметны колышки, использовавшиеся для растяжки палаток.

С сентября олени общины «Орон» уже не ходят на дымокур к Перевалу. Начинается гон. Он проходит в местности Килгол. Перекочевка с Перевала на зимние пастбища в Килголе у оленеводов «Орона» осуществляется в конце сентября — начале октября. Расстояние от Перевала до Килгола — 7 км. Оленеводы передвигались по проселочной дороге, проложенной по левому берегу Тыи, до развалин старого зимовья, расположенных на правом берегу ручья Килгол. От старого зимовья до нового надо было пройти еще 0,6 км. При этом тропа сначала спускалась с холма к Килголу, пересекала ручей, а затем поднималась на его левый высокий берег, где и располагается новое зимовье.

В районе Килгола олени пасутся по горам до Нового года, поднимаясь вверх по ручью и спускаясь вниз по долине Тыи. В январе–феврале Г. А. Лекарев, работавший до 2011 г. в общине «Орон», время от времени выгонял их на гору возле Перевала.

В начале апреля оленей окончательно перегоняют с зимнего пастбища на летнее. В это время наст еще твердый, и олени легко передвигаются. Отел оленей происходит на болотах в 1 км к югу от пос. Перевал.

Территория оленьих пастбищ общины «Улуки» располагается между верховьями рек Холодная и Чай (рис. 3). Она включает всесезонное поселение у восточной протоки Номамы (левый приток Чай), дымокур, расположенный на левом берегу северной протоки Номамы (левый приток Асектамура), зимовья «Банька» и Буддушкит (называемое оленеводами «Аэропорт» или «Фазенда») на левом берегу Чай, а также зимнее поселение в оставленном геологами поселке Чай. Дымокур находится в 1,4 км к западу от базы. На этом месте его впервые организовали в 2003 г. Раньше на дымокуре оленеводы жили в палатке, затем в 2006 г. построили юрту, а в 2009 г. рядом с ней возвели зимовье. На поселениях стоят по два деревянных дома и различные хозяйственные постройки. Количество постоянно проживающих на Номаме оленеводов различно. Обычно на дымокуре живут два человека и два человека — на поселении. Руководит всеми один из представите-

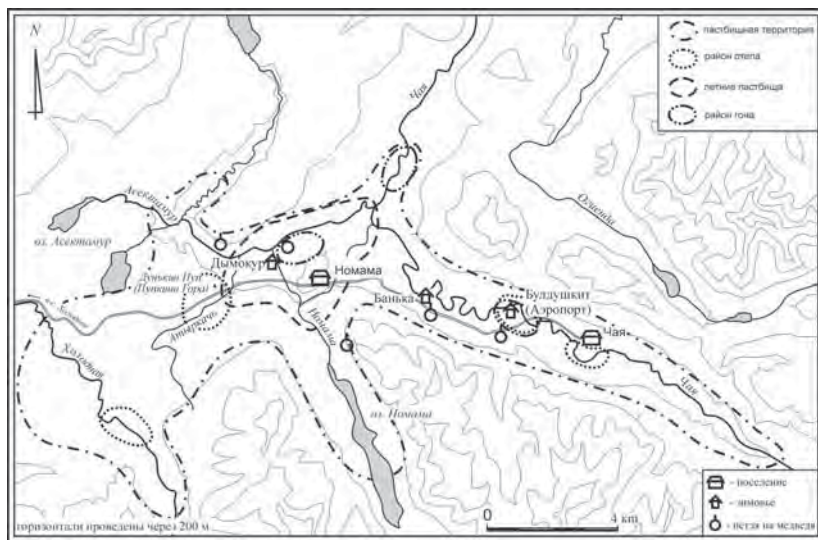


Рис. 3. Пастбищная территория общины «Улуки»

лей семьи Черноевых. В июле 2010 г. на поселении жил Яков Черноев. Ему помогал Владимир Агдыреев («Барэ»). На дымокуре жили Алексей Тулбуконов («Русский») и Валера Тулбуконов.

В течение лета олени держатся ближе к дымокуру. Территория их передвижения охватывает нижнее течение Асектамура и низовья Номамы. В солнечный день они скрываются от паутов у дымокура, а ночью идут пастись, поднимаясь по Номаме. До конца лета наледи в нижнем течении Асектамура не тают, и олени любят лежать на них, спасаясь от жары. Во время дождя паутов нет, и олени практически не выходят к дымокуру, разбредаясь по пастбищам.

Обычно олени общины «Улуки» телятся в окрестностях зимовья в Булдушките (Аэропорт), на правом берегу Чаи. В 2010 г. отел проходил возле зимней базы Черноевых на Чае, в долине реки. Когда олениата появляются на свет, их ловят и привязывают, чтобы важенки от них далеко не уходили. Молодняк подкармливают солью, веточками березы, мхом. Так они постепенно привыкают к людям. Когда стадо перекочевывает к дымокуру, олени уже не привязывают, возле дымокура их могут затоптать. На месте отела олени находятся до появления паута (овода), а затем перекочевывают к дымокуру. Но в некоторые годы стадо еще до наступления тепла начинает двигаться вниз по Чае, а затем подниматься вверх по Асектамуру. В этом случае оленей сопровождают люди, ночуя недалеко от них в палатке.

Уход за оленями. В обеих общинах выработались различные стратегии ухода за оленями, обусловленные количеством животных и площадью, используемой для их выпаса. На Перевале — базовом поселении оленеводов «Орона» — обычно живут 2–3 человека. Летом они просыпаются в 8–9 часов, зимой — позже, и сразу же идут разжигать дымокуры. Для его разведения сначала поджигают деревянные поленья, а затем их засыпают опилками, которые долго тлеют и дают хороший дым. Дым отгоняет паутов, которых олени не любят. Ближний к дому дымокур располагается в яме. Дымокур, находящийся с дальней стороны ангара, устроен в металлической ванне. Летом, в безветренную погоду олени приходят к ангару в 9.00–9.30 утра. После того как животные подой-

дут, оленеводы садятся завтракать, а потом занимаются своими делами.

Летом 2013 г. на Перевале остался жить только А. Н. Попов. Он вставал в 7 часов утра, умывался и ставил чайник. Минут тридцать уходило на завтрак. В 8.00–8.30 начинал заниматься подготовкой дымокура, собирал на развалинах поселковых домов доски, брусья и опилки. Около 11.00 Алексей начинал варить собакам похлебку. (В 2012 г. его «закодировали» от алкоголизма, поэтому сейчас он не пьет.) Около 19 часов А. Н. Попов кормит собак. Когда он находится на Перевале один, то далеко не уходит, так как надо поддерживать дымокур.

Сокращение оленьего поголовья привело к тому, что летом 2012 г. А. А. Ганюгин поручил А. Н. Попову и А. А. Арпеульеву построить кораль. Он с южной стороны примыкал к ангару. В корале предполагалось привязывать телят, чтобы к ним приходили важенки. Но пока олени очень пугливые и не подпускают к себе близко, поэтому летом 2013 г. оленят не привязывали.

Сложнее всего за оленями присматривать в дождливую погоду, когда нет паутов. Олени могут уйти очень далеко, и их иногда ищут несколько дней. Зимой они тоже часто разбредаются. Один раз с Килгола олени ушли в Нюрундукан. Их следы замело снегом, поэтому найти животных было сложно. Лишь через две недели удалось их отыскать.

Возле Перевала хватает пастбищ для оленей «Орона», но к поселку боятся подходить дикие олени. Поэтому, чтобы подманить «дикарей», стадо перегоняют по осени в Килгол. В октябре, во время оленьего гона, к стаду «Орона» (в котором преимущественно матки) прибегают дикие олени. Они более крупных размеров, чем домашние. У домашних оленей гон начинается немного раньше, чем у диких. Вначале маток гоняют свои быки, а потом ближе к середине октября появляются дикие. «Дикарь», подошедший к стаду домашних оленей, становится хорошей добычей для охотников. Пока дикий самец гоняет маток, охотник осторожно подкрадывается, чтобы подстрелить его.

Когда оленей приводят к зимовью, то оставляют пастись, не загоняя в кораль. Зимой о них сильно не беспокоятся. Медведи

спят, а волки в верховья Тьи и Холодой не поднимаются. Здесь выпадает глубокий снег, и им сложно передвигаться. Зимой волки поднимаются вверх по Тье только до Уокита и устья Делтукты. Иногда, правда, почуяв запах оленя, они могут прийти к зимнему стойбищу, но это бывает редко. Больше хлопот они доставляют осенью, когда снега нет или он неглубокий. В это время, чтобы олени не разбредались от жилья человека и не попались волкам, их загоняют в кораль. Кораль используют и на время гона. Чтобы дикие быки не уводили маток, телят загоняют в кораль или привязывают возле зимовья. Матка от теленка далеко не отходит.

Зимой оленей собирать сложнее, в отличие от лета, когда они сами прибегают к дымокуру. Они могут самостоятельно появиться у зимовья, если сильно захотят соли. Это происходит через два–три дня после ухода. В советское время их подкармливали комбикормом, что также способствовало их регулярному появлению у человеческого жилища. Если олени долго не приходят к зимовью, то их начинают искать. Пешком или на лыжах идут по их следу. Подходя к стаду, начинают подманывать животных, говоря: «Мот, мот, мот» и протягивая на ладони соль. Когда олени приблизятся, на одного-двух из них надевают упряжь и ведут за собой.

В 2013 г. олени от Килгола перешли к месту отела, расположенному на болоте, в 1 км к югу от Перевала, в начале мая. Во время отела А. Н. Попов один или два раза в день навещал их. Чтобы отпугнуть хищников, он разводил костер и сидел возле него. Оленята родились в середине — конце мая от диких быков и в июне уже стали приходить на дымокур вместе с важенками.

В общине «Улуки» присмотр за оленьим поголовьем находился на более высоком уровне, чем в «Ороне». Весной 2006 г. отел оленей контролировали Яков Черноев и Владимир Агдыреев. С февраля по апрель они жили на Номаме, в апреле перебрались в зимовье Банька, на левом, высоком берегу Чаи. С мая олени начали спускаться вниз по р. Чае. Для того чтобы защитить их от нападения хищников, за ними следовали оленеводы. В начале мая они поселились в палатке на правом берегу Чаи, напротив Баньки, а к середине мая вместе с оленями поднялись вверх по Асек-

тамуру. Первоначально они поставили палатку на холме, расположенном на правом берегу реки, а к концу мая перебрались выше по течению на левый берег, в 780 м к северу от предыдущего места. Следуя за оленями, Яков и Владимир несли все на себе: палатку, печку, продовольствие, вещи и оружие. Брезентовую палатку закрепляли с помощью растяжек. Внутри нее из досок делали нары и устанавливали печь. В это время еще лежал снег. Вскоре после того как он сошел, появились пауты. Олени, скрываясь от них, стали приходить на дымокур в устье Номамы. Протяженность маршрута весенней перекочевки оленей составила 9,5 км [Харинский, Зайкер 2013].

С февраля 2013 г. за оленями «Улуков» присматривал Г. А. Лекарев. 22 февраля ему поставили палатку на правом берегу р. Холодной, поблизости от места зимовки оленей. Сначала очистили снег под палаткой, затем настелили лиственничный лапник. На лапник Георгий постелил потник (кусок войлока), затем *гиркоун* (оленья шкура) ворсом вверх. На шкуру положил тонкое одеяло. Он спал в собачьем спальнике и сверху укрывался бушлатом. В это время в верховьях Холодной находилось около 70 оленей, в том числе 10 быков. Один из них в возрасте 2–3 лет был поранен медведем. Рядом с палаткой находилось 45 оленей, кроме этого, несколько групп по 5–6 оленей паслись отдельно. Григорий вставал в 8–9 часов, пил чай и шел к оленям. Первый отел начался с 5 мая. Около 10 важенок, отеливших первыми, до конца мая оставались в верховьях Холодной, остальные — большая часть стада — к 20 мая перешла к дымокуру в низовья Номамы.

Летними ночами олени иногда передвигаются очень далеко. В начале июля 2010 г. они ушли в район Балдушкита (Аэропорт) и пробыли там около недели, пока их не пригнали к дымокуру на Номаме. Стадо обычно гонят три человека. Один идет сзади и два по бокам, чтобы олени не разбрелись. Иногда олени могут далеко убежать, если их напугает хищник. Больше всего неприятностей летом доставляют медведи, которые задирают молодых оленят. Поэтому вокруг базы на них ставят петли и капканы.

Обычно гон оленей проходит на Чае в районе Аэропорта. Чтобы олени не разбежались, оленят привязывают к вбитым в землю

кольям. Матки их не бросают, и олени далеко не уходят от стойбища. В 2009 г. гон был возле дымокура на Номаме. Он начался в середине сентября и продолжался две недели. Примерно через неделю к стаду начали подходить дикие быки. Оленеводы старались их отстреливать. Как правило, во время гона дикий олень подпускает к себе достаточно близко. К нему подходят метров на сто и стреляют (иногда можно подобраться и на 30 м). Диких оленей отличают от домашних по повадкам. Они более крупные, чем домашние, и у них не спилены рога. До того как олень не покроет самку, его не отстреливают, потому что его мясо имеет запах семени.

Специально оленей на зимники не перегоняют. Олени сами выбирают, где им пастись. Поэтому оленеводы зимой живут на базе у восточной протоки Номамы, иногда присматривая за животными. Первые годы олени общины «Улуки» уходили на зиму пастись на озеро Номама. С 2000 г. их начали перегонять на Чаю. Два года оленей сопровождали люди. Впереди вели 5–6 самцов-кастратов, чтобы их видели другие олени, которые шли за ними. Затем олени самостоятельно стали ходить на зимние пастбища на Чаю. В 2013 г. олени зимовали в верховьях Холодной.

Использование оленей. На мясо оленей в общине «Орон» забивают редко. Иногда их используют на разных мероприятиях и праздниках. Время от времени к оленеводам завозят туристов. За определенную плату они фотографируются с оленями, которых легко можно подманить с помощью соли. Для туристов рядом с домом оленеводов установили два чума. Один покрыт корой, а другой — брезентом. А. А. Ганюгин имеет несколько оленьих нарт, которые использует во время праздника Севера, проходящего весной в Нижнеангарске. Это один из способов заработать деньги. Черноевы отказались перегонять оленей на праздник. Для них это не выгодно, так как дорога получается очень долгой и затратной.

Насущной необходимости в использовании оленей у общины «Улуки» нет, так как мужчины — владельцы стада — охотятся на снегоходах «Буран», а продукты на свою базу забрасывают на попутных машинах. На оленях завозили грузы в более трудно-

доступные места — в охотничьи угодья в среднем течение Чаи. В настоящее время Черноевы практически не используют нарты. Пока снег не ляжет, груз можно завозить на верховых оленях. Зимой все грузы забрасываются на «буранах». По словам П. Ю. Черноева, 70 % доходов община получает от занятия охотой. Остальные поступления складываются из приема туристов и продажи мяса оленей. С 2012 г. Черноевы подняли цену на оленье мясо до 300 руб. за килограмм. Четыре оленьих камуса (скат) они продают за 3 тыс. руб., хорошую шкуру соболя — за 10 тыс. руб.

Осенью в общине «Улуки» обычно забивали около 20 оленей для того, чтобы продать их мясо. В 2011 г. осенний забой из-за значительного уменьшения стада прекратили. В 2013 г. забивать оленей тоже не собирались. Для личных потребностей в мясе время от времени убивают по одному оленю. При этом стараются выбирать тех, которые имеют травмы. 27 июня 2013 г. П. Ю. Черноев подстрелил из тозовки на дымокуре двухгодовалую самку. Для забоя выбрали олениху, которую в прошлом году ранил волк. Он ободрал ей зад и детородные органы. Она не смогла бы рожать и оставалась бы яловой. В животное стреляли прямо в стаде. После первого выстрела подраненная олениха поднялась и пошла в сторону от стада. Вторым выстрелом ее добились. Она упала в кусты, там ее и разделывали. Шкуру снимали, отделяя от нее голову и ноги. Летняя шкура оленя линяет, поэтому не представляет ценности, и ее выкидывают. Кишки освобождают от содержимого и собирают, чтобы в дальнейшем сварить собакам. Кровь сливают в бутылку. Впоследствии ее могут добавлять в пищу. Почки, печень и внутренний жир сразу пожарили на сковороде вместе с диким луком. Голову тоже используют в пищу: с нее снимают шкуру и варят.

Заключение. Для возрождения оленеводства на Северобайкальском нагорье в начале 90-х годов XX в. выбирались территории, служившие на протяжении длительного времени для эвенков-киндигиров оленьими пастбищами [Харинский 2012]. Организаторы общин «Орон» и «Улуки» имели опыт ухода за оленями, полученный еще в советское время. При формировании стада использовались олени, вывезенные из других районов Се-

верного Забайкалья и поэтому незнакомые с новой территорией обитания. Процесс адаптации оленей и людей к новым пастбищам растянулся на годы и включал несколько этапов:

- а) выбор мест для пастбищ;
- б) приучение оленей к пастбищам;
- в) выработку механизма ежедневного и сезонного контроля за оленями;
- г) переход от приучения оленей к маршрутам сезонных миграций, выбираемых людьми, к приспособлению людей к маршрутным приоритетам оленей.

Невзирая на то что значение оленей в жизни северобайкальских эвенков значительно сократилось, они, тем не менее, имеют для обеих общин большое значение. Павел и Юрий Черноевы говорят: «Олень — это жизнь». Они считают, что без оленей их хозяйственная деятельность не являлась бы традиционным землепользованием, за ними не закрепили бы охотничьи угодья и они не пользовались бы льготами. Кроме этого, олени дают общине «Улуки» мясо, и на них едут смотреть туристы.

Руководители оленеводческих общин — люди известные не только в пределах с. Холодное, но и во всем Северобайкальском районе. Они участвуют в различных общественных мероприятиях, дают работу части населения села, их данные по поголовью оленьего стада попадают в отчеты муниципальных и районных органов власти. Наличие оленьих стад у двух холодненских общин, с одной стороны, является для них прямым или косвенным источником доходов, а с другой — имеет для владельцев оленей символическое и статусное значение.

Общины «Орон» и «Улуки», одновременно начавшие разводиться оленей, сейчас находятся в сложной ситуации, связанной с резким падением поголовья оленя в 2011–2012 гг. И если в первой из них перспектива сохранения поголовья животных выглядит очень призрачно, то у второй есть все шансы вновь восстановить оленье стадо до размеров, фиксировавшихся в конце 2000-х годов. Черноевы считают, что на той территории, которая сейчас используется для выпаса оленей, оптимальное количество животных должно составлять 500 голов. Когда в хозяйстве насчи-

тывалось 800 оленей, они выели всю близлежащую растительность. Значительно увеличить поголовье оленей будет возможно лишь при перемещении стада с одних пастбищных угодий на другие в течение всего года, но изменить модель выпаса оленей представители общины «Улуки» пока не готовы. Сложившийся тип хозяйства устраивает братьев Черноевых, и менять его они не собираются.

Библиография

Давыдов В. Н. Повседневная практика современных оленеводов и борьба с хищниками: отношения человека и животных на Северном Байкале // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр.: в 2 т. / гл. ред. Н. А. Томилов; отв. ред. Д. Дж. Андерсон, М. А. Корусенко, С. С. Тихонов, А. В. Харинский. Иркутск, 2013. Т. 1. С. 292–295.

Сирина А. А., Фондал Г. А. Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода «Восточная Сибирь — Тихий океан». М., 2006. (Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии», документ № 186). С. 13.

Харинский А. В. Оленеводство в жизни северобайкальских эвенков в XX — начале XXI в. // Север и Юг: диалог культур и цивилизаций: материалы Междунар. семинара. Новосибирск, 2010. С. 89–93.

Харинский А. В. Расселение и землепользование северобайкальских эвенков-олeneводоv // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск, 2012. Т. 12. С. 94–145.

Харинский А. В., Зайкер Дж. Пастбищная территория домашнего оленя и ее искусственные и естественные маркеры: на примере общины «Улуки» (Северобайкальский район Бурятии) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр.: в 2 т. / гл. ред. Н. А. Томилов; отв. ред. Д. Дж. Андерсон, М. А. Корусенко, С. С. Тихонов, А. В. Харинский. Иркутск, 2013. Т. 1. С. 277–280.

Abstract

In 1992 in the area of Severobaikals's region of Buryatia there was organized two evenks communities "Oron" and "Uluki", members of this communities live in village Kholodnoe. The first community consists of Ganyugin's family representatives, the second one consists of Chernoev's family. The main communities' activities are reindeer

breeding and hunt in Severobaikalskoe escarpment. The “Oron” community sets in ex-geologist’s village — Pereval in the river Tiya. The community “Uluki” built theirs village in lower reach Nomama near by deer farm which was there in soviet time. This two evenk’s communities having the herds of deer come out direct or indirect source of income for them and symbolic and status signification as well.

Е. А. Окладникова

СПОСОБЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЗНАНИЙ О МОДЕЛИ ВСЕЛЕННОЙ: МЕГАЛИТИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ ЗАПОЛЯРЬЯ И ЭВЕНКИЙСКИЕ ПЕТРОГЛИФЫ

В современной науке господствует установка на объективное видение окружающего мира. В традиционной культуре народов Евразии, а именно: протосаамского населения северо-запада и эвенкийского населения тайги Восточной Сибири, напротив, господствовал тип знания об объективных природных закономерностях, который реализовывал субъективное видение человека. Механизмом, способствующим росту знаний об окружающем мире, служил повседневный опыт. В данной статье знания мы понимаем широко — как форму существования, систематизации и представления (репрезентаций) результатов практической деятельности людей. Знание реализуется в оформлении субъективного образа реальности: понятии, представлении, образном «картоиде»¹ — рисунке, объемной или пространственной скульптуре. Представленное в структурированной форме знание о модели мира людей традиционного общества отличалось структурностью, стремлением выявить связи между природными и социальными явлениями, а также тенденцией к управлению этими явлениями. Знания об окружающем мире формировались и транслировались из поколения в поколение с помощью разнообразных метафор, а именно: зооморфной и геометрической системой образов наскального искусства, ритуальными символическими конструкциями (трилитоны, кромлехи, менгиры, дольмены и каменные-выкладки (лабиринты) и др.).

Модель мира — это форма описания, структурирования и репрезентации базовых пространственно-временных координат,

¹ Термин географа Б. Б. Ромодана.

которые конкретизируют место определенной группы людей (племени, народности) в мифологически описанном космосе. Модель мира изображает сценарии возникновения, генезиса и выявляет закономерности и перспективы существования мифологизированного мироздания. Но такой мистически осмысляемый конструкт, как модель мира, в архаическом и традиционном мировоззрениях обладал географической коннотацией, ассоциированной с идеей сакрального ландшафта. Сакральный ландшафт — это часть природного, но духовно освоенного человеком пространства. Его качественными характеристиками являются: виртуальность, размерность, историчность, маркированность конкретными древними монументами (включая скалы с петроглифами), вписанность в фольклорные дискурсы.

В настоящей статье речь идет о мегалите (трилитоне «Вороний камень» на горе Горелой в Мурманске), каменных выкладках-лабиринтах Кольского полуострова (лабиринт у деревни Умба)¹ и наскальных рисунках Приамурья.

Предмет исследования — сравнительный анализ трансляционно-когнитивных функций (репрезентация и трансляция представлений о пространственно-временной модели мира) мегалитов (трилитона, который получил название «Вороний камень» (гора Горелая, г. Мурманск), каменных лабиринтов Северо-Запада России (Умбинский и Кандалакшский), петроглифов на священных скалах Приамурья (бассейны рек Алдан, Олёкма), то есть археологических памятников, которые оставили люди одного хозяйственно-культурного типа.

Цель настоящей работы — с помощью сравнительного историко-культурного метода и использования элементов астроархеологического анализа выявить ту роль, которую мегалиты Кольского полуострова и петроглифы Приамурья исполняли в качестве инструментов осмысления природного феномена «пространство–время», являясь одновременно вещественными маркерами сакральных ландшафтов.

¹ Эти памятники древней культуры Северо-Запада России были исследованы нами в ходе экспедиции на Белое море летом 2012 г.

Благодаря работам Л. Бинфорда [Binford 1972], Д. Кларка [Clarke 1968], Я. Ходдера [Hodder 1995], Б. Триггера [Trigger 1978], трудам отечественных археологов В. И. Равдоникаса [Равдоникас 1937], Н. Н. Гуриной [Гурина 1948; 1953: рис. 2], Б. А. Рыбакова [Рыбаков 1980], А. П. Окладникова [Окладников 1967], К. Д. Лаушкин и др. (то есть в процессе развития сначала «новой археологии», а затем процессуальной, постпроцессуальной и символической археологии) стало понятно, что информационная ценность археологических материалов значительнее, чем считалось раньше. Методы символической археологии позволили обосновать существование такого историко-культурного феномена, как «сакральный ландшафт» [Окладникова 2010: 49–56; 2011а: 279; 2011б: 19–28]. Сакральный ландшафт является частью культурного, исторического ландшафта любого региона нашей планеты, заселенного людьми. Использование данных палеоэтнографии в междисциплинарных исследованиях в середине XX в. способствовало становлению астроархеологии. Астроархеологический подход дал ключи к разгадке многих ранее считавшихся таинственными (а потому и не рассматривавшихся официальной археологией) особенностей мегалитических памятников, составивших основу наиболее архаического пласта маркеров сакральных ландшафтов древней Евразии.

В процессе археологических исследований, а также работ краеведов-любителей на территории Кольского полуострова были выявлены типы исторических монументов, которые являются маркерами-интеграторами его сакрального ландшафта, а именно:

1) *наскальные рисунки* (выбитые — Канозеро [Петроглифы Канозера 2005], в долине р. Поной, в среднем течении р. Умба [Там же]; нанесенные красной охрой(?) — на полуострове Рыбачий [Там же]);

2) *сейды и трилитон* (Вороний камень на горе Горелой, Мурманск);

3) *лабиринты* и др.

Все они являются не только памятниками монументального искусства (петроглифы) и мегалитической архитектуры (сейды, лабиринты, дольмен), но и интеграторами сакральных ландшаф-

тов древней Евразии. Аналогичными интеграторами сакральных ландшафтов Приамурья были священные скалы-бугады, поверхность которых в особых местах покрывалась наскальными рисунками, вбитыми или нанесенными красной краской. Рисунки на почитаемых скалах были оставлены предками эвенов-оленоводов, с которыми встретились русские землепроходцы в XVIII в. Между наскальными рисунками IV тыс. до н.э., наскальными изображениями III–II тыс. до н.э., изображениями XVII–XIX в. прослеживается сюжетная и стилистическая связь. Соответственно, хозяйственные практики, связанная с ними духовная культура оставались неизменными на протяжении продолжительного времени. Следовательно, к этнографической информации, описывающей структуру и функции мировоззренческих установок коренного населения этого региона, дающей ключи к пониманию практик управления временем и организации природного и социального пространства, свойственных традиционно культуре эвенков, можно относиться как к историческому источнику. В свидетельствах русских землепроходцев на Амуре XVIII в., впервые встретивших эвенков-оленоводов, сохранились прямые указания на то, что скалы с рисунками являются объектами почитания. Такие скалы рассматривались местными жителями как «храмы под открытым небом». У их подножия совершали обряды охотничьей магии, отправляли календарные и родовые культы. Свидетельствами тому являются следы многочисленных жертвоприношений: наконечники стрел, кусочки обработанного кремня, монеты, спичечные коробки, табак, патроны, тряпочки и т.п. [Окладников, Мазин 1976: 116]. Около этих скал совершались магические промысловые обряды с участием шаманов. Важными моментами таких обрядов были: 1) путешествие шаманов в другие миры; 2) возвращение оттуда в образах обожествляемых животных (оленя, лося); 3) ловля шаманом оленя или лося; 4) стряхивание с себя шерстинок, которые волшебным образом превращались в оленей [Василевич 1930: 57–67]. Лоси и олени особо почитались эвенками: начиная с повседневной культуры и заканчивая космологическими представлениями. С охотой на оленей и лосей, употреблением их мяса в пищу, использованием

шкур были связаны особые обычаи [Окладников, Мазин 1976: 111]. В философском плане образы этих животных у эвенков ассоциированы с астральной сферой. Так, с образом лося связаны звезды, созвездия и планеты. Зарождение представлений космогонического и космологического плана у народов Сибири датируется периодом 6–8 тыс. лет назад [Окладников, Мазин 1979: 82]. Созвездие Большой Медведицы почти у всех эвенков ассоциировалось с образом лося [Василевич 1951: 162–163]. Млечный Путь осмыслялся как след лыж охотника, который гнался за небесным лосем, «укравшим время» [Там же: 163] (рис. 1). На р. Мая был обнаружен наскальный рисунок, сюжетом которого была сцена охоты лучника на оленя. Позднее к оленю было пририсовано изображение солнца. Как писала Г. М. Василевич, белые и пестрые олени у эвенков и других народов Сибирской тайги ассоциировались с солнцем [Василевич 1957: 180]. В наскальных рисунках Приамурья, обнаруженных на скалах в бассейнах рек Алдан и Олёкма, в образной форме запечатлены представления эвенков о небесном лосе, олене, солнце, луне, звездах (рис. 2) и священных скалах — храмах под открытым небом, расположенных в особых точках сакрального ландшафта тайги Северо-Восточной Сибири. Священные скалы с рисунками имели расширенное обозначение и именовались бугады. Аналогичным именем была

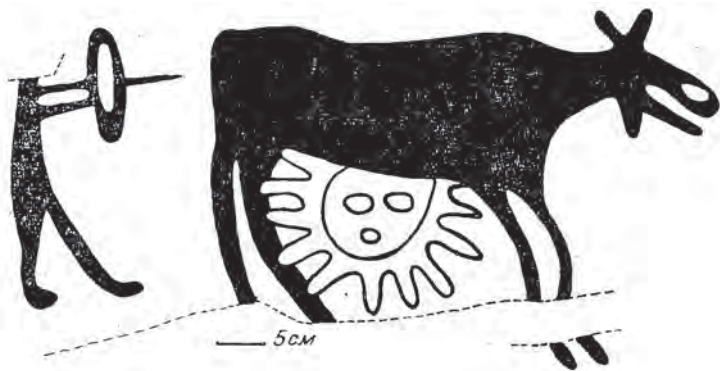


Рис. 1. Звезды, солнце и луна. Средняя Нюкжа
(источник: [Окладников, Мазин 1979])

наделена хозяйка тайги и зверей Энекэ-бугады, в фольклорных текстах выступавшая в зооморфной ипостаси (самка оленя, лося) [Окладников 1950: 228].

Вороний камень в Заполярье также является интегратором крупного сакрального ландшафта, ныне расположенного на горе, практически в центре современного Мурманска. Вороний камень — это крупный гнейсовый валун, расколовшийся на две половины, образовавшие щель (рис. 3). Внешне он напоминает дольменообразную конструкцию (трилитон) высотой более двух метров [Ершов 2009]. Кольцевая выкладка вокруг трилитона сделана искусственно. Именно выкладка свидетельствует о том, что камень был объектом поклонения, связанным, как и многие другие дольмены Заполярья, с палеокалендарными счислениями (рис. 4) [Там же].



Рис. 2. Лось и охотник.

Р. Мая (источник: [Окладников, Мазин 1976])



Рис. 3. Вороний камень. Вид с севера (источник: [http://adromy4.livejournal.com/233760.html])

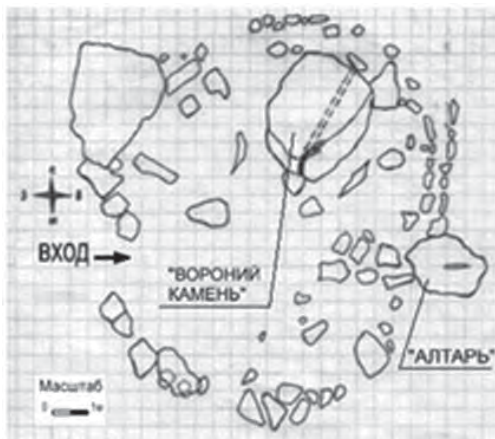


Рис. 4. Вороний камень. Кольцевая выкладка. План (источник: [http://adromy4.livejournal.com/233760.html])



Рис. 5. Трилитон. Стоунхендж
(источник: [http://t2012.ru/blog/zagadki_stounkhendzha/2010-06-28-3508])

У Вороньего камня есть аналоги: классические трилитоны, которые формируют внутреннее кольцо Стоунхенджа (рис. 5), инкасуиты в канадской Арктике [Окладникова 2013: 154–166].

Кольцо выкладки вокруг трилитона ориентировано по странам света. Многие дольмены древней Евразии или каменные конструкции (как рукотворные, так и естественные) ориентированы в геодезическом или астрономическом планах [Стафеев, Томилин 2006: 121]. Функция трилитонов, подробных Вороньему камню, с позиций астроархеологической теории ясна: в дни солнечного и весеннего равноденствия Солнце восходит точно на востоке. Но день весеннего равноденствия примечателен еще и тем, что накануне восхода Солнца в точке его появления над горизонтом всходит зодиакальное созвездие эпохи: наблюдается гелиакальный восход. Световые камеры дольменов, а в нашем случае — щель Вороньего камня, могли символизировать возвращение или новое рождение умерших. Солнечный луч, попадавший в отверстие дольмена в день весеннего равноденствия, символизировал акт слияния Солнца с Матерью-Землей, как полагал исследова-

тель памятников каменного века Индии Э. Тилльнер (цит. по: [Дэ-никен 2004]). Кромлехи символизируют годовой цикл Солнца, многие из этих памятников являются древнейшими календарями. Вероятно, кольцевая выкладка вокруг Вороньего камня имела аналогичную функцию [Дэникен 2003]. Практики счисления, а тем самым и управления временем с помощью мегалитических инструментов были известны неолитическому населению Средиземноморья [Там же: 130]. Круг из камней, который был выложен у основания такого трилитона, как Вороний камень, значительно расширял возможности линейной визирной системы, которой, собственно, и служил камень. Мегалиты со щелевыми отверстиями (дольмены, коробчатые каменные выкладки, камни с отверстиями) увеличивали точность визирования. Они создавали некие визирные рамки и были прообразами будущих безлинзовых диоптров.

Трилитоны начиная с эпохи неолита становятся распространенными инструментами счисления времени и, соответственно, управления им. Технологии управления временем с помощью трилитонов включали астрономические методики, которые, в свою очередь, содержали несколько параметров исследования: 1) *пространственный* — определение системы взаимного расположения и количественных характеристик объектов и групп, а также их связей с социокультурными и природными элементами регионального и глобального пространств; 2) *временной* — выявление корреляции векторов сакрального пространства и азимутов восходов/заходов светил в дни астрономических кульминаций и народных календарных праздников; 3) *информационный* — анализ знаковых и семантических соотношений, форм их выражения [Марсаолов 2005: 34–42].

Другую группу интеграторов сакральных ландшафтов Заполярья представляют лабиринты. Лабиринты, выложенные камнями, известные под разными названиями (вавилонны, «троянские города»), — широко распространенный археологический объект Севера Европы (Скандинавия) и Северо-Запада России [Toivinen 1993: 77–83]. На Кольском полуострове в настоящее время осталось восемь таких лабиринтов. Летом 2012 г. мы посетили два из

них: в Кандалакшинском заливе (расположен на мысе Питкульский, на абсолютных отметках 3,4 м над уровнем моря (рис. 6). Его координаты — N 67°09'45,9" E 32°23'19,6") [Колька, Корсакова 2008] и на Терском (у дер. Умба, 6,6 м над уровнем моря) берегу Белого моря (рис. 7). Сегодня датировки лабиринтов уточняются. Лихенометрические методики определения возраста лабиринтов, то есть замеры высоты лишайников, произведенные шведскими учеными [Гурина 1948: 61], позволили установить, что лабиринты возводились в разное время (начиная с конца XIII в.



Рис. 6. Лабиринт. Кандалакша. Фото автора. 2012 г.



Рис. 7. Лабиринт. Умба. Фото автора. 2012 г.

и вплоть до наших дней). Геологические методики позволили определить возраст Кандалакшского лабиринта периодом не ранее II тыс. н.э. (то есть 918 лет календарных лет) [Колька, Корсакова 2008]. При этом Умбинский лабиринт, возможно, древнее, чем Кандалакшский. С точки зрения конструкции, ориентации и техники исполнения все североевропейские лабиринты объединяют следующие особенности:

1) они располагаются в непосредственной близости от моря (за редким исключением, например долина р. Попой);

2) они расположены таким образом, что морской водой никогда не заливались;

3) общепринятая ранее датировка лабиринтов, предложенная археологами (в пределах V–I тыс. до н.э. [Гурина 1953: 125–142; Мулло 1966: 185–193]), сегодня пересматривается;

4) камни, которые использовались для сооружения колец лабиринтов, специально не отбирались строителями: употреблялся любой подручный материал;

5) входы лабиринтов ориентированы преимущественно по линии С–Ю, а некоторые боковые, выдающиеся по размерам камни — по линии В–З.

На протяжении столетий, то есть начиная с конца XIX в., времени, когда ученые впервые заинтересовались лабиринтами Северной Европы, функция этого вида мегалитических сооружений оставалась загадкой. Их считали ловушками для рыбы (Н. Н. Гурина), приспособлениями для солеварения и приготовления соленого раствора для засолки рыбы [Галанин 2003], основаниями для сооружения иглу, жертвенниками и алтарями, приспособлениями для ориентирования в пространстве и счисления времени (Н. М. Виноградов), входами в подземное царство, поглотителями негативной энергии земли, так как они располагаются в местах геомагнитных аномалий [Виноградов 2010], и др.

Одна из конструктивных разновидностей лабиринтов, которую нам удалось выявить в ходе полевого исследования лабиринтов Кольского полуострова, — это *закрученная спираль*, типа той, которая изображена на ойнохойе из Тральателлы. Она состоит из вписанных друг в друга систем каменных спиралей. Прямой ана-

логией такой конструкции лабиринтов может служить вписанность друг в друга треугольников, образующих конструкцию другого мистического символа — скандинавского валькнута. Валькнут — это магический символ, представляющий три сплетенных треугольника (рис. 8, 9). Значение этого символа в скандинавской мифологии трактуется по-разному, поэтому его смысл многозначен. Основные толкования: знак мирового древа Иггдрасиль, соединяющего все три мира: Асгард (верхний мир), Мидгард (срединный мир), Хельхейм (нижний мир). Согласно мифологической скандинавской модели мира, таких миров девять (то есть три мира, умноженных на три). По сути, валькнут — это символ перехода из одного мира в другой, который подвластен Одину. Кроме того, валькнут именуют как «Узел убитых», «Узел избранных» в силу того, что им владеет Один, который определяет, кому из умерших воинов направляться в Вальхаллу, а кому — в Хель. Валькнут — это модель, описывающая структуру Вселенной, некая праматрица космоса. Он является знаком-символом



Рис. 8. Валькнут. Символ перехода между мирами (источник: [http://runa-odin.narod.ru/nr/mk.htm])

Рис. 9. Валькнут. Кровавый камень. Готланд, Норвегия. Прорисовка (источник: [http://ru.wikipedia.org/wiki])



единства прошлого, настоящего и будущего; тела, духа и души; единства, преобразования, перехода [Младшая Эдда 2010; Камень из Стура Хаммаре 2010] и др.

Основными формами, в которых реализуется идея лабиринта, являются: 1) лабиринт как литературный мотив (лабиринт-путаница); 2) лабиринт как определенная последовательность движений (танец); 3) лабиринт как графическое изображение (рисунок). С точки зрения искусствоведческого формального анализа лабиринт — это художественный прием превращения квадрата в круг. С точки зрения философского анализа такое превращение есть достижение невозможного, хотя эта проблема имеет математическое решение (теория фракталов). Для нашей темы интересно, что в лабиринте находят выражение космологические воззрения протосаамского населения Заполярья [Керн 2007: 11]. Известны многочисленные археолого-семантические интерпретации значения и символики лабиринтов Европы, Австралии, Индии, Америки.

Среди наиболее важных функций каменных выкладок-лабиринтов Кольского полуострова можно выделить следующие: 1) управление временем в процессе социализационных обрядов; 2) управление временем/пространством закона и порядка (морально-оценочный модус лабиринта); 3) упорядочивание хронотопа (управление) космического времени; 4) упорядочивание хронотопа; 5) управление временем естественного движения жизни: танец жизни и смерти [Окладникова 2013: 154–166].

В табл. 1, где представлено соотношение способов репрезентации знаний о природе и модели мира у протосаамского населения Заполярья и эвенков (Северо-Восточная Сибирь) и их предков, можно увидеть ориентацию творцов сакральных ландшафтов древней Евразии на осмысление модели мира двумя способами: с помощью зооморфного кода и через концепт многоуровневой умозрительной конструкции (многоуровневая модель Вселенной). Эвенкийская плоскостная (рисунчатая, петроглифическая) система репрезентации знаний о мироздании имеет описательный характер, а протосаамская мегалитическая тяготеет к инструментализму и абстракции.

Таблица 1

**Способы репрезентации знаний
о природе и модели мира с помощью объектов
сакрального ландшафта**

	Мегалиты	Лабиринты	Петроглифы
Способы репрезентации времени	Кольцевая выкладка у подножия трилитона (гора Горелая) как астрономический инструмент, позволяющий наблюдать за астральными объектами и считать время [Окладникова 2013: 154–166]	Спирали лабиринтов Кольского полуострова закручены в разные стороны, обозначая завершение одного временного цикла и начало другого	Мифический лось Хоглен осуществляет манипуляции со временем (похищает день) [Василевич 1936: 282]
Способы репрезентации пространства	Трилитон как инструмент ориентации в пространстве [Окладникова 2013: 154–166]	Входы в лабиринты расположены по линии С–Ю. Боковые крупные, вертикально установленные валуны маркируют направления В–З	Мамонт — символ преисподней [Василевич 1949: 155]
Способы репрезентации астральных и природных объектов, а также наблюдений за ними	В каменной выкладке у подножия трилитона сделаны разрывы, которые ориентируют эту пригоризонтальную обсерваторию по сторонам света. В разрывах помещены вертикальные камни-визеры. Эти элементы композиции превращают конструкцию	Аналогичные по конструкции спиралевидные лабиринты Ирландии использовались для наблюдения за солнечным лучом для счисления времени в период солнцестояний	Оленеводы сибирской тайги и тундры: ассоциация оленя, лося с соляным божеством [Штернберг 1936: 118; Окладников 1950: 294–295]. Ассоциации лосей, оленей с созвездиями [Окладников, Мазин 1979; 1976: 112, 117].

Таблица 1

	Мегалиты	Лабиринты	Петроглифы
	в устройство горизонтального визи-рования [Окладникова 2013: 154–166]		В лопарском фоль-клоре лось описы-вался как радуга, пьющая воду из реки [Харузин 1890: 148]. В петроглифах Ал-дана II–I тыс до н.э. появляются антро-поморфные сюжеты в лучистых голов-ных уборах
Способы репрезента-ции модели мира	Трилитон распола-гается в центре священной для конкретной соци-альной группы территории, мар-кирует место еже-годных ритуалов хозяйственного цикла, являясь ал-лоформой центра модели мира [Млад-шая Эдда 2010]	Кольские лабирин-ты по конструкции могут быть сопо-ставлены с изобра-жением знака Оди-на — Валькнотом, который описывал-ся в скандинавском эпосе как инстру-мент упорядочива-ния структур и про-цессов во Вселен-ной [Окладникова 2013: 154–166]	Дух-хозяйка земли бугады (священная лосиха). Бугады — это название свя-щенных скал с ри-сунками [Окладни-ков 1950: 294–295]. Вселенная пред-ставлена в образе восьминогого лося [Аврорин, Козьмин-ский 1949: 326]
Способы мифологиче-ской интерпре-тации	Священный кол, столб, ось, распо-ложенная в центре системы миров (верхнего, среднего и нижнего)	Символический знак перехода меж-ду системой миров многоуровневой мо-дели мира (верх-ним, средним и нижним)	Звериный эпос, вос-певающий могуще-ство лося и дикого оленя

Выводы

Мегалиты, включая Вороний камень, служили инструментами социального контроля над временем. Сакральная символика Вороньего камня была, судя по данным астроархеологических исследований, тесно связана с ритуалами, соотношенными с культом Солнца в жизни людей и природы Заполярья.

Технологии счисления времени и, соответственно, управления им на социальном уровне распространялись с запада на восток. Если предположить, что создателями Вороньего камня были протосаамы, то генетические данные (генеогеографии) свидетельствуют о том, что у современных саамов есть общие генетические корни с древним населением Атлантического побережья (берберами и басками) [Кровавый орел 2008]. Речь идет о ранне-неолитическом населении, которое появилось на просторах Скандинавии после отступления ледника. Это были люди археологической культуры Комса. В период между 1500–1000 гг. до н.э. начинается отделение протосаамов от протофиннов (предков современного населения Карелии и Финляндии).

Визуальное конструктивное сходство каменных лабиринтов с валькнудом позволяет высказать предположение, что эти мегалитические сооружения могли быть связаны с культурой мореходов-викингов. Основные функции лабиринтов: ориентационная, календарная и, главное, космологическая, наглядно иллюстрирующая идею перехода между тремя сферами мироздания.

Наскальные рисунки Приамурья (бассейны рек Алдан, Олёкма) в описательной форме передают систему представлений о модели мироздания, в образной знаково-символической форме фиксируя основные идеи космогонических и космологических мифов.

На основании упомянутых в статье археологических материалов можно высказать предположение, что протосаамское население Заполярья обладало более развитой системой представлений о мироздании и более совершенными (технологическом плане) способами счислений и репрезентаций знаний о пространстве/времени, чем близкое ему по хозяйственно-культурному типу протоэвенкийское население Приамурской тайги.

Библиография

Аврорин В. А., Козьминский И. И. Представления орочей о Вселенной, переселении душ и путешествия шаманов, изображенные на карте // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 11. С. 324–331.

Василевич Г. М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. 1930. № 3. С. 57–67.

Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому фольклору. Л., 1936.

Василевич Г. М. Языковые данные по термину хэл-кэл // Сб. МАЭ. Л., 1949. Т. 11. С. 154–156.

Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков // ТИЭ. Л., 1951. Т. 51. С. 162–163.

Василевич Г. М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды // Сб. МАЭ. Л., 1957. Т. XVII. С. 151–185.

Виноградов А. В. Лабиринт «вавилон» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kandalaksha.org/interesno/374-kandalakshskij-labirint.html> (2010).

Галанин А. В. Беломорские солевары [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://jupiters.narod.ru/varjagi.htm> (2003).

Гурина Н. Н. Каменные лабиринты Беломорья // СА. М.; Л., 1948. Т. X. С. 134–138.

Гурина Н. Н. О датировке каменных лабиринтов Белого и Баренцева морей // МИА. М.; Л., 1953. № 39. С. 408–420.

Дэникен Э. По следам всемогущих. М., 2003.

Дэникен Э. Каменный век был иным. М., 2004.

Ершов Л. Вороний камень [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://murmago.narod.ru/nfvoron.htm> (2009).

Камень из Стура Хаммаре [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (2010).

Керн Г. Лабиринты мира. СПб., 2007.

Колька В. В., Корсакова О. П. Опыт применения геологических методов для определения возраста археологических объектов (каменных лабиринтов) беломорского побережья Кольского полуострова [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.kolasc.net.ru/russian/sever08/sever08_3.pdf (2008).

Кровавый орел [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (2008)

Марсадалов Л. С. Методические аспекты изучения древних святыщ Саяно-Алтая // Теория и практика археологических исследований:

сб. науч. тр., посвящ. 60-летию Ю. Ф. Кирюшина. Барнаул, 2005. Вып. 1. С. 45–51.

Младшая Эдда. «Язык поэзии» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.fbit.ru/free/myth/texty/medda/003.htm> (2010).

Мулло И. М. К вопросу о каменных лабиринтах Беломорья // Новые памятники истории древней Карелии. М.; Л., 1966.

Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: Историко-археологическое исследование. М.; Л., 1950. Ч. I–II.

Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967.

Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976.

Окладников А. П., Мазин А. И. Писаницы бассейна реки Алдан. Новосибирск, 1979.

Окладникова Е. А. Функция сакральных ландшафтов Забайкалья и Верхнего Приамурья // Проблемы теории и истории культуры. СПб., 2010. Вып. 3. С. 34–48.

Окладникова Е. А. Признаки сакрального в культурном ландшафте древней Евразии // IX конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. (4–8 июля 2011 г.). Петрозаводск, 2011а. С. 279.

Окладникова Е. А. Сакральные ландшафты древней Европы: качественные характеристики и типология // «Олень золотые рога» и его автор: роман с пространством // Homo Eurasicus в сакральных ландшафтах древности: материалы науч.-практ. конф. (26 октября 2010 г.). СПб., 2011б. С. 19–28.

Окладникова Е. А. Технологии управления временем у народов древней Евразии // Археология Южной Сибири. Кемерово, 2013. Вып. 26. С. 154–166.

Петроглифы Канозера [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kae.rekvizit.ru/kan/kanintr.htm> (2005).

Равдоникас В. И. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // СА. 1937. № 4. С. 11–32.

Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1980.

Стафеев С. К., Томилин М. Г. Пять тысячелетий оптики: предыстория. СПб., 2006.

Харузин Н. Русские лопари. Очерки современного и прошлого быта. М., 1890.

Штернберг Л. Н. Орнамент из оленьего волоса и игл дикобраза // СЭ. 1936. № 33–34. С. 114–118.

Binford L. An archaeological perspective. N. Y., 1972.

Clarke D. L. Analytical archaeology. L., 1968.

Hodder J. Theory and practice in archaeology. N. Y., 1995.

Toivinen T. Field-labyrinths in the Baltic sea area // *Karhunhammas*. Turku, 1993. № 15. P. 49–56.

Trigger B. G. Time and traditions: essays in archaeological interpretation. Edinburgh, 1978.

Abstract

Combined techniques of astroarchaeological and comparative historical-cultural analysis helped to identify the role that the megaliths of the Kola Peninsula (in particular “Crow stone” on mount Gorelaya in Murmansk) and the petroglyphs of the Amur region as comprehension instruments of the natural phenomenon of the “space-time” used by ancient population. In remote antiquity both kinds of megalithic monuments could be real markers of sacred landscapes. During the field studies (2012–2013) we found out the following. Protosaam population could use megalithic monuments of the Kola Peninsula (the most striking of which is “Crow stone”) as a tool of social control over time. “Crow stone”, according to astroarchaeological hypothesis could be associated with Sun worship in the life of people and Arctic environment. This magic way of time management technologies and management of social life were spread from West to East of Bronze age Eurasia.

Visual structural similarity of stone labyrinths magic walknut symbol allows to assume that these megalithic structures could be related to Viking’s culture. The cosmological function of labyrinths can illustrate the idea of switching between three spheres of Viking’s mythical Universe

Petroglyphs of the Amur river basin (basins of Aldan and Olekma rivers) in a descriptive way also transfer a system of ideas about the model of the Universe, shaped in a symbolic form, clarifying main ideas of cosmogonic and cosmological myths.

So archaeological artifacts allow to assume that Protossam population of European Polar region had more developed system of ideas about the Universe and more perfect (technologically) ways of representations their knowledge about “space-time” than their allies in economic-cultural type Protoevenk population of the Amur taiga.

С. В. Березницкий

СТАТУС ДИКИХ И ДОМАШНИХ ЖЕРТВЕННЫХ ЖИВОТНЫХ В СОЦИУМЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Важным компонентом традиционной и современной жизни коренных народов Сибири и Дальнего Востока является промысловая культура. В это понятие входят не только промысловые навыки, снаряжение, знания о биологии и экологии животных, но также комплекс верований и ритуалов. Для получения удачи на промысле и в жизни охотники, рыболовы, морские зверобои должны совершить индивидуальные, семейные и родовые жертвоприношения духам — хозяевам местности, попросить у них помощи.

В комплексе жертвоприношений северных народов выделяют следующие ритуалы: для получения удачи в таежной охоте и морском зверобойном промысле; для добычи конкретного животного; перед началом рыболовства; мифическим великанам и карликам, священным скалам и пещерам; жертвоприношения шаманские и жизненного цикла.

Сложный механизм жертвоприношения исследовал французский этнограф и социолог Марсель Мосс (1872–1950) на примере многих социумов мира, в том числе и народов Северо-Восточной Азии [Мосс 1996: 103–105]. Мосс обосновал институт жертвоприношения как способ установления стабильных социальных связей между людьми и сверхъестественными существами и явлениями посредством жертвы.

Коренные народы Сибири и Дальнего Востока в своих ритуалах часто используют жертвенных животных, которые подразделяются на съедобных и несъедобных, шаманских и дошаманских, полезных и вредных, родных для северной культуры или заимствованных из соседних или переселенческих культур. Одна из

важных категорий включает подразделение животных на диких и домашних.

Немецкий философ Эрнст Кассирер (1874–1945) предположил, что институт доместикации животных первоначально возник на религиозной основе [Кассирер 2001: 210]. Ученый считал, что в качестве основных мифологических и религиозных предпосылок выступали тотемические верования. В архаической культуре между человеком и остальным миром появляется особый посредник, хозяин определенной местности или сферы деятельности, приносящий блага. Впоследствии этот образ усложнился до понятий божеств и Бога.

В традиционной культуре многих народов Сибири и Дальнего Востока одним из наиболее важных посредников является бурый медведь. Некоторыми народами он приносится в жертву высшим существам после выращивания в человеческом социуме.

Колоссальный материал по медвежьему культу и празднику у разных народов мира собрал отечественный этнограф Б. А. Васильев [Васильев 1946; 1948: 78–104]. Ученый заострил внимание на исследовании «извинительных» речей охотников, уверявших застреленного зверя, что его убили птицы, животные, представители другого рода или этноса [Васильев 1948: 84]. Таким образом, возможно на основании тотемистических воззрений, так проявляется запрет на убийство родственника, которым считается медведь у народов Сибири и Дальнего Востока.

Васильев выяснил, что праздник имеет два основных варианта. Праздник первого типа большинством народов проводился после добычи зверя в тайге. Другой вариант праздника устраивали айны, нивхи, ороки, орочи и ульчи после выращивания медведя в поселении людей. Сахалинские айны осмыслили медвежий праздник как принесение в жертву горному божеству его сына медведя [Добротворский 1876: 41, 62]. Васильев был убежден в том, что народы Амура заимствовали этот тип праздника именно у айнов.

З. П. Соколова однозначно связала праздник всех коренных народов Дальнего Востока с поминальными ритуалами [Соколова 2002: 41–62]. Данный вывод является спорным, так как зависи-

мость срока устроения медвежьего праздника от желания помянуть умершего родственника была характерна лишь для нивхов и ульчей нивхского происхождения.

В структуру второго варианта праздника входил сложный механизм выбора стрелка, убивающего священного зверя. Представителям рода, вырастившего медведя, убивать его, то есть приносить в жертву, было запрещено. Запрет обосновывался древними мифами о происхождении людей конкретного рода от брака женщины с медведем. Ученые выяснили, что чаще всего право смертельного выстрела из лука или удара копьем медведя давалось представителю рода зятьев [Золотарев 1933: 61; 1939: 47; Ларькин 1964: 99; Туголуков 1972: 109]. У амурских народов в этом случае часто использовались охотники из родового подразделения *доха*.

Особенности этого социального института исследовал В. А. Туголуков, который считал его одним из примеров расширения сферы действия экзогамии [Туголуков 1972: 105–115]. Ученый обобщил собственные полевые материалы, информацию из трудов А. М. Золотарева, А. В. Смоляк, В. Г. Ларькина, Ю. А. Сема и других североведов о существовании у тунгусо-маньчжуров особых социальных отношений под названием «*доха*», не зафиксированных у народов Сибири. Согласно этому институту члены отдельных кровнородственных коллективов не допускали внутренние браки, а также внешние с представителями другого такого же коллектива, нередко входящего в состав иного этноса. У орочей и удэгейцев, по наблюдениям Туголукова, этот комплекс возникал в двух случаях: женитьбы на вдове и присоединения одной фамилии к другой. Брак заключался с вдовой погибшего или умершего человека (причем не обязательно сородича), не имевшего младшего брата, который должен был бы, по обычаю левирата, взять эту женщину в жены.

По данным А. М. Золотарева, входящие в институт *доха* люди, кроме соблюдения запрета взаимных браков, помогали друг другу в устройстве медвежьего праздника и при мести за убитого сородича [Золотарев 1934: 80–85]. Члены *доха* имели общую площадку для коллективного ритуального жертвоприношения

медведя и общий амбар для хранения сакральных медвежьих костей.

В 1950-х годах исследователи отмечали у нивхов трансформацию обычая выбора стрелка, несмотря на то, что медвежьи срубы были в каждом нивхском поселении [Рабэн, Руткевич 1929–1931: 14; Этнографические очерки 1948–1949: 6–7]. В конкурсе на получение права убить медведя мог участвовать человек из любого рода.

В верованиях и ритуалах сибирских и дальневосточных народов имеется немало примеров того, что священных медведей выращивали не для убийства. Так, Е. А. Алексеенко зафиксировала чрезвычайно важные факты: кеты для выращивания медвежонка в человеческих жилищах отдавали его в бездетную семью. Однако подросшего медведя отпускали в тайгу [Алексеенко 1960: 90–95]. Медвежонок, скорее всего, расценивался как подарок сверхъестественных сил, божеств и становился для людей своим, родным.

Некоторые группы нивхов севера Сахалина ведут свое происхождение от медведей, детей мифических горных людей *палыngu*, живущих в пещерах. Медведи приходят в пещеры и получают пищу от своих сверхъестественных родителей [Березницкий 1999: 560].

Кондонский нанец А. А. Наймука в настоящее время периодически устраивает медвежьи праздники после добычи зверя на промысле [Березницкий 2006: 610]. Он рассказал о том, что в 1930–1940-е годы нанайцы держали медведей в срубках, но по мере взросления животных не убивали их, а продавали китайцам или удэгейцам. Убивать привязанного медведя горинские нанайцы считают кошунством, так как настоящий охотник должен победить могучего и священного предка в равной схватке в тайге. Этот же информант сообщил о том, что удэгейцы раньше приручали медведей и ездили на них верхом.

Интересный фольклорный материал о домашнем содержании медведей собрала Г. В. Медведева у русских жителей Иркутской и Читинской областей, Красноярского края, в Бурятии и Якутии [Медведева 2011: 357–361]. Чаще всего охотники подбирали мед-

вежат на промысле и давали им прозвища «домашние», «домовые», «дворовые», «ручные». Они не приносились в жертву, а использовались для развлечения детей, сородичей, пассажиров на баржах на сибирских реках.

Этнограф А. Б. Спесваковский убежден в том, что первобытные этносы стали выращивать животных в неволе только с целью накопления пищи [Спесваковский 1989: 50–63]. Но это лишь одна из многих предпосылок возникновения института домостикации животных. На основании мировоззрения, зафиксированного практически у всех народов мира, содержание в своем жилище, в поселении определенных животных, птиц защищает людей от воздействия вредоносных сил, злых духов [Березницкий 2000: 85]. Причем эти животные могут и не относиться к классу хищников.

Так, известно, что для большинства жителей тундры наиболее важным жертвенным животным является дикий и домашний олень, который приносится в жертву высшим существам для благополучия всего социума, удачного промысла, получения удачи в оленеводстве, излечения от эпидемий, в ритуалах погребально-поминального цикла. Некоторые семьи сахалинских ороков используют оленят для магической передачи им болезни от ребенка. Олененок становился временной жертвой, переносил человеческое заболевание, но впоследствии выздоравливал.

В традиционном комплексе верований коренных народов юга Дальнего Востока бытовала кровная месть тигру за причиненное зло людям [Арсеньев 1914–1925: 230, 263–264, 267; Сидоров 1975: 11]. Если тигр, священный сородич, убивал охотника, то такого зверя считали сумасшедшим, нарушившим закон родственных отношений с людьми без ведома своего хозяина [Арсеньев 1949: 188–189, 196, 203–204]. Тигру объявляли кровную месть. В жертву хозяину тигров удэгейский шаман приносил крылья и хвост орла, затем совершал магический ритуал убиения виновного тигра и колот копьем его деревянную фигурку либо разрывал на куски соломенную, для того чтобы обеспечить успех реальной охоты-мести [Арсеньев 1914–1925: 230, 263–264; 1926–1927: 86–87]. Для примирения с тиграми в подобном случае ороочи приносили в жертву хозяину тигров собаку.

Собак, без преувеличения, можно назвать универсальными жертвенными животными. Их приносят в жертву главному доброму божеству, небесным светилам, хозяевам тайги, гор, моря, огня, перед охотничьим промыслом и поисками женьшеня, на медвежьем празднике, при погребальных ритуалах. Нередко часть жертвенной собаки съедается. Душа убитой собаки должна сопровождать душу хозяина в загробный мир, охранять от злых духов, служить в дальнейшей жизни.

У прибрежных жителей священным животным считается нерпа, ее почитают и в настоящее время совершают ряд жертвенных ритуалов. В фольклорных текстах нивхов сохранились мифологические сюжеты о сожительстве человека и хозяйки нерп в антропоморфном облике [Отаина 1993: 182–185]. Промысловики жертвуют хозяину морской стихии части туши нерпы, но лишь некоторые родовые подразделения (например, сахалинские нивхи Кавозги) соотносят себя с жертвенными нерпами как с родственниками. В настоящее время отмечается синкретизм верований морских зверобоев при жертвоприношениях нерп. Например, считая нерп своими священными сородичами, люди оглушают их дубинками, сделанными из тех пород деревьев, от которых, в соответствии с родовой мифологией, также ведется происхождение данного подразделения [Березницкий 1999: 329]. Родовой характер жертвоприношений подчеркивается в наше время и тем, что на них стараются не допускать представителей переселенческих этносов.

В традиционной культуре удэгейские, ороческие, нивхские рыбаки перед началом рыбной ловли совершали ритуал жертвоприношения в честь хозяина воды [Арсеньев 1914–1925: 243; Липская 1936: 1–4, 7–13]. На речном берегу строили жертвенник и на нем жарили рыбу. Жертвенная рыба поступала к хозяину вместе с дымом и запахом. Нанайцы устраивали семейный ритуал с коленопреклонением в честь хозяина воды, который давал удачу в промысле белорыбицы, калуги, в случае, когда долго не ловилась кета. Тумнинские орочи в 2006 г. приносили лососевых в жертву священным скалам-прародителям и угощали их рыбьей кровью.

Скалы и другие природные культовые объекты располагаются возле многих поселений коренных народов. Бикинские и иманские удэгейцы в XX в. приносили в жертву некоторым священным пещерам петухов черной и красной масти.

Горинские нанайцы с огромным почтением относятся к сопке Кайласон (Дракон) и в наши дни совершают возле нее ритуалы жертвоприношений. В месте, называемом «сердце дракона», приносят в жертву домашних животных: петухов черной масти и свиней. Однако кровавое жертвоприношение можно совершать только в самых крайних случаях. Например, для того чтобы отвести беду от всего села. Индивидуальные просьбы могут сопровождаться только скромным угощением сопки спиртными напитками и табаком. Культ священной сопки поддерживается легендами и быличками о том, что этот природный объект может мстить людям смертью за неуважение. До сих пор соблюдается запрет брать с этой сопки камни, дрова, дикоросы и т.п. [Березницкий 2006: 536–537].

Свиней для жертвоприношений народы Амура в традиционной культуре приобретали у китайцев и маньчжуров, впоследствии — у славянских переселенцев. Хотя у удэгейцев зафиксировано предание о том, как человек по имени *Лудза* использовал вместо собак диких кабанов [Арсеньев 1926–1927: 77]. Найхинские нанайцы считают, что их предки сами приручили диких поросят. У нанайцев имеется предание о том, как однажды зимой к жилищу людей пришла дикая свинья, которая принесла потомство уже домашних поросят [Шимкевич 1897: 144].

Кондонские нанайцы в традиционной и современной культуре периодически устраивают семейный ритуал жертвоприношения свиньи. Чаще всего в октябре, ноябре, когда заканчивается рунный ход лососевых, а охотники собираются в тайну на зимний промысел. Другими причинами ритуала могут стать болезнь домочадца, проводы сына в армию. Свинья любой масти приносится в жертву духам, богам возле специального жертвенника. Во время ритуала люди просят счастья, удачи и здоровья. Отрезанную свиную голову устанавливают на почетное место и угощают водкой. Для семейного пира варят сердце, почки и печень свиньи.

Особое место на столе занимает «хала» — круговой срез с шеи животного в виде плоского диска. Термином «хала» в тунгусо-маньчжурских языках обозначается род. Пятачок, копытца и хвост жертвенной свиньи вешают на березу в качестве угощения духам. На родовой флагшток «ту» высотой около 30 см прикрепляют лист бумаги, который смазывают свиной кровью. Иногда жертвенным мясом угощают деревянную культовую скульптуру — охранителей дома *дюлинов* [Березницкий 2006: 663–664, 679].

Важную роль жертвенные животные играют в погребальных ритуалах. Животных (оленей, собак) убивают на похоронах для того, чтобы их душа стала проводником для души умершего человека и, кроме того, транспортным животным.

Сибирские и дальневосточные шаманы из домашних животных в качестве жертвенных использовали оленей, свиней, собак и кур. Кровь и мясо жертвовали божеству солнца, различным духам, сам шаман также пил кровь жертвенной свиньи. Из диких птиц ороческие шаманы приносили в жертву духам цапель, нанайские — рябчиков, самые сильные шаманы — лебедей, хотя считалось, что лебедь раньше был человеком. Слабого шамана за такое жертвоприношение задушили бы его же духи [Шимкевич 1897: 137]. По верованиям кольчёмских ульчей, в лебедей перевоплощаются умершие русские женщины, потому что они такие же белые, как и эти птицы. Сильные шаманы раз в два-три года весной устраивали ритуал очищения стойбищ от злых духов, ритуал возрождения природы и воспроизводства своей силы. В конце обряда шаманы совершали жертвоприношения своим духам и угощали их кровью жертвенных животных: собаки, петуха и свиньи.

В целом, вышерассмотренные жертвенные животные имеют различный статус и роль в жертвенных ритуалах, разное значение в мифологии и верованиях, различную связь с институтом одомашнивания. Наиболее высокий статус жертвенного животного принадлежит медведю: его добыча связана с реальным риском для жизни охотника, по антропологическим показателям он наиболее схож с образом и особенностями системы жизнедеятельности человека, что подкрепляется мифами о родстве медведей

с людьми. На протяжении сотен лет коренные народы пытались одомашнить медведя. Могучий зверь вырастал среди людей, получал кличку-имя, своим присутствием защищал людей, оставаясь при этом важным объектом промысла и священным родственником. Медведя часто приносили в жертву сверхъестественным существам. Тигр также считался священным родственником, но он никогда не был промысловым животным и тем более никогда не употреблялся в пищу. Однако даже тигру — убийце человека в жертву приносили собак. Свинья, собака, петух давно одомашнены людьми (либо заимствованы в свою культуру уже одомашненными), но они не считаются родственниками, хотя играют огромную роль в жертвоприношениях. В этой сфере их статус высок. Рыба часто используется в жертвенных ритуалах и сегодня, но в традиционной культуре она не разводилась специально.

В архаической культуре народы Севера не выделяли себя из мира животных. По крайней мере, насколько об этом можно судить по результатам гипотетических размышлений ученых и остаткам верований у современных северян. Осуществлялось отождествление человеческих коллективов с животными на основе тотемических верований, культа животных, развития родовой организации. Чтобы выжить в суровых природных условиях без использования промышленных технологий, человек заимствовал у своих сверхъестественных родственников-животных часть их качеств: охотничье чутье, выносливость, наблюдательность, пренебрежение к неблагоприятным погодным и климатическим условиям. Для поддержания родственных связей люди приносили животных в жертву, основываясь на концепции о бессмертии души. Сохранение костей жертвенных животных и точное соблюдение жертвенных ритуалов обеспечивало их возрождение в качестве полноценных живых существ, взаимное благополучие звериного и человеческого миров, возобновление мирных социальных отношений.

Библиография

- Алексеев Е. А.* Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4. С. 90–104.
Арсеньев В. К. Путевой дневник 1. 1914–1925 гг. 279 л. // Архив ПЦРГО — ОИАК. Ф. В. К. Арсеньева. Оп. 1. Ед. хр. 27.

Арсеньев В. К. Путевой дневник 2. 1914, 1917, 1926–1927 гг. 138 л. // Архив ПЦРГО — ОИАК. Ф. В. К. Арсеньева. Оп. 1. Ед. хр. 28.

Арсеньев В. К. Сквозь тайгу. М., 1949.

Березницкий С. В. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Этнографические исследования 1998 г. 1999. 711 л. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 416.

Березницкий С. В. К проблеме происхождения медвежьего праздника народов Амура и культурных взаимовлияний // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток–Запад: материалы науч. конф. (14 апреля 2000 г.). Владивосток, 2000. Вып. 7. С. 83–87.

Березницкий С. В. Материалы по культуре хоккайдских айнов, амгуньских негидальцев и эвенков, горинских нанайцев. Этнографические исследования 2005 г. 2006. 847 л. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 585.

Васильев Б. А. Медвежий праздник орочей: Опыт этнографического анализа обряда и мифологии: дис. ... канд. ист. наук. М., 1946.

Васильев Б. А. Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4. С. 78–104.

Добротворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань, 1876.

Золотарев А. М. Пережитки родового строя у гиляков района Чомэ // Советский Север. 1933. № 2. С. 52–66.

Золотарев А. М. Амурские орочи // Советский Север. 1934. № 6. С. 80–85.

Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2001. Т. 2: Мифологическое мышление.

Ларькин В. Г. Орочи (историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). М., 1964.

Липская Н. А. Подледный лов неводом у нанайцев. Калужий промысел. 1936. 13 л. // АМАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. Ед. хр. 18.

Медведева Г. В. Народные рассказы о домашнем содержании медведя (по материалам фольклорных экспедиций 1980–2011 гг.) // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 5 (30). С. 357–361.

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М., 1996.

Отаина Г. А. Нивхский фольклор // Ethnic Minorities in Sakhalin / ed. K. Murasaki. Yokohama, 1993. С. 171–208.

Рабэн Я. Р., Руткевич Н. Л. Отчетный доклад медицинской части Сахалинской культбазы народов Севера о своей работе 1929–1931 гг.;

Экономический и этнографический очерк района и населения. 1931. 110 л. // Гос. архив. Сахалин. обл. Ф. 509. Оп. 1. Ед. хр. 22.

Сидоров Н. П. Материалы об орочах. 1975. 24 л. // Советско-Гаванский районный краеведческий музей. Ф. 45/1.

Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. 2002. № 1. С. 41–62.

Спеваковский А. Б. Древнее погребение на о. Шикотан и проблема этногенеза айнов // СЭ. 1989. № 5. С. 50–64.

Туголуков В. А. Институт «доха» у удэгейцев и орочей // СЭ. 1972. № 3. С. 105–115.

Шимкевич П. П. Обычай, поверья и предания гольдов // ЭО. М., 1897. № 3. Кн. 3–4. С. 135–148.

Этнографические очерки, справки и другие материалы о народности нивхов на острове Сахалине за 1948–1949 гг. 1949. 177 л. // Гос. архив. Сахалин. обл. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 377.

Abstract

Indigenous peoples of Siberia and the Far East, in accordance with the peculiarities of its field of culture, often make the individual, family and ancestral sacrifices to spirits, the owners of the area, ask them for help. The complex of sacrificial rituals are sacrifices to obtain good luck in the taiga hunting, marine hunting and fishing; mining of a particular animal, the sacrifice of a mythical taiga and mountain giants and dwarfs, sacred rocks and caves; rituals life cycle; shamanic sacrifice. In theoretical aspect ratio of the sacrifice of the animal world and the world of people was considered by famous scientists: Marcel Moss and Ernst Cassirer. Their works help to explore the empirical material of the sacrifices, the status of sacrificial animals in traditional and modern culture of indigenous peoples of Siberia and Far East of Russia. In result it can be concluded that, there are a number of wild and domestic sacrificial animals (deer, pig, dog, seal) in the culture of Northern peoples. One of the most important sacrificial objects is a brown bear.

В. И. Дьяченко

ОХОТНИК И ДИКИЙ СЕВЕРНЫЙ ОЛЕНЬ: ПОВЕДЕНИЕ ВО ВРЕМЯ ПРОМЫСЛА¹

Охота в тундре на дикого северного оленя с давних времен являлась основой существования заполярных кочевников Сибири. Одним из таких регионов была территория Хатанго-Ленского междуречья, где проходят миграции двух крупнейших популяций северного оленя, в которых насчитываются сотни тысяч диких животных.

Хозяйственный цикл коренного населения — долган, эвенков, северных якутов — традиционно основывался на промысле «дикаря», который обеспечивал северных кочевников мясом, а также шкурами для шитья одежды и покрывал для жилища. Эти составные части культуры являлись основополагающими звеньями в жизнеобеспечении охотников-оленьеводов в арктических условиях.

Нужно заметить, что ни в одном регионе за Полярным кругом не существовало такого разнообразия в способах охоты на северного оленя, которое наблюдалось на территории междуречья Хатанги и Лены. Этому обстоятельству находят объяснения не только в особенностях природно-географических условий, но и в истории самих кочевников региона. Их предки заселили эти места сравнительно поздно, придя с соседних территорий уже с навыками ведения охотничьего промысла в лесных районах. Мы имеем в виду в первую очередь тунгусоязычных предков населения низовьев Лены, Анабара, Оленека и Хатанги. В новом ландшафтном окружении они освоили местные тундровые способы добычи зверя, дополнили и обогатили их опытом ведения промысла в таежных и горно-таежных условиях.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Европейского научного совета ADG 295458 (проект Arctic Domus).

В Хатанго-Ленском крае коренное население до недавнего времени практиковало семь различных способов охоты на дикого северного оленя. Во всех этих способах охотники учитывали один общий фактор, который обеспечивал удачливость на промысле, — знание повадок животного и использование особенностей его поведения во время охоты.

Как известно, дикий северный олень весной мигрирует к побережью Ледовитого океана и осенью идет на юг, в таежную зону. Эти ежегодные миграции, направления и места перекочевок животных с давних времен были известны охотникам. Они промышляли оленей на всем протяжении их маршрута, поджидали осенью «дикаря» на переправах через реки, зная сроки и места, где можно было проводить так называемые поволоки.

Добыча оленей на местах их переправ через реки была очень важным промысловым способом, так как позволяла за короткий срок заготовить много мяса. Например, в начале XX в. в дельте Лены на одного промысловика за охотничий сезон приходилось до 200–300 добытых оленей. В основу охоты на воде были положены две особенности поведения оленей — предпочтение переправляться в определенных местах и стадное поведение животных [Баскин 2009].

Обычно олени приходят на одни и те же известные им переправы. Небольшие стада обычно опасаются заходить в реку и ожидают подхода других групп, пока постепенно на берегу не соберется большое стадо (несколько сотен или даже тысяч животных). Численность стада все увеличивалась, пока, наконец, один из оленей — вожак — не решался броситься в воду. За ним в реку без колебаний устремлялись остальные животные. Это безоглядное следование за вожаком, даже если на пути плывущих оленей оказываются охотники на лодках, является важной особенностью поведения оленей во время переправы.

Охотники старались пропустить через реку первое стадо, не потревожив его, тогда следующие за ними олени входили в воду, не задерживаясь. Если олени достигали середины реки, охотники заплывали для поволоки спереди; если животные только начали переправу, то подплывали к ним сзади.

Олени очень уязвимы в воде. Охотники на легких лодках догоняли их и «сбивали» в плотную массу. При переправе через такую широкую реку, как Оленек или протоки в дельте Лены, в охоте участвовали от 3–4 до 6–8 лодок. Охотники окружали стадо в плотное кольцо и направляли против течения, чтобы олени быстрее устали.

Кололи оленей, подплывая к ним с правой стороны и стараясь ударить копьём под последнее ребро или в почки. При хорошо поставленном ударе опытный охотник убивал оленя одним ударом.

Главная задача во время охоты на воде состояла в том, чтобы направить плывущее стадо вдоль русла реки и держать его скупченно. Вначале охотники громко кричали, шумели, чтобы испугать и привести в смятение стадо. Когда они на лодках уже приближались к стаду плывущих животных, шум прекращался, чтобы возбужденные олени не разбились на группы и не поплыли в разные стороны.

В зависимости от количества лодок охота происходила по-разному. Когда использовались четыре лодки, то два менее опытных охотника плыли с двух сторон к голове стада и направляли оленей к середине реки. В это время двое опытных покольщиков, плывя на лодках в хвосте стада, кололи оленей, также подплывая к животным с двух сторон.

В том случае, когда промысловик охотился в одиночку, он заплывал в середину стада и бил оленей по обе стороны от себя. Копьё он держал двумя руками и колол попеременно ближайших животных с той и с другой стороны лодки. Так промысловики охотились на водных переправах, где охотник на лодке мог сравняться в скорости с плывущим оленем.

Охота скрадыванием также требовала от промысловика хороших знаний особенностей поведения диких оленей. К животным нужно было приблизиться настолько осторожно, чтобы они не увидели, не услышали и не учуяли охотника.

Во время пастьбы олени обычно движутся в определенных направлениях. Они идут против ветра, всегда вверх по склону и по видимому ориентиру. Этим ориентиром может служить озеро,

русло реки, след другого оленя и т.п. Ветер, наклон местности, запах следа одного оленя или стада — все это условные раздражители, которые облегчают оленю ориентирование в среде и выбор безопасного места отдыха или пастбы. Эти направления движения оленей на местности характерны для всех сезонов года и всегда учитывались охотниками на промысле.

При охоте скрадыванием с подхода (то есть пешком) первой задачей охотника было обнаружение оленей. Охотник, отыскивая их, должен был знать сезонные пастбища той популяции животных, на которую он охотился, поскольку олени хорошо помнят расположение своих сезонных пастбищ.

Знание направления ветра в последние дни перед охотой было важным фактором, потому что стадо оленей обычно движется на ветер. Если охоте предшествовал ветер более или менее постоянного направления, предсказать, где находится стадо, становилось значительно легче.

Охотнику важно было знать не только направление движения оленей, но и то, где животные пойдут. В обширной однообразной тундре предсказать тропу оленя трудно. Однако если в тундре есть озера, можно было предположить, что олени отдадут предпочтение перешейку между ними.

При скрадывании с подходом, обнаружив вдалеке кормившееся стадо или группу диких оленей, охотник останавливался, определял линию движения животных, изучал характер местности и направление ветра. По ветру скрадывание оленей было невозможно: у животных прекрасно развито обоняние. Ветер должен дуть со стороны диких оленей или, по крайней мере, быть боковым. Направление ветра, если тот был слабым, охотник определял с помощью клочков шерсти, выдернутых из меховой одежды, легких сухих листьев или травы, которые охотник подбрасывал в воздух. Определив, откуда дует ветер, промысловик намечал маршрут подхода, учитывая характер рельефа и наличие укрытий. В тех случаях, когда местность пересечена глубокими долинами рек, подойти к стаду диких оленей можно было легче и быстрее. Когда олени паслись, охотник, если позволял ветер, заходил им навстречу, ложился и терпеливо ждал, когда животные сами

подходили на расстояние близкого выстрела. Если так сделать было нельзя и единственное, что оставалось охотнику, — приближаться самому, он проделывал эту операцию с большими предосторожностями. Подползая, он стремился сохранить первоначально принятое направление. Если олени, что-то заподозрив, начинали беспокоиться, промысловик лежал без движения до тех пор, пока стадо не успокаивалось.

Наблюдения за передвижениями животных лежали в основе скрадывания оленей на весеннем промысле, когда дикий олень откочевывал на север, а на земле появлялись первые проталины. Обнаружив стадо диких животных, охотник, одетый в темную промысловую одежду, заходил спереди на пути движения животных и ложился на снег. Весной олень принимал черные пятна на снегу за проталины и не обращал внимания на открыто лежащего охотника. В противном случае, если он лежал на проталине, олень обязательно замечал охотника раньше, чем подходил на выстрел.

Своего верхового оленя и манщика промысловик использовал в качестве прикрытия при подходе к диким животным. Как только стадо оказывалось на расстоянии выстрела, охотник открывал стрельбу. При этом олени, вместо того чтобы бежать без оглядки, старались разглядеть опасность или, отбежав недалеко, останавливались вновь.

По мнению специалистов, видовой особенностью оленей является тяготение животных к особям своего вида. Увидев друг друга, олени обязательно сближаются. Их привлекает даже фигура манекена, похожего на оленя. На этом основывалась охота с верховым оленем и оленем-манщиком. Промысловнику со своими домашними оленями удавалось подойти к диким животным на расстояние близкого выстрела. Охотник одевался в парку и штаны из светлого меха, поэтому он издали был похож на оленя, стоящего анфас. При этом было важно, чтобы охотник имел также светлые торбаса. В противном случае толщина его ног в обуви, сшитой из темных камусов, зрительно увеличивала конечности и делала его фигуру подозрительной для оленя. При подходе к дикому стаду охотник несколько пригибался — до высоты роста стоящего оленя. Нельзя было слишком сильно нагибаться,

иначе такая поза охотника также обращала на себя внимание диких оленей и отпугивала их.

Северные олени на время пережевывания ягеля собираются в стадо. Сытые животные ложатся на отдых обычно группами и пережевывают жвачку в полусне. Подход к небольшой группе отдыхающих оленей требовал от охотника большого мастерства, так как лежащие олени наиболее осторожны и очень внимательно реагируют на всякое движение. Подходя к такому стаду, охотник (во время промысла с манщиком) должен был тщательно прикрываться домашними оленями и не делать резких движений. При этом он приближался медленно, с частыми остановками.

Вид спокойно стоящего оленя, которого другие животные примечали на расстоянии до 500 м, сообщал остальным о благоприятной окружающей обстановке. Но если стадо было чем-либо встревожено, силуэт спокойно стоящего в отдалении оленя давал четкий и однообразный результат — стадо (или группа) стремилось перебежать к нему. Этим пользовался охотник, промысляющий с манщиками, когда прятался за группу стоящих домашних животных. После выстрела олени шарахались, пробегали несколько метров и останавливались. Раскатистое эхо выстрела, отражаясь от дальних сопok, давало эффект звука несшегося отовсюду, и животные не могли понять, где находился охотник. Сделав выстрел по самому дальнему животному и свалив его на землю, охотник мог ожидать бега «дикаря» по направлению к группе спокойно стоящих домашних оленей, среди которых он скрывался, и возможности дополнительной стрельбы. Очень часто, уходя под выстрелами, олени так и не обнаруживали охотника, если он не делал резких движений и сидел или стоял неподвижно. В этом случае, удалившись на 2–3 км, животные останавливались и начинали снова пастись.

На том же принципе влечения к особям своего вида в период гона основывалась охота с оленем-манщиком, у которого на рогах крепили петлю. Вследствие сильно развитого стадного чувства у всех оленей мелкие их группы часто соединяются вместе. Поэтому дикие олени, видя группу подходящих к ним домашних, не проявляют особого беспокойства, принимая их за своих собратьев.

Отпущенный охотником олень-манщик, заметив стадо диких животных, немедленно направлялся к нему. В свою очередь, дикий самец, увидев приближающегося соперника, выходил навстречу пришельцу и вступал с ним в единоборство. Попав своими рогами в петлю, он удерживался домашним оленем до подхода охотника. Обычно к борющимся оленям также приближались любопытные самки, и у охотника появлялась возможность для стрельбы.

Несмотря на довольно слабое зрение (по сравнению с великолепно развитым обонянием), с расстояния в 300 м олени уже способны определить более мелкие детали встретившегося им животного. Поэтому домашним оленям, которых использовали как манщиков, спиливали длинные отростки рогов, делая их крону небольшой. Дело в том, что в стадах диких оленей большие рога имели только крупные самцы-производители, которых было совсем немного (в маленьких стадах они отсутствовали). У молодых оленей-самцов и самок рога обычно маленькие. Таким образом, если олени, использовавшиеся при скрадывании дикого стада, имели большие рога, они также могли вызвать подозрение у «дикаря».

Характерной особенностью оленей является то, что при воздействии на них неблагоприятных условий и в борьбе с ними животные быстро концентрируются. Все начинается с испуга оленей, который может быть вызван любой неожиданностью. Страх одного животного мгновенно передается остальным и тотчас вызывает сжимание оленей в плотное кольцо. Если сила воздействия, вызвавшая испуг, не уменьшается, из стада выбегает один олень, являющийся вожаком, и за ним сразу же увлекается все стадо. Выше упоминалось о том, что во время миграции олени часто скапливаются на берегу реки и не решаются переплыть ее. Но как только первый олень вошел в воду и поплыл на другой берег, остальные животные следуют за ним.

Испуг, во время которого олени приходят в оцепенение, может длиться до нескольких секунд. Эту особенность использует на промысле охотник, когда он подползает к диким оленям, прячась за щитком. Лучше всего было производить выстрелы в то время, когда олени кормились: животные, увлеченные едой, могли без-

различно «скользить» взглядом по человеку, находящемуся очень близко от него. Когда они передвигались по пастбищу, охотник издавал свист, отчего олени останавливались, и промысловик получал возможность выстрелить по неподвижно стоящим животным.

Еще одну особенность поведения дикого оленя охотники использовали, когда преследовали «дикаря» на нартенной упряжке. Обнаружив стадо диких оленей и наметив план охоты, охотник старался подъехать к этому стаду как можно ближе, скрываясь в складках ландшафта. Когда естественные прикрытия заканчивались, охотник выезжал на открытое пространство и пускал оленей во всю прыть, направляясь к кормящемуся стаду. Дикие олени, заметив едущего на них охотника, на короткое время приходили в замешательство и затем бросались в сторону. В это время нужно было быть настороже и внимательно смотреть (направляя нарту на стадо) за перемещением животных. В соответствии с этим охотник изменял направление своего движения, стараясь направлять свою нарту наперерез бегущему стаду диких оленей, сокращая таким образом расстояние. Дикие олени, полагая, что охотник перережет им путь, обычно изо всех сил стремились обжать охотника и благодаря этому описывали дугу, в то время как охотник ехал по направлению, близкому к ее радиусу. Таким образом, он выигрывал в расстоянии, и наступал момент, когда он приближался к стаду на расстояние близкого выстрела.

Если стадо кормилось в узкой долине, охотник старался гнать свою упряжку по направлению бегущего стада, держась параллельно ему. Поравнявшись с ним, промысловик подъезжал («теснился») как можно ближе. Приблизившись метров на сто, охотник пускался наперерез. Он спрыгивал с нарты в 100–150 шагах и стрелял, снова вскакивал на нарту и продолжал преследование. Если у охотника в распоряжении имеется снегоход и, главное, бензин, то он предпочитает отправляться на промысел на этой технике.

Места, где регулярно проходило множество оленей, были хорошо известны охотникам. По особенностям рельефа они могли предугадать, где пойдут олени, и устанавливали на этих путях самострелы.

Обычно олени направляют свое движение вдоль видимых ориентиров. Эту особенность использовали охотники, чтобы направить животных к самострелам. Направляющими изгородями в лесотундровой зоне служили тонкие стволы и ветви деревьев, с проходами, в которых настораживали снаряды. Длина таких изгородей достигала 3–5 км. Часто изгороди с настороженными самострелами устанавливали сразу на другом берегу реки, которую обычно переплывали олени. Дикие олени легко могли перешагнуть через такие изгороди, но из-за особенностей своего поведения они обязательно искали проходы. А найдя их, животные погибали от стрел настороженных снарядов.

Таким образом, разнообразие способов охоты на диких оленей было обусловлено знаниями охотника о поведении животных в разных ситуациях: во время бегства, спокойной пастбы, в присутствии других животных, человека. Нужно было знать, на каком расстоянии дикий олень способен распознать в приближающейся фигуре человека или своего собрата, то есть определить границу, когда он олень начинал различать мелкие детали объекта и за которой наступали испуг и бегство животного.

Библиография

Баскин Л. М. Северный олень: управление поведением и популяциями, оленеводство, охота. М., 2009.

Abstract

This article describes different hunting methods of the Dolgan who live between the Khatanga and Anabar Rivers in Arctic Siberia. Hunters and breeders, the nomadic Dolgans, move their homes according to the needs of domestic reindeer and the migration of the wild ones. As hunters, they have kept a few traditional methods appropriate to changes in weather and seasons. The article discusses a number of variants of hunting practices, such as the traditional distribution and sharing of the prey. All methods of hunting wild reindeer are based on exceptional understanding of the behavior of migratory animals. The better the hunter knew the nature and behavior of deer, the more chance he had of a successful hunt.

Д. В. Воробьев

ДИКИЙ СЕВЕРНЫЙ ОЛЕНЬ В ВЕРОВАНИЯХ ЭВЕНКОВ И ИННУ (Соотношение «общего» и «особенного»)

Известно, что между охотничьими народами, населяющими северные области Старого и Нового Света, существуют многочисленные параллели и значительная степень сходства, однако и культурное своеобразие двух полушарий не вызывает сомнений. В данном небольшом очерке я лишь попытаюсь сопоставить некоторые факты и представления о диком северном олене (карибу в Северной Америке), бытовавшие и в какой-то степени бытующие среди ряда групп эвенков и индейцев инну (монтань-наскапи) востока Канадской Субарктики, и выявить в этих представлениях общие и особенные черты. Для последних это до недавнего времени являлось основой выживания, а для некоторых сообществ Севера Эвенкии является таковым и сейчас [Воробьев 2013: 37–38].

Бубен

Воспоминания детства охотника инну из селения Наташкуан Мишеля Грегуара были таковы: «Давным-давно мой отец бил в бубен и пел: “Завтра, — сказал он, — должно что-то произойти”. На следующий день он убил карибу, рога которого были еще мохнатыми» [Dominique 1989: 23]. То есть удачную охоту индеец предсказал именно посредством бубна и пения. По воззрениям инну, через игру на бубне (*теуеикан*) можно было «сделать» хорошую погоду и получить удачу на охоте, вступив в общение с духами-хозяевами животных, особенно с Папакассином — Хозяином карибу [Lacasse 2004: 51–52]. Грегуар не сказал, был его отец шаманом или нет. По-видимому, у инну, чтобы иметь право обладать бубном, в отличие от эвенков, не обязательно было

иметь шаманский статус. В то же время этим инструментом пользовались далеко не все охотники. Чтобы изготовить теуеикан, человек должен был перед этим три раза увидеть этот инструмент во сне. Считалось, что бубен сам выбирает своего обладателя, который именовался *пинаш*. Пинаш общался с духами-хозяевами животных, выяснял местонахождение карибу и поэтому был крайне важной персоной во время охоты [Ouellet, Michel 1999: 75].

У эвенков, как известно, использование бубна не имело такой тесной связи с охотой в целом и на дикого оленя в частности. Его функции были значительно более широкими, и применять его могли исключительно шаманы. Обычные люди старались к нему даже не прикасаться. Показательным является случай, произошедший с одним из политиков Красноярского края, который, по рассказам чириндинских эвенков, на некоем торжестве в туринском музее несколько раз ударил в бубен и вскоре попал в аварию на мотоцикле, отделавшись в итоге травмой ноги. Причиной несчастного случая информанты сочли именно те злополучные удары в бубен [ПМА 2009].

Сны

Огромная роль толкования сновидений в культурах североамериканских индейцев и, пожалуй, всех «традиционных» сообществ также общеизвестна, но в данном случае этот аспект приобретает важность именно в контексте охотничьей деятельности и взаимоотношений человека с диким северным оленем/карибу.

В автобиографии Матьё Местокочо, инну из поселка Минган, приведен рассказ об одном его сне. В этом сне ему привиделось следующее. Сначала он услышал, как кто-то поет на некоем озере, потом выяснил, что это пел карибу. Индеец, считавший, что о карибу следует думать всегда, даже во сне, интерпретировал свое видение как составную часть завтрашней охоты. На следующий день охотники вышли к озеру, и он понял, что именно это озеро видел во сне. На льду в середине водоема находился один жирный карибу. Местокочо убил его, находясь в полной уверенности, что именно это животное пело в его сне. Неожиданно перед ним появился его дедушка, пришедший из другой отдаленной

местности, и сразу сказал: «Мы знали, что здесь есть один карibu, и я уже посылал Жерома его убить. Но Жером не смог его найти. Теперь я вижу, что именно тебе было предназначено его убить» [Bouchard 1977: 119–120]. Инну полагали, что во сне карibu вступил в общение с человеком и сам предоставлял себя охотнику, что ярко иллюстрирует данное описание.

В охотничьей практике эвенков сновидениям также отведено значительное место, что уже отмечалось исследователями [Мазин 1984: 52]. Так, пожилой эвенк из Чиринды рассказал мне, как, будучи еще молодым человеком, он работал в совхозной оленеводческой бригаде пастухом. Однажды ему приснились дикие олени, во сне он также узнал, что они находятся у горы Хакома в верховьях р. Кочечум. На следующий день он оставил стадо и поехал в ту местность, расположенную почти на сто километров западнее. Там он добыл восемь оленей [ПМА 2009].

Очки для поиска карibu

Мишель Грегуар вспоминал, что его бабушка имела деревянный предмет, похожий на очки. Смотря в эти очки, она говорила, что видит карibu и знает, где они находятся [Dominique 1989: 50]. Это очень интересное свидетельство, не имеющее известных мне аналогий в эвенкийском материале.

Гадание на лопатке дикого оленя/карibu

Грегуар также упоминает еще один инструмент для поиска карibu — лопатку этого животного [Ibid.: 26]. Практика гадания на лопаточных костях животных (очень часто для этого используется лопатка дикого северного оленя/карibu), широко распространенная как у эвенков, так и у инну, роднит две эти культуры.

У эвенков такое гадание было тесно связано с охотой, главной целью его было узнать, удача или неудача ожидает охотника и куда ему следует идти, чтобы найти зверя. Для этого очищенную от мяса лопатку нагревали на огне, образовавшиеся трещины означали путь охотника. Трещина, идущая вверх и образующая петлю, показывала, что зверь будет добыт. Две короткие трещины слева — неудача на охоте [Василевич 1969: 242–243].

Применительно к инну Д. Клеман считает *митиникан* (лопатку карибу) наиболее важной костью в культурном плане, что также связано с гаданием. И здесь возникшие под воздействием огня трещины виделись как географическая карта будущих событий [Clément 2012: 435], изгибы трещин могли означать места добычи карибу [Ibid.: 436].

Как видим, в обеих культурах гадание на лопатке имеет тесную связь с охотничьим промыслом. В данном случае нельзя исключить конвергентные пути возникновения общего представления. Однако канадский исследователь Реми Савар, также обративший внимание на эту параллель между тунгусскими народами и таежными алгонкинами, полагает возможным появление практики гадания на лопатке в Новом Свете вместе с группами, проникшими туда из Евразии по сухопутному пути во время последнего оледенения [Savard 2004: 157–165].

Гадание по внутренностям

У эвенков Советской речки мне довелось увидеть еще один возможный способ подобного гадания. Пожилой информант показал мне внутренний орган оленя (вероятно, одну из камер желудка), поверхность которого была испещрена естественным рисунком, напоминавшим нечто вроде лабиринта. По его словам, этот орган, называющийся *коибги*, безбоязненно могут употреблять в пищу только старики. Молодым же людям, перед тем как его съесть, необходимо запомнить «дорогу» от одного края рисунка до другого. В противном случае они рискуют заблудиться в тайге. Полагаю, это может иметь связь с диким оленем (ведь речь идет об органе именно этого животного), поисками зверя и охотой на него [ПМА 1999]. Вероятно, у инну подобных представлений не зафиксировано. По крайней мере, мне они неизвестны.

Особое отношение к костям

Еще один очень важный и широко распространенный аспект верований охотничьих народов, связанный с диким северным оленем/карибу, состоит в особом отношении к его костям. И эвенки,

и инну строго следили за тем, чтобы оленьи кости не доставались собакам, их было необходимо собрать вместе и сложить на специальный культовый лабаз или повесить на дереве [Savard 2004: 60; Thwaites 1959: 210–212; Василевич 1969: 220; ПМА 1999].

Это предписание обусловлено верой в возрождение убитых на охоте животных. Если кости будут находиться порознь, а не вместе, или если среди собранных костей будет недоставать какой-то одной, то звери не смогут воскреснуть или возродятся калеками. Такое развитие ситуации, по представлениям охотников, в дальнейшем обречет людей на смерть от голода. Кроме того, несоблюдение данного предписания может рассердить самих животных или их духа-хозяина, звери перестанут попадаться на глаза охотникам, и охотничья удача покинет людей. Подобные поверья являют собой архаичный пласт охотничьего мировоззрения, и их широкое распространение по всей таежно-тундровой ойкумене не вызывает удивления, а видится закономерностью.

Уважение к животному и добыче как залог охотничьей удачи

Яркой универсалией в культуре северных охотников, базировавших свое жизнеобеспечение на добыче копытных, видится безоговорочное осуждение проявлений малейшего неуважительного и расточительного отношения к карibu и лосю или к останкам этих животных. Считается, что нарушителя ожидает неминуемое наказание — постоянная неудачная охота и, как следствие, гибель.

Достаточно привести лишь несколько идентичных по сути примеров из фольклора эвенков и инну. А. И. Мазин упомянул историю, рассказанную ему эвенком из пос. Усть-Нюкжа, в которой двое юношей, добыв и разделав лося, посмеялись над его кишками. В дальнейшем их отец не смог добыть ни одного зверя, и вся семья оказалась обреченной на смерть от голода. В другом предании на осенней охоте забили столько лосей, что оказались не в состоянии обработать все туши, некоторые пришлось бросить. В результате оба были наказаны Хозяином тайги скорой болезнью и смертью [Мазин 1984: 40].

Аналогичные, местами до деталей, предания бытуют среди инну. Матьё Местокочо в своей автобиографии повествует: «Они страдали от голода. Охотники напрасно искали карибу. Они не могли найти ничего... Предыдущей зимой эти семьи убили много карибу. Они их убили слишком много. Молодые охотники преследовали карибу до тех пор, пока стадо полностью не было убито в распадке у водопадов Черчилл. Эти люди были сумасшедшими и насмеялись над карибу». В итоге они в дальнейшем не смогли добыть ни одного карибу и вернулись в Минган сильно ослабевшими, у них болели ноги и руки, которые к тому же были отморожены [Bouchard 1977: 91]. В следующей истории М. Местокочо речь идет о том, как четверо охотников добыли восемь карибу на противоположном их стоянке берегу озера. Им следовало сразу унести туши с места охоты, но они решили подождать, пока не встанет лед. Через некоторое время они опомнились и решили устроить обряд «колышущейся палатки». Шаман вступил в общение с духом-хозяином карибу, который был очень рассержен на людей. Он велел им немедленно принести мясо на стойбище и провести церемонию, в ходе которой все четверо должны были за один раз съесть весь жир восьми карибу, а в противном случае предрек им скорые несчастья. Только проделав это, охотники вернули охотничью удачу [Ibid.: 122–125].

Обряд «колышущейся палатки» и трапеза, на которой необходимо съесть все

В данном случае при рассмотрении одного «общего» аспекта фактический материал выводит нас в сферу «особенного». Обряды *кушатачикан* («колышущаяся палатка») и *мокушан* (пиршество, на котором необходимо съесть все), широко распространенные среди алгонкинских охотников на карибу, по-видимому, не имеют аналогий у их евразийских собратьев.

Первый являет собой разновидность шаманского камлания, в котором шаман общается с духами животных или духами-посредниками между животными и людьми. Часто цель обряда — выяснить местонахождение карибу и заручиться охотничьей удачей. Он был широко распространен у большинства алгонкинских

народов, но, вероятнее всего, не практиковался другими североамериканскими группами и не был известен у народов Евразии [Rousseau 1953: 141–142].

Второй обряд, зафиксированный еще миссионерами XVII в., рассматривался ими как достойный порицания, поскольку «это, при всем том, одно из их больших молений, так как они устраивают эти пиры, чтобы получить удачную охоту... и заметьте, чем больше они съедят, тем сильнее будет эффект от этого пиршества» [Thwaites 1959, 6: 280–282]. В известных мне источниках и литературе у эвенков и других охотников Старого Света подобной четко оформленной практики не встречается. В то же время я не располагаю данными, основываясь на которых можно было бы исключить окончательно что-то типологически подобное.

Особое отношение к глазам дикого северного оленя/карибу тесно связано с темой уважительного отношения к добыче в целом, но на этом аспекте следует остановиться подробнее.

Ю. Б. Симченко, тщательно проанализировавший это явление, реконструируя доленеводческую культуру охотников на мигрирующего северного оленя, пришел к выводу, что одной из ее важнейших характерных черт было сакральное отношение к глазам животного, сохранившееся в реликтовой форме у их потомков — нганасан, энцев и ненцев — в виде практики вырезания оленьих глаз и предания их земле. Согласно их представлениям, неисполнение этого обряда могло привести к сокращению численности диких оленей или уходу их с охотничьих угодий [Симченко 1976: 239]. Также глаза вырезались, чтобы животные не могли увидеть охотников [Там же: 243]. При этом Симченко отрицает существование каких-либо манипуляций с глазами у других народов, охотившихся на диких оленей, в том числе у эвенков [Там же: 244]. Тем не менее А. И. Мазин приводит интересный факт, касающийся отношения эвенков-ороченов к глазам лося и оленя: «После того как эвенк добывал лося или оленя, в первую очередь он вынимал глаза и съедал их сырыми, удалив хрусталик... Г. Н. Госовскому в 1926 г. гиллойские эвенки об этом говорили: “Глаза кушал, другой-то сакжой... не будет меня видеть”» [Мазин 1984:

39]. Это свидетельство, безусловно, не опровергает построения Ю. Б. Симченко, но позволяет приписать особое отношение к глазам дикого оленя не только охотникам евразийских тундр, но и таежным народам, в частности эвенкам.

Относительно присутствия этой практики у групп Канадского Севера мне известно только одно, может быть, несколько туманное упоминание. Специалист по этнозоологии инну Д. Клеман, ссылаясь на работу П. Эрмитажа, пишет, что глаза убитого карибу должны быть проткнуты, иначе он «продолжит двигаться» [Clément 2012: 428]. Однако, полагаю, уже этого может быть достаточно для проведения параллели. Я не отрицаю правоты Ю. Б. Симченко, отметившего характерную для реконструированной им палеокультуры евразийских охотников на дикого оленя связь глаз животного именно с землей, но проведение неких манипуляций с этими органами у других северных охотничьих народов вполне очевидно. Полагаю, и эвенки, и инну особенным образом относились к глазам дикого северного оленя/карибу и совершали над ними некие действия магического характера, по сути направленные на обретение удачи на промысле. Вероятно, эти представления вполне могли возникнуть конвергентно и отражают общее для охотников восприятие окружающего пространства.

Магические действия для обретения удачи на охоте

Все группы эвенков практиковали обряд добывания охотничьей удачи (*хиңкэлэвун, сиңкэлэвун, шиңкэлэвун*, у эвенков Амурской области также *бэюнкан*), изначально представлявший собой нехитрые магические манипуляции. Вариации обряда могли быть различными, но суть его сводилась к следующему. Перед началом промысла или в случае долгих неудач на охоте охотник делал из прутьев или бересты импровизированное изображение оленя или лося, устанавливал его в тайге, затем отходил на некоторое расстояние и начинал имитировать процесс охоты. Он подкрадывался к изображению на близкое расстояние, чтобы не промахнуться, и стрелял в него из ружья или специально изготовленного лука. Считалось, что попадание влечет за собой удачу на охоте. Если

же охотник все-таки промахивался, то обряд повторяли [Василевич 1969: 238–239; Мазин 1984: 49–50].

Полагаю, не совсем верно утверждать, что у инну или других групп Канадской Субарктики не существовало чего-либо подобного. Различные манипуляции магического характера все-таки представляют собой универсалии человеческого разума. Полагаю, достаточно отметить, что *хиңкэлэвун* эвенков по всем параметрам соответствует «магии подобия» Дж. Дж. Фрэзера [Фрэзер 1986: 25–26]. Тем не менее, несмотря на специальные поиски, в литературе и источниках мне не удалось обнаружить ничего похожего, что имело бы отношение к охоте. По-видимому, данный момент все же следует отнести к категории «особенного».

* * *

Итак, относительно соотношения «общего» и «особенного» в верованиях охотников на дикого северного оленя/карибу Старого и Нового Света можно сказать, что чаще в них прослеживаются совпадения кардинального характера. Их следует объяснять общностью их культуры, обусловленной сходством системы жизнеобеспечения. К ним относятся: проявление уважения к оленю, особое отношение к его костям, большое значение сновидений в охотничьей практике. В то же время совпадения могут иметь и диффузионистскую природу. Например, применение эвенками и инну лопатки карибу для «поиска» и «составления прогноза» на будущую охоту имеет детальное сходство.

Различия обычно касаются либо отдельных деталей, либо этнической составляющей культуры, как в случае с обрядом «колышущейся палатки».

Некоторое удивление вызывает отсутствие у инну магических практик, сходных с эвенкийским обрядом *хинкелевун*. Автор склонен объяснять это своей возможной недостаточной информированностью.

Источники

ПМА 1999 (Туруханский р-н Красноярского края).

ПМА 2009 (Эвенкийский р-н Красноярского края).

Библиография

Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

Воробьев Д. В. Современные верования охотников на дикого северного оленя (на примере эвенков Чиринды) // ЭО. 2013. № 2. С. 37–52.

Мазин А. И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.

Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.

Bouchard S. Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Série cultures amérindiennes. Québec, 1977.

Clément D. Le bestiaire innu. Les quadrupèdes. Collection Mondes autochtones. Québec, 2012.

Dominique R. Le langage de la chasse: récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Sillery, 1989.

Lacasse J.-P. Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun. Collection Territoires. Québec, 2004.

Ouellet G., Michel A.-A. Ninan Innuat (Nous, les Innus). Cahier d'exercices et de réflexion sur la culture montagnaise. Sept-Îles (Québec), 1999.

Rousseau J. Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie // Les Cahiers des Dix. Montréal, 1953. № 18.

Savard R. La forêt vive: récits fondateurs du peuple innu. Montréal; Québec, 2004.

Thwaites R. G. (ed.) The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610–1791. Cleveland, 1959.

Abstract

Concerning a ratio of 'general' and 'special' in hunters' beliefs concerning wild northern caribou of the Old and Old and New World it is possible to tell that coincidence of cardinal character is rather often traced in them. They should be explained through equal elements in their culture, caused by similarity of a life support system. Thus, manifestation of respect for a deer, the special relation to his bones, great value of dreams play an important role in their hunting practice. At the same time coincidence can be also explained by diffusionism.

For example, the use by Evenkis and Innu shovels of the Caribou for 'search' and 'drawing up the forecast' on future hunting has many similarities. The differences usually concern either separate details, or an ethnic component of culture, as in a case with Shaking tent ceremony.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭА РАН — Архив Института этнологии и антропологии Российской академии наук

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (СПб.)

Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН — Архив Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН

Архив ПЦРГО — ОИАК — Архив Приморского центра Русского географического общества — Общества изучения Амурского края

АФ — Антропологический форум

ВА — Вопросы антропологии

ВЯ — Вопросы языкознания

ГАКК — Государственный архив Красноярского края

ГАНО — Государственный архив Новосибирской области

ГМИР — Государственный музей истории религии (СПб.)

ГЦПХК — Государственная целевая программа Хабаровского края «Развитие лесного хозяйства в Хабаровском крае»

ЗОИАК — Записки Общества изучения Амурского края

ИА — Институт археологии

ИАЭ СО — Институт археологии и этнографии (Сибирское отделение)

ИНС — Институт народов Севера

ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (М.)

КИКМ КП — Книга поступлений Каларского историко-краеведческого музея (пгт Новая Чара, Каларский р-н, Забайкальский край)

КИКМ КУ (ВСП) — Книга учета (временный список поступлений) Каларского историко-краеведческого музея (пгт Новая Чара, Каларский р-н, Забайкальский край)

КККМ — Красноярский краевой краеведческий музей

КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии

- ЛГУ — Ленинградский государственный университет
 МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Велико-
 го (Кунсткамера) РАН (СПб.)
 МГУ — Московский государственный университет
 МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
 МСССР — Млекопитающие СССР
 ПМА — Полевые материалы автора
 РАН — Российская академия наук
 РГО (ИРГО) — (Императорское) Русское географическое об-
 щество
 РГПУ — Российский государственный педагогический уни-
 верситет им. А. И. Герцена (СПб.)
 РТ — Республика Тыва
 РЭМ — Российский этнографический музей (СПб.)
 СА — Советская археология
 Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии им.
 Петра Великого (Кунсткамера) РАН
 СВНЦ ДВО РАН — Северо-Восточный научный центр Даль-
 невосточного отделения РАН (Магадан)
 СО АН СССР — Сибирское отделение Академии наук СССР
 СПбФА РАН — Санкт-Петербургский филиал архива РАН
 ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских
 языков
 СФУ — Советское финно-угроведение
 СЭ — Советская этнография
 ТИГИ — Тувинский институт гуманитарных исследований
 ТИЭ — Труды Института этнографии
 ХакГУ — Хакассский государственный университет
 ХМАО — Ханты-Мансийский автономный округ — Югра
 ЦГА — Центральный государственный архив (СПб.)
 ЦДНИТО — Центр документации новейшей истории Томской
 области
 ШГКМ — Штокмановское газоконденсатное месторождение
 ЭО — Этнографическое обозрение
 ЭО РМ — Этнографический отдел Русского музея
 ЯНАО — Ямало-Ненецкий автономный округ

АЕК — Архив Эрих Кастен, Фонд культуры народов Сибири (Фюрстенберг)

АКУ — Архив Кастен-Уркачан, Фонд культуры народов Сибири (Фюрстенберг)

AmAnth — American Anthropologist (Washington)

BSE — Bol'shaia Sovetskaiia Entsiklopediia

GIS — Geographic Information System

GPS — Global Positioning System

LLC — Limited Liability Company

TESIS — альманах «Теория и история экономических и социальных институтов и систем»

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеевко Евгения Алексеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, научный консультант отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

Бастрыкина Наталья Ильинична — директор Каларского историко-краеведческого музея (пгт Новая Чара, Каларский район, Забайкальский край).

E-mail: jktu09121978@mail.ru

Белянская Марина Христофоровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока РЭМ (Санкт-Петербург).

E-mail: daroma_20@mail.ru

Березницкий Сергей Васильевич — доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII в. (Музей М. В. Ломоносова) МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: svbereznitsky@yandex.ru

Бруниус Стаффан — сотрудник Стокгольмского этнографического музея.

E-mail: staffan.brunius@varldskulturmuseerna.se

Бурькин Алексей Алексеевич — доктор филологических наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник словарного отдела Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: albury@rambler.ru

Верещака Елена Андреевна — аспирант отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: elenav0202@gmail.com

Влахов Андриан Викторович — магистр антропологии и этнологии, аспирант Европейского университета в Санкт-Петербурге, аспирант МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: avlakhov@gmail.com

Воробьев Денис Валерьевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва).

E-mail: pakamagan@rambler.ru; utumuk@gmail.com

Вртанесян Гарегин Суренович — кандидат технических наук, консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

E-mail: veges2011@yandex.ru

Гаврилова Ксения Андреевна — координатор научных проектов, магистр по специальности «Культурная антропологии», аспирант факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

E-mail: kgawrilova@eu.spb.ru

Галиндабаева Вера Валериевна — младший научный сотрудник Научно-образовательного центра культурных исследований постсоциализма Казанского федерального университета.

E-mail: vgalindabaeva@gmail.com

Голубкова Ольга Владимировна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН.

E-mail: Olga-11100@yandex.ru

Грачев Игорь Александрович — младший научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: grachev@kunstkamera.ru

Грибер Юлия Александровна — кандидат философских наук, профессор Смоленского государственного университета.

E-mail: Julia_Griber@mail.ru

Дедык Валентина Романовна — кандидат филологических наук, старший методист, Абердинский университет и Корякский филиал Камчатского института повышения квалификации педагогических кадров.

E-mail: vochanga@rambler.ru

Дьяченко Владимир Иванович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: vladid777@rambler.ru

Казакова Ксения Сергеевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН (Апатиты).

E-mail: kuznes@yandex.ru

Карапетова Ирина Альфредовна — ведущий научный сотрудник РЭМ (Санкт-Петербург).

E-mail: karapetovaIA@yandex.ru

Карбаинов Николай Иванович — младший научный сотрудник Центра культурных исследований постсоциализма Казанского федерального университета.

E-mail: nkarbainov@eu.spb.ru

Карлов Виктор Владимирович — доктор исторических наук, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва).

E-mail: vikarlov@mail.ru

Кастен Эрих — Dr. phil., директор Фонда культуры народов Сибири (Фюрстенберг, Германия).

E-mail: kasten@kulturstiftung-sibirien.de

Кинг Александр — PhD (anthropology), Senior Lecturer, Абердинский университет.

E-mail: a.king@abdn.ac.uk

Кисель Владимир Антониевич — кандидат исторических наук, старший хранитель фондов Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: kisel@kunstkamera.ru

Корсун Сергей Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: ffsak@kunstkamera.ru

Косяк Наталья Александровна — магистр факультет антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, РЭМ (Санкт-Петербург).

E-mail: schneegipfel@yandex.ru

Кучукова Дарья Аркадьевна — научный сотрудник Музея истории Горно-Алтайского государственного университета, аспирант кафедры археологии и всеобщей истории ГАГУ.

E-mail: Russlana06@mail.ru

Лаптандер Роза Ивановна — кандидат филологических наук, исследователь, Арктический центр Университета Лапландии.

E-mail: roza_laptander@yahoo.com

Лихачев Вадим Алексеевич — исследователь Кольского центра охраны дикой природы.

E-mail: lihva@mail.ru

Лукина Надежда Васильевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник научно-образовательного центра «Музей и культурное наследие» Томского государственного университета.

E-mail: lunv@mail.ru

Мартынова Елена Петровна — доктор исторических наук, профессор Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого.

E-mail: emartynova@tula.net

Миссонова Людмила Ивановна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН (Москва).

E-mail: missmila@iea.ras.ru

Нанзатов Баир Зориктоевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

E-mail: nanzatov@yandex.ru

Новикова Наталья Ивановна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Севера и Сибири ИЭА РАН, исполнительный директор ООО «Этноконсалтинг».

E-mail: natinovikova@gmail.com

Окладникова Елена Алексеевна — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного экономического университета (гуманитарный факультет).

E-mail: Okladnikova-ea@yandex.ru

Островский Александр Александрович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник РЭМ (Санкт-Петербург).

E-mail: ost-alex@yandex.ru

Павлинская Лариса Романовна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: pavlinskaya@mail.ru

Петренко Максим Степанович — кандидат исторических наук, доцент Новосибирского юридического института (филиал) Томского государственного университета.

E-mail: petmaxim@yandex.ru

Пивнева Елена Анатольевна — кандидат исторических наук, ученый секретарь ИЭА РАН (Москва).

E-mail: pivnel@mail.ru

Поворознюк Ольга Алексеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Севера и Сибири ИЭА РАН (Москва).

E-mail: olga-ap@mail.ru

Савоскул Сергей Сергеевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН (Москва).

E-mail: salotop@yandex.ru

Салмин Антон Кириллович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: antsalmin@mail.ru

Селезнев Александр Геннадьевич — кандидат исторических наук, доцент, Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского.

E-mail: seleznev@myttk.ru

Сем Татьяна Юрьевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Сибири и Дальнего Востока РЭМ (Санкт-Петербург).

E-mail: semturem@mail.ru

Скрынникова Татьяна Дмитриевна — доктор исторических наук, профессор, заведующая отделом Центральной и Южной Азии Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: skryta999@mail.ru

Соболева Елена Станиславовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: soboleva@kunstkamera.ru, essoboleva@yahoo.com

Содномпилова Марина Михайловна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

E-mail: sodnompilova@yandex.ru

Сотникова Светлана Владимировна — кандидат исторических наук, доцент Тобольской государственной социально-педагогической академии.

E-mail: svetlanasotnik@mail.ru

Степанова Ольга Борисовна — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: Step67@kunstkamera.ru

Сэрпиво Стэлла Евгеньевна — аспирант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, младший научный сотрудник Научного центра изучения Арктики.

E-mail: Stella_Serpivo@mail.ru

Терехина Александра Николаевна — аспирант ИЭА РАН (отдел Севера и Сибири) (Москва).

E-mail: arda-gavanj@mail.ru

Труфанова Ева Ивановна — младший научный сотрудник Каларского историко-краеведческого музея.

E-mail: trufanova.eva@mail.ru

Ушницкий Василий Васильевич — кандидат исторических наук, научный сотрудник сектора этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск).

E-mail: voma@mail.ru

Федорова Елена Геннадьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири МАЭ РАН (Санкт-Петербург).

E-mail: elenfed@kunstkamera.ru

Харинский Артур Викторович — доктор исторических наук, профессор Иркутского государственного технического университета.

E-mail: kharinsky@mail.ru

Харючи Галина Павловна — кандидат исторических наук, заведующая сектором этнологии Научного центра изучения Арктики.

E-mail: haryuchi-yamal@yandex.ru

Хаховская Людмила Николаевна — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Северо-Восточного комплексно-го научно-исследовательского института им. Н. А. Шило ДВО РАН.

E-mail: hahovskaya@neisri.ru

Целищева Вероника Геннадьевна — кандидат социологических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного технологического университета растительных полимеров.

E-mail: nics3@yandex.ru

Цымбалистенко Наталия Васильевна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела историко-социальных исследований Государственного казенного учреждения Научного центра изучения Арктики.

E-mail: nauka@arctic89.ru

Шарина Сардана Ивановна — кандидат филологических наук, заведующая отделом эвенской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Якутского научного центра СО РАН (Якутск).

E-mail: sarshar@mail.ru

Шерстова Людмила Ивановна — доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой востоковедения Томского государственного университета.

E-mail: Sherstova58@mail.ru

Эшматова Гульнара Бахтияровна — кандидат политических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова.

E-mail: altaistika@mail.ru

Яданова Кузеш Владимирова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова (Горно-Алтайск).

E-mail: kuzelesh@mail.ru

Fossier Camille (Фоссье Камилла) — student in geomatics at Panthéon-Sorbonne University (Paris) and graduate (“Territories, Spaces, Society” Master degree) from EHESS (School for Advanced Studies in Social Sciences, Paris).

E-mail: fossier.camille@live.fr

Huusko Svetlana (Хуско Светлана) — PhD student, University of Oulu.

E-mail: Svetlana.Huusko@oulu.fi

Konstantinov Yulian Nikolov (Константинов Юлиан) — Adjunct Professor, Dr., Department of Archaeology and Anthropology, University of Tromsø (Norway).

E-mail: yulian.konstantinov@uit.no

Marchina Charlotte (Маркина Шарлотта) — PhD candidate in cultural anthropology at INALCO (National Institute of Oriental Languages and Civilisations, Paris), member of the “ASIES” research team (EA 4512, INALCO), of the International Research Group “Nomadism, Society and Environment in Central and

Northern Asia”, and teaching fellow in Mongolian language and culture at INALCO.

E-mail: charlotte.marchina@inalco.fr

Urbańczyk Joanna (Урбаньчик Йоанна) — PhD Student, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw.

E-mail: impakt@poczta.wp.pl

Научное издание

СИБИРСКИЙ СБОРНИК—4

Грани социального:
Антропологические перспективы исследования
социальных отношений и культуры

Редактирование Т. В. Никифоровой
Корректурa Л. Г. Амбросенко
Компьютерный макет Н. И. Пашковской

Подписано в печать 15.11.2014. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 42. Уч.-изд. л. 44.
Тираж 200 экз. Заказ № 3587.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
e-mail: izd_lemma@mail.ru

ISBN 978-5-88431-260-9

