

Российская академия наук

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

РАДЛОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

2006

Тезисы докладов



Санкт-Петербург
2006

ББК 63.5
Р15

**Радловские чтения 2006: Тезисы докладов / Отв. ред.
Ю.К. Чистов, Е.А. Михайлова. СПб.: МАЭ РАН, 2006. 278 с.**

ISBN 5-88431-126-6

Сборник включает краткое содержание докладов, включенных в Радловские чтения МАЭ РАН 2006 г. Представлены результаты научных и музейных исследований, материалы двух круглых столов конференции (Пространства культурных пространств: о предметных границах этнографии; Полевой этнографический источник и вопросы его музейной регистрации). Авторы сообщений рассматривают различные аспекты традиционной и современной этнографии народов мира, вопросы истории коллекций МАЭ, их атрибуции и экспонирования.

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

ББК 63.5

ISBN 5-88431-126-6

© МАЭ РАН, 2006

**МАТЕРИАЛЫ К КРУГЛОМУ СТОЛУ
«ПРОСТРАНСТВА КУЛЬТУРНЫХ ПРОСТРАНСТВ:
О ПРЕДМЕТНЫХ ГРАНИЦАХ ЭТНОГРАФИИ»
(ведущий круглого стола – д.и.н. М.А. Родионов)**

М.А. Родионов

**Пространство культурных пространств,
или Границы науки о человеке**

Границы гуманитарного знания (Humanities and Arts) постоянно размываются. За прошедший век философия сблизилась с филологией и литературоведением (например, в течении «поэтика и герменевтика», основанном в середине 1960-х Х.Р. Яуссом). Десятилетием позже в «Метаистории» Х. Уайта концепции европейских историков XIX в. подверглись литературоведческому и стилистическому анализу («историческое воображение»). Сложившаяся еще до Второй мировой войны «школа Анналов» с ее интересом к «менталитету» — понятию, заимствованному у этнографа К. Леви-Брюля, — и «истории повседневности» позволила К. Гинзбургу в 1970-е годы сформулировать идеи микроистории в контексте народной культуры и, в частности, развивающееся по сей день направление «ночной истории». Такой союз истории и этнографии получил название «историческая антропология»¹. Историки попали под обаяние работ М. Мосса (дар), Э. Эванс-Причарда (колдовство), М. Дуглас (чистота / нечистота), К. Гирца (театрально-драматическая аналогия), не говоря уже о К. Леви-Стросе. В конце 1980-х годов это направление вытеснила «новая культурная история», пришедшая из США, которая вслед за М. Фуко занимается «практиками»: не теологией, а отправлением культа, не лингвистикой, а историей речи². Сравним с «археологией безумия» и вообще «археологией гуманитарных наук» М. Фуко. Вспомним внедрение полиэкономической терминологии в

этнографию и культурологию («символический капитал» П. Бурдьё). Итак, мы видим постоянную смену парадигм или, по крайней мере, точек зрения, которые нередко заимствуются в иных научных дисциплинах. При этом исследователи часто используют новые термины или концепции как поэтические тропы: метафоры, метонимии, синекдохи и т.д.

Но где пределы подобной практики? Где инструменты верификации? Ведь череда метафор бесконечна. Вряд ли можно найти универсальный выход из этой ситуации. Один из них предлагает текстология: некий культурный текст, ориентирующийся на конкретный язык (языки), либо читается и понимается, либо нет, а его интерпретация может быть проверена. Этот подход вполне применим к изучению устно-письменной традиции на основе текстовых и полевых источников, которыми сейчас я занимаюсь применительно к Южной Аравии. Данная традиция имеет пространственные измерения – реальные и условные.

Существуют два вида культурных пространств. Во-первых, практически все явления, изучаемые науками о человеке, могут быть представлены пространственно – как *ареалы бытования* с конкретными пространственно-временными параметрами. Во-вторых, у комплекса этих явлений можно выявить некое условное *внутреннее пространство* — эксплицитное и / или имплицитное. Пространства могут быть гомогенные, дисперсные, латентные (т.е. «уснувшие» на время, но способные возродиться); пространства n-измерений, накладывающиеся друг на друга или пересекающиеся; стратифицированные, иерархические, размытые (как математические множества, или ризомы Ж. Делеза); культурные ландшафты (т.е. уже не плоскости, а фигурные объемы). И, наконец, совокупность культурных пространств можно вообразить как некое открытое множество – пространство культурных пространств. Очевидно, что внешних и внутренних границ у этого конструкта нет, как нет их у науки о человеке. Но это скорее проблема для администраторов, нуждающихся в четком рубрикаторе научных специальностей, чем для исследователей.

Наш круглый стол призван не подводить итоги, а начать разговор. Давайте проверим, работает ли сегодня такая объемная метафора, как «культурное пространство» — дериват ареальных исследований и ряда других метафор («картина мира», «культурный ландшафт» и т.д.). Перед участниками встречи, специалистами в разных областях гуманитарного знания, изучающими различные аспекты мифологии, эпоса, фольклора, социально-экономических отношений, предметного мира и т.д., стоят следующие вопросы:

1) насколько применима метафора культурного пространства в их исследовательской области;

2) плодотворно ли для них в методологическом плане обращение к иным научным дисциплинам, и если да, то к каким;

3) чем, на их взгляд, может (должно) закончиться коловращение метафор в гуманитарных науках.

¹ Подробнее см.: Кром М.М. Историческая антропология. 2-е изд. СПб., 2004.

² Берк П. Историческая антропология и новая культурная история // НЛО. 2005. № 756. С. 64-91.

М.Ф. Альбедиль

Пространство мифа в традиционной индийской культуре

Мифу и как вербальному тексту, и как способу мировосприятия, отличному от исторического, в традиционной индийской культуре принадлежит совершенно особое место. Находясь у ее истоков, он был основным способом организации всего культурного материала как в большой всеиндийской традиции, так и в малых, локальных, составив их мощный и незыблемый фундамент. Но в отличие от большинства других историко-культурных регионов в Индии он не стал со временем всего лишь реликтом ушедшего и забытого прошлого, а по сию пору сохраняет жизненную силу и культуросотворяющую энергию.

Не будет преувеличением сказать, что как в древней индийской культуре, базировавшейся на мифах, так и в современной традиционной культуре мифы продолжают оставаться некоей незыблемой бытийной основой, в которую оказались впрессованы богатейшие эмпирические знания и опыт предшествующих поколений. И в эпоху своего создания, и в последующие периоды мифы воспринимались как актуальные программы, диктующие социально-психологические установки и их ценностные осмысления, поведенческую стратегию и объяснительные модели в разных жизненных ситуациях, этические и эстетические нормы и т.п.

Стойкая мифологичность «пропитывает» индуизм – главную религию Индии, вокруг которой во все века сплеталось политическое, культурное и духовное единство страны. Оставаясь живыми и действенными творениями, мифы (и вербальные тексты, и – шире – мифы в семиотическом смысле термина) до сих пор играют ни с чем не сравнимую и незаменимую (по силе воздействия на

массы) информационно-управляющую роль. Именно на их основе создан универсальный словарь символов, которые активно используются не только в религиозном контексте, но и в социальной и политической сферах повседневной жизни.

Сохраняя столь длительно устойчивое существование, мифы продолжают влиять практически на все обособившиеся от них формы познания (литературу, искусство, науку), образовав с философией трудно представимый для западного ума симбиоз. Мифология как неисчерпаемый источник дает готовые матрицы для порождения литературных, скульптурных, изобразительных, кинематографических и иных образов, для создания биографий легендарных личностей, описаний главных событий истории и т.п. Перед экспансией мифологии не устояли современная киноиндустрия, телевидение, разножанровые массмедиа и декоративное оформление городских улиц и площадей. Мифологические метафоры активно используются даже в рекламе. Знание мифов составляет основу народной педагогики и современного школьного образования. Наконец, оно максимально удовлетворяет эстетические и эмоциональные потребности индийцев.

Все сказанное позволяет сделать вывод: роль мифологии в традиционной индийской культуре уникальна, так как она служит целям создания общеиндийской идентичности.

Ю.Е. Березкин

Пространство фольклора и пространство истории

Не обладая возможностью исчерпывающе осмыслить культуру в ее целостности, мы расчленяем ее на сферы - экономика, искусство, материалы археологии и пр., - которые и делаем объектами изучения. Не стоит забывать, что это деление условно, а культура и история целостны¹. Методы работы зависят, в частности, от того, собирается ли исследователь оставаться строго в рамках избранной сферы или намерен использовать полученные результаты также и для изучения других сфер. Часть занимавшихся фольклором специалистов рассматривало его как замкнутую систему, особое пространство, нередко выделяя в этом пространстве еще более ограниченные разделы («мир сказки», «мир былины»²). Другие стремились связать фольклор с психологией, социальными отношениями, экономикой и пр. Автор этих строк относится ко второй категории специалистов, но полагает, что 1) такое использование данных фольклора результативно лишь по достижении их адек-

ватной систематизации; 2) сама эта систематизация должна быть изначально ориентирована либо исключительно на использование внутри пространства фольклора, либо на то или иное конкретное применение за пределами этого пространства.

Различия в конечных целях исследований проявляются уже на уровне публикации текстов. Хотя все знания основаны в конечном итоге на чем-то непосредственном наблюдении, каждый получает их в переработанном виде, внешне мало напоминающем оригинал. Фольклор доступен изучению в виде опубликованных текстов, в которых сохранены элементы рассказа, представлявшие существенными автору публикации. Публикация записей, в которых обстоятельства произнесения текста отражены предельно точно, ведут к тому, что задача составления пригодного для дальнейшей работы изложения текста перекладывается на читателя. Совершенно не очевидно, что читатель сделает это лучше автора публикации.

Публикация фольклорных текстов – лишь первый шаг в их систематизации. Объем знаний по любой отрасли науки столь велик, что для его усвоения необходимо многократно сводить реальность в ее огромном разнообразии к набору относительно простых дискретных единиц. В фольклористике таковыми традиционно являются сюжет (*tale-type*) и мотив, но область их применения – это типологические исследования в замкнутом пространстве фольклористики. Нетрудно заметить, что авторы, затрагивавшие фольклор в общем контексте конкретной культуры, изучавшие его с целью познания психологии и ментальности человека вообще или же как источник сведений об эволюции общества, к указателям практически не обращались. Если подобных исследователей (от Леви-Строса до Топорова и от раннего Дандеса до позднего Проппа) и можно в чем-то упрекнуть, то не в недостатке внимания к Аарне и Томпсону, а в том, что они не подошли к созданию (или по крайней мере к внятному описанию) собственных баз данных, ориентированных на исследование избранных проблем.

Используя данные фольклора и мифологии, автор этих строк стремится реконструировать культурно-исторические процессы, относящиеся к далекому прошлому. Хотя аналитической единицей служит мотив, речь идет не о томпсоновских элементарных мотивах, а о любых (в том числе и достаточно сложных) фабульных, образных и структурных элементах текстов, которые встречаются в двух и более традициях. Совпадения с единицами существующих указателей сюжетов и мотивов встречаются лишь как частные случаи и редко бывают полными. Выбор используемых для работы мотивов среди бесконечного количества потенциально возможных определяется текущими задачами исследования.

Если типологические исследования осуществляются в условном пространстве фольклора, которое открывается воображению аналитиков, то историко-ареальные предполагают соотносительность с реальными временем и пространством. С точки зрения времени фиксации фольклорные материалы в подавляющем большинстве своем современны. Они, за редкими исключениями, не имеют также и собственной внутренней хронологии типа той, которой располагают лингвисты, определяющие тенденции в фонетических изменениях и датирующие на этой основе время заимствования слов из одного языка другим. Большинство соображений относительно «архаичности» того или иного образа или сюжета, хронологической последовательности их появления недоказуемы, коль скоро мы остаемся в границах этой дисциплины. Основу для исторических реконструкций дает лишь сопоставление данных фольклора (точнее, данных по ареальному распределению фольклорных мотивов) с материалами таких дисциплин, как популяционная генетика и археология, которые позволяют не только реконструировать, но и датировать демографические и культурные процессы.

Накладывая на карту выделяемые в фольклоре аналитические единицы, мы практически всегда обнаруживаем неравномерности в их пространственном распределении. С точки зрения типологии такие отклонения случайны, т.е. вызваны разнообразными, непредсказуемыми и посторонними для фольклорного пространства факторами. В пространстве же истории интересны, напротив, лишь отклонения от равномерного распределения, поскольку конфигурация таких нарушений позволяет судить о стоящих за ними исторических обстоятельствах.

¹ Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973. P. 29-30.

² Левинтон Г.А. К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. М.: Наука, 1975. С. 307.

М.И. Василенко

Верблюды в пространстве бедуинской касыды

Еще в доисламские времена верховое животное (чаще – верблюд) выступало в бедуинской поэзии как предмет описаний, служивших для обрамления основной мысли произведения. Со вре-

менем выделилась целая часть касыды, посвященная путешествию – *рахил*. Чтобы придать вес стихотворению в глазах слушателей, поэт описывал тяготы своего пути и вместе с тем – своего верблюда. Позже описание собственного путешествия было вытеснено описанием странствий посланника, везущего касыду адресату.

В нынешнее время этот элемент касыды с зачином «О мой посланник» гораздо чаще начинается со слов «О едущий на верблюдице». Далее следует либо содержание того, что нужно передать, либо описание животного, раскрывающее интересные подробности бедуинского быта. Так, для современного поэта Абдаллы Диндана (племя давасир, южный Неджд) описание верблюдов – зачастую цель самой поэмы, поскольку именно дорогие ему животные служат сильнейшим поводом для вдохновения. Остальные составляющие касыды подчинены этой цели, а потому и адресат, и посланник могут быть условными фигурами.

Межплеменные ссоры из-за верблюдов и пастбищ, заканчивающиеся кровопролитием, – одна из суровых реалий бедуинской жизни, находящая отражение в поэзии Диндана, в целом миролюбивой. Описывая верблюдицу в одной из касыд, он пишет, что ее ноги длинные, окрас черен, а «стройная шея увенчана головой», и это напоминает человека, криком подающего с холма сигнал тревоги. Образ, послуживший для сравнения, вполне реален. На стоянке кто-либо из членов племени всегда наблюдает за местностью. Пасущиеся верблюды разбредаются и могут стать добычей соседей-врагов.

Если захват все же произошел, племя отправляется в погоню за похитителями на лошадях. «Она сопровождается широкогрудыми (лошадьми), любящими вводить острое (оружие) врагам в кровь, // Грызущими удила в нетерпении под молодыми наездниками. // Когда они догоняют захваченных верблюдов, которых гонят в ружейном дыму, // Они, как коршуны: Накидываются, взлетают и накидываются вновь», – говорит Диндан о своей верблюдице, успевая параллельно воспеть лошадей и перейти к батальной сцене. В глоссарии корней, используемых в языке Диндана, Марсель Курпершек, собиравший его стихи, объясняет корень «*bru*» в значении «сопровождать рядом»: бедуины пересекаются на верблюдиц, а лошадей ведут рядом, чтобы не утомлять их перед сражением.

В продолжающемся батальном эпизоде есть строка: «Верблюды стреножены железными цепями, и их ведут спокойно, // Когда племя встречается лицом к лицу с роящимся войском врага». Если племени предстоит сражение и воины передвигаются на конях, с верблюдами поступают именно таким образом, чтобы они не разбежались, испугавшись шума побоища, и чтобы в разгар сражения их не могли легко угнать враги. Символическое значение

этого обычая состоит в том, чтобы показать врагу уверенность в своих силах и намерение защитить стадо любой ценой.

Даже если за образом посланника в современной касыде не стоит реальный человек, традиция отправлять настоящего посланника существовала и существует. Обратившись к деталям поэтического описания, попытаемся охарактеризовать бытующий у бедуинов обычай.

«Удача принесла нам их – ценный груз от Аллаха, // Шесть бесплодных верблюдиц-шестилеток, любящих быструю езду», – начинает Диндан одно из описаний. Среди собранных и опубликованных Курперщекком касыд Диндана упоминание именно шести верблюдиц, направляемых с посланником, встречается минимум три раза. При этом ученый обращает внимание на аналогичные находки в текстах, собранных другими исследователями, в частности Мюзилем и Ингхэмом. Он отмечает, что признаком особенно важной миссии у бедуинов служит то, что к адресатам с посланниками отправляют шесть верблюдиц-шестилеток одного цвета и типа. Возраст объясняется тем, что именно в шесть лет верблюдицы достигают наибольшей силы. Число их, возможно, связано с их возрастом. По-видимому, шесть красивых и сильных верблюдиц было принято отправлять с посланником в знак особенного уважения к адресату. Акт выражения взаимного уважения, состоящий в обмене верблюдицами, существует. Не случайно, обмениваясь касыдами, поэты могут, совершая вербальный обряд вместо реального, обмениваться верблюдицами. Этот обычай со временем стал источником метафор. «Твои выносливые верблюдицы пришли к нам и держали меня в волнении до утреннего света, // Так что мы послали наших худых животных вместе с твоими как братский подарок», – заключил Диндан ответ одному из поэтов, призвавших свою касыду. Диндан в данном случае дал понять, как взволновали его полученные стихи, на которые он ответил своими.

Одной из особенностей упоминаемых Динданом верблюдиц является их бесплодие. Бедуины стерилизуют верблюдиц, которых в результате отбора определяют в верховые. «Бесплодная» – наиболее часто употребляемый в отношении верблюдицы эпитет в бедуинской поэзии. По касыдам Диндана можно составить целое руководство по разведению верблюдов – что нужно сделать, чтобы добиться от животных высокой скорости и выносливости. Описывая упомянутых шестерых верблюдиц, Диндан, в частности, говорит: «Им предоставили трехлетний период без молодняка, // Пока их бока не округлились на весенних пастбищах». Упитанность, сила и выносливость верблюдиц, которых добивались от них бедуины, достигалась не только стерилизацией. Такие верблюдицы до трехлетнего возраста освобождались от тягловой работы. Их ни разу не

седлали до трех лет даже для наездника, не говоря уже о грузах. Таким способом бедуины готовят лучших верховых верблюдиц, и это далеко не единственный секрет. Обычно верблюжонок вскармливается матерью до года, но для того, чтобы вырос особенно сильный верблюд, бедуины продлевают материнское кормление до трех лет. Если он должен вырасти идеальным для наездника, в качестве вьючного животного его уже не используют. «О, наездник на верблюде, не подчиненном вьючному седлу», – обращается Диндан к посланнику. Упомянув особенности верблюда, он говорит: «Отсрочив отняtie от груди, владелец позволил ему кормиться, / / Добавляя еще один год к году его изящества». Соплеменнику-бедуину указанные подробности скажут об описываемом верблюде очень много.

Кормление верблюжат бедуины умеют регулировать в своих интересах. В одной из поэм Диндан восхищается тем, как причудливо украшены завитками черной шерсти бедра верблюдицы, которая волочит ноги, будто они обуты в грубые кожаные сапоги. И завитки, и походка объясняются тем, что бедра животного стянуты проходящими через них ремнями, на которых держится укрепленная снизу сетка, притягивающая вымя к животу и не дающая верблюдатам кормиться, а верблюдице кормить.

Неоднократно, упоминая достоинства верблюдов, Диндан сообщает, что подушечки на их ногах ни разу не были повреждены острыми камнями. Речь идет действительно о крайне важном показателе качества животного. Каждое повреждение подушечек сильно понижает верблюда в цене. Совершая длительные переходы через края, где без порезов верблюды не обходятся, бедуины в буквальном смысле латают раненым подметки, чтобы довести их до места назначения.

В заключение отметим, что в бедуинской поэзии при всей образности ее языка нет бессмысленных неоправданных деталей. Так, например, стих «Они являют собой великолепное зрелище, возвращаясь перед закатом» легко объяснить, вспомнив Мюзиля, писавшего, что хорошая верховая верблюдица развивает лучшую скорость именно перед закатом и сразу после него.

Я.В. Васильков

Культурное пространство эпоса: специфика «Махабхараты»

Культурное пространство героического эпоса исследователи обычно описывают исходя из противопоставления его культурно-

му пространству (= космологической модели) мифа. При этом, как правило, выясняется, что в эпической картине мира, в отличие от мифической, практически лишается значения вертикальная ось пространства с нижним(и) и верхним(и) мирами на ней, зато все внимание приковано к горизонтальной плоскости (= «миру людей»), в которой только и действуют герои. Далее, в мифе жилище людей и жилище богов непременно описываются как находящиеся в центре вселенной, а на периферии помещаются обиталища враждебных богам и людям чудовищ; все это М.И. Стеблин-Каменский объяснял тем, что мифу свойственна «внутренняя точка зрения на пространство». В героическом эпосе ее сменяет, однако, «внешняя» точка зрения: на смену эпической космологии приходит обобщенная эпическая география, родина героев, состоящая из ряда областей, окруженная соседними странами, которые, несмотря на отдельные неувязки, все же могут быть соотнесены с исторически известными этносами и государствами. «Зрительная установка» эпоса дает возможность, по словам С.Ю. Неклюдова, «очень широкого пространственного охвата», и в пределах своего горизонта героический эпос держит, как правило, некоторую целостную картину известного ему обитаемого мира, при всей своей обобщенности и смутности отличающуюся относительной детализированностью и конкретностью, невозможными для мифологического сознания.

Между тем острота данного противопоставления в значительной мере снимается, если речь идет не о зрелом (классическом) эпосе, а об архаических формах эпической поэзии, которые строят свое культурное пространство, в значительной мере еще соотносясь с космологической моделью мифа.

«Махабхарату» большинство исследователей в настоящее время типологически определяют, в соответствии с классической формулировкой П.А. Гринцера, как зрелый героический эпос, отчасти трансформировавшийся в религиозно-философскую, дидактическую эпопею.

Культурное пространство «Махабхараты» исторически многослойно, в нем налицо (что естественно в свете вышеприведенного типологического определения) и характерное героико-эпическое представление о пространстве, и «протонаучное» пространство традиционной религиозной географии (в частности, пространство включенных в эпос паломнических итинерариев), и даже места представления о некоем запредельном, иномерном пространстве, привнесенное индуизмом как сотериологической религией.

Но рядом сохраняется, оставаясь вполне актуальной, и космологическая модель первичной, архаической мифологии, подобно тому, как это бывает в архаическом эпосе. В санскритском эпосе

представление о верхних и нижних мирах вселенной, в частности, не является застывшим рудиментом архаического мировоззрения, но служит иногда сценой эпического действия: герои восходят на небо богов и затем возвращаются в мир людей, земной правитель вторгается с войском в нижний мир. В горизонтальном земном пространстве родина героев именуется «Срединной страной» (Махьядеша) и является оплотом истинной религии, средоточием высших ценностей, тогда как основные противники героев приходят с варварских окраин и являются, по существу, мифологическими чудовищами, демонами, воплотившимися в человеческом облике (герои же, разумеется, являются инкарнациями богов). Примечательно, что этими враждебными окраинами в Махабхарате предстают конкретно Северо-Запад и Восток Индии – области, на протяжении тысячелетий являвшиеся очагами этнокультурного и политического противостояния центру ведийско-индуистской цивилизации, находившемуся в северной части джамна-гангского Двуречья. Таким образом, обобщенная историко-географическая реальность отливается «Махабхаратой» в форму, которая задана космологической моделью архаического мифа.

В конгломерате культурных пространств санскритского эпоса именно пространство архаико-эпического типа является основой, на которую наслаиваются и под влиянием которой деформируются вызревающие в самой эпической традиции или приносимые в нее извне новые разновидности культурных пространств.

В.В. Емельянов

Водное пространство месопотамского ритуала

Образ воды и семантика водного пространства в культуре древней Месопотамии пока не получили должного внимания исследователей. Между тем для ассириолога-религиоведа это одна из максимально значимых тем. Нигде на классическом Древнем Востоке вода не получала такого дифференцированного отношения: различалась вода верха (дождь) и низа (подземные воды), вода половодья и вода потопа, вода чистая и вода грязная, «вода заговора» и «истечение колдовства», вода освященная (святая) и вода протухшая (питье умерших в Подземном мире). Можно выделить отношение к воде царя, земледельца-ирригатора, врача (само обозначение этой профессии a-zu переводится с шумерского «знающий воду»), мага-заклинателя, жреца-окропителя, ученого писца. Для царя вода выступает в двух ритуальных функциях: как средство очищения тела и оружия (после битвы или в середине осени, во

время страшного суда Солнца и Сатурна над мирами) и как символический объект, в который погружается оружие в знак овладения чужим пространством после сражения. Для земледельца вода кодируется как благоприятная вода половодья, несущая плодородный ил, как вода арыка или колодца, используемая для питья, омовения и полива растений, или как вода потопа, несущая смерть и разрушение людям и сырцовым постройкам. Врач использует воду в составе различных рецептов (как наружных, так и внутренних), маг-заклинатель изгоняет демонов и болезни с помощью освященной воды, а также борется посредством этой воды со слюной злого духа или ведьмы. Жрец-окропитель освящает этой водой культовые объекты и клиентов с целью приобщения последних к святости (консекрация). Для ученого писца подземная вода ассоциируется с глубинами премудрости, интуицией, мастерством, совершенством и всеми теми специфически человеческими качествами, которые отчасти сопоставимы с христианским термином «духовность», а у самих жителей Месопотамии были воплощены в божественном образе Энки-Эа.

Более того, в месопотамском культовом календаре вода теснейшим образом связана со свойствами времени. Так, вода половодья – маркер весеннего сезона, по разливу Тигра и Евфрата в марте-апреле определяли время наступления первого полугодия нового года. Вместе с благоприятной водой половодья в страну приходили новые МЕ (жизненные силы), полученные богом от своего предка в обмен на первые жертвы. Второй раз вода активно используется во время обрядов омовения-очищения страны в канун осеннего равноденствия. Тогда в воду реки входят все вельможи страны вместе с эмблемами и штандартами городов и племен, а затем и остальной народ. Царь проходит ритуал омовения в специальном Доме омовения за пределами города. В третий раз вода ассоциируется с зимой и сезоном дождей, а также с потопом, происходившим в это время года. Десятый месяц культового календаря называется по-аккадски *тебету* («затопление»). В вавилонском астрологическом тексте божеством этого месяца называется Тиамат – зловещая богиня моря и соленых вод, противница и жертва демиурга Мардука. Следующий, одиннадцатый, месяц назывался *шабату* («сметание, побивание (ветром)») и был посвящен Эа и Ададу – божествам вод и ураганов. Стало быть, зимнее время олицетворяло в Месопотамии водный хаос и его силы.

Таким образом, восприятие воды в древней Месопотамии имело как пространственную, так и временную интерпретацию. К этому нужно добавить, что различные виды воды могли выстраиваться в бинарные оппозиции. Все эти сложные и многоплановые теоретические выводы хотелось бы подтвердить наглядным приме-

ром из числа двуязычных шумеро-аккадских текстов. Наиболее показательна восьмая таблица вавилоно-ассирийского ритуала «Омовение и отверзание уст (бога)», записанная в конце I тыс. до н.э. в Ниневии и Вавилоне (но имеющая значительное число предшественников еще с шумерского времени). Она транслитерирована и переведена нами уже дважды (1993, 2003).

Статуя бога магии и врачевания Асарлухи, проходя по улицам города, замечает, что один из магов-заклинателей ступил в грязную воду (ранее использованную для мытья рук), а также коснулся оскверненных людей рукой и телом. Произошло нарушение святости, которая должна отличать божественную процессию, и Асарлухи обращается за помощью к своему отцу Энки. Как и положено в данном случае, он получает рецепт, но не рецепт исцеления жреца от скверны и не восстановления его святости. Энки советует Асарлухи очистить от скверны весь город! Сделать это можно только путем разбрызгивания освященной воды. Саму воду нужно брать в «устье двух рек», т.е. там, где живет бессмертный праведник Утнапиштим, спасшийся от потопа, и растет священное дерево *кишкану*. В нее погружают множество целебных растений и минералов, а также масло и коровий жир. Затем двумя черпаками наливают освященную воду в специально предназначенный для нее сосуд, и уже из этого сосуда начинают методично распыскивать воду по всем улицам, которых касалась стопа бога. Завершается этот замечательный текст – то ли ритуальный, то ли заговорный – формулой изгнания демонов. Город, застигнутый скверной, одновременно освящается и исцеляется как больной человек.

Проанализируем водную компоненту этого текста. Во-первых, перед нами четкая бинарная оппозиция «вода грязных рук – святая вода». В той части оскверненного пространства, где существует вода грязных рук, расположились также «девушка с нечистыми руками» и «человек с немьтыми руками», которых случайно коснулся маг, ступив в грязную воду, использованную для омовения. Следовательно, перед нами два вида скверны: грязь, вызванная неиспользованием воды, и порча, нанесенная уже использованной водой. Вся эта скверна существует в пространстве города, она распространяется по нему, и надежда найти средство преодоления скверны внутри уже зараженного пространства теряет всякий смысл. Тогда оставшиеся чистыми жрецы по совету Энки-Эа и Асарлухи обращаются к другой части мироздания – устью двух рек. Это место особо отмечено на глиняной вавилонской карте мира, составленной в XI в. до н.э. Внимательно присмотревшись, мы обнаруживаем вторую бинарную оппозицию. В эпосе о Гильгамеше место обитания праведника Утнапиштима отгорожено от мира

живых «водами смерти». Для того чтобы попасть к истоку святости и бессмертия в устье двух рек, нужно проехать на лодке через эти воды. Этим же путем восходит к новой жизни покровитель Гильгамеша – солнечный бог Шамаш. Следовательно, мы видим оппозицию «воды смерти – воды святости». Цветок бессмертия, растущий в водах устья рек, имеет название «Старый человек-молодел». Это означает, что он способен обновлять, омолаживать человека, и в этом проявляется сокровенное свойство самого пространства, называемого устьем двух рек.

Переход Шамаша через смерть в новую жизнь можно сопоставить как с ежесуточным солнечным восходом, так и с восхождением Солнца из Бездны во дни зимнего солнцестояния. Если верна гипотеза Раулинсона-Ленормана-Емельянова о соответствии таблиц эпоса о Гильгамеше месяцам шумеро-вавилонского культового календаря и двенадцати знакам Зодиака, то получается, что десятая и одиннадцатая таблицы, где идет речь о пересечении вод смерти и обретении цветка бессмертия в устье двух рек, семантически совпадают с соответствующими месяцами календаря, о которых уже говорилось ранее. В этом случае воды смерти и воды святости приобретают отчетливую временную характеристику: вода, несущая скверну, понимается как вода хаоса, вода Тиамат, а вода святости, добытая в месте обитания бессмертного праведника, понимается как субстанция преодоления потопа и смерти, как усилие зимнего Солнца, вырвавшегося из объятий Подземного мира навстречу новой жизни и весне.

Таким образом, на примере только одного ритуального текста можно убедиться в существовании водного пространства месопотамской культуры, соотносимого как с локальными, так и с общекосмическими, как со специфически пространственными, так и с временными ее координатами.

С.М. Иванов

Мировое хозяйство – пространство культурных пространств

Мировое экономическое пространство можно уподобить шахматной доске, где взаимодействуют и ведут конкурентную борьбу национальные экономики, как те же шахматные фигуры, каждая из которых обладает определенным набором конкурентных преимуществ. Этот набор складывается внутри национального хозяйства благодаря множеству разнообразных факторов – природно-климатических, исторических, социальных, религиозных и культурных.

Каждый из народов обладает своей системой ценностных ориентаций и социальных норм, регулирующих его экономическое поведение. Все вместе вырабатывает экономическую культуру нации, которая проявляется в сферах производства, накопления, потребления, этике труда и отдыха. В целом экономика – это «встроенный» (позиция субстантивистов) институт жизнедеятельности общества, а мировое экономическое пространство – это переплетение национальных экономических пространств, национальных экономических культур. Поэтому и осмысление хозяйственной жизни народа, потенциалы его конкурентоспособности в мировом экономическом пространстве невозможно без учета достижений всего ныне сложившегося комплекса обществоведческих и – шире – гуманитарных дисциплин.

Порой исследование художественного творчества того или иного народа способно дать больше для осмысления его экономической жизни, чем анализ, выстроенный в рамках общетеоретической парадигмы «экономикс». Особенности экономической культуры народов трудно понять без учета природно-климатической среды обитания, а следовательно, без обращения к трудам географов и экономгеографов, геополитиков. Вряд ли стоит и далее продолжать этот гносеологический ряд. Ведь вся современная исследовательская практика показывает, что разнообразие научных подходов – естественный способ осмысления жизнедеятельности социальных систем, тем более в том сложном их переплетении, которое представляет собой современное мировое хозяйство. Благодаря этому мы способны воспринимать мировую экономику не только как сумму взаимодействий национальных хозяйственных комплексов, но и как некую целостность конкурирующих между собой образов жизни и целеполаганий народов. Таким образом складывается понимание многовариантности социального развития, не всегда сопряженного с экспоненциальным ростом экономики, но непременно нацеленного на синтез национальной культуры с культурой высоких технологий.

Е.Г. Царева

Пространство ковра: Бактрийско-маргианский археологический комплекс

Интерес научного мира к коврам в их разных аспектах проявился в XIX в., и в 1908 г. был опубликован первый обобщающий труд на эту тему - огромная по объему и значимости работа Ф.Р. Мартина «История восточного ковра до 1800 года». «История» Ф.Р. Мар-

тина начинается с обнаруженных в его время сельджукских ковров XII–XIV вв. За последнее столетие, однако, наши знания в области истории ковроделия невероятно расширились благодаря археологическим находкам, и разного рода свидетельства (нарративные памятники, скульптурные и другие изображения, главным образом шумерские) позволили отодвинуть границу фиксации ковровых техник к середине III тыс. до н.э. Собственно ворсовые памятники в развитых техниках прослеживаются с середины II тыс. до н.э.: это петлевые ткани из нубийских гробниц (атрибутированы 1500–1450 гг. до н.э.) и ворсовые ковры с территории ахеменидского Ирана, два самых ранних образца которых датируются 790–410 гг. и IV в. (Пазырыкский ковер) до н.э. Сегодня мы можем говорить предположительно о четырех–пяти тысячах лет существования этой традиции, зародившейся на Древнем Востоке и позднее распространившейся на огромных пространствах от северных провинций Китая до южной Испании.

К первым векам нашей эры развитие ковроделия существовало в нескольких центрах Востока, в том числе и на территории Бактрийско-маргианского археологического комплекса (БМАК), также называемого рядом авторов «цивилизацией Окса». Вероятно, отсюда происходят 30 полных – или с небольшими утратами – ковров и ряд фрагментов, которые мы сегодня атрибутируем как изделия бактрийской традиции. Основаниями для отнесения рассматриваемых артефактов к бактрийскому кругу послужили выявленные автором архаичные приемы ткачества и орнаменты, вплоть до недавнего времени использовавшиеся населением бывших территорий БМАК и прилегающих стран.

Появлению ворсовой техники на территории западных частей Центральной Азии мы, наиболее вероятно, обязаны шумерскому присутствию, фиксирующемуся в древней Маргиане периода бронзы (комплекс Гонур), тесные связи которой с Бактрией позволили историкам объединить обе культурные провинции в единый археологический комплекс, а «обширные международные <...> отношения приводят нас в Месопотамию, Сирию, Анатолию, а также в долину реки Инд»¹.

Одним из аспектов предлагаемого сообщения является проследование истории формирования, развития и распространения выявленных в бактрийских коврах технических вариантов узловязания (включая асимметричный и симметричный одно- и двухъярусный типы) в *ареальном пространстве* древнего и современного миров и на этой основе использование рассмотренных показателей как *маркера этнокультурного единства* определенной массы популяционных групп создателей цивилизации БМАК, в формировании которой в рассматриваемый период участвовали как потомки жителей

городских центров Древнего Востока, так и скотоводческой составляющей населения Центральной Азии периода рубежа эр, главным образом саков-юэджей, территория расселения которых на востоке включала в себя Туву, Алтай, Джунгарию и бассейн реки Тарим.

Неотъемлемой частью ковра как предмета быта и атрибута важнейших обрядовых и культовых ритуалов является его внешняя составляющая. Для многих народов ковродельческих зон ковры и ковровые изделия стали едва ли не главным средством художественного творчества и аккумулятором традиционной культуры, впитавшем в себя художественные и духовные поиски, достижения и представления их создателей. Поэтому вторым аспектом рассматриваемого феномена является *пространство ковра как носителя знаний социума-создателя о внешнем и скрытом мире*, каковые часто не совпадают с аналогичными знаниями социума-пользователя или даже социума-изготовителя.

Изобразительная традиция ворсовых ковров БМАК демонстрирует многослойность, обусловленную временной многокомпонентностью ее составляющих, включавших в себя магические и культовые символы и образы разных эпох: энеолита (прямая клетка, восьмиконечная звезда), бронзы (животные с большими опущенными головами с рогами, прямой крест с бутонами лотоса на концах), изображения буддийских божеств, каноничных для Сасанидского Ирана сидящих пар с чашей в руках и др. Все эти «напластования» по-разному усваивались на разных территориях «экспансии» ковра, сопровождалась трансформацией ряда элементов и введением новых. Однако процесс происходил на фоне сохранения стилового единства и единства эстетических принципов разработанной создателями Бактрийско-маргианского археологического комплекса ковровой традиции, нашедшей продолжение в исламский период и распространившейся разными путями с носителями искусства ткачества цивилизации Окса.

¹ Сарияниди В.И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. Ашхабад, 2002. С. 317.

А.К. Салмин

Понятие «сутки» у чувашей

Сутки (по-чувашски *талак*; отсюда и понятие «год»: *сул* «год» + *талӑк* «сутки») – основная мера измерения времени у чувашей,

так же, как и у народов финно-угорской и тюркской групп в Поволжье. Как полагал В.Г. Егоров, *талӓк* исконно обозначал нечто целое, круглое или кругооборот. Для сравнения: в хакасском *тегилек*, туркменском *тегелек* означают «круглый»¹.

Сутки как мера измерения времени отчетливо представлены в ритуалах. Например, *юпа* (поминки) длятся ровно сутки. Сокращенная форма свадьбы занимает такой же промежуток времени. Имеется специальный день, который чувашами назван «день ухода змея в нору», соответствующий по времени православному празднику Воздвижения. Рассмотрение суток правильнее начинать с вечера, ибо именно так считают сами носители культуры. Вечер, как известно, это смена солнца луной. Это явление определяло начало суток в традициях многих народов, например в Дагестане, Удмуртии.

Сутки делятся на два больших отрезка - день и ночь, между ними существуют другие временные части. Так, в заговорах от сглаза, в частности, говорится: «Утром, возможно, пристал; днем, возможно, пристал сглаз; при заходе солнца, возможно, пристал; в полночь, возможно, пристал сглаз; на заре, возможно, пристал; при восходе солнца, возможно, пристал сглаз...». На семантическом уровне полдень соответствует лету, а полночь - зиме. Видимо, когда-то в верованиях чувашей каждой части суток соответствовало определенное божество, как это имеет место в зороастризме². Назовем имя одного божества - *Чун сыхлакан турӓ*, - которое охраняет «в течение суток души людей»³.

Далее обратим внимание на два сакральных аспекта суточного цикла: вечер и ночь.

Вечер *кас* - завершение одних суток и начало других. Варианты вербальных обозначений данного понятия у чувашей чрезвычайно богаты. Для примера приведем список, основывающийся на положении Солнца в небе: «перед закатом солнца», «во время заката солнца», «к закату солнца», «когда зашло солнце», «когда село солнце», «после заката солнца до наступления темноты». Как замечают исследователи, закат - это время, когда уже не день и еще не ночь⁴, т.е. переходное время. Аналогичные примеры можно приводить со словами «лучина», «темнота», «ночь» и т.д. Поскольку «закат солнца» есть одновременно и понятие «запад», то, конечно, «вечер» и «запад» составляют синонимический ряд на семантическом уровне. Так же во многих языках. Например, слова «запад» и «вечер» в еврейском языке имеют один корень. Однако вечер - это и появление Луны на небе, что позволяет еще раз говорить о лунной основе исчисления времени чувашами. Об этом же писал, кстати, и Н.Р. Романов⁵. Основная специфика чувашского слова «вечер» в том, что оно в сочетании с названиями дней неде-

ли обозначает не конец, а начало следующего дня, с которым его вместе произносят. Например, словосочетание *тунти каç* буквально значит «вечер понедельника», хотя по часам еще воскресный вечер, тем не менее счет идет на понедельник; *юн кун каç* (буквально - вечер среды) фактически, по часам - во вторник вечером, а по смыслу - начало среды. Учитывая такое значение вечера, у чувашей выходным днем считалось время с вечера четверга до полудня пятницы. Поэтому же начатое дело не принято завершать вечером. К вечеру чувашаи приурочивали моления, считали, что вечер - это пора отхода к отдыху. Вообще было принято ложиться спать пораньше, что отразилось и в благословении молодоженам: «Вечером ложитесь пораньше, а утром вставайте раным-рано». Всякие нестандартные явления вечером считали к беде. Так, кудахтанье курицы на шесте после заката солнца - к пожару. Наряду с понятием «вечер», слово *ка* в некоторых контекстах может означать и ночь⁶.

Вечер - пора общения с божествами и особенно - защиты от духов. Одним из таких божеств является *Хертсурт*. Собираясь чествовать это божество, в четверг после обеда или вечером мылись в бане, а вместе с закатом приступали к жертвоприношению. По этому случаю резали гуся, варили кашу и пекли лепешку с «пупком» и «носом». Дух *Вёрё çелен*, как известно, появляется в небе поздно вечером. Для излечения от болезни, насланной им, постель обкладывают вокруг прутьями шиповника. Дух *Вунър* также пристаёт по вечерам⁷.

Вечером, особенно в *калām*, выходят колдуны для осуществления вредных помыслов. Вначале они отправляются на кладбище и там принимают нужный им внешний вид. В дома, «огражденные» железом, они проникнуть не могут. В отличие от колдунов, знахари после размещения куриц на шестах гаданиями не занимаются⁸.

Вечер - лучшее время для проведения многих обрядов. В сурхури молодежь выходит на улицу и собирает по домам продукты. Потом варят кашу, пьют пиво, занимаются гаданиями на предстоящий год. *Силек* начинается в четверг вечером, т.е. приурочивается к пятнице, когда духам предков глава кладбища как бы дает «отпуск». Народ, взяв угощение (пиво, блины и т.д.), отправляется на телегах на кладбище. Те, у кого кто-то умер в течение года, к дугам лошадей привязывают колокольчики. Похороны - еще один пример вечернего ритуала. Хоронят вечером до заката солнца. Сила традиции настолько крепка, что и ныне этот обычай соблюдается всеми без различия вероисповедания. В древности чувашаи вообще хоронили быстро: если умер утром - то вечером того же дня. *Юна* также начинали вечером. Айны считали, что умерший прибудет

на кладбище вечером. Русские полагали, что спать на закате нельзя, ибо солнце может принять уснувшего за мертвого и уведет его душу. (Аборигены Новой Зеландии старались по этой же причине не смотреть на заходящее солнце.) С наступлением сумерек чувашаи выбрасывают или сжигают оставшуюся одежду умершего. Айны плюс ко всему сжигали специально «построенный» домик из соломы. Смысл этих действий прозрачен: обеспечить умершего всем необходимым к вечеру⁹. Совершенно схожа схема удмуртских и марийских верований.

Ночь *çep* - темное время суток, когда луна над, а солнце под горизонтом. Для обозначения ночи чувашаи в основном используют слово «темно»: «с наступлением темноты», «с завершением наступления темноты», «когда совсем наступает темнота». Естественно, следует указать на синонимичность понятий «ночь» и «сон», когда все наоборот. Так, слезы во сне - к радости. Ночь, мрак, по определению исследователей, это преддверие сотворения мира, возврат к праврени. Однако такое время еще не имеет границ, очертания и расстояния¹⁰. Круговорот времени в рамках суток также имеет место в религии чувашей. Например, в заговорах есть словосочетание «Пусть ночь приходит и уходит». Родственников, приехавших из других деревень на пир, не принято отпускать, пока они не проночуют в родовом доме три ночи. Все эти и другие аналогичные контексты говорят о ночи как о сущностном явлении в жизни чувашей.

Ночь является наиболее активным временем суток для божеств и духов. Домашнее божество *Хертсурт*, например, прядет по ночам и ему ставят кашу на шесток. Поэтому же моление и приношение даров таким божествам, как *Киремет* и *Йерех*, совершаются в ночное время в оврагах и у рек с соблюдением тишины. Символическое кормление духов предков, особенно совместная еда, проводятся в это время суток. Духи умерших предков также требуют, чтобы первые три ночи сидели или спали на их могилах. Сами они являются домой по ночам не менее трех раз в год. Поскольку ночь - время бодрствования божеств и духов и время сна для живых, в ночные часы без надобности нельзя находиться в пути, вести активный образ жизни и даже нежелательно смотреть в окно на улицу. Нарушение порядка может обернуться блужданием в дороге, болезнью и хворью¹¹.

Ночь - время действия колдунов. Особенно они активны в ночь *калām*. В эту ночь они успевают на печи посеять просо, вырастить, обмолотить, растолочь, сварить из него кашу и вылететь на помеле через трубу. Обойдя вначале семь кладбищ, колдуны отправляются на порчу. Обряды по выявлению причин болезни и изгнанию злых духов также лучше проводить ночью. Именно так делали, например, айны¹².

Многие обряды проводились ночью. Наиболее характерные примеры - *юпа* и ритуал в честь божества *Киремет*. С этой целью отправляются на кладбище и приглашают умершего родственника, позвав его по имени. В *юпа* действия на символическом мосту также совершаются ночью. В старину и общесельское моление *учук* проводили ночью. Например, в известной местности Девять деревень оно приходилось на ночь накануне Киятской ярмарки.

Тексты фиксируют также определенные отрезки ночи. Так, непосредственные действия *юпа* начинаются с отправления на кладбище по наступлении темноты. Сигналом к обряду «девичья пахота» является выстрел из ружья в только что покрывшееся мраком ночное небо. Ритуал в честь божества *Киремет* в рамках семьи затевается с варки каши на темном дворе.

В основном обрядовые действия длятся всю ночь. Такова длительность обрядов *серен*, *юпа*, *улах*. В *юпа* в качестве светила используют длинную свечу, которую постоянно прирачивают снизу. В *серен* старики наставляют участников, чтобы они как-нибудь выдержали всю ночь. Те шумели, плясали, пели, в противном случае как деревня, так и жители не смогут очиститься от недугов.

Зимние длинные ночи чуваша коротали за рукоделием и в общении с соседями и родственниками. Молодежь частенько собиралась на *улах*, что позволяло ей вести себя в уединении более свободно.

Конечно, гадания в зимних ритуалах (*сурхури*, *улах*) занимали важное место. Гадали в основном о предстоящей жизни.

Ночь – один из основных признаков обрядов перехода: например, бдение при умершем, *юпа*, свадьба пляшет и поет всю ночь. Ночь также наиболее опасная часть суток. Полагают, что вырытую для похорон яму нельзя оставлять на ночь, ибо ее, пустую, займет какой-либо злой дух. Поэтому рыли с утра, а хоронили в тот же день после обеда (так же, например, у коми¹³). Преодоление ночи в бодрствующем состоянии (пение, пляска или хотя бы не-сон) обеспечивает положительный исход предприятия (одоление болезни, очищение в широком смысле, защита от злых духов, благополучный переход души в иной мир и т.д.). И, наконец, ночь является противоположностью дневной части суток.

¹ ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук, отд. I) 209 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. С. 349; ЧГИ 247 - Никольский Н.В. Археология, этнография,

сельское хозяйство. 1913–1914 гг. С. 85; Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964. С. 229 и др.

² Соколов С.Н. [Зороастризм] // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 20.

³ Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып. XV. Чебоксары, 1941. С. 237.

⁴ Альбедиль М.Ф. Индуизм: Творящие ритмы. СПб., 2004. С. 148.

⁵ Романов Н.Р. Чувашский народный календарь // Ученые записки. Вып. XXI. Чебоксары, 1962. С. 240.

⁶ Поле 89 - экспедиция автора в 1989 г. в Бузулукский, Грачевский, Державинский и Курманаевский рр. Оренбургской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 242; ЧГИ 29 - Ашмарин Н.И. Этнография, фольклор. 1897–1922 гг. С. 132; ЧГИ 176 - Никольский Н.В. Религия, археология, этнография. 1905–1911 гг. С. 386 и др.

⁷ ЧГИ 24 - Ашмарин Н.И. Этнография. 1883–1900 гг. С. 259, 266; ЧГИ 31 - [Петров М.П.]. Чавашсем (этнографический очерк). 1881 г. С. 32 и др.

⁸ ЧГИ 236 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912–1913 гг. С. 176; ЧГИ 238 - Никольский Н.В. Религия, археология, этнография, фольклор. 1910–1913 гг. С. 493; ЧГИ 239 - Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1912–1913 гг. С. 504 и др.

⁹ Поле 88 - экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р. Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 49; ЧГИ 21 - Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 г. С. 533; ЧГИ 27 - Ашмарин Н.И. Этнография, литература, фольклор. 1890–1900 гг. С. 202 и др.

¹⁰ Элиаде Мирча. Аспекты мифа. М., 1995. С. 86; он же. Космос и история. М., 1987. С. 80.

¹¹ ЧГИ 21 - Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 г. С. 520; Акимова Т. Старое и новое (Духовная культура) // Труды Нижне-Волжского областного научного общества краеведения. Вып. 34. Ч. IV. Саратов, 1926. С. 28–29 и др.

¹² Спесваковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988. С. 168.

¹³ Терюков А.И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX - начало XX вв.): Автореф. дис. ...канд. истор. наук. Л.: ИЭ АН СССР, 1990. С. 13.

**МАТЕРИАЛЫ К КРУГЛОМУ СТОЛУ
«ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК
И ВОПРОСЫ ЕГО МУЗЕЙНОЙ РЕГИСТРАЦИИ»
(ведущий круглого стола – к.и.н. Н.В.Ушаков)**

Н.В. Ушаков

**Проблемы современного полевого
этнографического источника
и вопросы его музейной регистрации**

Базовыми материалами для этнографии, этнологии, социальной и культурной антропологии являются полевые материалы. Если этнография располагает прекрасным фондом полевых материалов по второй половине XIX – началу XX вв., то фонд полевых материалов по XX в. и современности (начало XXI в.) крайне ограничен. Соответственно возникает проблема сбора полевого материала по XX – началу XXI в.

Данная проблема связана с целым рядом конкретных вопросов:

- 1) полевая программа по изучению именно современного состояния этноса (что изучать);
- 2) возросшие технические возможности при полевой фиксации – фото-, аудио-, видеофиксации (каким способом фиксировать);
- 3) увеличение набора видов полевых материалов: текстовые, иллюстративные, фото-, аудио-, видео-, экспонатные материалы (эти материалы, за исключением экспонатных, сейчас могут быть как в аналоговой, так и в цифровой форме);
- 4) документация полевых материалов (сопроводительные текстовые документы ко всем видам полевых материалов);
- 5) музейная регистрация полевых материалов всех видов;
- 6) хранение полевых материалов всех видов как в аналоговой, так и в цифровой форме.

1. Вопрос о полевой программе по описанию современного этноса.

Успехи этнографии базируются на собранных в конце XIX – начале XX вв. полевых материалах. Эти полевые материалы собирались в разных регионах и у разных этносов по единой штатной полевой программе, в которую входили вопросы от производственных занятий до верований и религии.

Данная программа сложилась не сразу (первые программы Русского Географического общества середины XIX в. – очень небольшой и неполный перечень вопросов), но путем набора практических тем была отработана к концу XIX в. Это позволило собрать сравнимые полевые материалы по многим этносам.

Данная штатная программа соответствовала реалиям традиционных культур конца XIX – начала XX вв. В конце XIX – начале XX вв. в норвежской, французской, русской, африканской, полинезийской деревне собиратель сталкивался с «натуральной» традиционной культурой». Это дома и одежда, сделанные носителями культуры, реально функционирующие обряды и т.д.

Данная штатная программа не соответствует современному состоянию этносов. Технический прогресс XX в., техногенный фактор, урбанизация, средства массовой информации очень сильно изменили традиционные культуры.

Совершенно ясно, что нужно создавать новую полевую программу для описания этноса в современных условиях. В ней должны быть отражены многие реалии и явления, которые не входили в тематику этнографии. Такую программу нельзя создать сразу. Ее можно собрать только опытным путем.

Есть мнение ряда этнографов о том, что сейчас этнографии в поле нет. На наш взгляд, это неверно. Жизнь не остановилась – остановилась полевая этнографическая работа, т.е. этнографы не умеют описывать и изучать современность.

2. Широкий спектр тематики полевых этнографических исследований по любому этносу и любому региону.

Это этнография села, города, любые специальные темы. Такой подход позволит на конкретных темах подойти к выработке программы по описанию современного этноса.

3. Применение всех видов полевой фиксации, т.е. сбор всех видов полевых материалов как в аналоговой, так и в цифровой форме.

Текстовые материалы – аналоговая и цифровая формы – рукописные материалы в полевых дневниках и тексты в ноутбуке.

Иллюстративные материалы – аналоговая и цифровая формы – обычные рисунки и чертежи, схематичные рисунки и чертежи в ноутбуке.

Фотоматериалы – аналоговая и цифровая формы – фотоматериалы на фотопленках и цифровые фотографии.

Аудиоматериалы – аналоговая и цифровая формы – аудиокассеты и цифровые аудиозаписи.

Видеоматериалы – аналоговая и цифровая формы – видеокассеты и цифровые видеозаписи.

Экспонатные материалы, разумеется, только аналоговая форма – предметы (вещи) быта и культуры.

Особенно интересны наблюдения за тем, как ту или иную этнографическую полевую тематику отражают текстовые, иллюстративные, фото-, аудио-, видео-, экспонатные материалы. Каким видом полевых материалов (видом полевой фиксации) лучше всего пользоваться при изучении в поле тех или иных тем или явлений. В каких случаях желательно дублирование одного и того же явления разными видами полевой фиксации: иллюстрации и фото, фото и видео, аудио и видео, текстовая запись и аудиозапись, текстовая запись и видеозапись и т.д. Очень интересен анализ видов текстовых материалов: записи интервью с информантом и записи наблюдений собирателя.

4. Вопросы полевой документации всех видов полевых материалов как в аналоговой, так и в цифровой форме.

Полевая документация текстовых материалов (полевые рукописные дневники и дневники в ноутбуке).

Полевая документация иллюстративных материалов (текстовые записи по аналоговым и цифровым иллюстративным материалам).

Полевая документация фотоматериалов (текстовые записи по аналоговым и цифровым фотоматериалам).

Полевая документация по аудиоматериалам (текстовые - по аналоговым и цифровым аудиоматериалам).

Полевая документация видеоматериалов (текстовые записи по аналоговым и цифровым видеоматериалам).

Полевая документация экспонатных материалов (текстовые записи по экспонатным материалам).

Необходимо отметить, что автором совместно с кафедрой этнографией СПбГУ предложена система полевой документации по всем видам полевых материалов. Очень интересны наработки полевых исследователей по способам текстовых записей ко всем видам полевых материалов.

5. Вопросы музейной регистрации всех видов полевых материалов как в аналоговой, так и в цифровой форме.

Музейная (архивная) регистрация текстовых материалов, как рукописных дневников, так и текстов в ноутбуке.

Музейная регистрация как аналоговых, так и цифровых иллюстративных материалов.

Музейная регистрация как аналоговых, так и цифровых фото-материалов.

Музейная регистрация как аналоговых, так и цифровых аудиоматериалов.

Музейная регистрация как аналоговых, так и цифровых видеоматериалов.

Музейная регистрация экспонатных материалов.

Необходимо отметить, что в практике МАЭ РАН отработана архивация аналоговых рукописных полевых материалов (полевых дневников) и музейная регистрация аналоговых (обычных) иллюстративных (рисунки и чертежи), фото- и экспонатных материалов. Другими словами, к ним сделаны музейные описи.

В практике МАЭ РАН не отработана музейная регистрация аналоговых аудио- и видеоматериалов (аудио- и видеокассет). Нет даже опыта музейных описей аудио- и видеоматериалов и опыта их хранения. В то же время аудио- и видеоматериалы уже давно собираются в поле.

Совершенно ясно, что в МАЭ РАН нужны аудио- и видеофонды.

В практике МАЭ РАН нет опыта музейной регистрации всех видов цифровых материалов и опыта их хранения:

- 1) текстовых записей в ноутбуке;
- 2) схематичных рисунков и чертежей в ноутбуке;
- 3) цифровых фотографий;
- 4) цифровых аудиозаписей;
- 5) цифровых видеозаписей.

В то же время цифровые материалы всех видов уже сейчас широко входят в практику.

Совершенно ясно, что нужны цифровые фонды в МАЭ по всем видам оригинальных цифровых материалов: текстовые, иллюстративные, фото, аудио, видео.

6. Вопросы оцифровки всех видов аналоговых полевых материалов, прошедших музейную регистрацию.

Оцифровка аналоговых рукописных материалов в двух формах:

- 1) электронные тексты путем набора рукописных текстов;
- 2) сканирование рукописных текстов в виде графических изображений.

Оцифровка (сканирование) аналоговых иллюстративных материалов (рисунков и чертежей).

Оцифровка (сканирование) аналоговых фотоматериалов: негативов, позитивов (слайдов), фотоотпечатков (собственно фотографий).

Оцифровка аналоговых аудио- и видеоматериалов – аудио- и видеокассет.

Оцифровка экспонатных материалов – цифровые фотографии экспонатов.

Вопросы оцифровки аналоговых полевых материалов всех видов очень важны, так как создается удобная цифровая форма для современного оперативного использования.

Совершенно ясно, что нужно создавать цифровые фонды-дубли, соответствующие фондам всех видов аналоговых материалов.

7. Организационный вопрос по обработке (музейной регистрации) полевых материалов.

Здесь можно обозначить следующую организационную проблему. На экспедицию рабочее время отводится, на обработку полевых материалов нет. Обработка полевых материалов считается технической работой. Это приводит к тому, что полевые материалы практически не обрабатываются.

Можно рассмотреть следующее предложение. Результат труда научного сотрудника, помимо его функциональных обязанностей, - это научные статьи и *полевые материалы*. Первые могут устареть, вторые нет. Соответственно считать обработку полевых материалов (их регистрацию) научным трудом, и засчитывать ее в авторских листах при условии, что это выполнено в современной форме – электронные тексты рукописных полевых дневников и оцифрованные фото-, аудио-, видеоматериалы.

8. Широкий спектр вопросов по регистрации и хранению музейных коллекций.

Технические условия очень важный фактор для хранения материалов. Можно привести пример. Фотоматериалы: негативы, позитивы (слайды), фотоотпечатки (фотографии) – очень разные за всю историю их развития. Это разная основа (стекло, пленка), разный чувствительный слой и т.д. Они требуют своих условий хранения.

То же самое можно сказать и об экспонатах. Можно говорить сколько угодно, что в МАЭ нет настоящих условий хранения. Но, чтобы они были, нужны специалисты, очень хорошо разбирающиеся в вопросах хранения разных видов экспонатов с научной и особенно технической точек зрения. Сначала нужно решить вопрос базовых знаний, а потом приступать к конкретным действиям: «Вначале было слово».

Автор далек от мысли, чтобы все предложения были немедленно внедрены в практику МАЭ. Однако считает, что нужно серьезно заниматься этими вопросами с теоретической, музейно-методической и технической точек зрения. Только такой подход позволит добиться практического результата.

Ю.В. Иванова-Бучатская

**Немецкие коллекции МАЭ РАН:
к истории формирования**

История немецких коллекций такова, что до 1995 г. поступление вещей было случайным, за исключением коллекции керамики немецкой диаспоры Поволжья, речь о которой пойдет ниже. По учету 1982 г. МАЭ насчитывал шесть немецких коллекций, общее количество предметов – 91¹. Однако музейный каталог вещевых коллекций народов Зарубежной Европы и Европейской части СССР отразил количество коллекций, содержащих немецкие вещи, – 3, число предметов – 48², что и подтвердила проведенная в 1999 г. отделом европеистики инвентаризация европейских коллекций.

Первые из имеющихся на сегодняшний день немецких вещей поступили в европейский фонд МАЭ в 1927 г. в составе большой коллекции ложек, купленной музеем у собирателя, студента В.А. Рышкова (№ 3547). В коллекции, содержащей 530 ед. хр., наряду с немецкими ложками представлены ложки из России, Швейцарии, Франции, Италии и других западноевропейских стран. Немецких ложек в собрании насчитывается 14 единиц. Это деревянные ложки из городов Южной Германии – Нюрнберга, Висбадена и Штуттгарта (№ 3547–224, 244, 272, 443, 445, 448, 455, 458–460, 464, 467, 469, 471).

Следующая партия вещей поступила от немецкой диаспоры Российского Поволжья в 1929 г. Коллекцию предметов быта российских немцев составили образцы гончарного производства, собранные научным сотрудником МАЭ 1 разряда Е.Г. Кагаровым во время экспедиции в немецкие села Поволжья в 1929 г. Коллекция была подарена собирателем музею в августе того же года. Предметы, составляющие коллекцию № 3968, были выполнены по заказу и в присутствии Е.Г. Кагарова гончарами села Куккус Зельманского кантона АССР Немцев Поволжья и представляют собой образцы традиционной домашней утвари, бытовавшей в хозяйстве поволжских немцев в 1920-е гг.: горшки, крынки, миски и сосуды различных форм. Этнографическая ценность данной коллекции керамики заключается в том, что именно в домашней утвари немецких крестьян-переселенцев сохранились те архаические черты быта, которые уже давно исчезли или подверглись коренным изменениям в самой Германии, от которой переселенцы были оторваны в середине XVIII в.³

Привезенная посуда никогда не была использована. Первоначально коллекция состояла из 34 предметов, но при перерегистрации 1977 г. два номера не были обнаружены. Таким образом, на

сегодняшний день после инвентаризации 1999 г. коллекция № 3968 насчитывает 27 номеров (31 ед.хр.). В описи 1929 г. собиратель приводит названия предметов гончарного производства на диалекте немцев Поволжья. В описи 1977 г. приведены также их эквиваленты в верхненемецком варианте⁴. Коллекция керамики немцев Поволжья была опубликована в сводном каталоге «Быт российских немцев в музеях Санкт-Петербурга»⁵.

Долгое время европейские коллекции МАЭ не пополнялись новыми приобретениями, что было связано с исторически обусловленными трудностями развития этнографического музееведения в СССР в 30–40-е гг. XX в. Только в 1953 г. после расформирования выставки подарков И.В. Сталину и передачи их различным музеям часть вещей через московское отделение ИЭ АН СССР поступила в Кунсткамеру. Из немецких предметов, находившихся на выставке подарков, МАЭ располагает двумя: сувенирной ручной прялкой (№ 6086–1), изготовленной рабочими предприятия «Бастфазер» из небольшого городка Лаутербач на юге о. Рюген (Мекленбург-Передняя Померания), а также курительной трубкой из земли Саксония-Ангальт (№ 6086–2а). Точное происхождение трубки, которая до пересылки в СССР находилась в крепости-музее Моритцбург в г. Халле, ученым ГДР выяснить не удалось. Трубка принадлежала одному старому роду и передавалась по наследству от отца к сыну. Мнения экспертов из музея Моритцбург разошлись: время изготовления трубки оценивали от 1750-х гг. до начала XIX в. Место изготовления локализуется, вероятно, в г. Рён, известном центре обработки дерева в Центральной Германии, где традиции резного дела сохраняются до наших дней⁶. Курительная трубка, отличающаяся тонкой резьбой по дереву и рогу, сопровождается альбомом фотографий, иллюстрирующих процесс ее реставрации (№ 6086–2б). Оба предмета были выполнены специально в дар по случаю 70-летнего юбилея И.В. Сталина и снабжены обращениями немецких рабочих к вождю и поздравлениями. Из Германской Демократической Республики дары поступили в СССР в 1949 г. Несмотря на тонкость и искусственность работы, представленные предметы все же не имеют безусловной этнографической ценности, поскольку были выполнены как сувениры, не предназначены для использования в быту, и не являются традиционными.

Таково было состояние немецких коллекций к 1993 г., когда на базе отдела общей этнографии был сформирован отдел европеистики и общей этнографии, сменивший к настоящему времени название на отдел европеистики. С началом работы в отделе специалистов по этнографической европеистике начался и целенаправленный сбор предметов традиционной культуры европейских народов, и немалое место в этом ряду заняли немцы.

В 1995 г. в собрание МАЭ РАН поступили вещи из Ганноверского Вендланда, которые были вручены проф. А.С. Мыльникову во время его научной командировки в Германию. Для передачи в дар Кунсткамере от имени вендландских энтузиастов-краеведов, бережно хранящих материальные и духовные памятники культуры региона в маленьком деревенском музее села Любельн «Вендлендер Хоф» (округ Люхов-Данненберг), были получены два ценных предмета.

Первых из них – праздничный чепец «тимпмюц» (№ 7138–1). Ни имя мастерицы, ни имя владелицы чепца дарители сообщить не могли. Время изготовления датируется приблизительно 1850-ми годами, место бытования – исторический округ Вустров-Шрайан (ныне деревни Вустров и Шрайан округа Люхов-Данненберг). Это, без сомнения, один из самых красивых предметов в собрании музея. Чепец выполнен из малинового шелка и укреплен на твердой матерчатой подкладке. На теменной части укреплен бант из малинового шелка и бисером и медными вставками вышиты цветки красного, белого и синего цветов в форме треугольника. От затылочной части чепца идут две ленты из алого шелка, декорированные бисерными вышивками белого цвета. От висков сбоку – по две длинные, богато украшенные бисерной вышивкой и цветной гладью ленты. Такой чепец вендландская девушка надевала в праздничные дни, на ярмарку или танцы. Он являлся отличительной чертой традиционного костюма женщины из Вендланда. Головные уборы красного цвета носили только незамужние женщины, после вступления в брак вендландки надевали такие же чепцы, но выполненные в темном, чаще всего черном цвете. Традиционный костюм оставался в активном употреблении до 1880–1890-х годов. Характер и богатство вышивки свидетельствовали о социальном статусе и состоянии женщины⁷. Чепец, судя по наличию богатой и разнообразной вышивки, принадлежал состоятельной крестьянке или горожанке.

В настоящее время в деревнях Вендланда почти не сохранилось традиционных комплексов одежды и головных уборов: все, что местным краеведам удалось спасти от уничтожения, хранится в музее деревни Любельн, а также этнографическом музее г. Люнебург⁸. Единственным и, пожалуй, удивительным исключением являются костюмы коллектива народной песни и танца «De Öwerpetters». Участники ансамбля выступают только в старых оригинальных вендландских костюмах, что сохранились в домах предков и передавались из поколения в поколение. Кроме того, среди артистов из «De Öwerpetters» существует давняя традиция надевать весь комплекс вендландского праздничного костюма в день свадьбы. Традиционный костюм Вендланда считается большой

ценностью для музейных собраний Германии, и ввиду того, что аналоги его в музеях России полностью отсутствовали, головной убор из собрания Кунсткамеры уникален и редок. К сожалению, он поступил в МАЭ в неудовлетворительном состоянии и шесть лет находился на реставрации. После завершения кропотливой работы по очистке и восстановлению в лаборатории реставрации и консервации МАЭ РАН вендландский чепец был экспонирован дважды: на временной выставке «Далекое близкое. Новые европейские экспедиции Кунсткамеры» в МАЭ в 2001–2002 г.⁹, также «IV Триеннале: реставрация музейных ценностей в России» в 2002 г.

Другой предмет коллекции № 7138, поступившей из Вендланда, – фрагмент памятной декоративной ленты (№ 7138–2). Шелковая лента белого цвета расшита цветной шелковой нитью, мотивы вышивки растительные. Наиболее выдающейся деталью ленты является вышитая фраза «Es lebe das Wendland». Эта деталь отражает синтез сохранявшейся в регионе долгое время древенополабской культуры и поздних немецких традиций. Память о древних славянских населенках этой территории проявляется, как известно, в самом топониме – Wendland ‘земля вендов, славян’. Вендланд – единственный регион Северной Германии, где память о славянополабской культуре земли есть особенность регионального самосознания, которое проявляется в виде местного патриотизма и представления Вендланда как самостоятельного, обособленного от других земель Германии региона, основание к чему дает именно его славянское прошлое¹⁰.

Немецкие коллекции Музея значительно пополнили вещи, привезенные сотрудниками отдела европеистики из Мекленбурга и Вендланда и собранные во время первой совместной этнографической экспедиции осенью 2000 г. Коллекция № 7182 насчитывает 20 номеров (24 ед.хр.). В ней представлены предметы быта (плетеная корзина для сбора картофеля № 7182–20), головной убор (№ 7182–14), орудия производства (льночесалка № 7182–4), текстиль и предметы праздничной обрядности. Наилучшим образом представлен текстиль. Это полотенца, изготовленные из льняного и хлопчатобумажного домотканого полотна белого цвета с рельефным геометрическим узором ткани (№ 7182–6, 11, 12, 13, 16, 17). Домашнее производство одежды и других вещей из текстиля было распространено в немецких землях вплоть до начала XX в., или, как датировали сами информанты, до Первой мировой войны. Прядением и ткачеством женщины занимались обычно в зимнее время, свободное от сельскохозяйственных работ. Прясть и ткать запрещалось только во время святок – двенадцати дней от Рождества до Дня трех святых королей (25 декабря – 6 января). Этот запрет объясняется представлениями о том, что полотно, соткан-

ное в эти дни, станет саваном для покойника. До 1940-х годов каждая крестьянская девушка в Германии должна была владеть всеми этими навыками, потому что иного способа производства одежды в деревне не было, а покупка тканей и готовой одежды в городах была часто не по средствам бедным крестьянам. Обычно помимо мебели в приданое немецкой невесты входили скатерти, полотенца, нижние рубахи, накидки на кровать, постельное белье и одежда, которую девушки сами шили к предстоящей свадьбе. Поэтому часто на тканых изделиях можно встретить монограммы – первые буквы имени и девичьей фамилии изготовительницы, которые обычно вышивали красными нитями.

В собрании МАЭ представлены полотенца из приданого невест, время изготовления которых датируется концом XIX – началом XX вв. Одним из ценнейших даров стала женская нижняя рубаха 1840-х годов (№ 7182–1), которая также была изготовлена как часть приданого невесты и с того времени хранилась в одном из крестьянских домов. Предметы были переданы в дар от самих крестьянок, их внучек и дочерей, бережно хранящих память о девичестве своих бабушек.

Предметы праздничной обрядности, связанные с осенними праздниками урожая, наиболее редки и необычны для музейных собраний. Преобладание именно этих вещей в собрании МАЭ связано со временем проведения экспедиции: сентябрь и октябрь – месяцы, когда в немецких деревнях проводят ежегодные процессии по случаю Праздника урожая (Erntefest). Детали обряда могут варьироваться в различных деревнях, но схема праздника остается общей повсеместно в Мекленбурге. В начале праздника по деревне совершается традиционный выезд тракторов с повозками, украшенными плодами, цветами, злаками и пр. Праздники урожая проводятся отдельной деревней либо общиной после окончания работ в поле и сбора урожая картофеля. Традиция праздников продолжала существовать во времена ГДР до 50-60-х годов XX в., затем угасла, и лишь в конце 1990-х годов ее снова начали возрождать.

Предметы, вошедшие в коллекцию Кунсткамеры, – это три соломенные куклы (№ 7182–7, 8, 9), чучело из соломы (№ 7182–10 а-в) и корона урожая (№ 7182–15). Куклы и чучело служили деталями декоративного оформления праздничных повозок. Оно обычно произвольно и основано только на фантазии владельца. Часто в качестве украшения поезда встречались антропоморфные фигуры, как правило, толстые, безобразные куклы; наблюдался элемент фривольности, характерный для урожайной обрядности. Он наглядно представлен на примере чучела из собрания МАЭ: самая выдающаяся деталь – огромный корнеплод, прикрепленный поверх брюк в виде фаллоса. Кукол и чучела изготавливают деревенские дети вместе с родителями.

ми накануне праздника, и на это требуется всего один вечер. После окончания праздника их более не используют и разбирают, поэтому для таких временных изделий мастера часто используют свою одежду¹¹. Наиболее интересным в собрании предметов праздничной обрядности является корона урожая (Erntekrone). Она сплетена из колосьев пшеницы и овса и представляет собой четыре дуги, исходящие от основания в виде венка и сведенные вверх вместе. На верхушке конуса закреплены три шелковые ленты красного, желтого и синего цветов, которые символизируют цвета флага Мекленбурга. Традиционно корону плели из злаков, лишь много позже ее стали украшать вплетенными сухими плодами или живыми цветами. Корону подвешивают над алтарем церкви, который по случаю благодарственного молебна также оформлен характерным урожайным декором, или к потолку помещения, где проходит праздник.

Относительно семантики короны урожая существуют различные мнения. Известно, что особое значение в уборочной обрядности придавалось последним колосьям и вязанию из них снопа. Вслед за Маннхардом этнографы указывали, что в последний сноп уходил дух растительности во время жатвы, поэтому последние колосья почитали особо. Их могли оставлять в виде снопа в поле либо вязать букет, венок или корону. Вероятно, корона урожая, непременный атрибут урожайной обрядности Германии, имела некогда то же значение¹². Сегодняшние информанты из мекленбургских деревень объясняли происхождение обычая плетения короны как благодарственный дар Господу Богу за принесенный урожай¹³. Традиционно в Мекленбурге до отмены крепостного права корону урожая нарядно одетая крестьянка преподносила помещику от лица всех в благодарность, а в ответ на это крестьянам выставлялось щедрое угощение. Во времена ГДР корону урожая преподносили председателю колхоза¹⁴.

Все предметы осенней праздничной обрядности выполнены из соломы и злаков. Состояние их оценено как удовлетворительное, но, разумеется, они нуждаются в особом уходе и условиях хранения. Этнографическая ценность этих вещей несомненна, поскольку они – элементы живой народной традиции, по сей день существующей в немецких деревнях.

Работа сотрудников отдела европейстики по пополнению фондов МАЭ предметами традиционного быта немцев продолжается. В 2005 г. в отдел поступила завещанная проф. А.С. Мыльниковым музею коллекция яиц-писанок, в которой представлено несколько образцов из Германии – Вендлада и Лаузица. Достигнутое состояние немецких коллекций МАЭ, которые на сегодняшний день насчитывают 74 ед. хр. и имеют этнографическую ценность, позволяет использовать их для выставочной и научной работы.

¹ Станюкович Т.В. Памятники материальной культуры народов европейской части СССР и зарубежной Европы // Сборник МАЭ. Т. XXXVIII. Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С.151.

² Каталог коллекций отдела Европы МАЭ // Сборник МАЭ. Т. XXXVIII. Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Л., 1982. С. 153–192.

³ Кагаров Е.Г. РСФСР – АССР Немцев Поволжья. Рекогносцировочная этнографическая поездка // Осведомительный бюллетень Комиссии экспедиционных исследований АН СССР. 1929. № 5–6 (66–67). С. 141.

⁴ Описание коллекции МАЭ РАН № 3968.

⁵ Иванова-Бучатская Ю.В. Гончарное ремесло поволжских немецких колоний // Быт и культура российских немцев в музеях Санкт-Петербурга: Сводный каталог. СПб., 2003. С. 123–143.

⁶ Альбом фотографий. МАЭ РАН. № 9/302.

⁷ Мыльников А.С. Этнокультурные традиции в пространственном измерении исторической памяти // Курьер Петровской Кунсткамеры. 1995. Вып. 1. СПб., 1995; Мыльников А.С. Картина славянского мира. Т.2. СПб., 1999. С. 329.

⁸ Tetzner F. Die Polaben. In: Die Slawen in Deutschland. Beitrage zur Volkskunde. Braunschweig, 1902. S. 362–363, 366–367.

⁹ Новик А.А., Иванова-Бучатская Ю.В. «Далекое – близкое» (европейские экспедиции сотрудников Кунсткамеры) – новый этап в деятельности отдела европейстики МАЭ // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 151–156.

¹⁰ Бучатская Ю.В. Северная Германия как регион этнокультурного славяно-германского взаимодействия: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. СПб., 2002. С. 17.

¹¹ Иванова Ю.В. Мекленбург – Вендланд. Экспедиция 2000 года: Полевой дневник // Архив МАЭ РАН. К-1.О.2, № 1730. Л. 131.

¹² Филимонова Т.Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 132–133.

¹³ Иванова Ю.В. Мекленбург – Вендланд. Экспедиция 2000 года: Полевой дневник... Л.42.

¹⁴ Müns H.: Volksbrauch. // Mecklenburgische Volkskunde. Rostock, 1988. S. 192.

**Еще один вид полевого источника
по этнографии Ленинградской области**

Этнографическое изучение полиэтничного населения на территории нынешней Ленинградской области началось с середины XIX в., когда этнография оформилась в одну из научных дисциплин. Еще раньше начали собирать и собирают до сих пор материалы по культуре народов, проживающих на этой территории. Сведения о народах изучаются фольклористами, этнографами, археологами и другими специалистами из России, Финляндии, Швеции и стран Прибалтики. Ленинградская область, представляя собой очень интересный регион для этнографического исследования, все же с этнографической точки зрения изучена неравномерно и недостаточно.

История коренных народов этой территории (води, ижоры, вепсов, карелов), которые населяют Землю с I в. н. э., русских (славян), появившихся здесь в VI-VII вв., финнов (ингерманландцев), которые оформились как единый народ лишь к середине XIX в., была сложной. Предки этих народов пережили многочисленные сражения, которые разворачивались на их территории, 100-летнюю колонизацию шведов, многочисленные миграции, ассимиляции, консолидации и т.п. Здесь можно проследить все многообразие этнических процессов.

Двадцатый век внес свою лепту в этническую историю этой территории: Первая мировая война, коллективизация, насильственное выселение, значительные потери в годы Второй мировой войны. В 50–60-е годы вновь отмечен приток населения из близлежащих областей (Псковской, Тверской, Ярославской, Костромской, Архангельской и Вологодской). В последующие годы значительные потери сельского населения происходили за счет его ухода в города, в первую очередь в Ленинград, правительственных действий, связанных с укрупнением центральных усадеб районов, и оттоком населения из так называемых «неперспективных деревень».

Конец XX в. еще более изменил этническую ситуацию на территории Ленинградской области. Этот период отмечен притоком населения, как русского, так и других национальностей (народов Кавказа, Средней Азии, Казахстана и пр.).

Этническая ситуация на территории Ленинградской области стремительно изменяется и сегодня. Многие ученые, характеризуя настоящее время, говорят о больших миграционных процессах. Этнический состав населения области резко меняется и становится еще более разнообразным. Если несколько десятков лет

назад национальный состав населения был стабилен (согласно переписи 1926 г., здесь проживали русские, украинцы, белорусы, финны, эсты, вепсы, евреи, немцы, татары и пр.), то в настоящее время этнический состав более пестрый. В последние годы появились этносы, нетипичные для этого региона: абхазы, осетины, азербайджанцы, армяне, дагестанцы, корейцы, мордва, чуваша, молдаване, буряты.

В такой сложной этнической ситуации все значимо: и взаимоотношения между этническими группами, и то, насколько развито этническое самосознание, и существует ли национальная напряженность и каков ее уровень, в какой степени новые природные и социальные условия изменяют традиции того или иного народа. Встает необходимость решения вопросов, связанных с языком обучения, повседневного общения, с проблемой сохранения родного языка. Конфессиональная близость или значительные отличия тоже вносят свои коррективы. Интересны вопросы адаптации населения к новым природным и климатическим условиям, степень сохранения традиционных преданий на те или другие объекты культуры или природы. Необходимость изучения населения Ленинградской области сегодня стоит особенно остро и актуально. Специалистов, изучающих традиционную культуру народов Ленинградской области, можно перечислить по пальцам, а по современной культуре и говорить нечего, их единицы.

В настоящее время очень важно собрать этнографические сведения, а в дальнейшем работать уже с этими материалами. Этнографическая кафедра Санкт-Петербургского университета уже несколько лет проводит полевую практику в Северо-западном регионе, в частности в районах Ленинградской области. В ходе экспедиций удалось не только собрать уникальные материалы, но, разработав специальную методику хранения, сделать их доступными многим исследователям.

Представляется, что большую помощь в этом могли бы оказать Санкт-Петербургский государственный университет им. А.С. Пушкина (бывший Ленинградский областной университет), где учатся студенты, проживающие на территории Ленинградской области. Студенты факультета естествознания, географии и туризма СПбГУ им. А.С. Пушкина, с одной стороны, уже имеют определенную подготовку по этнографии, а с другой - не только видят культуру изнутри, но и являются ее носителями.

Достаточно вспомнить, что все известные этнографические архивы (архив князя Тенишева, Российского географического общества и многие другие) создавались из материалов, собранных многочисленными корреспондентами на местах, которые получали те или другие этнографические программы. В этнографии много

примеров, когда корреспонденты на местах становились известными собирателями и исследователями.

Создавая «топографическую карту курса», т.е. карту с указанием мест, откуда прибыл студент, мы увидели, что на ней отмечены многие районы Ленинградской области. А это значит, что большую помощь в сборе материалов и их дальнейшей обработке могли бы оказать студенты.

Предварительные опросы на практических занятиях, а с этого года и самостоятельные наблюдения студентов в своих регионах показали, что они, работая по заданиям, программам и вопросам, могут собрать интересные материалы по этнографии современного населения Ленинградской области.

В настоящее время уже сложились темы, по которым можно работать. Прежде всего, это очень большая тема «семья», которая охватывает такие вопросы, как родословная семьи, ее миграции, национальная специфика, вероисповедания, семейные истории, легенды, реликвии и другие. Не менее интересные следующие темы: работа, свободное время, праздники, жилище, интерьер, пища и одежда, язык и др.

В настоящее время можно говорить о предварительных замечаниях. Например, в доме предметы традиционной русской культуры в основном представлены утварью и текстилем. В славянских семьях, приехавших в Ленинградскую область из Казахстана, Средней Азии, Кавказа, Эстонии и т.п., имеются предметы (и это тоже чаще утварь) культуры народа, с которым они жили определенный период времени.

Из предметов других культур в интерьере широко представлен сегодняшний восточный рынок (музыка ветра, ароматические свечи, наэчки и т.п.). Среди праздников главное место отводят Новому году, а вот Рождество не вернуло себе старые позиции и по значимости занимает чаще третье место после Пасхи. Среди праздничной еды на первом месте продолжает лидировать салат «Оливье», все реже и реже встречаются пироги и холодец. Интересные сведения были получены о проведении свободного времени в одном из районов Ленинградской области, был собран уникальный материал по ижорской колонии немцев.

В настоящее время необходимо решать вопросы разработки полевых программ для студентов.

А. Новик

Видеоматериалы Первой российско-германской этнографической экспедиции в Северную Германию в фондах МАЭ

Осенью 2000 г. состоялась совместная российско-германская экспедиция в Ябельхайде и Ганноверский Вендланд – районы бывшего расселения полабских славян на севере Германии. В ходе экспедиции был собран значительный этнографический материал, отражающий разные стороны жизни немецкой деревни на рубеже XX–XXI вв. Сбор полевого материала проходил комплексно. Интервью с информантами фиксировались на аудио пленку. Велась полевые дневники. Проходила фотофиксация различных объектов и информантов. По мере возможности собирались предметы традиционной культуры, которые легли в основу новой коллекции МАЭ. Одновременно с этим велась видеозапись различных сюжетов, представлявших этнографический интерес.

Участники экспедиции еще во время подготовки проекта изучения Северной Германии разделили сегменты работ и темы, над которыми предстояло трудиться каждому из них. В мою задачу входила видеосъемка всего, что может быть интересно для этнографической науки. Параллельно каждый из участников экспедиции вел полевой дневник, интервьюировал информантов и т.д.

Опыта долгосрочной работы с видеокамерой в поле у меня не было (хотя полным дилетантом я себя назвать и не мог: приходилось снимать некоторые сюжеты, которые, случалось, показывали и на телевизионных каналах). Однако в данной экспедиции приходилось учиться всему заново.

Полевая работа проходила более двух месяцев. Мы исколесили два региона Германии. Ежедневно проходили встречи с разными людьми, мы побывали в десятках населенных пунктов и во многих десятках домов. Приходилось интуитивно выбирать сюжеты для видеозаписи. И одному человеку с этим весьма сложно справиться. Поэтому без помощи моих замечательных коллег, участников российской части экспедиции Александра Сергеевича Мыльникова и Юлии Валерьевны Ивановой-Бучатской такая работа не могла бы быть успешной.

За время полевых исследований мною было отснято десять видеокассет. Были зафиксированы сотни сюжетов. Среди них есть и интервью с крестьянами, и праздники урожая, и съемки различных деревень, фиксация традиционных домов в Мекленбурге и Ганноверском Вендланде, интерьеры жилища, народные костюмы, зарисовки природы, вечер местного диалекта, танцы, пение, на-

родные ремесла и промыслы. Естественно, что во время экспедиции бывали досадные промахи, когда на самом интересном месте вдруг заканчивалась пленка; либо я долго ожидал красочной ярмарки, а оказывалось, что проходило обыкновенное торжище с привезенными городскими товарами. Но в целом снятые сюжеты запечатлели многие интересные моменты жизни северонемецкой глубинки.

Привезенные из экспедиции видеоматериалы легли в основу создаваемой видеотеки МАЭ. Они стали первым видеопондом музея. А все создаваемое впервые сопряжено с организационными трудностями. Во-первых, не ясно было, как составлять описи к видеокассетам. Во-вторых, требовалось выработать определенную методику описания сюжетов и всего, что попадало в кадр. В-третьих, необходимо было выработать условия хранения. Чтобы решить все стоявшие задачи, отдел европейстики МАЭ РАН стал тесно сотрудничать с фотолабораторией музея. И было принято следующее решение. Все видеоматериалы, привезенные из экспедиции, получают номера коллекции. Они регистрируются в описях. Далее рабочие кассеты в количестве десяти штук переписываются на стандартные видеокассеты. Хорошо известно, что любая перезапись ведет к ухудшению качества вторичной пленки. Поэтому оригинальная первая запись должна обязательно храниться в видеотеке музея. Вместе с ней должна храниться и запись на стандартной видеокассете. Научный отдел, в данном случае отдел европейстики, ответственно хранит у себя копию записи на стандартных видеокассетах. Описи видеокассет хранятся и в видеотеке МАЭ РАН, и в научном отделе, занимающимся изучаемым регионом.

Подобный алгоритм хранения и описания видеоматериалов был одобрен и утвержден. Кассеты-исходники были копированы на стандартные видеокассеты. Главным вопросом оставалось их подробное описание. Для него нужно было также выработать определенную методику. Видеозапись не вещественный предмет фондов и не фотография, когда можно дать подробнейшее описание, включая материал, размеры, степень бытования и т.д. Объектив камеры за несколько секунд съемок может зафиксировать десятки предметов и людей. И главный вопрос – как подробно описывать снятый материал? В ходе долгих обсуждений отдел европейстики и фотолаборатория МАЭ пришли к единому мнению, что описи видеозаписей должны составляться по кассетам и, главное, сюжетам, зафиксированным камерой этнографа. В описи должен быть указан регион и место съемок, а также дата фиксации материала. С последним вообще не возникает вопросов, потому что современная техника всегда фиксирует дату и время съемок. А вот место, район и предмет записи требуют точной фиксации, потому что в ходе

полевой работы не всегда можно успеть проговорить в камеру, что и где снимает этнограф-полевик.

Выбрав в качестве объекта описания сюжет, можно пойти несколькими путями. Можно лишь назвать объект видеофиксации. Например, «интервью с Ундиной Штивих» либо «праздник урожая в деревне Лоозен». Можно сделать исключительно хорошее описание, в котором подробно зафиксировать все, что попало в объектив видеокамеры. Например, описать деревенскую улицу, на которой стоит крестьянский дом, сам дом, начиная с фундамента и заканчивая крышей, все занавески на окнах и т.д. Возможно, такая подробная опись будет самой ценной. Однако на ее составление уйдет такое количество времени, что его не останется на описание других сюжетов и кассет. Поэтому главным в методике составления описей видеоматериалов должна стать фиксация основных сюжетных объектов и подробные замечания по поводу того, что представляет исключительный этнографический интерес. Хотя здесь мы сталкиваемся с проблемой другого рода – субъективным подходом исследователя к полемому материалу. То, что нам может показаться малоинтересным либо вовсе неважным, вполне вероятно через 50 лет будет представлять исключительную научную ценность. А то, на чем мы будем акцентировать свое внимание, через какое-то время потеряет свою актуальность в силу различных причин. И здесь важно найти некую золотую середину, которая позволит сохранить для следующих поколений уникальный этнографический материал, собранный на рубеже двух тысячелетий.

Приведу пример описи одной из видеокассет, записанных в Ябельхайде. Данная опись не может считаться очень качественной и тем более образцовой, однако представляет собой пример некоторого исследовательского поиска, призванного в определенной степени систематизировать и каталогизировать начинающие пополняться в последние годы видеоматериалы МАЭ.

Кассета № 1

Деревня Лоозен, крайс Людвигслуст, земля Мекленбург - Передняя Померания (Dorf Loosen, Kreis Ludwigslust, Land Mecklenburg-Vorpommern). Праздник урожая.

Трактора, украшенные по случаю праздника злаками и гирляндами овощей, собираются на одной из улиц села. Полным ходом идет подготовка к празднованию праздника урожая – Erntefest.

Отзвучал колокол.

Трактора, с прицепами и без, отправились объезжать деревни

в ближайшей округе, чтобы оповестить жителей о начале праздника.

Трактора отправляются на круглую площадь села и едут в бывшее овощехранилище, где будет проходить праздник.

По пути возникает перерыв на отдых, во время которого предусмотрено выпивка – *Drinkrause*. Все машины и трактора останавливаются, чтобы предложить всем участникам выпить спиртного.

За рулем тракторов сидят местные жители. Женщины обносят участников бутылками со спиртным. На некоторых женщинах традиционные чепцы и одежда.

Сюжет 5

Деревня Альт Кренцлин (Alt Krenzlin), крайс Людвигслуст, земля Мекленбург — Передняя Померания.

Трактор, оставшийся после праздника урожая, украшенный овощами и фруктами.

Деревня Альт Кренцлин.

Окрестности села – желтые посевы рапса или люцерны. Чудесный запах и отличный вид. Бескрайнее поле желтого цвета.

Подробно рассматриваем дома в селе.

Богатый дом с красивым газоном на круглой площади.

Сюжет 13

Деревня Филанк, крайс Людвигслуст, земля Мекленбург – Передняя Померания (*Dorf Vielank, Kreis Ludwigslust, Land Mecklenburg-Vorpommern*).

Филанк – круглая деревня (по-немецки рундлинг – *Rundling*). Но форма деревни (ее план) была изменена. Получились дополнительные улицы, изменившие облик села.

В Филанке круглая площадь сохранилась полностью. Посередине прежде был пруд. Теперь на его месте выкопана яма. На дне бывшего пруда сложены камни с неким намеком на источник.

Дома на круглой площади.

Ворота домов. Ворота прежде показывали благосостояние хозяина дома.

Каждый домовладелец пытался сделать богатые и оригинальные ворота.

Рассказ А.С. Мыльникова на фоне съемок села о разнице между немецкими терминами «*Bauer*» и «*Landwirt*» («крестьянин-собственник» и «сельскохозяйственный рабочий»).

Фахверк (каркасная конструкция) первоначально был из бревен и глины с соломой. Потом эту смесь стал заменять кирпич.

Позже в этих местах стали строить кирпичные дома.

Теперь перестраивают старые дома.

Для Нижней Саксонии был характерен дом с диле (Diele) – внутренним двором-сеними.

Бауэрнринг – «крестьянское кольцо» – название круглой площади по-немецки.

Несколько в стороне стоит богатый дом. На трубе флюгер – дикий кабан.

Печи сейчас не используются (как правило). Но зачастую их сохраняют в домах.

Рядом хозяйственная постройка из красного кирпича с воротами. На выступе у этого здания стоит чугунный петух.

Петух – символ апостола Петра. Апостол Петр – покровитель рыболовства. Многие церкви имеют вместо креста петуха.

Современные здания строят с учетом местных традиций. Это, в первую очередь, крыша из черепицы.

Иногда сохраняют крышу из тростника. Она стоит до 100 лет, но за ней нужно ухаживать и следить.

Это пример произвольно выбранной описи одной кассеты и запечатленных на ней некоторых сюжетов.

До недавнего времени подобное описание и хранение видеоматериалов было вполне приемлемым. Однако техника не стоит на месте. За прошедшие со времени экспедиции пять лет широкое распространение получила цифровая техника. И перед музейным хранением возникли новые перспективы. Вне всякого сомнения, весь фонд видеоматериалов требует перевода на новые цифровые носители. Это позволит поддерживать высокий уровень хранения бесценных коллекций музея, а также существенно облегчит работу в плане выставочной и научной деятельности.

Так, Кунсткамера осуществляет долгосрочный музейный проект «Экспедиции продолжаются», в рамках которого предполагается проведение выставок, призванных познакомить широкую аудиторию с традиционной культурой народов различных регионов мира. Выставочный проект направлен на привлечение и использование предметов традиционной культуры, фотоматериалов и видеозаписей. При этом удобнее всего использовать видеоматериалы на DVD-носителях. Хранение на цифровых носителях всего видеопонда МАЭ может существенно облегчить выставочные задачи. В противном случае, при хранении видеоматериалов на аналоговых носителях, необходим перевод каждой кассеты на DVD в режиме реального времени, и лишь затем возможна дальнейшая работа с видеоматериалом. Это делает выставочные проекты дорогостоящими и требует больших затрат времени. Я уже не говорю о том, что для научных публикаций цифровые носители существенно облегчают задачи и авторов, и издателей.

Отдел европеистики МАЭ РАН подготовил в 2005–2006 гг. выставку «Plattes Land: Символы Северной Германии» в рамках указанного проекта «Экспедиции продолжаются». Одной из задач, стоящих перед организаторами, был перевод видеоматериалов полевой работе в Ябельхайде и Ганноверском Вендланде на цифровые носители. Подготовительная работа существенно была бы облегчена, если бы видеофонды музея были переведены на цифровые носители. На этом пути были объективные трудности. Еще пять лет назад DVD-камеры были относительной редкостью и для передовых западных стран. Теперь ситуация в корне изменилась, и музейная политика Кунсткамеры в плане хранения видеоматериалов должна измениться.

В данном контексте хотелось бы предложить широкое обсуждение вопроса создания полноценной видеотеки музея и проблем учета и каталогизации фондов с привлечением всех научных отделов и фотолаборатории МАЭ.

Т.А. Шрадер

МУЗЕЙ in situ В ГОРОДЕ БЁ (Bo), НОРВЕГИЯ

На протяжении XX в. во многих странах мира были созданы музеи под открытым небом, которые в музеологии и в обыденной речи называют скансены, по имени шведского музея в Стокгольме, столетний юбилей которого музейная общественность отметила в 1991 г. В честь этого события в Швеции в сентябре того же года состоялась представительная XV конференция Ассоциации Европейских музеев под открытым небом, в которой приняли участие около ста специалистов в области музееведения из более 30 стран Европы и Америки, России в том числе. На конференции, материалы которой были опубликованы в специальном юбилейном сборнике¹, рассматривались три основные темы: «Скансен и идея музеев под открытым небом, включая национальные особенности», «Музеи под открытым небом и их вклад в понимание архитектуры - прошлое и настоящее» и «Музей под открытым небом и природная среда».

На конференции шёл разговор о крупных национальных музеях, также и о Малых Карелах под Архангельском. Но вопросы, касавшиеся скансенов, можно отнести и к малым музеям под открытым небом (in situ), число которых в Скандинавских странах насчитывает несколько сотен.

Одной из задач научной командировки в Норвегию в 2001 г., предоставленной мне Научным фондом этой страны, было знаком-

ство с работой небольших муниципальных музеев, в которых как нельзя лучше отражается местная культура районов Норвегии.

Мне представляется важным познакомить читателя с созданием и работой одного из таких музеев, который был открыт немногим более двух десятилетий тому назад в провинции Телемарк, коммуне (муниципалитете) г. Бё. Директор музея Финн предоставил мне нижеизложенную информацию, в которой основной интерес представляет не цифровая статистика, а методы организации работы такого музея.

До 1970 г. в указанном районе не было музея, хотя эта местность славилась своими мастерами по изготовлению характерных для Норвегии скрипок (fella) и народными музыкантами-скрипачами. Скрипка в Норвегии всегда была непременным музыкальным инструментом на свадьбах и других народных гуляниях.

В 1977 г. при муниципалитете было создано объединение (forening) энтузиастов в составе 200 человек для создания в районе Бё музея. В этом муниципалитете проживает 5000 жителей. Деньги в размере 100 000 крон и 500 экспонатов крестьянского быта организаторы получили от муниципалитета. Всё это завещала муниципалитету 85-летняя Бергитта Борген, которая в начале XX в. унаследовала от брата, музыканта-скрипача, хутор, но, поскольку он им не занимался, хутор был продан с аукциона, и Б.Борген, получив часть наследства, передала в конце жизни эту сумму в муниципалитет на создание местного музея.

В 1978 г. был куплен хутор Ёстерли с рядом крестьянских построек, но достаточно далеко расположенный от центра провинции. Посетители могли за 10 крон посещать его, но музей не пользовался популярностью.

В 1981 г. новая группа энтузиастов собрала 200 000 крон и купила старое здание бывшего магазина, построенное в 1898 г. Организаторы музея ходили от дома к дому и собирали средства на музей, значительную сумму выделили фирмы, которые ранее имели торговые связи с бывшими хозяевами магазина. Во время Второй мировой войны часть товаров была перенесена в подвальное помещение, с 1945 по 1960 гг. дом сдавался в аренду. В 1980 г. умер последний владелец дома. Интерьер магазина и жилые помещения, в которых жила семья владельца магазина, с довоенного времени не изменились, кроме того, сохранились и старые товары, которые из подвала были перенесены в музей и стали музейными экспонатами. На собранные в 1981 г. деньги старое здание было отремонтировано и передано в дар музею муниципалитета. Так началась новая жизнь музея в Отерхолме (Oterholm), расположенном в старом центре города Бё на пересечении дороги и реки.

Значительная площадь около старого магазина и купленной старой мельницы у водопада муниципалитет передал музею, и на свободном пространстве были построены помещения для экспозиции, столярной мастерской и ткацкого станка, а также для администрации, состоящей только из директора. Он единственный оплачиваемый муниципалитетом сотрудник музея. Основная часть работы выполняется волонтерами, которые оплачивают своё членство в музейном объединении в размере 50 крон ежегодно.

В 1980-е годы опять же на собранные деньги купили соседний дом для проведения собраний и организации выставок. Кроме того, в доме открыли современно оборудованную кухню и две дамы из г. Бё создали фирму «Традиционная еда в Бё» (Botradisjonmat). Они готовят традиционные норвежские блюда, которые можно заказать домой или отведать тут же в уютной столовой, выпекают домашний хлеб, пользующийся популярностью. Фирма процветает: традиционная пища становится популярной.

Изделия столярной мастерской и ткани с национальными узорами продаются в помещении старого магазина, 20 % от выручки идёт в кассу музея.

Семнадцатого июня 2001 г. состоялась торжественная церемония передачи музею старого крестьянского дома постройки 1750 г. с хутора Осе. В 1998 г. этот дом был перевезён на территорию музея со всеми старыми крестьянскими вещами, а землю хутора продали за значительную сумму. Этот дом и брёвна для его реставрации с участка были переданы по завещанию вдовой хозяина дама 78-летней Ранди Стаурхейм, которая на эту церемонию пришла в великолепном национальном костюме. Лес для реставрации дома рубили волонтеры, а работу плотников-реставраторов оплачивал муниципальное отделение Сберегательного банка. На церемонию прибыло много гостей, состоялась концерт местных скрипачей, и, конечно, многие гости пришли на это торжество в национальных костюмах. Эта церемония запечатлена в фотографиях.

Двадцать третьего июня того же года я присутствовала на праздновании Дня Святого Ханса (St. Hansdag). Жители города приехали с детьми к мельнице, дети играли, взрослые общались друг с другом. Здесь же волонтеры продавали кофе и пирожные, которые охотно раскупались, жгли огромный костёр. К 10 часам вечера все разошлись по домам.

О проводимых мероприятиях музея горожане узнают из анонсов в местной газете «Телемарк авис».

В музее проводятся лекции, походы по историческим местам (стоимость участия в них 15 крон), входной билет в музей стоит 30 крон. Добровольцы сами пекут пирожные и продают кофе на различного рода мероприятиях, это является одной из статей дохода

(до 30 000 крон в год), организуемые ими базары составляют доход до 20 000 крон в год, в рождественские праздники в течение 4-х дней идёт бойкая торговля рождественскими украшениями и сувенирами. Музей в течение года имеет значительный доход, и только 10 % бюджета получает от государства.

История создания и работа маленького муниципального музея типичны для такого типа музеев Норвегии. Некоторые подобного рода музеи публикуют на свой счёт великолепные издания о местном искусстве и народной культуре. Способы получения средств для развития деятельности мало чем отличаются от крупных музеев. Безусловно, муниципалитеты, курирующие работу местных музеев, и их администрация встречают ряд трудностей в работе, но большую помощь оказывают добровольцы. Скандинавы очень бережно относятся к национальному наследию, и основная часть организационной работы выполняется волонтерами, жителями тех мест, где расположены очаги национальной культуры.

¹ Skansen 1891-1991. Sweden, Report of the 15th Conference, 1991. Skansen-Kristianstad, 1993. P. 231.

Е.В. Ревуенкова

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ИНДОНЕЗИИ В НЕКОТОРЫХ ЕВРОПЕЙСКИХ И ИНДОНЕЗИЙСКИХ МУЗЕЯХ

В 1980-90-х годах я посетила несколько музеев Голландии, Германии и Индонезии, где имеются экспозиции, посвященные культуре и быту народов Индонезии: Этнологический музей (Лейден), Музей Молукк, Тропический музей (Амстердам), Кельнский этнографический музей, Национальный музей, Музей Адама Малика, Морской музей (Джакарта), Государственный музей Северной Суматры (Медан), Музей при дер. Лингга (каро-батаки, Сев. Суматра), Музей священных реликвий в дер. Хута Тингги в районе Лагуботи (тоба-батаки, Сев. Суматра), Музей на о. Самосир, расположенном посреди высокогорного озера Тоба (тоба-батаки, Сев. Суматра). Кроме вышеперечисленных музеев, находящихся в специально выстроенных зданиях, я побывала также в музеях «природного» характера, каковыми являются Таман Мини – Музей под открытым небом в окрестностях Джакарты, а также деревня Лингга и несколько деревень на острове Самосир. Это своего рода му-

зеи-заповедники и в то же время традиционные деревенские общины, функционирующие в естественной среде обитания.

Голландия и Германия в силу особых исторических обстоятельств обладают богатейшими индонезийскими коллекциями, которые в музеях представлены по всем правилам современного экспонирования. Особенно красочное зрелище представляет собой Тропический музей в Амстердаме, где предметы культуры и быта, прежде всего яванские, сочетаются с живыми «экспонатами» – мастерами, которые на глазах посетителей демонстрируют процесс творения своих неповторимо изысканных изделий.

В данном сообщении я более подробно остановлюсь на специфике музеев, представляющих этнографию Индонезии в самой Индонезии. Это музеи разных типов и масштабов. Среди них есть как крупные государственные и частные музеи историко-этнографической или искусствоведческой направленности, так и более скромные специализированные музеи, посвященные определенной тематике или культуре одного народа. Особое место занимают так называемые естественно-ландшафтные музеи-заповедники, остающиеся живым воплощением древних традиций замкнутых деревенских общин.

Главным музеем столицы Индонезии Джакарты является Национальный музей (Museum Nasional). Основу его составили коллекции Батавского общества искусства и науки (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen), образованного в 1778 г. генерал-губернатором Нидерландской Ост-Индии Рейниром де Клерком. Развитие этого общества способствовал один из директоров консультативного совета Якоб Корнелис Матеус Радермахер, ставший исполнительным директором этого общества. В 1813 г. Томас Стэмфорд Рэффлз – лейтенант-губернатор английской Ост-Индской компании, прославившийся своим глубоким интересом к истории и культуре Малайского архипелага, стал лейтенант-губернатором Явы и президентом общества. Благодаря ему резко повысился интерес к деятельности общества вообще и к пополнению коллекций.

Строительство здания Музея, выдержанного в классическом европейском стиле, было завершено в 1868 г. В 1871 г. сиамский король Чулалонгкорн (Рама V) посетил Джакарту и преподнес подарок – огромную бронзовую статую слона. Статуя была установлена перед входом в Музей и находится там и сейчас. С тех пор Национальный музей Джакарты называется также «Слоновье здание». В 1931 г. коллекции Музея возили на Всемирную выставку в Париж, где они имели большой успех.

Существенную роль в развитии Музея еще во времена голландского господства играл выдающийся историк, лингвист и исламо-

вед проф. д-р Хуссейн Джайядиниграт, избранный его первым индонезийским директором в 1936 г. и сохранявший этот пост до 1960 г. В 1950 г. после достижения независимости Индонезии общество стало называться по-индонезийски «Культурный фонд Индонезии» (Lembaga Kebudayaan Indonesia), в 1962 г. название это было еще раз изменено на Центральный музей (Museum Pusat). В настоящее время Музей называется Национальным.

Этнографические материалы представлены в разных разделах – в собственно этнографическом и в других разделах, как посвященных археологическим древностям, так и сгруппированных тематически (неолит, бронзовый век, керамика, текстиль, нумизматика, каменная скульптура, особо ценные предметы). Этнографическая экспозиция включает демонстрацию предметов обыденной и ритуальной жизни народов Явы, в том числе и очень замкнутой изолированной этнической общности *бадуй*, батаков Суматры, даяков Калимантана, тораджей Сулавеси, *дани* Зап. Ириана.

Очень ярким, эффективным дополнением этнографических разделов Национального музея Джакарты и самостоятельным культурно-этнографическим центром является огромный Музей-парк *Таман Мини* в окрестностях Джакарты. Это зримая Индонезия в миниатюре. Каждый крупный регион-остров представлен постройками в натуральную величину, а настоящие представители соответствующих народов показывают, как они живут, чем занимаются, демонстрируют свое театральное, танцевальное и музыкальное искусство.

Большие сокровища, среди которых есть подлинные шедевры, содержит частный музей Адама Малика в Джакарте, открывшийся в 1985 г. Он расположен в центре Джакарты, в особняке, принадлежавшем когда-то Адаму Малику. Ныне там проживают члены его семьи. Адам Малик (1917–1984) – выдающийся политический деятель Индонезии, министр иностранных дел – всю жизнь собирал предметы культуры и искусства разных стран мира. В 1960–1964 гг. он был послом Республики Индонезии в СССР. За это время он приобрел 55 русских икон XVIII–XX вв. К обширным коллекциям изящных китайских картин и китайской деревянной пластики, древнейших китайских и вьетнамских керамических изделий, традиционного индонезийского оружия примыкают предметы резной деревянной скульптуры балийцев и батаков. Балийцы как искусные резчики по дереву славятся по всей Индонезии. Адам Малик родился в Пематанг Сиантаре – городе, расположенном на территории, где живут каро-батаки. Он с детства был знаком с батакской культурой и, конечно, не мог не оценить особую красоту и выразительность искусства деревянной пластики батаков.

Жизнь многих народов Индонезии тесно связано с морем, и мореплавание играло огромную роль во все исторические периоды существования архипелага. В парке Таман Мини устроен завораживающий познавательно-развлекательный аттракцион: посетители спускаются под землю и на медленно движущемся эскалаторе попадают в морское царство, находясь в узкой колее между громадными аквариумами, буквально кишачими всевозможными диковинными рыбами и морскими животными.

На лодках индонезийцы не только бороздили моря между островами архипелага, но и достигали Южного Китая, Индии, Цейлона и даже Мадагаскара, где в первых веках нашей эры индонезийские переселенцы дали начало мальгашскому народу. Для многих народов Индонезии лодка или корабль – это синоним жизни, дома, образ очень многозначный, обладающий множественной символикой, один из основных стереотипов традиционного сознания. В одном из пакагузов морского порта северной Джакарты – Сунда Келапа – расположен специализированный Морской музей, где в натуральном виде собрано большое количество самых разнообразных типов лодок, без которых невозможно существование в стране, омываемой двадцатью девятью морями и двумя океанами.

В Медане (Сев. Суматра) имеется Государственный музей провинции Северной Суматры (Museum Negeri Propinsi Sumatera Utara). Большую часть населения Медана составляют батаки, в основном племени тоба, а сам Медан является центром изучения батакской культуры, хотя основная территория проживания батаков находится довольно далеко от Медана – в глубинных горных районах острова. Здание музея построено в архитектурном стиле каро-батаков. По способу расположения материала этот музей, как и Национальный музей Джакарты, скорее историко-этнографический, чем чисто этнографический. В его экспозициях представлены материалы от происхождения человека до участия народов Северной Суматры в национально-освободительном движении. Этнографический раздел Музея посвящен только трем народам – батакам, ниясам и малайцам. Кроме того, довольно большое место в экспозиции занимают предметы культуры и быта Таиланда – страны, не являющейся непосредственным соседом Северной Суматры, но с древности поддерживающей связи с ней. Имеются также предметы, свидетельствующие о пребывании на данной территории представителей южно-индийской династии Чолов (XI в.). Очень подробно представлена повседневная и ритуальная жизнь всех батакских племен (тоба, каро, симелунган, англола, мандайлинг, дайри): хозяйство, различные ремесла, ткачество, плетение, одежда, особенности архитектуры, военное снаряжение, украшения, искусство деревянной резьбы, предметы погребального культа, танце-

вальное и музыкальное искусство. По какой-то причине во время моего посещения этого музея в нем не были выставлены знаменитые жреческие жезлы и представлена всего одна жреческая книга, хотя религиозно-магическая деятельность была освещена достаточно подробно, а один из залов украшал большой портрет очень известного в прошлом жреца.

Совершенно особый музейный мир представляют собой традиционные поселения батаков, в которых в полной мере сохраняется свой жизненный уклад, поддерживаются в хорошем состоянии дома, построенные в традиционном архитектурном стиле, совершаются древние обряды, как и много веков назад, в том числе и погребальные с перезахоронением костей умерших. Таковы деревня Лингга, расположенная в нескольких километрах от районного центра каро-батаков Кобанджахе, и несколько деревень на острове Самосир, находящемся посреди высокогорного озера Тоба. В то же время эти поселения являются подлинными музеями-заповедниками, местом активного туристского паломничества как индонезийцев, так и европейцев, довольно легко достигающих Суматры через Сингапур. Возможно, такой интерес к экзотике традиционного образа жизни и является сильнейшим стимулом к его консервации и постоянному воспроизведению. В деревне Лингга имеется специальная лавочка, где можно приобрести предметы традиционной культуры, а жители ее играют роль добровольных гидов по деревне за вознаграждение. Кроме того, рядом с этими музеями-деревнями имеются специально выстроенные небольшие музеи с экспозицией, отражающей традиционный быт и культуру народа, живущего тут же.

В дер. Лингга музей построен в стиле старинного каро-батакского дома. Экспозиция занимает одну комнату и представляет предметы домашнего обихода, утварь, одежду. Манекены, изображающие жениха и невесту в свадебном одеянии, и несколько жреческих жезлов дополняют сравнительно небольшую коллекцию бытовых предметов. В деревне на о. Самосир также построен музей в архитектурном стиле тоба-батаков. Перед входом стоит фигура погребальной куклы в человеческий рост (Si gale-gale), ныне не используемой в обряде захоронения. Внутри музея имеется также комната, наполненная в основном предметами быта, принадлежностями для курения, образцами оружия.

В настоящее время батаки исповедуют христианство (большинство тоба и каро) и мусульманство (мандайлинг). Но есть среди тоба и стойкие приверженцы древних религиозных представлений. Священные реликвии, связанные с ними, хранятся в особом музее в деревне Хута Тингги, недалеко от районного центра Лагу-

боти, откуда, кстати, происходят многие предметы батакской коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Кунсткамера обладает одной из самых богатых индонезийских коллекций в мире. Это удивительно, если иметь в виду, что между Россией и Индонезией никогда не было тесных и систематических государственных, научных или культурных контактов. Только благодаря просвещенности деятелей, стоявших у руководства Кунсткамерой со дня ее основания, привлечших в Музей собирателей из разных стран и сумевших организовать постоянный обмен с музеями других стран мира, а также благодаря подвижническому труду очень немногих российских собирателей Кунсткамера стала обладательницей подлинных сокровищ культуры. Выдающуюся роль в приобретении индонезийских коллекций сыграл В.В. Радлов, который активно сотрудничал с собирателями из Германии, в частности с К. Машмейером, и сам иногда регистрировал поступающие из Индонезии вещи.

Знакомство с несколькими типами музеев Европы и Индонезии, представляющими в настоящее время этнографию народов Индонезии, позволило мне в новом свете увидеть и оценить существовавшую много лет индонезийскую экспозицию в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого. Начало ей было положено в 1928 г. первыми этнографами-индонезистами Людмилой Александровной Мерварт и Лидией Эдуардовной Каруновской. В конце 1940-х годов экспозиция была осуществлена заново под руководством Л.Э. Каруновской и сохранялась с некоторыми изменениями и дополнениями почти 50 лет.

Прежде всего, эта экспозиция была удачно расположена. Малайский архипелаг является природным мостом между Юго-Восточной Азией и Австралией. В экспозиции явно видно было сочетание южно-монголоидных и протоавстралоидных черт в облике многочисленных народов архипелага. Кроме того, индонезийская экспозиция находилась рядом с индийской и недалеко от китайской, что сразу позволяло наглядно показать, как под скрещивающимся влиянием этих двух культур формировались культуры ряда народов Индонезии.

В индонезийской экспозиции чувствовалась просвещенность ее создателей, умение глубоко проникнуть в суть вещей, ярко характеризующих мир особых, очень разнообразных культур. Индонезию, как и весь Малайский мир, называют раем для этнографа, потому что в ней существуют чуть ли не все народы, представляющие разные ступени и типы культурного развития человечества – от первобытной архаики (даяки, тораджи и др.) до изысканно-тонченной культуры балийцев или яванцев, которая, по признанию крупнейших специалистов по этой культуре, столь сложна и

изошрена, что никогда не может быть по-настоящему постигнута европейцами. Жизнь основных народов крупнейших островов Индонезии была представлена на экспозиции как во всей своей повседневности, так и в яркой ритуальной и театрально-зрелищной форме: достаточно вспомнить хотя бы живописные террасы рисовых полей, фигуру воина-даяка, выдувающего отравленную стрелу, сцену добывания молукканцами муки из саговой пальмы, процесс изготовления всемирно известных тканей-батигов, образцы изящнейшей деревянной скульптуры балийцев или такой единственный в своем роде культурный феномен, как яванский теневой театр. Что касается макета каро-батакской деревни конца XIX – начала XX вв., который и сейчас привлекает постоянное внимание многочисленных посетителей, то он является очень точно и искусно выполненной копией немногих сохранившихся до наших дней традиционных поселений типа деревни Лингги.

Построенная на строго научных принципах и выполнявшая таким образом историко-познавательную функцию, эта экспозиция в целом обладала несомненной эстетической притягательностью. Поэтому сравнивая индонезийскую экспозицию МАЭ с подобными же экспозициями других музеев Европы и Индонезии, я считаю, что по уровню профессионализма, научной значимости, яркой зрелищности российская экспозиция не уступала своим западным и восточным аналогам, хотя российские этнографы работали в гораздо более трудных условиях. Они никогда не были в Индонезии, не ощущали живого потока жизни ее обитателей, но сумели при этом создать очень яркую, многоликую и впечатляющую картину традиционного образа жизни и культуры индонезийских народов, адекватную той, которую я наблюдала, по крайней мере, на западной Яве и в глубинных районах Северной Суматры.

А.Ю. Сиим

Современная городская культура Африки в фондах МАЭ РАН

В коллекционных описях отдела этнографии Африки МАЭ РАН в отношении некоторых предметов вместо традиционной графы «этническая атрибутация» значится название города, где вещь была приобретена, с пометкой «современная городская культура». Это особенно заметно в коллекциях последних трех десятилетий. Теоретически этническую принадлежность каждой вещи установить можно, приписывание именно к определенному городу происходит часто отнюдь не от незнания африканских реалий, а намеренно; это кажется более адекватной этнографической характеристикой.

В последнее время современная городская культура стала важным направлением в области этнографического музееведения в отношении как теоретических исследований, так и экспонирования. В России и европейских странах на уровне внедрения в собственную городскую среду изучение «физиологии города», городского фольклора, жизненного уклада и нравов населения и в особенности история различных «слобод» и быта этноконфессиональных общин крупных мегаполисов имеет давнюю историю, ведущую начало в том числе и от публицистических «физиологических очерков», ставших популярными в середине XIX в.

На тему городской культуры создавались экспозиции в ряде этнографических музеев либо музеев со смежной тематикой. Например, во Франции ей была посвящена большая часть крупного парижского Музея народных искусств и традиций (Musée des Arts et Traditions Populaires), к сожалению, закрытого несколько лет назад. Интересны и такие примеры осмысления собственной культуры и истории через музейный опыт как, в частности, Малайский музей в Кейптауне (ЮАР), полностью посвященный уникальной городской культуре местных мусульман, так называемых «капских малайцев», которая в течение трех веков формировалась исключительно в пределах Кейптауна и его окрестностей. Такие музеи имеют прямое отношение к этнографии, и все же их следует отнести к разряду исторических.

В задачи этнографических музеев входит отображение если не истории, то эволюции культур тех или иных народов. В таком ключе современная городская культура Африки воспринимается как особый этнографический аспект, где главная тема исследования и экспонирования – преломление традиций в урбанистических условиях. Для африканского континента город изначально является в определенном смысле привнесенной реалией, даже культурным заимствованием, в свою очередь радикально изменившим жизненный уклад африканцев. Африканский город – совершенно особый культурный феномен, без учета роли которого интерпретировать культуру местных народов уже не представляется возможным. Это центр концентрации и трансформации архаических традиций, на почве которых развиваются и применяются современные технологии. Африканская урбанистическая культура весьма молода и интенсивно развивается на глазах у исследователей. Поэтому она так же важна и интересна для экспонирования, как «дикая» архаика Черной Африки, поразившая европейскую музейную публику в период появления этнографических музеев. Последняя в чистом виде уже во многом принадлежит истории. Артефакты того периода имеют огромную ценность уже в силу своего возраста не только для этнографов, но и для искусствове-

дов. Их количество конечно, рыночная стоимость примерно известна, опыт выставления более или менее накоплен.

Статус же современных вещей нередко трудно осознать, с консервативной точки зрения они могут определяться – и зачастую обоснованно – как «новодел». И несомненную ценность в данном случае имеют лишь комплексы вещей, способные дать представление об образе города. Поэтому экспонирование подобных предметов пока не имеет устоявшихся принципов и требует новаторских концепций и творческого подхода. Специфика подачи подобного материала объясняет и тот факт, что большинство выставок такого типа часто носят временный или экспериментальный характер. Среди удачных решений в этом направлении стоит назвать Музей Культур Африки в Смитсониевском институте (США), где преемственность и функционирование традиционных институтов показаны через параллельное представление характерных реалий доколониального периода и их сегодняшних аналогов, в том числе из городской среды (например, в разделе «свадьба» выкуп за невесту в виде отрезков специальных тканей рядом с пачкой современных купюр). В любом случае, появление «городского нарратива» в контексте большой региональной экспозиции интересно для посетителей и перспективно для музея хотя бы потому, что африканские столичные центры значительно отличаются от городов в современном понимании слова.

В африканских фондах МАЭ РАН наиболее полно представлена городская культура стран Западной Африки — Мали, Гвинеи, Кот д'Ивуара. В основном это вещи, привезенные за последние 20-25 лет из этнографических и лингвистических экспедиций сотрудниками отдела этнографии Африки В.Р. Арсеньевым (коллекции № 6707, 6711, 6796, 6855, 7143, 7216, всего около 1300 предметов) и В.Ф. Выдриным (коллекции № 7028, 7052, 7217, всего около 100 предметов). Многие из них напрямую относятся к современной городской культуре. Особенно интересен с этнографической и эстетической точек зрения богатый ассортимент набивных хлопчатобумажных тканей, производимых как в самой Африке, так и в Китае, Индии или европейских странах специально по африканским заказам. Имеется также много образцов сшитой из них типичной городской одежды (мужской, женской и детской). Эти вещи являются идеальным фоном для основных экспонатов, так как восстанавливают подлинный уникальный колорит городских улиц, энергичную игру сочных и ярких цветовых пятен, которая в первую очередь бросается в глаза и запоминается путешественникам в Африке.

При более близком рассмотрении впечатляет и вызывает удивление разнообразие формы и содержания орнаментов и изображе-

ний, которые, кстати, часто носят не только декоративный, но и магический или агитационно-политический характер. В некоторых вещах прослеживаются тенденции подражания стандартам американизированной индустриальной культуры. (Пример – двусторонняя фанерная вывеска парикмахерской из столицы Мали Бамако (дар В.Р. Арсеньева, июль 2005 г.) с изображениями модно подстриженного чернокожего молодого человека и английскими (хотя вещь происходит из франкоязычной среды) надписями «American Boy» и «To be a man is not a Day Job» – «Над тем, (чтобы) быть мужчиной, работают не один день».) Последняя надпись представляется, на наш взгляд, характерным для африканского города сочетанием: с одной стороны, это звучит как лозунг успеха в стиле гламурных мужских журналов, с другой стороны – как африканская народная мудрость.

Особого внимания достойны предметы, изобретательно сделанные из отходов вещей европейского происхождения: это детские игрушки (бабочка, автомобиль, барабан), изготовленные из проволоки и консервных банок от кофе, томатной пасты или инсектицидов. Это, по-видимому, самодельные аналоги дорогостоящих фабричных игрушек. Они могут изготавливаться и из других природных материалов, как, например, телефонная трубка из прессованной соли.

В современной Африке широко распространена культура чайных церемоний, которая, впрочем, во многом отличается от привычной нам европейской или традиционной дальневосточной. Представление об этом важном элементе городской жизни дает набор предметов для чаепития из коллекции В.Р. Арсеньева, подаренной в 2005 г. Другой важный аспект культуры питания – привезенная в 2005 г. В.Ф. Выдриным из Гвинеи огромная (в полчеловеческого роста) деревянная ступа ручной работы. Такие ступы до сих пор используют для измельчения пищевых продуктов именно в городских условиях.

В фондах МАЭ РАН есть предметы из других коллекций, ярко иллюстрирующие специфику культуры современного африканского города и типичную для него тенденцию создавать собственную образную интерпретацию проявлений европейской культуры. Среди наиболее показательных – так называемая «Черная мадонна» из Кении, резная статуэтка Богородицы с младенцем с негроидными чертами лица из затемненного дерева (6720–7).

Особо стоит сказать о сувенирной продукции африканских ремесленников, производимой специально для туристов и часто подделываемой под подлинные ритуальные вещи. Хотя такой «аэропорт» не представляет для этнографического музея первоочередного интереса, отдельные — самые высокохудожественные или наи-

более любопытные — произведения сувенирной индустрии должны быть представлены в фондах как характерные образцы этого важного для сегодняшней африканской экономики рода деятельности, ставшего в определенной мере «традиционным занятием» и отражением подсознательного переосмысления африканцами собственной изобразительной культуры.

МУЗЕИ И МУЗЕЙНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

П.Л. Белков

Гавайские круглые накладки в коллекции МАЭ РАН и проблемы музейного источниковедения

В связи с исследованиями по атрибуции этнографических предметов возникает вопрос, относится ли эта задача к ведомству источниковедения. Идентификация музейного предмета – это определение его идентичности (подлинности) в трех взаимосвязанных аспектах. Это сам предмет, этнографический источник и музейный источник (архивные документы). Если в этнографическом источнике (записках путешественника, статье или монографии) предмет описывается как часть соответствующей культурной традиции, то в музейном источнике (номер, этикетка, список или каталог) – как часть музея. Критерием идентичности считается «совпадение» предмета, этнографического и музейного источника.

Предмет может обладать и этнографической и музейной идентичностью, но при этом не быть идентичным себе как предмет, сделанный специально на продажу. В то же время предмет может быть идентичным самому себе, но не иметь привязки ни к определенной культуре, ни к определенной эпохе в истории данного музея. Примером подобной проблемы является формулировка «из старых коллекций музея». Это коллекции, составленные из предметов без каких-либо указаний на происхождение или связь с другими предметами и коллекциями. Вытекающая из этого задача состоит, во-первых, в определении региональной и этнической принадлежности, во-вторых, в соотношении с определенной эпохой и именем собирателя или дарителя. Подобная задача возникает и в отношении коллекций, официально считающихся атрибутированными, но состоящих из нескольких поступлений, границы между которыми были по тем или иным причи-

нам нарушены. К числу таких коллекций относятся практически все океанийские коллекции МАЭ РАН.

При атрибуции («внутренней критике») этнографического предмета источники (старинные этикетки или каталоги) направлены на предмет, следовательно, сами они не являются предметом исследования. Это в свою очередь означает, по методу исключенного третьего, что задача по атрибуции предметов является источником-ведческой лишь постольку, поскольку понятия предмета и источника между собой связаны. Данная проблема становится чисто источниковедческой лишь в тот момент, когда исследование меняет направление на противоположное, например когда по результатам изучения музейных предметов путем сопоставления их с этнографическими источниками (в этом случае предмет и этнографический источник выступают слитно, как единое целое) вносятся поправки в музейные источники. Однако, корректируя старый источник, мы на самом деле создаем новый, другой источник, при обязательном сохранении старого. При первой научной регистрации коллекций МАЭ в конце XIX – начале XX вв. это строго учитывалось, старинные этикетки тщательно фиксировались. В настоящее время старинные этикетки или хотя бы упоминания о них сами по себе становятся ценнейшими источниками. Таким образом, атрибуция музейной вещи не является источниковедческой проблемой в классическом понимании. С одной стороны, источник – это текст («письмо»), а не вещь, с другой – музейный источник отличается от этнографического источника по способу трансляции идентичности (подлинности) предметов. В этом смысле можно говорить о существовании особого раздела, или, лучше сказать, аспекта источниковедения – «предметоведения».

Ранее уже отмечалось, что выражение «вещественные источники» (возникшее, видимо, по аналогии с «вещественными доказательствами») является противоречием в определении, говорилось и о необходимости различать понятия «предмет исследования этнографии» и «этнографический источник»¹. Без разделения этих двух понятий («предмет исследования этнографии» и «этнографический источник», т.е. «вещь» и «текст») этнография фактически остается без предмета исследования (в чем, вероятно, и заключается суть постмодернистского подхода). «Вещь как текст» – красивое, но в сущности неверное сравнение, ибо этнография изучает традиционную, т.е. передаваемую изустно, неписьменную, «нетекстовую» культуру.

Перейдем к сугубо музейной тематике. Атрибутируя музейные вещи по времени поступления и этнической принадлежности, мы выделяем (очерчиваем круг, получаем в чистом виде) предмет своего исследования. Скажем, поставив перед собой задачу по изу-

чению какой-то части полинезийской культуры, мы, по крайней мере, не должны допускать, чтобы среди интересующих нас предметов оказались вещи из других регионов. Но как раз это труднее всего сделать, когда мы обращаемся к старинным, в частности, океанийским коллекциям.

В триаде «предмет – этнографический источник – музейный источник» понятие «предмет исследования» тождественно понятию «коллекционный предмет» («коллекция»). Следовательно, коллекции, если так можно выразиться, одного исторического «слоя» в музее X можно идентифицировать, сравнивая их с коллекциями музея Y, историческая и этнографическая достоверность которых более надежно документирована. К сожалению, все этнографические музеи мира в этом отношении сталкиваются с проблемой корреляции между коллекционными предметами и музейными источниками. В этом плане исследования *исторических коллекций* различных музеев мира дополняют друг друга.

Современное изучение мирового куковского наследия началось именно с проблемы выявления подлинных предметов эпохи. Это самый первый и самый простой уровень исследований: поиск старинных каталогов и сличение содержащихся в них наименований: 1) с «живыми» предметами, имеющимися в наличии и/или 2) с оставшимися на них номерными и текстовыми этикетками. Совпадение рядов номерных или текстовых этикеток на предметах и в каталоге куковского времени (при условии подлинности самих музейных источников) является документальным доказательством идентичности предметов. На первом этапе данная методика является единственно возможной, она использовалась исследователями еще в XIX в. В России Ф.К. Руссовым путем сличения предметов с описью дарителя (М. Бема) была частично реконструирована коллекция Кунсткамеры из третьего путешествия Дж. Кука (коллекция 505). Но мировое значение такого рода исследования приобрели в конце XX в. в работах американки А. Кэпплер (Kaeppler). Поставив перед собой задачу исследования изменений в традиционной тонганской, а затем в полинезийской культуре в целом с момента первых контактов с европейцами, она столкнулась с проблемой документального обоснования существующей идентификации куковских вещей в музеях мира. Первым большим успехом была находка «Catalogue of Curiosities», позволившая определить большую часть куковской коллекции в Музее Питта Риверса (Оксфордский университет)².

В России применение метода сопоставления номерных этикеток с порядковыми номерами в упомянутом списке М. Бема (1780) позволило существенно дополнить результаты руссовской реконструкции. Так, Л.А. Ивановой по старинным номерным этикет-

кам удалось идентифицировать две тонганские палицы, 736–253 и 736–256, которые при первой регистрации в 1903 г. были включены в состав коллекции предметов, большинство которых поступило от первых русских кругосветных мореплавателей (коллекция 736). Почти в то же время (1997) А. Кэпплер обнаружила в Фондах МАЭ и атрибутировала как куковские (т.е. поступившие от М. Бема) еще два предмета: тонганский плетеный пояс и тонганскую флейту, которые также давно утратили всякую связь с именем Кука. Пояс находился в сборной коллекции (2328–263), а флейта вообще была зарегистрирована как предмет американского происхождения (765–51). Заслуживает дальнейшего исследования находка Д. Этенборо (Attenborough), впервые сопоставившего два рисунка из альбома Исаака Смита (Mitchell Library, Sydney), участника второго путешествия Дж. Кука, с двумя рапануйскими фигурками из коллекций МАЭ, 736–204 и 736–205. Таковы наиболее заметные результаты изучения куковских коллекций Кунсткамеры в последние годы.

Между тем публикации последних лет на эту тему связаны не только с приобретениями, но и с весьма чувствительными потерями, с источниковедческой точки зрения. Остановимся на трех гавайских круглых накидках: 505–17, 505–18, 505–19.

В монографии «Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры. Проблемы источниковедения и атрибуции» (М., 2005) Л.А. Иванова критикует существующее чтение одного из пунктов упомянутой Описи: «31. Три зефира из красных и желтых перьев». До недавнего времени содержание этого пункта считалось прямым указанием на три гавайские круглые накидки из коллекции 505. Слово «зефир» всегда расшифровывалось как «накидка», «легкая шаль», «пелерина», «мантилья». Однако Л.А. Иванова утверждает, что под именем «зефиров» скрываются гавайские перьевые леи, представляющие собой низки из перьев птиц. В качестве аргумента автор использует издание 1778 г. «Российский лексикон по алфавиту, с немецким и латинским переводом» Ф. Гелтергофа, который слово «зефир» на немецкий переводит как «ein Hauptschmuck des Frauenzimmers», а на латинский – как «capitis ornamentum sexus muliebris»³. Согласно изысканиям Л.А. Ивановой, в XVIII в. «das Frauenzimmer» употреблялось не в значении «женщина, баба», а в значении «девушка». Поэтому она дает свой перевод с немецкого, определяя зефир как «девичье головное украшение» (вместо «женский головной убор»)⁴. Исходя из этого она и утверждает, что в пункте 31 Описи Бема речь идет о перьевых леях⁵.

Мы ограничимся двумя замечаниями, которые имеют непосредственное отношение к лексикону Гелтергофа. Во-первых, не-

мецкий текст дублируется латинским переводом: «capitis ornamentum sexus muliebris» (см. выше: в книге Л.А. Ивановой латинский вариант приводится). Выражение «sexus muliebris» не оставляет и тени сомнений в том, что «зефир» Гелтергофа – это женский головной убор. При этом следует обратить внимание на то, что Гелтергоф берет не «femininus» («женский»), но именно «muliebris» («женский» со значением «подобающий женщине»). Вероятно, отсюда проистекает еще одна тонкость: использование термина «capitis ornamentum» вместо «capitis ornatus». Ornamentum – это не только обозначение части одежды, но и «звание», «титул», «честь».

Во-вторых, по лексикону того же Гелтергофа, слово «девичий» переводится на немецкий как «den Jungfern gehorig» (die Jungfer – «девушка»), на латинский – как «virgineus»⁶. Наконец, нет никаких оснований и для предположения, будто между словарной статьей «зефир» в лексиконе Гелтергофа и наименованием «зефир» в списке Бема существует какая-либо логическая связь.

Впрочем, Л.А. Иванова пересматривает не только словарное значение слова «зефир», но отчасти морфологию материальной культуры гавайцев до начала контактов с европейцами. В данном случае исходным пунктом рассуждений Л.А. Ивановой служит расхождение между двумя интерпретациями предшественников. В 1899 г. при составлении первой описи коллекции 505 (предположительно Е.Л. Петри) три накидки 505–17, 18, 19 были отождествлены с тремя «зефирами», но Ф.К. Руссов в работе 1900 г. атрибутировал как куковскую только одну из трех круглых накидок. Две другие он относил к вещам, переданным в конце 1820-х гг. из музея на Государственного адмиралтейского департамента⁷. В свою очередь, Ф.К. Руссов опирался на то, какие предметы упоминаются в книге О.П. Беляева «Кабинет Петра Великого» (1800). В этой книге отмечены (только) «две мантилии, составленные из прелестнейших желтых и красных попугаевых перьев»⁸. По мнению Л.А. Ивановой, этот факт исключает из рассмотрения круглые накидки («воротники», по ее терминологии) 505–17 и 505–18 с желтыми, красными и черными фигурами; хотя книга О.П. Беляева не является каталогом, он с первых строк дает понять, что из «одеяний и уборов разных Американских жителей в Кунсткамере Академии Наук» отобрал только «любопытнейшие»⁹.

Две упомянутые «мантилии» Л.А. Иванова отождествляет с круглой накидкой 505–18 («зефиром», по описи Бема) и плащом 505–12, особо подчеркивая, что в настоящее время уже невозможно документально установить, какой из этих двух предметов принадлежит к куковской коллекции Кунсткамеры¹⁰. Вместе с тем она говорит о возможности решить это вопрос путем аналогий,

пользуясь «кэпплеровской типологией» 27 накидок из куковских плаваний: только три петербургские накидки относятся к типу круглых накидок с вырезом для шеи¹¹. По мнению Л.А. Ивановой, такая статистика означает, что первоначально в куковскую коллекцию Кунсткамеры мог входить только предмет 505–12 – трапециевидная накидка с прямым верхним краем, следовательно, предмет 505–18 оставляется за рамками этой коллекции¹². Фактически мнение Л.А. Ивановой сводится к тому, что круглые накидки вообще появились лишь после начала контактов с европейцами.

Эта в высшей степени сенсационная и в сущности ни на чем не основанная гипотеза, представляющая собой модификацию идеи эволюции круглых накидок из трапециевидных, необходима только для того, чтобы снять одно весьма неприятное противоречие. Действительно, нельзя же отождествлять «три зефира» из описи Бема с перьевыми украшениями леи и в то же время один из этих «зефиров» – с круглой накидкой 505–18¹³. Но с введением гипотезы о постконтактном происхождении гавайских круглых накидок возникают другие противоречия. Прежде всего, когда и от кого могли поступить в Кунсткамеру гавайские круглые накидки? И что делать с упоминанием О.П. Беляева о наличии в Кунсткамере в 1800 г. двух мантилий из желтых и красных перьев?

В источниковедческом плане можно сказать примерно следующее. При столь предвзятом подходе ни одна из пяти петербургских накидок (да и куковская коллекция в целом) не может считаться куковской. Вместе с тем аргументация, обращенная на развенчание «мифа» о куковской принадлежности гавайских круглых накидок из коллекций Петербургской Кунсткамеры умозрительна и слишком запутана, чтобы можно было делать окончательные выводы. Например, неясно, почему не привлекались документы из фондов РГА ВМФ, хотя совершенно очевидно, что проблема границ, с одной стороны, между куковскими коллекциями и вещами из музея Адмиралтейского департамента (1805–1827), а с другой – между вещами из музея и поступлениями предшествующего периода в Кунсткамеру («академический музей»), является ключевой при исследовании ранних океанийских коллекций МАЭ. Форма умозаключения здесь очень проста: если не-А, то В, не-А, следовательно В. Однако, если специально поставить перед собой цель исключить гавайские круглые накидки из куковского списка, это можно сделать только при обязательном условии документального доказательства связи этих вещей с именами других дарителей Кунсткамеры.

¹ Белков П.Л. Понятия «предмет исследования» и «источник» в этнографии // Радловские чтения 2004. СПб., 2004. С. 3–8.

² Kaeppler A.L. «Artificial Curiosities». An Exposition of Native Manufactures Collected on the three Pacific Voyages of Captain James Cook, R.N. // Bernice Pauahi Bishop Museum. 1978. Special Publication 65.

³ Иванова Л.А. Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры. Проблемы источниковедения и атрибуции. М., 2005.

⁴ Там же. С. 53.

⁵ Там же.

⁶ Гелтергоф Ф. Российский лексикон по алфавиту, с немецким и латинским переводом. М., 1778.

⁷ Russow F. Beitrage zur Geschichte der Ethnographischen und Anthropologischen Sammlungen der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St.-Petersburg // Сб. МАЭ. Т.1. 1900. С. 139.

⁸ Беляев О.П. Кабинет Петра Великого. СПб., 1800. С. 229–230.

⁹ Там же. С. 228.

¹⁰ Иванова Л.А. Указ. соч. С. 142.

¹¹ Там же. С. 143.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 139, 142.

В.Н. Кисляков

**Первые годы Музея
антропологии и этнографии (1879–1894 гг.) –
важный этап в истории формирования
его фондов (обзор поступлений и собирателей)**

После того как в 1879 г. было решено преобразовать два академических учреждения - Этнографический музей и Анатомический кабинет - в единый Музей антропологии и этнографии, начался новый этап в истории академической этнографической науки. Новый музей возглавил видный зоолог академик Леопольд Иванович Шренк (1828–1894), который за годы руководства музеем сделал многое для его эффективного функционирования.

Именно при нем МАЭ получил новые помещения во флигеле, построенном рядом со старым зданием Кунсткамеры, значительно увеличилось количество новых поступлений. Это позволило в 1889 г. создать музейные экспозиции, доступные для публики.

Можно с уверенностью сказать, что Л.И. Шренк стоял у истоков того состояния Музея, которое он приобрел в годы руководства В.В. Радлова (1894–1918 гг.)

Последние десятилетия XIX в. являлись важным периодом в истории отечественной науки. Разворачивают и значительно усиливают свою деятельность РГО, Русское Археологическое общество, Археологическая комиссия, местные научные учреждения в Закавказье, Средней Азии и других районах России. Налаживаются связи с европейскими учеными. Все это не могло не сказаться на пополнении фондов МАЭ новыми коллекциями.

При анализе списков собирателей можно обратить внимание на следующее. С Музеем сотрудничали и передавали туда собранные коллекции многие видные представители российской науки. Среди них назовем геолога Г.П. Гельмерсена, археолога К.С. Мережковского, зоолога и археолога И.С. Полякова, востоковедов Н.Ф. Катанова, И.П. Минаева, А.М. Позднеева. В эти годы в МАЭ поступили коллекции выдающихся русских путешественников по Центральной Азии А.В. Адрианова, братьев Г.Е. и М.Е. Грум-Гржимайло, Г.Н. Потанина, Н.М. Пржевальского, Н.М. Ядринцева, исследователей Средней Азии и Памира Д.Л. Иванова, А.Э. Регеля. Свои коллекции передал в МАЭ Н.Н. Миклухо-Маклай.

В связи с тем, что 1870–1890-е годы были временем интенсивного проникновения России на Дальний Восток, туда неоднократно посылались русские военные корабли, заходившие в порты Китая и Японии. Русские морские офицеры приобретали там различные вещи, которые позже передавали в МАЭ. Среди таких собирателей назовем В.В. Линдестрема, П.П. Моласа, О.Л. Радлова, О.Л. Штакельберга.

Среди корреспондентов МАЭ этого периода встречаются имена представителей местных правительственных органов, таких, например, как генерал-губернатора Туркестанского края К.П. Кауфмана, губернатора Сырдарьинской области Н.И. Гродекова. Коллекции в МАЭ передавали и дипломатические работники, такие, например, как В.А. Бауд (Голландская Индия), К.И. Вебер (Корея), Я.П. Шишмарев (Монголия).

Среди имен собирателей этого времени значатся также и зарубежные корреспонденты МАЭ, например немецкий исследователь Океании О. Финш, французский консул в Японии Жусселен, голландский капитан П. Сван, профессор Берг из Буэнос-Айреса и др.

Были налажены связи с другими музеями как Петербурга, так и других городов. В МАЭ поступали коллекции из Императорского Эрмитажа, академических Азиатского и Зоологического музеев, Минусинского музея.

Особо следует сказать о том, что в 1891 г. был ликвидирован музей Русского Географического общества, существовавший более сорока лет. Большинство его коллекций были переданы в МАЭ. В дальнейшем из РГО в МАЭ продолжали поступать разнообразные собрания.

Из Императорской Археологической комиссии в МАЭ поступали в эти годы в основном археологические и антропологические коллекции по Сибири, Кавказу и Средней Азии

В 1880-е – начале 1890-х годов в МАЭ все в большем количестве стали поступать альбомы фотографий и другие фотоматериалы. Назовем имена фотографов И.Ф. Барщевского и В.А. Динеса. В МАЭ передали альбомы фотографий Президент Академии наук Великий князь Константин Константинович и Наместник Кавказа Великий князь Михаил Николаевич, Туркестанский генерал-губернатор К.П. Кауфман и др. Поступили фотографии из Библиотеки Академии наук и других учреждений.

Наконец, в эти годы в Музей были переданы портрет Н.Н. Миклухо-Маклая работы К.Е. Маковского и портрет В.В. Юнкера (от А.Ф. Девриена).

Обратимся теперь к анализу этногеографического распределения поступивших в этот период коллекций.

Прежде всего, следует отметить значительное расширение списков мест, откуда происходят коллекции, и народов, которым принадлежат эти экспонаты.

В МАЭ поступили этнографические коллекции по русским из разных губерний Европейской России (главным образом благодаря собраниям Музея РГО), коренным народам Сибири (алтайцам, бурятам, остякам, тунгусам и др.) и Дальнего Востока (айнам, гилякам, ороочонам). Поступали коллекции по кавказским (армяне, грузины) и среднеазиатским (туркмены, сарты и др.) народам.

В эти годы МАЭ обогатился новыми коллекциями из стран Зарубежной Азии (Китая, Кореи, Японии). Появляются первые коллекции из Голландской Индии (Индонезии), а также из Индии. Продолжаются поступления по коренным народам Северной Америки. Благодаря Н.Н. Миклухо-Маклаю (часть его сборов поступила из Музея РГО) и О. Финшу МАЭ стал обладателем богатой коллекции по различным народам Океании (прежде всего папуасам Новой Гвинеи) и Юго-Восточной Азии.

Постепенно увеличивается и археологический фонд МАЭ. Сюда передаются материалы раскопок некоторых памятников Золотой Орды (Поволжье), раскопок в Олонецкой, Новгородской, Пермской и других губерний Европейской России, с Урала, из Енисейской и Тобольской губерний и Якутской области Сибири, с Сахалина. В МАЭ появляются первые средневековые древности из Бухары и Турфана (Восточный Туркестан).

Антропологические коллекции также продолжают увеличиваться. Поступают материалы из Крыма, Сибири (чукчи, остяки), с Сахалина, Кавказа, из Средней Азии.

В Музее появляются антропологические коллекции из стран Зарубежной Азии (Китая, Монголии, Японии). Ценные коллекции поступили из Океании (собиратели – уже упомянутые выше Н.Н. Миклухо-Маклай и О. Финш).

В заключение скажем следующее. Первые годы существования Музея антропологии и этнографии, годы, когда во главе Музея стоял академик Л.И. Шренк, были периодом интенсивного накопления самых разнообразных коллекций. Фонды Музея постоянно пополнялись. Приняв на себя руководство, Л.И. Шренк сделал все от него зависящее для превращения МАЭ в главное академическое хранилище этнографических экспонатов.

Его преемник академик В.В. Радлов сумел сохранить традиции собирания, заложенные Л.И. Шренком, и приумножить богатства, хранящиеся ныне в МАЭ РАН.

С.А. Корсун

Этнографическое собрание И.Г. Вознесенского в Национальном музее Финляндии

В настоящее время в Национальном музее Финляндии города Хельсинки (далее - НМФ) находится этнографическое собрание по народам Русской Америки, поступившее в 1846 г. от главного правителя русских колоний в Америке А.К. Этолина. В публикациях коллекционером этих предметов называют А.К. Этолина.

А.К. Этолин, швед финского происхождения, находился на службе в Российско-Американской компании с 1818 г. Почти вся дальнейшая служба А.К. Этолина связана с Русской Америкой, где в период между 1818 и 1837 гг. он провел пятнадцать лет. В 1839 г. капитан второго ранга А.К. Этолин получил назначение на должность главного правителя Русской Америки. К месту своего назначения он отправился из Кронштадта на корабле «Николай I», на этом же судне находился сотрудник Императорской Академии наук И.Г. Вознесенский. Он был отправлен в Русскую Америку специально для сбора коллекций по различным наукам: минералогии, зоологии, ботанике, ихтиологии, этнографии и т.д. По прибытии в Русскую Америку И.Г. Вознесенский находился в непосредственном подчинении у главного правителя, то есть у А.К. Этолина.

Близко познакомившись во время восьмимесячного путешествия, они с уважением относились друг к другу. Оба свою карьеру создавали собственным трудом, без поддержки высоких са-

новников и покровителей. А.К. Этолину к этому времени было сорок лет, И.Г. Вознесенскому – только двадцать три года. После возвращения в Петербург И.Г. Вознесенский писал: «Состоя под особенным покровительством Главного правителя колоний – ныне контр-адмирала г-на Этолина, давшего мне все зависящие от него средства, радушно оказывая во всех случаях необходимые пособия в течение всего моего пребывания и 5-летнего правления г-ном Этолином тех мест»¹.

А.К. Этолин всячески способствовал развитию финской науки. Еще в 1826 г. он передал этнографическую коллекцию из 46 предметов в университетский музей города Турку (она погибла во время пожара в 1827 г.). Впоследствии, в 1829-1831 гг., он дарил зоологические коллекции в университетский музей Хельсинки. В этот же музей в 1829 г. он передал коллекцию орудий охоты и охотничьих головных уборов народов Русской Америки из 35 предметов. Еще одна небольшая этнографическая коллекция поступила от А.К. Этолина в 1834 г. Но самое значительное собрание, насчитывавшее около 500 предметов, поступило от А.К. Этолина в 1846 г. От всех предыдущих коллекций это собрание отличалось как количеством, так и разнообразием предметов. Сейчас оно находится в НМФ. Вместе с этнографическим собранием был передан его список на русском языке. К некоторым предметам до настоящего времени сохранились этикетки с надписями на русском языке, совпадающими со списком НМФ.

В 1990 г. П. Варьёлой в соавторстве с Ю.П. Аверкиевой и Р.Г. Ляпуновой был издан каталог этнографического собрания А.К. Этолина по народам Русской Америки. В каталоге приводится описание 539 предметов, из них около 500 относятся к сборам А.К. Этолина. Это вещи тлинкитов, хайда; танаина, атена; алеутов о. Атка, о. Уналашка, Прибыловых островов, Атту; эскимосов кадьякцев, катмайцев, кускоквимцев, чугач, побережья Бристольского залива, залива Нортон. В списке к собранию указано еще несколько народов: чукчи, китайцы, индейцы Калифорнии. В связи с этим невольно возникает вопрос – действительно ли все эти вещи собирал А.К. Этолин и когда он занимался сбором коллекций?

П. Варьёла во вступительной статье к каталогу пишет: «Вполне возможно, что он (Этолин. – С.К.) имел материалы, собранные для него во многих районах Ильей Вознесенским и из района Кускоквима лейтенантом Загоскиным»². Также она называет И.Г. Вознесенского автором русскоязычного списка коллекций А.К. Этолина в НМФ³. В связи с вышеизложенным можно предположить, что и собирателем большинства предметов, упомянутых в списке, был И.Г. Вознесенский. Именно он посетил почти все вышеуказанные народы и специально занимался среди них сбором этнографических

коллекций⁴. Дарителями отдельных предметов в списке НМФ названы К.В. Шашников, правитель конторы на острове Св. Павла, и лейтенант Л.А. Загоскин. Они являлись корреспондентами И.Г. Вознесенского и неоднократно дарили ему различные коллекции. Кроме того, К.В. Шашников передал И.Г. Вознесенскому свои записки о животном мире Прибыловых островов, о чём упоминается в двухтомной монографии Ю.И. Симашко (Русская фауна, или Описание и изображения животных, водящихся в империи Российской. СПб., 1850-1851).

Судя по спискам коллекций И.Г. Вознесенского, собранных для Кунсткамеры и для А.К. Этолина, идея собирать вещи в двойном объеме возникла не раньше осени 1841 г., после возвращения И.Г. Вознесенского из Калифорнии. С этого времени и до осени 1844 г. И.Г. Вознесенский постоянно приобретал для А.К. Этолина дубликаты тех предметов, которые он собирал для Кунсткамеры.

Приведем несколько примеров. Так, осенью 1842 г. И.Г. Вознесенский приобрел для Кунсткамеры две парки катмайцев, в комплект с которыми входили двое штанов, две пары сапог и шапка из меха выхухоли⁵. Такой же набор одежды, включая две шапки из меха выхухоли, указан в списке собрания НМФ⁶. Эти вещи опубликованы в указанном каталоге на страницах 230-233. Катмайская парка из собрания МАЭ в 2002 г. экспонировалась на выставке «Арктическая цивилизация», проходившей в музейно-выставочном центре «Ваприки» в городе Тампере в Финляндии⁷.

Из предметов культуры северных атапасков И.Г. Вознесенский приобрел для А.К. Этолина «полный ровдужный костюм, состоящий из рубахи, торбасов со штанами, шапки, перчаток двух пар, колчана со стрелами и мешочка для трута и огнива. Мужской. Национальная одежда кенайцев и колчан. Рубаха и торбаса украшены дикобразовыми иглами и опушкой выдры»⁸. Для Кунсткамеры И.Г. Вознесенский приобрел «ровдужное платье жителей Кенайского залива, мужское, состоящее из туники и штанов с торбасами»⁹. Также в его списках указаны несколько пар перчаток и замшевый колчан со стрелами.

В начале 1844 г. И.Г. Вознесенский приобрел для А.К. Этолина «1 (одну. – С.К.) колошенскую трубку, изображающую паровоз. Из Ситхи., 4 (четыре. – С.К.) колошенские трубки аспидных под лит<ерами> А, Б, В, Г. С остр. Королевы Шарлотты. 1 (одно. – С.К.) колошенское блюдечко аспидное. Оттуда же (с островов Королевы Шарлотты. – С.К.). 1 (одну. – С.К.) колошенскую накидку (нахэн). Из Ситхи»¹⁰.

Аналогичные предметы были собраны и для Кунсткамеры: «Национальный плащ старшин Колошенских, который здесь (в Ситхе) известен под именем накидки *нахэн*... 1 (один. – С.К.)...

Трубки вырезанные из аспида с изображением символических фигур (с островов Кор. Шарлотты) – под лит: А. В. В... 3 (три. – С.К.). Блюдечек аспидных резных (парные) 2 (два. – С.К.)»¹¹.

Подобным образом можно сопоставить почти все вещи из русскоязычного списка НМФ и списков предметов Кунсткамеры, поступивших от И.Г. Вознесенского. Сходный набор предметов по отдельным народам Русской Америки в собраниях обоих музеев является свидетельством того, что их собирателем был один и тот же исследователь. Авторство И.Г. Вознесенского в отношении списка предметов НМФ не вызывает сомнений. В документах И.Г. Вознесенского неоднократно говорится об упаковке и подготовке к отправке в Петербург ящиков с коллекциями А.К. Этолина. Так, в его дневнике за 19 февраля 1845 г. сказано: «Был у губернатора и занимался его ящиками»; 25 февраля И.Г. Вознесенский писал: «Пообедав у губернатора и пришед домой... я сел за работу – обклеивать ящики для губернатора, устанавливая ему рыб китайских»¹².

Тот факт, что И.Г. Вознесенский собирал для А.К. Этолина дублиеты этнографических предметов Кунсткамеры, подтверждается сходством между экспонатами МАЭ и НМФ. Наиболее яркие примеры: женские рубахи танаина (кенайцев. – С.К.) – в МАЭ № 620–41а¹³ и № ВК 174 в НМФ¹⁴; томагавки атена из рога оленя – в МАЭ № 593–59, № 571–32а¹⁵ и № ВК 198, 199, 200 в НМФ¹⁶; алеутские сумочки – в МАЭ № 571–98¹⁷ и № ВК 255 в НМФ¹⁸; парки эскимосов острова Кадьяк – в МАЭ № 2888–84¹⁹ и № ВК 81 в НМФ²⁰; плетеные шляпы чугачей – в МАЭ № 593–34²¹ и № ВК 45b в НМФ²². Этот перечень легко продолжить. Можно сопоставить большинство предметов из коллекции А.К. Этолина 1846 г. в собрании НМФ с предметами из сборов И.Г. Вознесенского в МАЭ.

Несмотря на то, что в собрании А.К. Этолина имеются великолепные образцы изделий народов Аляски, в частности алеутские деревянные шляпы²³, И.Г. Вознесенский отдавал предпочтение сбору коллекций для Кунсткамеры. Это проявляется как в количестве предметов (в МАЭ около тысячи, а в НМФ около 500), так и в их научной ценности. Те вещи, которые И.Г. Вознесенский собирал в единственном экземпляре, он передавал в Кунсткамеру. Так, в МАЭ имеется шляпа-козырек эскимосов залива Нортон № 593–51²⁴, деревянная катмайская шляпа-козырек № 593–16²⁵, маски эскимосов острова Кадьяк²⁶ и еще несколько десятков предметов, к которым нет дублиетов в НМФ. Наоборот, в МАЭ можно подобрать аналогичные образцы почти ко всем экспонатам НМФ.

Собственно к сборам А.К. Этолина могут относиться многочисленные образцы миниатюрной алеутской скульптуры из моржовой кости²⁷. А.К. Этолин мог их приобрести летом 1840 г., когда в ходе инспекторской поездки он посетил Уналашку, Атку и При-

быловы острова. Эта коллекция была отправлена в Петербург в 1844 г. на имя академика Ф.Ф. Брандта. Посылка состояла из семи ящичков, из которых три содержали одежду народов Аляски, орудия охоты и большое количество миниатюрной алеутской скульптуры. В сопроводительном письме Ф.Ф. Брандту предлагалось отобрать для Кунсткамеры вещи, отсутствующие в ее коллекциях²⁸. Этим предложением зоолог Ф.Ф. Брандт не воспользовался, по крайней мере, в отношении этнографических экспонатов. Образцов миниатюрной алеутской скульптуры, аналогичных собранию НМФ, в МАЭ нет.

Таким образом, можно считать доказанным, что именно И.Г. Вознесенский, а не А.К. Этолин, был собирателем основной части коллекции по народам Русской Америки, которая в настоящее время находится на хранении в НМФ в Хельсинки.

¹ ПФА РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 27. Л. 3 об.

² Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. The Etholen Collection: The ethnographic Alaskan collection of Adolf Etholen and his contemporaries in the National Museum of Finland. Helsinki, 1990. P. 27.

³ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 31.

⁴ Alekseev A.I. The Odyssey of a Russian Scientist: I.G. Voznesenskii in Alaska, California and Siberia, 1839–1849. Kingston, Ontario. 1987; Blomkwist E.E. Russian Scientist Expedition to California and Alaska, 1839–1849 // Oregon Historical Quarterly. 1972. V. 73. № 2. P. 101–170.

⁵ ПФА РАН. Ф. 142. Оп. 1. 1918. № 9. Л. 25/

⁶ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 324.

⁷ Arktiset sivilisaatiot. Tampere, 2002. P. 192.

⁸ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 323.

⁹ ПФА РАН. Ф. 142. Оп. 1. 1918. № 9. Л. 195.

¹⁰ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 324.

¹¹ ПФА РАН. Ф. 2. Оп. 1. 1845. № 12. Л. 12 об.–13.

¹² ПФА РАН. Ф. 53. Оп. 1. Д. 2/2. Л. 33–34.

¹³ Siebert E. Northern Athapaskan Collections of the First Half of the XIX Century // Arctic Anthropology. 1980. V. 17. P. 49–76.

¹⁴ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 108; The Far North: 2000 Years of American Indian and Eskimo Art. Washington. D.C., 1973. P. 142.

¹⁵ Troufanoff I. The Ahtena tomahawks in the Museum of Anthropology and Ethnography // Current Anthropology. 1970. V. 11. № 2. P. 155–159.

¹⁶ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 131.

¹⁷ Appeasing the Spirits: Alaskan Coastal Cultures / J. Oakes, R. Riewe. Toronto, 2004. P. 132.

¹⁸ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 194.

¹⁹ Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska / W.W. Fitzhugh, A. Crowell. Washington. D.C., 1988. P. 209.

²⁰ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 224.

²¹ Crossroads of Continents... P. 292.

²² Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 89.

²³ Ibid. P. 172-176.

²⁴ Arktiset sivilisaatiot... P.191.

²⁵ Crossroads of Continents... P. 48.

²⁶ Liapunova R.G. Eskimo Masks from Kodiak Island in the Collections of the Peter Great the Museum of Anthropology and Ethnography in St. Petersburg // Anthropology of the North Pacific Rim / W.W. Fitzhugh, V. Chaussonnet. Washington; London, 1988. P. 175–203.

²⁷ Varjola P., Averkieva J.P., Liapunova R.G. Op. cit. P. 198-205.

²⁸ ПФА РАН. Ф. 51. Оп. 2. № 8. Л. 19–20 об.

Е.А. Окладникова

Семиозис музейного предмета

Предметы являются основой как любого музейного собрания, так и любой экспозиции. Музейный статус предмета определяется возможностью его исследования как исторического источника¹, документа конкретной эпохи², а также как текста, который имеет определенный семиотический дискурс³.

В настоящей работе мы описываем музейную экспозицию (а также и музейный предмет как центральный элемент любой музейной экспозиции) как коммуникативное событие. Поэтому дискурс рассматривается нами как аллоформа реального «речевого акта», «диалога» между предметом, выставленным в витрине, и зрителем. С позиций социальной лингвистики дискурс относится к области социального (социальной коммуникации, риторики, дескрипции), в то время как текст соотносится с категориями лингвистики. В структурной же лингвистике текст и дискурс противопоставляются: дискурс представляется как явление деятельностное, связанное с реальным воспроизведением слов в разговорных практиках, а текст рассматривается в качестве результата речи.

Иными словами, язык, на котором музейный предмет «общается» с публикой, необыкновенно богат, несмотря на статику музейной экспозиции. Богатство этого языка общения определено семиотикой дискурса музейного предмета. Семиотика дискурса музейного предмета включает всю систему символических значений, в которой находят отражение история и то, что принято обозначать понятиями «образ жизни», «стиль жизни», наконец, «качество жизни» и «уровень жизни», как представленных в разного рода экспонатах форм социального проявления этноса, так и создателей музейного экспоната. Семиотический анализ музейных

предметов позволяет вскрыть социально-исторический фон дискурса, часть его когнитивной базы. Социально-исторический дискурс использует культурно-ориентированную систему знаков, т.е. обладает собственным языком. В настоящем исследовании мы будем использовать понятие не дискурса вообще, а институционального дискурса⁴.

Цель нашей работы: рассмотреть способы интерпретации музейного предмета как знака (т.е. процесса порождения этим предметом значений), иными словами - описать семиозис музейного предмета.

В силу того, что эмпирической базой настоящего исследования стали предметы из этнографической коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, генетивом понятия «дискурс» мы избираем понятия «семиотический» и «этнокультурный». Исследования в области дискурсивных практик, изучение дискурсивного пространства в социолингвистике, философии, культурологии и этнологии производятся с определенной интенцией, т.е. служат достижению конкретных целей. В нашем случае, т.е. в музееведении, и в этнографическом музееведении в частности, модель семиотического дискурса оказывается предельно широкой. Она охватывает представление об этнографическом предмете как тексте (культурный текст) и об этнографическом предмете как контексте (эмблематический и знаково-символический аспект).

Семиотический дискурс музейного предмета открывает возможности для реконструкции особенностей мировоззрения создателей этого предмета путем изучения его семиозиса⁵. Иными словами, используя этнокультурный контекст, мы можем приблизиться к реконструкции особенности мировоззрения создателей этого предмета. Нам представляется, что именно методики семиотического анализа являются одним из перспективных инструментов источниковедческого музееведения как науки, хотя в статье приведены данные, полученные также с помощью других методик.

В рамках нашего музееологического исследования мы используем понятие «дискурс» в близком (к когнитивной лингвистике) значении, т.е. каждый музейный предмет является знаком (репрезентирует конкретные этнокультурные характеристики, конкретный топохрон и др.)

Исследовательскую работу в области изучения дискурса музейного предмета мы осуществили на примере анализа музейного собрания по культуре индейцев Калифорнии, колл. 570 МАЭ РАН. Ныне многие предметы из этого собрания являются частью постоянной экспозиции МАЭ РАН. Большинство из них были собраны специально для Кунсткамеры в 1840-х гг. И.Г. Вознесенским.

Свой вклад в формирование калифорнийского собрания МАЭ РАН внесли В.М. Головнин и др.⁶. Обращение к этой коллекции обусловлено тем, что в ней ещё И.Г. Вознесенским был реализован принцип серийности коллекционных предметов, выдержанный им в процессе экспедиционных сборов в Калифорнии (1841 г.). Реализация этого принципа позволила поставить и решить многие исследовательские задачи.

Одной из таких задач стала первичная классификация материала. На экспозиции МАЭ РАН материал классифицирован на основе этногеографического принципа, а в музейной описи (опись колл. 570), сделанной С.А. Штернберг в 1914 г., систематизирован по тематическому принципу (одежда, украшения, предметы быта, орудия охоты).

Второй задачей стала атрибуция музейных предметов калифорнийской коллекции МАЭ РАН. Известно, что атрибуция может осуществляться на основании геоклиматических принципов, принципов историзма, а также на основе тематической систематизации (функция, материал, время изготовления, авторство). Например, на основе атрибутивного анализа материала, из которого изготавливались вещи калифорнийской коллекции МАЭ РАН, удалось выделить большую группу предметов, которые могут быть отнесены к категории текстильных изделий в силу того, что все они либо сплетены из растительных волокон, либо изготовлены на плетеной сетчатой основе. В данном контексте текстиль понимается нами расширенно, ибо традиционная культура индейцев Калифорнии предполагала широкое использование плетеных изделий, украшенных раковинными бусами, перламутровыми кулонами, перьями, которые служили деталями церемониальной одежды. Категория «текстиль» в коллекции № 570 включает несколько серий предметов: циновки, корзины, украшения для тела и головы на плетеной основе, а также церемониальные предметы: одежда (ритуальная накидка на сетчатой основе), церемониальные пояса (сплетенные из травы), головные уборы из перьев на плетеной сетчатой основе, ритуальные «боа» из перьев.

Третьей задачей оказался семиотический анализ. В ходе семиотического анализа предметов одежды, украшений, головных уборов удалось раскрыть многие знаково-символические аспекты человеческого тела, которые представлены его «этнокультурной риторикой». Тема, которую мы сейчас затрагиваем, - семиотика телесности - достаточно нова. Она получила более явное развитие в трудах психологов, культурологов и философов эпохи постмодерна, чем в работах культурантропологов, или социальных антропологов⁷. Для классической этнографии, задачей которой является описание объекта исследования, - это пока закрытая тема.

С позиций семиотического анализа этнографических предметов, в частности тех, которые мы отнесли к категории «текстиль», можно реконструировать и во многих аспектах раскрыть особенности восприятия человеческого тела, его риторики в системе свойственной им культурной традиции. Этот анализ был осуществлен нами с учетом способов раскраски и тагуировки тел индейцев, танцевальных практик, культового мировоззрения, мифологических представлений, раскрыл семантику и значение практики ухода за телом как этносоциокультурного феномена.

Четвёртой задачей стал социокультурный анализ. Например, гендерный подход к социокультурному анализу этнографических материалов коллекции № 570 предоставил нам возможность сделать заключение о том, что половой диморфизм находит символическое выражение в знаково-символической функции текстильных изделий (одежды, украшений, церемониальных атрибутов). Поэтому мы видим возможность анализа этнографических материалов, особенно текстильных изделий индейцев Калифорнии, не только с позиций атрибутивного музееведческого анализа и герменевтического подхода, но и на основе гендерной методологии. А. Крёбер указывал, что многие церемониальные предметы, сделанные на плетеной основе (головные перьевые уборы, шпильки для волос), использовались как мужчинами, так и женщинами. Применяв функциональный анализ, мы можем выделить серии женских и мужских предметов. Иными словами, текстиль из коллекции № 570 может быть разделён на две части: мужской и женский⁸.

Коллекция № 570 насчитывает 295 предметов, причем почти половина - это орудия охоты, т.е. большую часть коллекции составляют атрибуты мужской культуры. Наибольший интерес для семиотического анализа калифорнийской коллекции № 570 представляют входящие в её состав ритуальные предметы, а также текстиль (плетеные из травы корзины, циновки, предметы одежды и украшения, сделанные на основе сплетенных травяных волокон). Особым типом текстильных изделий индейцев Калифорнии помо являются ритуальные перьевые костюмы на сетчатой основе из травяных бечев⁹.

Мужской текстиль - в эту группу предметов входят одежда, головные уборы, накидки, плащи, церемониальные пояса, боа из перьев птиц, т.е. весь комплекс предметов одежды и украшений, которые сделаны на основе плетения из травяных волокон и, согласно записям собирателя, а также свидетельствам ученых, имеют отношение к атрибутам мужского костюма. Функционально весь блок этих предметов может быть разделен на повседневные и церемониальные. Большая часть предметов, о которых идет речь,

относится к числу церемониальных и ритуальных, а именно: накладка из перьев ворона, передник из вороних перьев, налобные ленты из перьев дятла и др.

Церемониальные пояса, сплетенные из травяных волокон и украшенные перьями птиц, вплетенными в их основу и раковинными бусами, являлись исключительно атрибутами мужского костюма. Эти предметы рассматривались как символы статуса.

Женский текстиль - эта группа предметов представлена шпильками для волос, циновками, корзинами, бусами из раковин, украшенных перламутровыми кулонами. Серии предметов, которые входят в категорию «женский текстиль», функционально различны. Например, циновки использовались в утилитарных целях, а плетеные из травы сосуды имели разное назначение. Часть из них служила ритуальным целям, а часть - утилитарным. Шпильки для волос и бусы использовались в качестве церемониальных предметов.

Решение проблем, связанных с классификацией, атрибуцией, социокультурными и семиотическим анализом предметов калифорнийской коллекции МАЭ РАН, позволил приступить к решению следующей серии исследовательских задач, среди которых наиболее важной нам представляется изучение семиозиса этого класса предметов.

Методика анализа семиозиса музейного предмета, разработанная в рамках структурного анализа текстов, требовала выделения дискурсивных фреймов выбранных для анализа предметов и разработки их сценариев. Такими фреймами для нас стали: 1) миф (мифопоэтический фрейм); 2) одежда (визуальный фрейм), 3) телесные практики (тактильный фрейм) и 4) пища (гастический фрейм). В качестве сценариев развития фреймов, выбранных для анализа, мы избрали культуру повседневности и практики «жизненного мира» (изготовление одежды, функции и способы носить одежду, мифологические представления, связанные с одеждой; приготовление пищи и виды продуктов, кулинарные технологии; а также телесные коды: украшение тела).

Мифопоэтический фрейм. Ритуальные костюмы и аксессуары к ним имеют прямое отношение к культуре как к сфере религиозной жизни индейцев Калифорнии. Ритуальный и охотничий костюмы отличались от повседневной одежды. Для их изготовления использовались шкуры животных и перья обожествляемых птиц. Шкуры оленя (охотничий костюм), перья птиц омыслились индейцами как вместилища «душ» священных животных. Обладатель одежды, изготовленные из этих материалов, человек становился «медиумом» высших сил природы, неким посредником между природой и человеком. Эти костюмы (уборы, повязки, на-

кидки, передники) с позиций семиотической теории можно рассматривать как знаково-символические системы, которые, подобно текстам, раскрывали в момент охоты или ритуала способности охотников или ритуалистов как «посредников между человеком и небесными силами». Ритуальный костюм дополнялся многочисленными украшениями из перламутровых кулонов, раковин и бисера, интенсивной и разнообразной раскраской тела, имевшими символическую функцию. По мифопоэтическим воззрениям¹⁰ помо и их соседи - мивок, майду, патвин, костаньо - были птицепоклонниками. Орнитоморфные культы калифорнийских индейцев включали поклонение кондору (ассоциировался с образами солярного божества, югом, теплом, Создателем, красным цветом), ворону (ассоциировался с божеством водной стихии, севером, черным цветом, Младшим братом Создателя), дятлу (ассоциировался с Громом, молнией, Божественными близнецами) и др., что указывает на связь с Мезоамериканской цивилизацией, где господствовал культ Кецалькоатля - пернатого змея. Птица рассматривалась калифорнийскими индейцами как связующее звено между людьми и обитающими на небе духами – хозяевами природы, как медиум между миром людей и богов. У помо существовали специальные ловцы кондора, которые вынимали птенцов из гнезд и приносили в деревню. Молодых кондоров содержали в специальных клетках, кормили, осыпали жертвенными дарами, подготавливая к церемонии жертвоприношения. Такая церемония получила название «культ Возрождения жизни». Аналогом её в современной христианской культуре является праздник Рождества. В ходе отправления этого культа птицу убивали, тело ее предавали огню, а перья использовали для изготовления церемониальных регалий. Для изготовления ритуальной одежды применяли цельную шкуру кондора. Из перьев красноголового дятла делались ритуальные атрибуты. Скальпы птиц шли на украшения длинных деревянных шпилек для волос, церемониальных корзин, в которых драгоценные перьевые регалии хранились подвешенными к центральному столбу дома для церемоний в промежутках между праздниками. Из перьев делали налобные ленты. Об этих налобных повязках из перьев дятла, на изготовление которых шли только хвостовые рулевые перья птицы, натуралист Г.И. Лангсдорф писал: «Прекрасные головные уборы сделаны из 2 срезанных хвостовых перьев златокрылого дятла (*Picus auratus*), который имеет богатый цвет раскраски. Перья с выстриженной опушкой были уложены рядом друг с другом и прошиты бечевкой. Выглядели изделия очень эффектно... Другой убор для танцев – из перьев грифа-индейки (*Vultus aureal*)»¹¹. Понятно, что в данном случае перья птицы мы можем идентифицировать как индексы –

знаки-признаки, означающие через часть целое, – перья символизируют почитаемых птиц.

При охоте на оленей помо использовали, пожалуй, одну из наиболее архаических технологий - маскировочный костюм из шкуры животного: «индейцы в маскировочном костюме из шкуры оленя с рогами охотились в густой траве на оленей. Они близко подходили к животным и убивали их из лука стрелами»¹². Еще полнее описал индейский маскировочный костюм В.М. Головин: «Из животных, кроме рыбы и раковин, чаще всего добывают они диких оленей, ибо способ их убивать весьма легок и прост. Индеец привязывает к своей голове голову оленя и покрывается оленью кожей. В таком одеянии подкрадывается он к стаду сих животных, которым в движениях и прыжках народ сей весьма искусно умеет подражать. Будучи же в стаде, ему нетрудно стрелами убить столько оленей, сколько хочет»¹³. Такое внешнее подражание поведению животных отметил и О.Е. Коцебу: «Они (индейцы. – Е.О.) привязывают к своим головам рога убитых животных, покрываются оленьими шкурами и, став на четвереньки, подкрадываются по высокой траве к стаду, точно подражая тем движениям, которые делает олень, поедая траву. Олень до тех пор продолжает принимать охотников за себе подобных, пока не начнут свистеть стрелы и не появятся первые жертвы»¹⁴. Такое подражание поведению животных во время охоты отмечает и Лангсдорф: «Индейцы обладают искусством в высокой траве пастбищ подражать боязливому озиранию и естественной робости движений животных. Это позволяет им приблизиться к оленям с луком и стрелами на расстояние нескольких шагов и убить одного-другого так, что стоящие рядом звери ничего не замечают и не чувствуют угрожающей им опасности»¹⁵. Особое место в охотничьем костюме занимает головной убор. Часто уборы изготавливались из высушенной головы оленя, которая прикреплялась на деревянный ободок, с деревянными рогами и воткнутыми в уши перьями обожеествляемого ворона. Перья ворона, согласно объяснениям индейцев, как талисманы, должны были способствовать успешной охоте, наделяя охотника особой силой, даруемой Великим Вороном - Куксу.

Идеанки использовали шкуры морских бобров, каланов, кроликов для изготовления повседневной одежды. Из разрезанных на полоски выделанных шкур плели одеяла, которые использовались как зимняя одежда. Они накидывались на плечи в особо холодное время года. Женские передники шили из цельной шкуры бобра или калана. Но такой передник могла носить только девочка, достигшая половой зрелости. Такой передник родители дарили девочке, что означало ее переход во взрослость. Использовали шкуры животных и мужчины. «В зимнее время мужчины накидывали на пле-

чи одеяла из шкур волка, оленя, кролика»¹⁶. Повседневный костюм, как правило, дополнялся головным убором, который имел знаковые отличия. Женщины также носили ожерелья из маленьких раковин в Новой Калифорнии и жемчужные в Старой Калифорнии. Мужчины прокалывали ноздри и носили в них украшения. Как писал К.Т. Хлебников, мужчины также «вышивают тело и пятнают, чтоб вдыхать страх в своих неприятелей»¹⁷. Помимо денотативного плана выражения, в семиотике широко применяется коннотативный план выражения. Коннотативные означающие принадлежат денотативному плану языка, но не всегда совпадают с означающими единицами денотативной системы. Как правило, они включают в себя «вторичные смысловые эффекты»¹⁸. Если сами перья представляют собой знаки-признаки (перья как знак птицы), то коннотативный уровень представляет собой уже более обобщенный символ – священных птиц (ворона, кондора и олицетворяемые ими образы Куксу и Молока).

Телесный фрейм. Нагота не воспринималась в обществе индейцев Калифорнии (как и в других первобытных по типу культуры обществах) как предпосылка сексуальности. Тело рассматривалось ими в качестве объекта природы, который подвергается интенсивному процессу «вписывания» в системы культурных стереотипов. В культурной традиции калифорнийских индейцев тело как денотат через практики означивания (знаковую символизацию): деформацию, раскрашивание, использование текстильных покровов - становится частью конструируемой реальности, т.е. не только социокультурным, но и этнокультурным феноменом. Человеческое тело под покровом текстиля становится телом этнофора, приобретает «вторичные смысловые эффекты». Если рассматривать музей как «театр культуры», то применение манекенов для экспонирования текстильных предметов калифорнийской коллекции оправдано. Применение манекенов, передающих антропологические особенности помо, способствует погружению в историко-культурную атмосферу, делает экспозицию повествованием. Ещё Я.Я. Рогинский в своей книге «Проблемы антропогенеза» (1969) обратил внимание на то, что идея человека, его окультуренного тела, которое скрывается искусственными покровами (от раскраски, татуировки до одежды и украшений) формируется не только каждой эпохой, но и каждой этнокультурной ситуацией. Процесс этнокультурного моделирования тела, акцентируемого риторически, осуществляется не только с помощью оперирования универсальными категориями: верх-низ, зад-перед, правое-левое, - но и специальными способами: через комплекс текстильных и красочных покровов человеческого тела или системы риторической визуализации его этнокультурной принадлежности. Системы рито-

рической визуализации: раскраска, татуировка, текстиль - создают «этнокультурные тела», т.е. тела индейцев помо, майду, патвин и др.

Климатические условия, в которых происходило становление и развитие культуры индейцев Калифорнии, позволяли использовать незначительное количество одежды, оставляя большую часть тела индейцев открытой. Во время ритуалов открытые части тел раскрашивались, а также декорировались приклеенным к коже пухом. Поэтому текстиль как часть костюма и раскраска тела составляли единое изобразительное целое и воспринимались в целом, формируя риторiku тела этнофора, его «говорящее» тело.

Риторика тела включает в себя все типы знаков – знаки-изображения, знаки-признаки, условные знаки. Но помимо денотативного плана, коннотативный план представляет конвенциональность, представленную в данной общности, не поддающуюся декодированию без предварительного знания. Изучение конвенциональных знаков в культуре индейцев Калифорнии представляется продуктивным на материале раскраски и татуировки тела. Татуировка наносилась индейкам на подбородок, в углах рта, на плечи. До сих пор в Сан-Франциско встречаются пожилые женщины, которым в молодости во время инициаций наносили татуировки. Нанесение полос на подбородке было связано с тотемной символикой. Любое отверстие в теле человека должно было быть защищено от воздействия злых сил и должно было изображать духа-покровителя. Изображение это делалось с разной степенью стилизации. Особенно важным представлялся рот, через который в организм проникала пища. Ф.П. Литке так описывал индейскую татуировку: «<...> Некоторые из мужчин имели на груди насечку (tatouge) прямыми линиями и зигзагами, проведенными от одного плеча к другому; также мочки в ушах были проткнуты, а в отверстия были вставлены небольшие кусочки прозрачной части пера; женщины же не имели вовсе никаких украшений»¹⁹. У некоторых индейцев в ушах были серьги, сделанные из костей журавля. Церемониальная раскраска была более многообразной: «В то время как один был занят украшением груди, живота, бедер, другой раскрашивал его спину различными фигурами. Некоторые покрывали все обнаженное тело пушинками, за счет чего такой человек имел вид скорее обезьяноподобного животного, чем человека... Женщины между тем убрали себя в хижинах; все они одеты, как этого требуют приличие и нравственность, раскрашивают себе только лицо и шею, которую стараются по-своему украсить также предметами из раковин, перьев, кораллов и т.п.»²⁰. В церемониальных ситуациях раскраска тела приобретала дополнительную смысловую нагруженность. Л. Хорис сообщал: «<...> По воскресеньям в миссиях был празд-

ник... После службы индейцы отправлялись на кладбище и там исполняли военный танец с копьями. Они были расписаны черной, белой и красной красками, украшены перьями и булавками из птичьих перьев в волосах»²¹. В другом месте он подчеркивает разнообразие применяемых знаков кодировки тела: «...в похоронных обрядах в момент погребения родственника они обязательно расписывали лицо и тело черной и белой красками, что было проявлением траура»²².

Нам представляется, что всё сказанное выше свидетельствует о том, что текстиль в форме костюма, украшений, а также телесные практики в форме раскраски и татуировки индейцев Калифорнии моделировали идеальное значение тела, сопоставляя его с моделью этнического социума. Общество воспроизводит себя в каждом из своих членов через мнемонические знаки, т.е. системы риторической визуализации (текстиль: одежда, украшения, головные уборы, а также татуировки, раскраска). Применение герменевтического анализа позволяет высказать предположение, что в культуре коренного населения Калифорнии тело человека рассматривалось как объект культурного воздействия не менее активно, чем в других этнокультурных и исторических традициях. Субъектом аккультурации в традиционной культуре индейцев Калифорнии выступала локальная цивилизация в целом²³.

Гастический фрейм, или фрейм пищевых предпочтений. Интегратором локальной цивилизации, или, как этот культурологический феномен называл А. Крёбер, «историко-культурной зоны», была идея предпочтения. В качестве философского осмысления идеи предпочтений выступает ценность. Одним из базовых ценностных предпочтений, которое служило в качестве интегративного механизма, в системе историко-культурной зоны, или локальной цивилизации, было пищевое. С точки зрения семиотической теории, пищевые предпочтения не только раскрывают особенности риторики тела человека, но и являются объектом специальной области семиотических исследований - **гастики**.

Изучение пищевых предпочтений с позиций гастики раскрывает их особенности как мощного интегративного механизма воздействия на население целой историко-культурной зоны, или локальной цивилизации. Неудивительно, что идея пищевых предпочтений вошла в историю американской культурной антропологии в форме афоризма: «скажи мне, что ты ешь, и я скажу, кто ты». Поэтому исследования в области семиотического дискурса музейных предметов, в частности предметов из калифорнийской коллекции И.Г. Вознесенского, перспективно осуществлять, используя разработки в области такого раздела невербальной семиотики, как гастика. Понятно, что географические, климатичес-

кие, природные условия влияют на круг продуктов, потребляемых людьми. И в разных ареалах они оказываются разными.

Вот как описывал в XIX в. российский мореплаватель Ф.Ф. Матюшкин особенности использования растений, которые употребляли индейцы: «Когда совершенно смеркалось, имели мы весьма забавное зрелище: некоторое пространство земли поблизости селения было все в огне. Живущие в этих местах индейцы питаются некоторого рода дикими растениями, похожими на рожь, которая поселенцами нашими называется рожницею. Собравши сию рожницу, сжигают они обыкновенно всю оставшуюся траву; от сего рожница на следующий год бывает крупнее и вкуснее»²⁴. Помимо этой рожницы, указывают исследователи, индейцы употребляли в пищу дикий виноград. Высушенный на солнце, он составлял их основную пищу зимой.

Но основной растительной пищей индейцев были желуди. Работу по растиранию желудей исполняли обычно старые женщины, ибо эта работа была монотонной и трудной. При этом они громко пели, чтобы отпугивать злых духов с гор. Приготавливались желуди особым способом. Вот как это описывал П. Костромитинов: «Желуди, большие запасы которых собирают индейцы, являются их основной пищей. Способ приготовления следующий: после того как желуди собраны с дерева, их сушат на солнце, затем очищают и толкут в корзинах с помощью специально отесанных для этого камней. Затем в песке или где-нибудь в рыхлой земле выкапывают яму, желуди насыпают в нее и заливают водой, которую впитывает земля. Это промывание повторяется до тех пор, пока желуди не потеряют свойственную им горечь; после изъятия из ямы их варят в котлах, в которые бросают раскаленные камни. Если же хотя бы из них приготовить лепешки или своего рода хлеб, желуди толкут более крупно, и, после того как из них удалили горечь, их на некоторое время оставляют в ямах. Так получают своего рода тесто, которое нарезают кусками или в виде лепешек, заворачивают в широкие листья и пекут на углях. Этот хлеб всегда выглядит черным»²⁵. Такую лепешку привез из Калифорнии И.Г. Вознесенский. Сегодня она выставлена в витрине экспозиции Северной Америки МАЭ РАН. Лепешка, привезенная И.Г. Вознесенским, имеет красноватый оттенок. При ее изготовлении в тесто добавляли не только золу, которая использовалась вместо соли, но и съедобные корни, ягоды, листья, орехи, что делало их довольно приятными на вкус. По свидетельству Ф.П. Литке, «...пицца же их состоит только в дубовых желудях и рожнице, а легом – что даст море. Первые они жгут, подобно как мы кофе, толкут, потом мешают с водой и согревают. Сия сладкая каша составляет главную их пищу. Место кастрюль заступают тростниковые или тра-

вяные корзины, в которые бросают раскаленные камни. Между ними корзинами и ртом своим не имеют они другого посредника, кроме пальцев, которые они макают в кашу, потом облизывают и таким образом утоляют свой голод. Хотя сей образ еды и не способен возбуждать в других аппетит, однако же я решился отведать и нашел, что сие кушанье есть не что иное, как горькая, довольно неприятная смесь... Кроме сего едят они всякие раковины и рыбу, но сей последней мало. <...> Все приготовление состояло в том, чтобы их зарыть в горячую золу и, подержав немного, есть со всем: с кожей и с оставшейся на ней золою»²⁶. «Варили каши также из растертых каштанов. Использовали в еду также и траву, вкус которой, по мнению П. Костромитинова, «имеет некоторое сходство с подгорелой, высушенной овсяной мукой»²⁷. В круг съестных продуктов входило также мясо (в первую очередь оленина, тушки птиц, ребе – мясо морских млекопитающих), которое добывали взрослые мужчины. Знаком взрослого мужчины, способного охотиться, обязательно были лук и стрелы.

Решение четырех задач, обозначенных выше, связанных с атрибутивным, социокультурным и семиотическим анализами предметов калифорнийской коллекции № 570 МАЭ, которые мы рассматривали как музейные экспонаты, позволило расширить наши представления о проблеме семиозиса музейного предмета, который тесным образом связан с представлением о его ценности. С интерпретацией музейного экспоната как знака и / или представлением о музейном экспонате как предмете, который порождает значения, связано выявление семиотического статуса музейного предмета, оказывающего решающее влияние на формирование представления о нём как о музейной ценности. Музейный предмет становится центром семиосферы музея как феномена культуры. «Представим себе в качестве некоторого единого мира, взятого в синхронном срезе, зал музея, где в разных витринах выставлены экспонаты разных эпох, надписи на известных и неизвестных языках, инструкции по дешифровке, составленные методистами пояснительные тексты к выставке, схемы маршрутов и экскурсий и правила поведения посетителей. Поместим в этот зал еще экскурсоводов и посетителей и представим себе всё это как единый механизм (чем в определенном отношении все это и является), и мы получим образ семиосферы»³⁰. Музейные экспонаты, выставленные в витринах экспозиционного зала, хранящиеся в фондах музея - это не только тексты культуры, но и организаторы семиотических пространств, ориентированные на обслуживание конкретных коммуникативных сфер. Выставленные в витринах экспозиций музейные предметы создают «театр культуры», т.е. репрезентируют диалог человека (зрителя) и истории (культуры, при-

роды - в зависимости от профиля музейного собрания). Семиотика – наука о свойствах знаков и знаковых системах. Возникла эта наука на рубеже XIX-XX вв. в недрах лингвистики, но методология семиотики обогатила многие области знания, в том числе и этнографию. Исследования в области семиотики этнокультурного дискурса музейного предмета, в частности «текстиля» калифорнийской коллекции МАЭ РАН, охватывают область невербальной семиотики. Текстиль тесно связан с человеческим телом, которое репрезентирует себя в танце, повседневном общении, хозяйственной деятельности.

Среди текстильных изделий калифорнийской коллекции МАЭ РАН выделяется серия ритуальных и церемониальных костюмов и аксессуаров. Семиотический анализ дискурса ансамбля церемониальных предметов одежды и аксессуаров, который дополнялся ритуальной раскраской тела и требовал соответствующей пластики тела, подводит нас к мысли о необходимости рассматривать текстиль как составную часть телесной риторики, имманентной культурной традиции именно помо, мивок, патвин и др.

Обычно, когда говорят о риторике, в первую очередь имеют в виду красноречие, приемы и правила убеждения. И это верно, ибо первоначально риторика и была наукой именно о красноречии. Широко такая риторика была распространена в античности. Но на современном этапе существуют несколько независимых друг от друга теорий риторики, включающих науку о социально-символизирующей деятельности, науку о средствах аргументации, науку, связанную с герменевтикой. Наконец, с позиций риторики как семиотической дисциплины открывается перспектива семантического анализа знаково-символических телесных кодировок в этнической культуре.

Знак – материальный, чувственно воспринимаемый объект, который символически, условно представляет обозначаемый им предмет, явление, действие или событие, свойство, связь и их отношения друг к другу. Он сигнализирует о предмете, явлении, свойстве и т.п., которое им обозначается. «Знак есть материальный, чувственно воспринимаемый предмет (явление, действие), выступающий в процессе познания и общения в качестве представителя (заместителя) другого предмета (предметов) и используемый для получения, хранения, преобразования и передачи информации о нем»²⁸. Знаки образуют знаковые системы, языки. С их помощью люди общаются, обмениваются мыслями, регистрируют и закрепляют результаты мышления, систему норм, в соответствии с которыми происходит осмысление некоторых специально для этого создаваемых носителей информации. В отличие от языка, системы знаков, знаковые конструкции представляют собой

сложные образования, сочетая знаки одной языковой системы в некую сложную структуру. Именно к таким конструкциям и относятся знаки, определяющие семиотический дискурс телесной риторики в культуре индейцев Калифорнии, представленный в музейных предметах. Однако здесь есть некоторые сложности, которые стоит оговорить.

Основные черты знака: 1) он имеет значение; 2) информирует не о себе, а о чем-то находящемся за его пределами; 3) употребляется для хранения и передачи информации; 4) функционирует в знаковой ситуации, т.е. при наличии воспринимающего человека (или другой организованной системы). Именно эти черты знака характерны для музейной экспозиции и / или представленного в ней экспоната. Однако остальные характеристики знака не характерны для музейной экспозиции. Знак обязательно имеет значение, которое единично и устойчиво, что для музейной экспозиции не всегда характерно, ибо в зависимости от контекста он приобретает новые значения, да и сам по себе он многозначен. Эта многозначность проистекает от ситуации и контекста, в которые он помещен. С другой стороны знак зависит от уровня тезауруса воспринимающего. Как правило, содержание, значение, которые вкладывают авторы экспозиции, не всегда полностью воспринимаются реципиентом. А иногда возможны ситуации, когда пришедший в музей посетитель декодирует экспонат полнее, глубже, нежели задумывали авторы экспозиции. Границы знака ясно очерчены, так что он может быть отделен от других и многократно использован в разных контекстах. Для музейной экспозиции это не всегда возможно. Он действительно может быть перенесён из одного контекста в другой, но тогда значение его может кардинально измениться. Также форма знака может сильно изменяться в широких пределах. Единственное требование к ней – она должна позволить опознать знак, отличить его от других. Но опять же в музейном знаке важна в первую очередь именно форма, ибо она является определяющей по отношению к содержанию. Вот почему понятие «музейный знак» может применяться как знак особого рода.

Точно такими же ограничениями являются аналогии между «языком музейной экспозиции» как системой знаков и обычными языковыми системами. Знаки связаны в системе определенными правилами синтаксиса. И в музейной экспозиции это всегда присутствует. Новые знаки вводятся в систему не произвольно, а на основе правил. И это присутствует в языке музейной экспозиции. Значение знака в системе зависит не только от него самого, но и от его места в системе. Однако обычная система знаков, язык имеет конечное, хотя и не всегда постоянное число элементов, зна-

ков, так что может быть создан словарь. В музейном деле это невозможно, ибо новые данные часто привносят новые вещественные доказательства, выступающие в форме новых знаков. Наконец, для обычной системы осуществим перевод с одной системы на другую. В музейной экспозиции это невозможно. Таким образом, музейный экспонат может рассматриваться как прямой аналог «художественного знака», а музейная экспозиция может быть сопоставлена с языком искусства. Одни качества и характеристики обыкновенной знаковой системы и входящих в ее состав знаков к ним применимы, другие – нет. И все же семиотический анализ позволяет прибавить некоторые аспекты анализа, помогающие глубже и полнее исследовать изучаемый предмет. Согласно структурно-лингвистической теории Ч. Пирса, знаки классифицируются по трем типам: знаки-изображения (icon), знаки-признаки (index) и условные знаки (symbol). Такая классификация основана на соотношении с денотатом - предметом или явлением, который кодируется этими знаками. Знак-изображение воспроизводит в своей материальной структуре структуру денотата – предмета или объекта, который они обозначают. Такое воспроизведение основано на принципе подобия, сходства с отображаемым предметом или явлением. Однако степень сходства может быть различной. Она может быть полной, тождественной обозначаемому предмету или явлению, но может быть очень условной. Важно при этом, чтобы обозначаемый предмет можно было узнать. Понятно, что узнать можно лишь то, с чем заранее был знаком. Поэтому многие знаки-изображения, легко декодируемые одним этносом, могут представлять как совершенно далекие для других народов, ибо отражаемые предметы или явления могут оказаться для них совершенно неизвестными. Вот почему наиболее легко декодируемые знаки-изображения могут быть и не расшифрованы «чужаком» и представлять как условные, конвенциональные. Знаки-признаки для обозначения кодируемого объекта дают часть от целого, или его причину, или следствие (дым - знак огня, чайка – знак моря и т.п.). Признаками могут быть всевозможные средства выражения эмоций – жесты, мимика, речевые интонации. Они возникают как природные, естественные, но часто в коммуникационных целях они имитируются. При этом они становятся искусственными, нередко отходя от своего прототипа. Само название условных знаков говорит об их конвенциональности, договоренности о том, что те или иные обозначения, принятые в том или ином сообществе символизируют некие отвлеченные понятия: крест – символ христианства, шестиконечная звезда – знак иудаизма и т.п. Использование и понимание таких знаков ограничено обязательным условием – предварительным знанием его значения. «Произвольность

знаковых систем по отношению к денотатам имеет принципиальное значение для многих знаковых систем, придавая связи знаков и обозначаемых предметов условный характер в том смысле, что одна и та же предметная область может обозначаться различными системами знаков»²⁹. Вместе с тем произвольность условных знаков по отношению к оригиналу не означает полной произвольности их выбора. Несмотря на то, что связь условных знаков не имеет объективных оснований, так как здесь не обязательны ни сходство знака и предмета (как в знаках-изображениях), ни их соотнесенность по принципу смежности или каузальности (как в знаке-признаке), важен все же принцип «договоренности» между людьми о его значении.

Исследования в области семиотики этнокультурного дискурса музейного предмета, в частности «текстиля» (как ритуальной танцевальной одежды) калифорнийской коллекции МАЭ РАН, не только вписываются в контекст невербальной семиотики, но и связаны с герменевтическим анализом знаков-признаков. В ритуальном и повседневном костюмах как семиотическом дискурсе культуры (этнической культуры), через риторику человеческого тела ясно просматривается сходство знака и предмета, его обозначающего. Примеров, в которых наряду со знаками-изображениями используются знаки-признаки, в калифорнийской этнографической коллекции множество. Предметы калифорнийской коллекции МАЭ РАН предоставляют нам обширные возможности для семиотического анализа этнокультурного дискурса. Примерами такого анализа может стать изучение охотничьего маскировочного костюма, повседневного женского костюма и ритуальной одежды индейцев помо.

Таким образом, семиотический анализ позволил выявить дискурсивные кодовые особенности калифорнийской коллекции этнографических предметов № 570 как основы музейной экспозиции. Применение семиотического анализа позволило ясно представить, что вещи этой этнографической коллекции, выступают как культурный текст определенной, исторически обусловленной знаковой системы, репрезентируя как синхронные оппозиции (например, мужской и женский текстиль), так и диахронные (например, старые вещи и новоделы).

Вместе с тем помимо рационального смысла знаковый анализ этнографических предметов позволяет выявить «эмоциональное тепло», которым «пронизан» этнографический предмет и которое позволяет сделать его предметом музейной экспозиции. В процессе выявления этого «эмоционального тепла» актуализируются те обертоны культурной памяти - историко-культурного тезауруса зрителей, которые коренятся в социальном подсознании создате-

лей этих этнографических предметов. В результате оживает мир древней культуры, превращаясь из умозрительной научной модели (научной модели локальной цивилизации индейцев Калифорнии) в «театр культуры» - музейную экспозицию. Музейные предметы становятся объективными характеристиками репрезентируемой жизни традиционного общества.

Применение семиотического анализа в изучении этнографических музейных предметов даёт возможность раскрыть латентные возможности музейной экспозиции. Изучение семиотического дискурса музейного предмета формирует понимание того факта, что экспозиция как знаковая конструкция имеет несколько уровней содержания, по-разному раскрывающихся каждому конкретному посетителю. В каждой музейной экспозиции присутствует система визуально-пространственных кодов, отличающихся динамичным характером образов, составляющих их план содержания, связываемых через дизайн экспозиции с аудио-визуальными средствами воздействия на посетителя. Эмоциональное воздействие музейной экспозиции и её основы - музейного предмета - на зрителя характеризуется синтезом разных кодов, имеющих синтагматические, парадигматические и иерархические структуры.

Анализ этнографических экспонатов, выставленных в залах музея, позволяет сделать вывод о том, что в музейном предмете сочетаются все три типа выделенных семиотических знаков: синтагматические, парадигматические и иерархические. Учитывая цель создания любой музейной экспозиции, ведущими становятся знаки-изображения, т.е. сами музейные предметы. В сопоставлении со знаками-признаками и условными знаками они создают определенные знаковые конструкции, позволяющие компактно и всеобъемлюще воспринимать представленные экспонаты и репрезентировать их.

¹ Окладникова Е.А. Источниковедение: Программа курса. <http://www.elena-okladnikova.narod.ru>; «Этнография». <http://www.ethnos.nw.r>; Иванова Л.А. Коллекция Дж. Кука. М., 2005.

² Медушевская О.М. Вещь в культуре: источниковедческий метод историко-антропологического исследования / РГГУ, Историко-архивный институт, Кафедра источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин. <http://www.auditorium.ru>.

³ Окладникова Е.А. Семиотический статус моделей алеутских байдарок // IV конгресс этнографов и антропологов России. Сентябрь 2001. Нальчик, 2000. С. 134.; она же. Этнокультурная составляющая электронного «Кадастра» этнографических предметов отдела Северной Америки

ки МАЭ // Курьер Петровской Кунсткамеры. Вып. 8-9. СПб.: МАЭ РАН, 1999. С. 78–104.

⁴ В лингвистической литературе мы сталкиваемся не с дискурсом вообще, а с генетивным определением дискурса: публичный, дискурс власти, дискурс рынка, патриотический дискурс и т.п. Сочетаемость слова «дискурс» с генетивами позволяет определить природу этого социолингвистического феномена. «Легко видеть, что специфицирующее определение (генетивное или агентивное) указывает либо на физическое лицо, либо на некоторую социально значимую категорию, которая на поверхности может выступать как предмет обсуждения (например, ответственность), но с большим успехом может быть описана как метафорический агент, «передающий» некое сообщение своим партнерам по коммуникации - какой-то части общества или обществу в целом».

⁵ Понятие «дискурс» в социологию пришло из когнитивной лингвистики, где оно употребляется в значении «рассуждение», «речь».

⁶ Окладникова Е.А. Калифорнийская коллекция МАЭ // Сб. МАЭ. Л., 1988. Т. XL. С. 125; Она же. Этнографические наблюдения русских моряков, путешественников, дипломатов и ученых в Калифорнии в начале и середине XIX–XX вв. // Русская Америка. По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и других очевидцев. М., 1994. С. 335.

⁷ Чертов Л.Ф. От герменевтики телесности к семиотике визуально-пространственных кодов // Онтология живого. М., 2005. С. 623-663; Осольский А.А. «Тело-из-органов»: о риторике телесности в биологии // Там же. С. 407–425; Кон И.С. Мужское тело в культуре. М., 2003.

⁸ Окладникова Е.А. Текстиль в культуре коренного населения Сибири и Северной Америки: принципы отбора материала // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб.: МАЭ РАН. Год издания. Ч. 1. С. 37–43.

⁹ Kroeber A.L. Handbook of California Indians. NY., 1976. P. 260.

¹⁰ Барт Р. Мифологии / Пер. с франц., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000.

¹¹ Langsdorff G.I. Voyages and travels in various parts of the World during the Years 1803-1807. L., 1813. P. 166.

¹² Ibid. P. 197.

¹³ Головнин В.М. Сочинения. М., 1949. С. 361.

¹⁴ Коцебу О.Е. Новое путешествие вокруг света в 1823-1826 гг. М., 1981. С. 225.

¹⁵ Langsdorff G.I. Bemerkungen auf einer Reife um die Welt den Jahren in 1803-1807. Frankfurt-am-Main, 1812. Bd. 2. S. 27.

¹⁶ Головнин В.М. Указ. соч. С. 360.

¹⁷ Хлебников К.Т. Записки о Калифорнии // Сын отечества. 1829. Т. 8. С. 466.

¹⁸ Махлина С.Т. Семиотика культуры и искусства: Словарь-справочник. СПб., 2003. Кн. 1. С. 248.

¹⁹ Литке Ф.П. Дневник, веденный во время кругосветного плавания на шлюпке «Камчатка» // Шур Л.А. К берегам Нового света. М., 1971. С. 160-161.

²⁰ Langsdorff G. I. Bemerkungen auf einer Reife um die Welt den Jahren in 1803-1807. Frankfurt-am-Main, 1812. Bd. 2. S. 24. Tabl. XII.

²¹ Mahr A.G. The Visit of the "Rurik" to San Francisco in 1816 // Stanford University Publications. University Series. 1932. Vol. 2. № 2. P. 327.

²² Ibid. P. 359.

²³ Махлина С.Т. Указ. соч. С. 248.

²⁴ Матюшкин Ф.Ф. Журнал кругосветного плавания на шлюпке «Камчатка» // Шур Л.А. К берегам Нового света... С. 136.

²⁵ Kostromitinov P.S. Bemerkungen uber die Indianer in Ober-Kalifornia // Wrangell F. Statistische und ethnographische nachrichten uber die Russischen Besitzungen an der Nordwestkuste von Amerika. St.Petersburg, 1839. P. 83–86.

²⁶ Ibid. P. 85.

²⁷ Ibid. P. 59.

²⁸ Махлина С.Т. Язык искусства в контексте культуры. СПб., 1995. С. 9–15.

²⁹ Махлина С.Т. Семиотика культуры и искусства... С. 100–102; Резников Л.О. Цит. изд.(нет названия работы) С. 250.

³⁰ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек–текст–семиосфера–история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 168.

М.А. Янес

Фотоиллюстративные коллекции отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН

Фотоиллюстративные коллекции являются очень важным и содержательным этнографическим источником. Они служат прекрасным дополнением к вещевым музейным коллекциям, так как позволяют увидеть повседневное применение тех или иных предметов, содержащихся в вещевых коллекциях, быт того или иного народа. Это особенно важно в настоящее время, когда экспедиционная деятельность ученых-этнографов затруднена вследствие финансовых, а в некоторых регионах и политических обстоятельств.

Кроме собственно фотографий и негативов в собраниях отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии присутствуют открытки, акварели, слайды, фотокопии репродукций из книг и журналов, являющиеся библиографическими редкостями, и изображения орнаментов, снятых с посуды с помощью карандаша на восковую бумагу (И–200).

Особый интерес представляют коллекции таких известных ученых-собрателей, как Д.Д. Букинич, А.А. Ромаскевича, С.М. Ду-

дина, Ю.Н. и С.М. Марров, А.М. и Л.А. Мервартов, которые действительно иллюстрировали свои экспедиции и дополняли вещевые коллекции иллюстративным материалом.

В настоящее время в отделе отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН хранится 227 иллюстративных коллекций (в это число не входят материалы по Цейлону). Коллекции разделены на две части – народы Ближнего Востока и народы Индии. Ближний Восток представлен 119 коллекциями, Индия – 108. Данная статья посвящена краткому обзору этих коллекций.

БЛИЖНИЙ ВОСТОК. Большую часть Ближневосточных коллекций составляют материалы, посвященные Ирану – 68 коллекций. Турция представлена 12 собраниями, Афганистан – 12. Пять коллекций иллюстрируют жизнь населения Аравии, шесть – Ирака, пять – Йемена. Также в этой части иллюстративных материалов хранятся коллекции, представляющие Египет, Ирак, Палестину, Сирию, Таджикистан, Израиль. Имеются сборные коллекции.

Первые фотоиллюстративные коллекции Ближневосточной части поступили в Музей в 1897 г. от фотографа г-на Ордэна (И–1403) и в 1899 г. согласно завещанию адмирала К.Н. Посыета (И–529). Константин Николаевич Посьет, известный исследователь Дальнего Востока и Севера, в 1852–54 гг. участвовал в походе на фрегате «Паллада» с дипломатической миссией И.В. Пуятина в Японию, в гидрографических экспедициях у берегов Кореи и в Приморье. В 1866–67 гг. плавал в Атлантике и Средиземном море. В 1871–73 гг. командовал отрядом из трех кораблей, совершивших плавание к побережьям Северной Америки, Японии и Китая¹. В результате им были собраны интереснейшие материалы, как иллюстративные, так и вещевые, по этнографии народов тех стран, в которых ему довелось побывать. Это сборные коллекции, и в отделе хранятся только части этих материалов.

К ранним поступлениям можно отнести и следующие коллекции: И–1295 (время поступления неизвестно, включает репродукцию и негативы религиозного содержания и отпечатки с них. Иран. Аравия.); И–1337 (поступила от Оскара Менгельбара в 1905 г., содержит одну фотографию аборигенов Хадрамаута). От проф. А.А. Ромаскевича в 1909 г. была получена коллекция И–1419 (фотографии и персидские открытки, 54 предм.), а в 1910 г. – И–1788 (12 фотографий, представляющих быт населения и виды Персии); в 1909 г. в дар от художника С.А. Калугина был получен погрудный портрет турка в типичном национальном костюме – И–1514. От консула А.А. Адамова в 1912 г. поступила большая сборная коллекция, представляющая быт персов, армян, арабов, халдеев, гебров, курдов – всего 253 предм. (В 1911 г. от него же в Музей

поступили и три вещевые коллекции, состоящие из персидских предметов быта; на экспозиции по Ближнему Востоку выставлено резное страусиное яйцо из этих коллекций, а часть их передана в Эрмитаж.) От г-на Федорова, генерала от артиллерии, в 1907 г. поступила, серия открытых писем (Аравия); от Н.И. Кандибы в 1907 г. – сборная коллекция из шести фотографий.

В 1926–1927 гг. были собраны интересные коллекции по быту населения Турции, куда академик В.В. Бартольд был командирован для чтения лекций по приглашению Стамбульского университета. Они были переданы в Музей супругой Василия Владимировича – Марией Алексеевной². Это один из примеров, когда иллюстративная коллекция дополняет вещевые. Вещевые коллекции № 3273 и № 3498 содержат одежду и предметы быта анатолийских турок, а иллюстративная (И–4383) – 16 фотографий типов населения и бытовых сцен. Точно так же иллюстративные коллекции И–4357 и И–1654 являются визуальным дополнением к обширной вещевой коллекции № 3341 и колл. № 4260 и № 6822, привезенным супругами Маррами из командировки в Персию в 1925–1926 гг.

В 1925 и 1927 гг. в отдел поступили две фотоколлекции по народам Афганистана от Д.Д. Букинича (И–3196, И–3514). Хотя Дмитрий Дмитриевич не был сотрудником Музея, он принимал активное участие в пополнении музейных коллекций. Он неоднократно бывал в Афганистане: в 1924 г. участвовал в экспедиции академика Н.И. Вавилова, а в 1926–1927 гг. – в экспедиции, организованной Государственным институтом прикладной ботаники. Во время поездок он выполнял заказы Музея на приобретение некоторых предметов³.

Ряд коллекций (29) изготовлен фотолабораторией МАЭ. В основном это негативы предметов вещевых коллекций, репродукции из книг и отпечатки с негативов, привезенных сотрудниками Музея из экспедиционных поездок.

В последнее время наши коллеги продолжили пополнение фотособрания отдела. В начале 1980-х гг. Академия наук СССР организовала Советско-Йеменскую комплексную экспедицию, объединившую исследователей из нескольких научных учреждений. От Ленинградской части Института этнографии и антропологии РАН в ней приняли участие М.А. Родионов, П.И. Погорельский, антропологи И.И. Гохман, Ю.К. Чистов, В.И. Селзнева, Е.А. Резван, работавший в то время в СПб филиале ИВ АН. Поступившие в конце 1980-х – начале 1990-х гг. коллекции И–2145 и И–2150 от П.И. Погорельского и И–2124 и И–2156 от М.А. Родионова, содержащие цветные слайды, черно-белые фотографии и негативы, иллюстрируют быт и условия жизни арабов Хадрамаута и явля-

ются логичным дополнением к вещевым коллекциям, собранным этими сотрудниками.

ИНДИЯ. Как уже говорилось выше, индийская часть фотоиллюстративных коллекций отдела содержит 108 коллекций.

К ранним относятся следующие собрания: коллекция И-529, полученная в дар от адмирала К.Н. Посыета (сборная, состоит из четырех предметов); И-731, приобретенная в 1903 г. у братьев Хэт и представляющая собой иллюстративное дополнение к предметной коллекции⁴; И-979 (происхождение неизвестно, 1914 г.); И-997 (1906 г., дар А.В. Григорьева, занимавшего в 1892–1903 г. должность секретаря Географического общества, а затем пост помощника Председателя⁵); И-1002 (куплена в 1906 г. у фирмы Ундервуд и Ундервуд за 127 руб. 50 коп., содержит 100 стереоскопических фотографий из Египета, Индии и Японии; фотографии очень высокого качества); И-1337 (получена в 1905 г. в дар от О. Менгелтбира; вероятно, это уже упоминавшийся выше О. Менгельбар, но в описи, зарегистрированной под тем же номером, что и в Ближневосточной части фотоколлекции, написание фамилии отличается; коллекция сборная: индусы, белуджи, арабы; содержит 12 фотографий типов населения и пейзажей и письмо от собирателя к тогдашнему директору МАЭ академику Радлову. Интересно, что письмо начинается с обращения «Господин Тайный советник!». К сожалению, в настоящий момент автору этих строк не удалось получить какие-либо данные относительно этого собирателя. Из имеющегося у нас письма можно предположить, что это был человек, путешествовавший по долгу службы, вероятнее всего торговец. Письмо написано на бланке табачной компании. В этом письме он сообщает В.В. Радлову, что собирается в Бразилию, указывает адреса (как в самой Бразилии, так и в Европе), на которые ему можно посылать письма, и обещает продолжить пополнение музейных коллекций); И-1867 (дар от генерала артиллерии Федорова, чья небольшая коллекция хранится в Ближневосточном фонде, 1907 г.); И-2297 (от художника С.М. Дудина, работавшего на протяжении длительного времени в нашем Музее и значительно пополнившего его фонды, 1914 г. Его коллекции хранятся также в отделе Средней Азии и Казахстана. В коллекции негативы изображений альбома Императорской Академии художеств. К сожалению, на данный момент они не описаны). До сих пор не описана и коллекция И-2047, поступившая в 1912 г. от Музея Удельного ведомства. Коллекция является сборной (Китай, Япония, Индия и Цейлон), содержит 599 фотографий. Никаких документов на коллекцию нет.

В 1914 г. Музей получил в дар от В. Голубева 845 фотографий священных мест Южной и Средней Индии, сделанных самим дари-

телем. Коллекция стала жемчужиной фонда Южной Азии (И-2300). Виктор Голубев в сотрудничестве с Анандой Кумарасвами сделал технические безупречные и высокопрофессиональные, с точки зрения искусствоведения, фотографии памятников культуры древней Индии⁶.

Двадцать одна коллекция поступила в отдел после растянувшейся на десять лет экспедиции супругов Мевартов в Индию. Материалы охватывают практически всю территорию страны и остров Цейлон и представляют многие стороны жизни различных народов полуострова.

В 1924 г. коллекцию пополнил дар от Л.Я. Штернберга, работавшего в то время в МАЭ помощником директора по научной работе. Это набор открыток по индийскому искусству, изданный Британским Музеем. Лев Яковлевич Штернберг, будучи этнографом широкого профиля и музейным деятелем, осуществил систематизацию коллекций музея по географическим и культурно-этнографическим признакам и организовал целенаправленное комплектование музейных фондов, которое осуществил как путем систематических экспедиций по России и за границу, так и приобретением и обменом предметов с другими музеями мира⁷. Внес свой вклад в индийскую часть фотоиллюстративных коллекций и академик, директор МАЭ в 1894–1918 гг. В.В. Радлов. От него поступила фотография-открытка из Кельнского этнографического музея, изображающая деревянный ксилофон, инкрустированный перламутром, из Сиама.

Индийские фотоколлекции иллюстрируют и историю отношений двух стран – СССР и Индии. У нас имеются материалы, касающиеся советско-индийских и советско-пакистанских дружественных отношений (И-1514 и И-1555, переданы из ВОКСа, И-1633 – фотохроника ТАСС) и поездки в Индию Н.А. Булганина и Н.С. Хрущева (И-1684). К нам поступали и дары от Ленинградского отделения Общества советско-индийской дружбы (И-1831), Ленинградского отделения Союза Обществ дружбы и культурной связи с зарубежными странами, от Первого секретаря Индийского посольства в Москве г-на Джагмохана Махеджана (И-1961).

Отдельно следует отметить коллекцию И-1784, полученную в 1957 г. от М.К. Кудрявцева, работавшего в МАЭ и стоявшего у истоков советско-индийского научного сотрудничества. Михаил Константинович работал в Индии совместно с Антропологической службой Индии и был одним из первых советских индологов, посетивших эту страну. После его кончины в музей поступила подборка фотографий из последней (1966 г.) поездки в Индию. Зарегистрирована она под № 1982⁸.

Индийская часть имеет 40 коллекций, изготовленных фотолабораторией МАЭ. Кроме 24 собраний негативов с предметов вещевых коллекций отдела здесь хранятся представляющие большой интерес негативы экспозиции 1925 г.; негативы и отпечатки экспонатов временной выставки «Индия в куклах» (2002); репродукции из книг; негативы, изготовленные для выставки «Культура и быт народов Индии», которую МАЭ проводил в павильоне «Грот» Екатерининского парка г. Пушкина летом 1956 г.; негативы и отпечатки, подготовленные для тома «Народы Индии».

Трудно перечислить все фотоиллюстративные коллекции, всех собирателей, сделавших коллекции музея поистине уникальными. Происхождение некоторых коллекций неизвестно, некоторые не описаны. Однако с уверенностью можно сказать, что отдел располагает громадным фондом материалов, еще не введенных в научный оборот.

¹ Военно-морской словарь. М.: Военное издательство, 1990. С. 344.

² Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. I. С. 58.

³ Прищепова В.А. Коллекции заговорили. История формирования коллекций МАЭ по Средней Азии и Казахстану. СПб.: МАЭ РАН, 2000. С. 163.

⁴ Сокровища Кунсткамеры. Из фондов фотоиллюстративных коллекций. СПб., МАЭ РАН, 2001. С. 32-33.

⁵ Ольденбург С. Памяти А.В.Григорьева: Некролог.

⁶ Сокровища Кунсткамеры... С. 33.

⁷ Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 344.

⁸ Дважды рожденный: рубежи войны и науки Михаила Кудрявцева, индолога и артиллериста. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005. С. 13-14.

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 2005 г.

Ю.Д. Беневоленская

Краниоморфологические данные к проблеме возникновения и эволюции рода Номо

На рубеже II / III тысячелетий на территории Африки были открыты новые виды гоминид мио-плиоцена, оказавшиеся важными для освещения проблемы происхождения рода Номо: *Sahelanthropus* (7 млн л.), *Orrorin* (6 млн л.), *Kenyanthropus* (3.5 млн л.). Наблюдается значительное расхождение мнений об эволюционной значимости новых родов, при этом большинство исследователей считают, что р. Номо возник в среде австралопитеков. Сравнительный анализ родов гоминид с подключением новых признаков привёл к гипотезе о существовании не одного предкового рода, а вклада трёх родов в сложение р.Номо через их гибридизацию. Представляется, что ни один из родов в отдельности, сам по себе не мог явиться предком человека ввиду наличия некоторых специализированных признаков.

В настоящее время всё более открывается феномен стабильной природы таксономических филиативных паттернов во времени, что опрокидывает представления об адаптациях в большом морфологическом масштабе. Возможно лишь усиление или ослабление паттерна, без радикальной трансформации в полярно противоположный модус данного признака. Так, резкий прогнатизм и короткая затылочная область австралопитека не могли трансформироваться в ортогнатность (лишь с альвеолярным прогнатизмом) и удлинённую пост-порионную часть нейрокраниума, свойственные эргастеру ER 3733. Лишь гипотеза гибридизации австралопитека с родом сахельантропа (ортогнатным и длинноголовым) объясняет появление морфологии *H. ergaster*. Гибридное происхождение было свойственно самому раннему грейду Номо – хабилисам. Показательна ситуация с хабилисом ОН-24. Мэри Лики и её коллеги¹,

сравнивая ОН-24 с *A. africanus*, пришли к выводу о его «фундаментальном (!) отличии от австралопитецин». С открытием рода сахельантропа происхождение хабилиса прояснилось; ОН-24 оказался гибридом контрастно различных родов, австралопитека и сахельантропа: шесть из его таксономических паттернов обнаруживают отклонение в сторону морфологии сахельантропа. Вопреки существующему представлению, происхождение древнейшего вида *H. rudolfensis* не может быть связано с австралопитеками, поскольку этим таксонам свойственен разный план строения лица: ER 1470 ортогнатен и характеризуется плоской, вертикальной и выдвинутой вперёд поверхностью лица. Действительно, Мив Лики и её коллеги², открывшие недавно род кениантропа (3.5 млн л.), выявили, что *H. rudolfensis* (1.9 млн л.) является потомком этого рода. Необходимо дополнить, что рудольфензис – это результат гибридизации кениантропа с сахельантропом с преобладанием доли первого. Некоторые исследователи предполагают, что рудольфензис был предком *H. ergaster*. Но это невозможно ввиду больших морфологических различий между ними. Более того, есть основания полагать, что *H. rudolfensis* явился основателем отдельной эволюционной линии р. Номо. Поиску истоков р. Номо предшествовало изучение филетической структуры Номо. Исследование с привлечением новых признаков привело к изменению существующих представлений.

1. Выявлено большое расхождение в строении черепа между эректинами и неандертальцами, так что филогенетическая преемственность между ними предстала невозможной. *H. erectus s. lato* является обязательным звеном филогенеза лишь *H. sapiens*; общность по целому ряду таксономических паттернов определяет их принадлежность к одному филуму, эректинно-сапиентному (ES), противостоящему неандертальскому (N). *H. sapiens* и *H. neanderthalensis* различаются не только по степени выраженности признаков, но и по плану строения лицевого и мозгового объёмов черепа. Неандертальцы составляют особый филум с древнейшим (2 млн л.) и независимым от эректинов происхождением.

2. В течение почти всего плейстоцена прослеживается активная гибридизация между ES- и N-филумами; она отчасти вуалирует различия между филумами, особенно в среднем плейстоцене. Смешение не приводило к «размыванию» таксонов. Вся система (виды двух филумов и их взаимосвязи) предстаёт как сингамеон.

3. Род Номо возник в форме нескольких видов на многолинейной основе в результате гибридизации трёх родов гоминид – *Australopithecus*, *Sahelanthropus* и *Kenyanthropus*. Возможность гибридизации на столь высоком уровне, как родовой, эмпиричес-

ки доказана в специальном исследовании по приматам К. Джолли³. Автор допускает реальность репродуктивной межродовой гибридизации и в ранней эволюции гоминид. Как можно представить ход событий? Конец плиоцена ознаменовался «вспышкой» процессов гибридизации, чему способствовало значительное изменение климата и биотической среды в этот период. Межвидовая гибридизация явилась источником новой генетической variability, послужившей видообразованию и формированию рода *Homo*. Первыми гибридами явились *Homo* грейда хабилисов. Некоторые из них остались «невытребованными» эволюцией. Отбор закрепил эволюционно перспективные варианты, так что несколько видов стали основателями филогенетических линий нового рода.

4. В результате разных форм гибридизации родов австралопитека и сахельантропа возникли три вида эректинов: *H. ergaster*, *H. erectus*, *H. georgicus*; их линии составили ES-филум. Гибридизация родов сахельантропа и кениантропа привела к формированию трёх видов и соответственно трёх линий: неандертальской, юнсянской и рудольфийской, - составивших неандерталь-юнсяно-рудольфийский филум (NYR). Основные виды линий – *H. neanderthalensis*, *H. yunxiansis*, *H. rudolfensis*.

5. Эволюция в пределах р.*Homo* была многолинейной, шла по шести линиям. Она сопровождалась активными смещениями; тем не менее в пределах трёх линий ES-филума морфологическая преемственность прослеживается по чистым и смешанным формам до *H. sapiens* включительно. Из всех линий более всего поражают неандертальцы. Сравнение с р. сахельантропа верхнего миоцена Центральной Африки (Чад) открывает громадную древность (около 7 млн л.) основных признаков неандертальцев: девять филиативных паттернов совпадают с таковыми *Sahelanthropus tchadensis* с учётом определённой хронологической динамики части признаков, не выходящей за пределы одного плана строения черепа. Так, в отличие от других родов гоминид, сахельантропу свойственна поперечная выпуклость лица (с выступанием его медиальной части), которая через несколько миллионов лет была унаследована неандертальцами с усилением паттерна до клиноморфности; тенденция к ортогнатности обратилась в ортогнатность; сильно скошенный плоский лоб – в покатый низкий лоб. Сходны прямоугольный морфотип лица (ПМ), высокое лицо и орбиты, округлый верхний край орбит, глабеллярное утолщение с выступающим вперёд назионом, очень низко-длинная форма нейрокраниума, плоское основание черепа. Неандертальцы характеризуются смещением паттернов двух родов, сахельантропа и кениантропа, со значительным преобладанием доли первого из них.

6. *H. neanderthalensis* и *H. yunxiansis* представляют собой «потухшие» линии *Homo*, но их роль (через гибридизацию с *ES*-филумом) оказалась эволюционно значимой. Неандертальское участие прослеживается в составе некоторых локальных рас Европы, Африки и Азии. В частности, у средиземноморской и атлантико-балтийской рас к неандертальскому типу восходят прямоугольный морфотип лица (ПМ) с широкой верхней его частью и лбом относительно среднего уровня лица, лептоморфное, высокое лицо, сильная горизонтальная профилировка, значительно выступающий нос с выпуклой спинкой, тенденция к долихокрании. Проявляется происхождение не только южного (средиземноморского), но и «северного» типа (потомка кроманьонидной линии). Его отличительные особенности сложились в среднем плейстоцене и восходят к типу Араго (0.450 млн л.).

Большая устойчивость неандертальского плана строения черепа в процессе эволюции (лептоморфность лица, его поперечная выпуклость, прямоугольный морфотип лица) достигает экстремально возможной протяжённости: от первого известного гоминида (7 млн л.) до некоторых локальных рас *H. sapiens* наших дней. Вторая «потухшая» филогенетическая линия – юнсянская, вошла в состав восточно-азиатских монголоидов; юнсянцы и отчасти синантропы явились источником их плосколицести.

7. Выявляются глубоко различные корни формирования восточно-азиатских и североазиатских монголоидов; даже сближающий их признак – уплощенность лица - восходит к разным линиям *Homo*. Поиски истоков основного (байкальского) монголоидного типа в составе североазиатской расы привели к идее, что его предком был *H. rudolfensis* (1.9 млн л.). Филиативные признаки таксонов разного эволюционного статуса обнаруживают большое сходство: 1) высокое и широкое лицо; 2) сильная уплощённость лица и носа; 3) ортогнатность; 4) трапецевидный морфотип лица (ТМ) с преобладанием ширины среднего уровня над таковой верхней; 5) узкий лоб. Истоки североазиатских монголоидов (САМ) не могли быть связаны с Восточной Азией. Восточно-азиатская раса – это иная общность и по своим корням, и по основному комплексу признаков. В частности, ей свойственен иной морфотип лица – ПМ, - унаследованный от юнсянцев и неандертальцев, что служит показателем глубоко отличных филетических корней. Сапиенсы африканского происхождения также не могли быть предками байкальского типа. В верхнем палеолите Южной Сибири монголоидность была уже сильно выражена (судя по статуэткам Мальты и Бурети). Гипотеза о *H. rudolfensis* как предке САМ укрепляется благодаря открывшемуся феномену значительной стабильности филиативных паттернов, так что большой хронологический разрыв – 1.9 млн л. – не должен настораживать. Филогене-

тическая преемственность комплекса паттернов может простираться на миллионы лет: кениантроп (3.5 млн л.) рудольфензис (1.9 млн л.); сахельантроп (7.0 млн л.) неандертальцы (2.0 млн л.).

8. Возникновение *H. sapiens* и его модификацию (в ряде ситуаций) путём смешения с неандертальцами и юнсянцами можно охарактеризовать как «множественность и разнообразие путей сапиентации». На одном континенте могли иметь место разные пути. Например, в Азии: сапиентация в линии *H. rudolfensis*; гибридизация плосколицых юнсянцев с пришлым *H. sapiens* (Люцзян, 0.111–0.139 млн л.); сапиентация потомков гибридизации синантропов с неандертальцами (UC 101). Процессы сапиентации, хотя и разные по масштабу, протекали на разных ареалах ойкумены. Через гибридизацию неандертальцы приняли заметное участие в формировании современного человечества. При несомненности западно-сапиентных миграций и смешений на территории Северной и Восточной Азии носителями собственно монголоидных признаков явились древнейшие местные эволюционные линии..

9. В эволюции гоминид открывается большее таксономическое разнообразие по всем эпохам, гораздо большие масштабы и значимость феномена гибридизации; значительная стабильность филиативных паттернов и их сочетаний во времени. Гибридизация трёх родов гоминид – австралопитека, сахельантропа и кениантропа – была единственно возможным путём возникновения *p. Номо*; смешение контрастно полиморфных родов явилось одним из факторов ароморфоза. В основе *p. Номо* лежит не общий «ствол» с последующим ветвлением (модель кладогенеза) и не «куст» с коротким общим корнем (модель фамногенеза), а скорее «букет» видов и соответствующих им линий, сложившихся путём «гибридного видообразования».

¹ Leakey M.D., Clark R.J., Leakey L.S.B. New Hominid skull from Bed I, Olduvai Gorge, Tanzania // *Natura*. 1971. Vol. 232. P.308-312.

² Leakey M.G. et al. New hominin genus from eastern Africa shows diverse middle Pliocene lineages // *Natura*. 2001. Vol. 410. P. 433-440.

³ Jolly C.J. A proper study for mankind: Analogies from papionin monkeys and their implications for human evolution // *Yearbook of Physical Anthropology*. 2001.Vol. 44. P. 177-204.

Ю.Е. Березкин, А.В. Козьмин

Номина сунт одиоза

Гватемальский мотив и его тихоокеанские параллели

Основой работы является электронный Каталог фольклорно-мифологических мотивов, созданный и расширяющийся при поддержке РФФИ (грант 04-06-80238) и программы «Культурные взаимодействия в Евразии»

Священная книга майя-киче «Пополь-Вух» была записана латиницей после конкисты, но восходит либо к устной традиции, сформировавшейся до появления европейцев, либо даже к иероглифическому оригиналу. Среди работ по культуре майя почти нет таких, в которых «Пополь-Вух» не цитировался по тому или иному поводу. Текст этот действительно неисчерпаем, поскольку вобрал в себя множество фольклорно-мифологических мотивов разного происхождения, только часть которых специфична для майя. Многие мотивы характерны для других районов Мезоамерики, прежде всего для побережья Мексиканского залива¹, но немало таких, аналогии которым обнаруживаются значительно дальше, главным образом в Северной Америке.

Один из мотивов «Пополь-Вух» не имеет параллелей не только в мезоамериканском, но и вообще в индейском фольклоре. Как известно, главная повествовательная линия «Пополь-Вух» основана на фабуле «героев-мстителей»². Владыки Шибальбы (нижнего мира) приглашают братьев Хун-Хун-Ахпу и Вукуб-Хун-Ахпу прийти играть с ними в мяч, обыгрывают и приносят в жертву. Одно из первых неправильных действий, влекущих братьев к гибели, — неумение отличить владык Шибальбы от их деревянных изображений. Двое сыновей Хун-Хун-Ахпу, родившиеся после его смерти, идут по стопам отца и дяди. Обладая магической силой, они избегают ошибок и одерживают победу. В частности, на пути в Шибальбу братья посылают москита укусить по очереди всех четырнадцать владык. Каждый из укушенных вскрикивает, а сидящий рядом спрашивает, в чем дело, обращаясь к укушенному по имени (*Что с тобой, Хун-Каме; что с тобой, Вукуб-Каме, и т.д.*). Москит сообщает имена юношам и предупреждает, что первые две фигуры — деревянные, их не надо приветствовать. Имена владык Шибальбы значимы и переводятся как «Один-Мертвый», «Кровавое крыло», «Кровавый коготь» и т.п.³

В традиционном сознании имя – неотъемлемая часть его носителя, поэтому знание имени – шаг на пути обретения власти над персонажем. Однако не менее очевидно и то, что узнать имена владык Шибальбы герои повествования могли разными способами. Последовательное обращение по имени к каждому из укушенных – деталь, которая вовсе не вытекает из ситуации естественным образом. Можно думать, что это штамп, «мем», бессознательно копируемый фольклорный мотив, переходящий из одного текста в другой. Характерно, что в эпизоде прихода в Шибальбу Хун-Хун-Ахпу и Вукуб-Хун-Ахпу знание ими имен владык подразумевается – плохо лишь, что братья обращаются не к настоящим носителям этих имен, а к истуканам.

Подтвердить статус рассматриваемого мотива как не спонтанно возникшего у киче, а переходящего из одной традиции в другую, можно, лишь предъявив другие тексты, в которых встречается соответствующий эпизод.

Первый такой текст удалось обнаружить в истории, записанной на Чукотке среди сиренинских эскимосов. При подходе врагов человек из рода Выхтак превращается в шмеля и летит во вражеский лагерь. Там он кусает по очереди девятерых предводителей. Каждый вскрикивает, сосед спрашивает его, обращаясь по имени – «Что с тобой, Укик?» (далее то же: Апанук, Малигук, Рымтэй, Напакутак, Мытыгын, Кавепик, Апай). Выхтак возвращается, сиренинский предводитель издали окликает врагов по именам, этого оказывается достаточным, чтобы враги отказались от нападения и ушли⁴. Сходство эпизода с описанным в «Пополь-Вух» очевидно, хотя никакого смыслового ряда приведенные эскимосские имена не образуют [Н.Б. Вахтин, Е.В. Головкин, личн. сообщ.].

В третий раз данный мотив встретился мне в фольклоре острова Науру в юго-восточной Микронезии⁵. Речь идет о приключениях героя по имени Ареоу Те Китеките (Areou Te Kitekite), различные эпизоды повествования о котором находят аналогии в фольклоре Океании, Новой Гвинеи, Индонезии и Восточной Азии. Соревнуясь с братьями, Ареоу делает так, что те забрасывают его на небо. Там люди заняты игрой, заключающейся в подбрасывании грузика с прикрепленной к нему веревкой. Спрятавшись на вершине баньяна, Ареоу заставляет запутаться в ветвях дерева грузики, брошенные двумя местными вождями. Окружающие начинают смеяться, выкрикивая имена вождей. Узнать их и было целью Ареоу, хотя почему это необходимо, в тексте не объясняется. Незаметно спустившись и подойдя с другой стороны, Ареоу выражает желание присоединиться к игре. Поскольку никто не хочет дать ему грузик с веревкой, он вытягивает веревку из своего живота и

побеждает в игре. Дальнейшие эпизоды повествования с описанным прямо не связаны.

Сходство науранского текста с эскимосским и майяским меньше, нежели последних между собой, поэтому микронезийскую параллель можно было бы считать случайностью. Однако еще один текст, записанный в Западной Полинезии на острове Ротума, значительно ближе к первым двум версиям, демонстрируя, однако, и некоторые подробности, общие с мифом Науру.

Моеа Тиктик (Моеатиктики) и его старшие братья Моеа Мотуа (Моеамоту'а) и Моеа Лангон (Моелангони) встречают Тупу-а-Роси (Турпа'роси). Тот не знает их имен. Став пауком, он начинает спускаться на голову Моеа Мотуа. Братья кричат: «Моеа Мотуа, смотри, кто хочет напасть на тебя!». То же происходит с Мое Лангон и Мое Тиктик. Узнав имена, Тупу-а-Роси велит птицам выкрикивать их, когда трое братьев станут приближаться к его дому. Заслышав крики, Тупу-а-Роси каждый раз исчезает. Тогда братья велют птицам выкрикивать их собственные (птичьи) имена, застают Тупу-а-Роси врасплох, в конечном счете убивают его и вступают во владение страной⁶ (русский перевод⁷).

Ротуманский текст позволяет понять, почему герой мифа Науру вытягивает веревку из своего живота – в данном эпизоде он тоже демонстрирует признаки паука. Превращение самого протагониста в насекомое или в паука роднит океанийские тексты с эскимосским, а последовательное кусание (или угроза кусания) тех, чьи имена требуется узнать, – с эскимосским и майяским. Как и в остальных случаях, специфика примененного трюка на Ротуме логикой повествования не обоснована (непонятно, почему Тупу-а-Роси не мог просто спросить братьев, как их зовут).

Ареально мотив «Узнать имена», наряду с десятками других, вписывается в огромную индо-тихоокеанскую фольклорную зону, противостоящую континентально-евразийской зоне⁸. Проблему представляет, однако, чрезвычайно редкое использование мотива и гигантские расстояния между зафиксированными текстами. Правда, параллели между Ротумой и Науру легко объяснимы, поскольку наборы мотивов в фольклоре Фиджи – Западной Полинезии вообще близки характерным для юго-восточной Микронезии – Науру и островов Гилберта, они явно свидетельствуют об относительно недавних связях. Наша база данных по океанийскому фольклору остается неполной, и соответственно высока вероятность того, что здесь обнаружатся новые тексты, включающие интересующий нас мотив. Однако опубликованный фольклор областей, находящихся между Филиппинами (откуда, вероятно, была заселена Микронезия) и Беринговым проливом и особенно фольклор американ-

ских аборигенов проработаны детально, и новых случаев использования мотива «Узнать имена» здесь скорее всего не будет.

Предполагая конечную общность происхождения всех версий, следует заключить, что в северо-восточной Азии и Мезоамерике рассматриваемый мотив хотя и копировался на протяжении многих тысячелетий, однако использовался столь редко, что «вышел на поверхность» лишь дважды. Чукотские материалы даже более показательны, чем мезоамериканские. Если мифология киче нам вообще известна почти исключительно по «Пополь-Вух», то мифы и предания азиатских эскимосов записывались многими собирателями, включая В.Г. Богораза, Г.А. Меновщикова и Е.С. Рубцову, и книга К.С. Сергеевой здесь далеко не главный источник. Данное обстоятельство не выглядит, однако, существенным аргументом в пользу чисто типологического сходства географически удаленных текстов. В совокупности мотивы или сюжеты, зафиксированные для каждой отдельной традиции и для каждого региона любого масштаба, отвечают распределению, при котором на долю одного наиболее популярного приходится львиная доля всех случаев, а встречаемость каждого следующего резко падает, так что некоторые представлены лишь одной записью.

Подобная ситуация характерна для самых разных областей, имеющих дело с массовым материалом, от квантитативной лингвистики и социологии до экологии: наряду с широко распространенными элементами всегда присутствуют редкие и уникальные. Примером собственно фольклорным является распределение сюжетов волшебных сказок. Согласно указателю сюжетов восточнославянской сказки, охватывающему публикации сказок с XVIII в. по 70-е годы XX в.⁹, сюжет «Три подземных царства» отражен в 144 публикациях, «Победитель змея» – в 103, а 53 сюжета записаны лишь по одному разу¹⁰.

Известно, что наборы зафиксированных сюжетов в публикациях авторов, независимо собиравших фольклор одной и той же этнической группы, никогда полностью не совпадают. Соответственно даже для хорошо изученной традиции сохраняется возможность наличия в ней сюжетов, которые так и остались не зафиксированы. И напротив, среди фрагментарных и случайных свидетельств о почти полностью утраченных традициях можно найти мотивы, которые в региональной перспективе относятся к числу крайне редких. Подобные факты следует рассматривать с точки зрения не истории, а статистики. В глобальной же картине распределения фольклорных мотивов связи между Мезоамерикой, Чукоткой и Океанией оказываются вполне на месте.

¹ Березкин Ю.Е. «Пополь-Вух». Насколько «майским» является лучший источник по мифологии майя? // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 13. СПб: МАЭ РАН; Петербургское Востоковедение, 2003. С. 130–137.

² Березкин Ю.Е. Мифология индейцев Латинской Америки и древнейшие фольклорные провинции // Фольклор и историческая этнография. М: Наука, 1983. С. 191–220.

³ Пополь-Вух. Родословная владык Тотоникапана / Пер. и подготовка изд. Р.В. Кинжалова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 203, 295.

⁴ Сергеева К.С. Сказочник Кивагмэ. Магадан: Кн. изд-во, 1968. С. 78–80.

⁵ Maude H.C., Maude H.E. An Anthropology of Gilbertese Oral Tradition. Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific. № 2. 1994. P. 39–43.

⁶ Churchward C.M. Rotuman legends // Oceania. 1937. Vol. 8. No. 1–4. P. 104–116, 247–260, 351–368, 489–496.

⁷ Пермяков Г.Л. Сказки и мифы Океании. М: Наука, 1970. С. 207–217.

⁸ Березкин Ю.Е. Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005а. № 1 (21). С. 126–151; он же. Мифология как источник для изучения демографических и культурных процессов в Евразии (индо-тихоокеанский и континентальный комплексы мотивов) // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докл. СПб: Ассоциация этнографов и антропологов России; МАЭ РАН, 2005б. С. 9–19; он же. Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов // Ad hominem. Памяти Николая Гиренко. СПб: МАЭ РАН, 2005. С. 131–156.

⁹ СУС. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979.

¹⁰ Козьмин А.В. Популярность сказочных сюжетов // Проблемы структурно-семантических указателей. М: РГГУ, 2006 [в печати].

К.С. Васильцов

«Образ мира»:

**к вопросу о символическом значении
традиционного шугнанского жилища**

В научной литературе весьма часто встречается выражение «мышление культуры», которое подразумевает, помимо всего прочего, существование особого, присущего той или иной культуре характера взгляда на мир, человека, все вещи вообще и их смысловые связи друг с другом. Одной из важнейших черт мировоз-

зрения традиционного общества является та роль, каковая отводится образному или символическому способу видения и описания мира. Символизм, говоря словами Й. Хейзинга, есть «живое дыхание» традиционной культуры, стремящейся за всяким явлением, предметом (естественным или искусственным) увидеть некую универсальную идею, сокрытую истину, чьим инобытием и является множество существ и вещей. В настоящей работе мы предлагаем рассмотреть памирское жилище (традиционный шугнанский дом - *чид*) и его символическое значение.

История возникновения *чид*, насколько мы можем судить, уходит в глубокую древность – можно, например, вспомнить заключение М.А. Бубновой, которая связывает планировку погребальных помещений, относящихся к эпохе бронзы, с памирским традиционным домом, полагая эти погребальные помещения своего рода прообразами будущего памирского жилища¹. Согласно бытующим среди населения Памира легендам, устройство памирского дома было даровано Нухом (т.е. библейским Ноем)². Очевидно, что конструкция жилища, в наибольшей степени приспособленная к тяжелым климатическим и природным условиям этой высокогорной местности, отвечает совершенно определенным практическим целям и потребностям. Шугнанский дом стоит на пяти столбах и имеет, как правило, размер 8 x 8 м. В жилище не делается специальных оконных отверстий (связано это, надо полагать, с необходимостью сохранять тепло в зимнее время года)³. Крыша дома укладывается на стропилах и имеет небольшое дымовое отверстие, которое называется *чорхуна*. Свод крыши, суживающийся кверху, складывается из четырехугольных квадратных рам, последняя из которых, самая маленькая, образует дымовое отверстие. Перекрытия покоятся на двух деревянных балках. Описанные нами выше конструктивные элементы *чид* имеют собственное название: две несущие балки – соответственно *акл-и кулли* и *нафс-и кулли* (Всеобщий Разум и Всеобщая Душа), четыре квадратные рамы символизируют четыре столпа (ар., перс. *аркан*) или четыре первоэлемента, пять столбов связываются с пятью деятелями ислама (*ахл ал-байт*) – пророком Мухаммадом, ‘Али ибн Абу Талибом, Фатимой, Хасаном и Хусайном⁴.

Для того чтобы прояснить значение описанного нами выше устройства *чид*, необходимо рассмотреть космологические представления шугнанцев. В шиизме были разработаны разнообразные доктрины, описывающие происхождение и структуру вселенной (ар. *‘алам*), часто весьма существенно между собой различающиеся⁵. Что касается исмаилизма, относящегося, как известно, к шиитской ветви ислама, то обычно выделяют четыре основных этапа в развитии космологических теорий – от ранних, до-фатимидских

учений, датируемых приблизительно IX в., которые дошли до нас лишь в более поздних изложениях и комментариях, вплоть до сложной доктрины Хамид ад-дина ал-Кирмани, которая по тем или иным причинам не была одобрена Фатимидами, однако впоследствии получила широкое распространение среди *таййибидов* Йемена. Памирские исмаилиты, принадлежащие к ветви *низаритов*⁶, связывают распространение исмаилитского вероучения с именем путешественника, поэта и философа Насир-и Хусрава. Приведем теперь – в самых общих чертах, разумеется, – взгляды *низаритов* на происхождение и устройство мира. Согласно *низаритской* космогонической теории, Бог (*хакк*) сотворил посредством своего волеизъявления (*амр*) первую творческую субстанцию Всеобщий Разум (*акл-и кулли*), который путем эманации (*файз*) произвел Всеобщую Душу (*нафс-и кулли*). Из нее в свою очередь возникла Природа (*таби'ат*), состоящая из первоматерии (*хайула*) и формы (*сурат*), Природа порождает семь небесных сфер (*фалак*), в результате преобразования которых появились четыре столпа (*аркан*). Смещение четырех элементов привело к возникновению сложных субстанций (*мураккабат*), минералов, растений, обладающих растительной душой (*нафс-и набати*), животных с животной душой (*нафс-и хайвани*) и, в конечном итоге, человека с разумной душой (*нафс-и 'акли*)⁷.

Таким образом, сама структура *чиды* обнаруживает космическую символику, т.е., иными словами, жилище определенным образом уподоблено мирозданию. Интересно в этой связи вспомнить слова М. Элиаде, заметившего: «Жилище – это не предмет, не «машина для жилья», оно – Вселенная, которую человек создает, имитируя примерное творение Богов, т.е. космогонии»⁸. Такого рода уподобление дома космосу или представление о доме как о космосе, безусловно, совершенно особенным образом влияет на отношение шугнанцев к *чиду*. Равно как весь мир, будучи творением (ар. *халк*, перс. *афарида* или *афариниш*) бога и одновременно указанием на него (ар. *алам*)⁹, рассматривается не просто как нечто «природное», но в известном смысле «священное», так и жилище, уподобленное божественному творению, являет собой «освященное» пространство. К сказанному стоит добавить, что памирцы до недавнего времени не знали духовной архитектуры, т.е. не возводили специальных домов для религиозных отправлений¹⁰. Это, по всей вероятности, было связано с тем обстоятельством, что памирцы, находясь в суннитском окружении, часто вынуждены были скрывать свои религиозные убеждения¹¹ и потому использовали свое жилище в качестве молебных помещений, что также с необходимостью накладывало свой отпечаток и на структуру и символизм жилища, и на отношение к нему шугнанцев. Свидетельством

тому могут служить как многочисленные обряды, связанные со строительством *чиды*, так и его использование в ритуальных практиках. Например, если шугнанская семья собиралась обзавестись новым жилищем, то прежде необходимо было обратиться к *халифе* и получить у него благословение на начало строительства¹². Перед закладкой фундамента будущего дома традиционно совершалось жертвоприношение, шкуру барана, сердце и печень отдавали приглашенному на строительство мастеру. После чего читалась молитва, а один из присутствующих символически рыл небольшую яму на месте закладки фундамента. Лишь затем, произнеся формулу «*аллаху акбар*», приступали к строительству¹³. Когда дело доходило до укладывания основных балок, вновь необходимо было обратиться к *халифе* и испросить у него благословение на начало основных строительных работ. Во время поднятия основной балки совершался обряд жертвоприношения: «поднятому наверх и поставленному к балке барану отрезали голову, и кровь жертвенного животного стекала по балке и стене»¹⁴. На отношение к дому как к сакральному пространству указывают также и различные ритуалы, проводившиеся шугнанцами во время тех или праздников. Например, в праздник *Навруз* на центральный столб (*xāsitan*) наносили рисунки из муки, прикрепляли к нему испеченный блин и поздравляли с праздником. Любопытно свидетельство Каландарова, который пишет, что, «переступив порог дома, вошедший должен произнести приветствие, даже если никого из хозяев в доме нет. Приветствие было обращено к столбу, который рассматривается шугнанцами-исмаилитами как живое существо, способное защищать или вредить, допускать зло или давать благополучие»¹⁵.

Добавим в заключение, что в настоящей работе мы кратко затронули лишь исмаилитскую символику *чиды*, что, безусловно, упрощает картину, ибо традиционное памирское жилище является своего рода материальным воплощением не только исламских, но и более древних, зороастрийских верований и представлений. Принятие ислама не внесло каких-либо кардинальных перемен в само устройство дома, но изменило символическое значение, ему приписываемое¹⁶. В целом характер использования *чиды*, как в повседневной жизни, так и в ритуальных практиках, его структура и символика, позволяют судить о некоторых особенностях бытования ислама на Памире, взаимодействии и взаимовлиянии исмаилитской и зороастрийской традиций, что, в свою очередь, находится отражение как в материальной культуре, так и в религиозно-культурной идентификации горцев.

¹ История таджикского народа. Т. 1. Древнейшая и древняя история. Душанбе, 1998. С. 154.

² Каландаров Т. С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004. С. 209.

³ Оконные отверстия в памирских домах, впрочем не везде, появились лишь в советский период (см.: Каландаров Т. С. Указ. соч. С. 211).

⁴ Ахл ал-байт – «люди Дома», «семья Пророка». В этом значении выражение употреблено в Коране: «Пребывайте в своих домах и не украшайтесь украшениями первого неведения. Выстаивайте молитву, давайте очищение и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику. Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома и очистить вас очищением» (Коран / Пер. И.Ю. Крачковского, 33:33). Согласно шиитской традиции, *ахл ал-байт* идентифицируется с *ахл ал-киса'* (араб. «обладатели священного покрывала») – Фатимой, 'Али, Хасаном, Хусейном и их потомками. Сунниты применяют данный термин в более широком смысле, подразумевая всех близких Мухаммаду людей (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991 (далее – ИЭС). С. 27).

⁵ Например, XIV книга энциклопедического труда Мухаммада Бакира Маджлиси «*Бихар ал-анвар*» («Море света») содержит описание нескольких сотен (!) шиитских космологических доктрин. См.: Muhammad Bakir Majlisi. Bihar al-anwar. Tehran-Qum, 1376-9 / 1956-72. Vols. LVII-LXVI.

⁶ В результате соперничества за верховную власть после смерти халифа ал-Мустансира (1094 г.) в *исмаилитской* общине произошел раскол на восточных *исмаилитов* – *низаритов*, сторонников старшего сына халифа Низара, и *муста'литов* («умеренных»), выразившийся впоследствии как изменениями в организационной структуре, так и определенными догматическими расхождениями.

⁷ W. Madelung, Encyclopedia Iranica. P. 321-323.

⁸ Элиаде М. Священное и мирское / Перевод с франц., предисловие и комментарии Н.К. Грабовского. М., 1994. С. 43.

⁹ Термин, которым в мусульманской богословской или научной литературе принято обозначать «мир» или «вселенную», т.е. '*алам*', происходит из того же самого корня, что и '*алама* (значить) и '*алам* (знак, знамение) и '*илм* (знание). Таким образом, само происхождение данного слова предполагает, что космос (мир) является одновременно и источником знания, и знамением или знаком, указывающем на нечто, отличное от него.

¹⁰ Лишь в 1995 г. в Хороге открылся первый на Памире молельный дом – *джамаатхуна*.

¹¹ В данном случае мы имеем в виду принцип *такийя* (ар. «благоразумие», «осмотрительность»), признаваемый, за исключением *зайдитов*, всеми ветвями шиитского ислама. *Такийя* как технический термин, имеющий значение «благоразумное сокрытие веры», допускает в случае крайней необходимости внешнего отречения от веры, нарушение ритуальных предписаний и т.д. (ИЭС. С. 221-22).

¹² Каландаров Т. С. Указ. соч. С. 209.

¹³ Там же. С. 210.

¹⁴ Там же. С. 211. Подробнее об обычаях и обрядах, связанных со строительством жилища, см.: Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М., Л., 1960. С. 23; Литвинский Б. А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. (История и культура). М., 1981. С.109; Мухиддинов И.М. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX – начале XX в. // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985. С. 24-29.

¹⁵ Каландаров Т. С. Указ. соч. С. 215.

¹⁶ Согласно древней до-исламской традиции, эти пять столбов ассоциировались с пятью ангелами зороастрийской религии - Суруш, Мехр, Анахито (Ардви-сура), Замед и Озар, сотворенные Ахуро Маздой, чтобы помогать людям. Xâsitan («основной столб») связывался с именем Суруша, Voynêxsitan («столб длинной нары») - с именем Мехра, Kicorsitan («столб у очага») - с именем Анахито (Ардви-сура), Pougasitan («столб, достигающий пола») - с именем Замеда, Vârñêxsitan («столб высокой нары») - с Озаром. Таким образом, люди, живущие в таком доме, постоянно чувствовали присутствие и защиту пяти небесных сил. После прихода ислама интерпретация этой древней символики числа изменилась и стала связываться с именами «семейства Пророка».

Е.В. Иванова

О специфике родственных отношений у тайцев Северного и Центрального Таиланда

В 2004 г. в Бангкоке в ознаменование столетия Сиамского Общества был издан сборник статей, в разные годы на протяжении минувшего века опубликованных на страницах печатного органа Общества – Journal of the Siam Society¹. Из разряда этнографических работ в сборнике помещены статьи Э. Тертона² и И.Г. Кемпа³, посвященные проблемам родственных отношений в тайской деревне. Оба исследователя строят свои статьи на оригинальном полевом материале: первый работал в одной из деревень Северного Таиланда в 1968–70 гг., второй – в деревне Центрального Таиланда (в 18 км от г. Пхитсанулок) в 1966–67 гг. Вторичная публикация их работ в 2004 г. свидетельствует о признании того, что они по-прежнему интересны, и отнюдь не как перевернутая страница истории этнографического изучения тайской деревни, а как актуальные до сих пор наблюдения над спецификой родственных отношений у северных и центральных тайцев .

Э. Тертон открыл у северных тайцев существование однолинейных десцентных групп со счетом родства по материнской линии и культа духов этих групп, о существовании которых не подозревали западные исследователи, работавшие в Таиланде. Проведя обследование одной из деревень (входящей административно в объединение из трех соседних деревень с населением 3 000 чел.) со 180 домохозяйствами (в среднем по 5 чел. в каждом), он обнаружил, что их члены относятся к 67 десцентным группам, причем из суммарного числа их членов более половины принадлежат к 9 группам. В этих группах состоят представители не более 10 семей (с максимум 5 поколениями здравствующих родственников, а также свойственников, купивших право на членство в такой группе). Как предков вспоминают женщин предшествующих поколений – только сестер, и никогда – одного предка. Символом единства и оплотом родственной группы является дух, которому члены матрилиниджа поклоняются. Об этом свидетельствует название группы – *phii diaw kan* («поклоняющиеся одному духу»). Духи линиджей – *phii ruu jaa* – безымянные, невидимые, находящиеся постоянно скорее на небе, чем в своих святилищах, куда они являются во время ритуалов жертвоприношений.

Из 67 десцентных групп, выявленных Тертоном в обследованной части деревни, только половина (33 группы) имеет культовый центр в данной деревне, на территории главы линиджа, исполняющего по совместительству функцию жреца, проводящего предусмотренные обычаем ритуалы жертвоприношений духу. Члены остальных матрилиниджей, преимущественно мужчины, для участия в таких ритуалах отправляются в деревни, где находится святилище духа родственной группы их матери, духовную связь с которой они сохраняют, живя в другом месте.

Главами линиджей являются женщины старшего поколения или их дочери, а при отсутствии таковых или ввиду их неспособности нести бремя ответственности эту функцию выполняют их мужья, сыновья или братья.

Женщины из других мест, попавшие после замужества в деревню, где нет членов их родственной группы и соответственно алтаря для поклонения ее духу, должны «купить» право быть под покровительством духа семьи, в которую они приняты, после чего считаются в ней «дочерьми». Таким же образом поступает прислуга, живущая в доме хозяев, если после замужества остается у них – она должна приобрести право на членство в группе жены хозяина.

При укзорилокальном поселении юноша после женитьбы (типичном для северных тай) может влиться в десцентную группу жены – тогда в свадебную церемонию должен быть включен риту-

ал покупки членства в этой группе. В таком случае он становится членом матрилиниджа жены – вплоть до того, что в случае смерти жены и ее старших родственников может стать главой линиджа и жрецом культа духа линиджа.

В случае развода мужчина обычно возвращается в материнскую группу – до следующей женитьбы. Молодой мужчина, овдовев, также покидает линидж жены, оставляя в нем детей, или же дети вместе с отцом переходят в матрилинидж его новой супруги. Старый вдовец остается с детьми членом группы покойной жены. Таким образом, женатый мужчина на протяжении жизни может несколько раз менять членство в десцентных группах, а иногда быть членом сразу двух групп.

При неолокальном поселении женатый мужчина может на всю жизнь остаться членом десцентной группы собственной матери, работать на принадлежащих этой группе полях и приносить жертвы ее духу. Такая же ситуация складывается в случае женитьбы на девушке из линиджа матери, что не запрещено, так как матрилинейная родственная группа у северных тай (тай юань) не экзогамна. Жениться можно на дочери или внучке младшего сиблинга родителей или деда/бабки. По данным Тертона, теоретически возможный брачный партнер – младшая сестра.

Главная константа в отношениях между людьми у тайцев Таиланда – почтение к старшему по положению и возрасту, даже среди представителей одного поколения при минимальной разнице в возрасте несоблюдение почтительности к старшему непростительно. Межпоколенные браки исключены.

Уважение к старшим демонстрируется в регулярно – раз в три месяца –проводимых всеми состоящими в браке членами линиджа по отношению к родителям, их старшим сиблингам и родителям родителей отчасти профилактических ритуалов *dam hua* («омоления головы»), сопровождающихся небольшими подношениями и просьбами о прощении.

В случае высокого статуса жениха имеет место вирилокальное поселение молодой пары, первоначально в доме родителей мужа, жена входит в матрилинидж мужа.

Хотя в наши дни с развитием рыночных отношений значение десцентных групп уменьшается, они до сих пор владеют землей, которая наследуется поровну сыновьями и дочерьми. Несколько большую часть получает младшая дочь, остающаяся с родителями. Сестрам достается также доля их братьев, если после женитьбы они переселяются в другую деревню. Муж, работающий на поле жены, после развода с ней не имеет права на эту землю.

Значительные для каждого тайца события – празднование Нового года, начала и конца буддийского поста, кончина члена род-

ственной группы – сопровождаются жертвоприношениями духу его линиджа. Самым важным ритуалом являются ежегодные жертвоприношения духу перед началом полевых работ. В них участвуют все женщины матрилиниджа и их неженатые дети, местом проведения (как и в остальных случаях) является усадьба главы линиджа (где находится святилище духа), на время проведения ритуала ограждаемая от непрошенных гостей и зловредных духов с помощью белого шнура, натягиваемого по периметру участка, а также закрытых ворот и окон и специальных знаков «талео».

Духи линиджа стоят на страже соблюдения членами группы нравственных норм – наказывают за неуважение к родителям, за ссоры, ведущие к расколу родственной группы, за неправильные жертвоприношения. Кара может заключаться в насылании на виновного болезни или злого духа *phii ka*, причем одержимость этим духом (передающаяся родственникам по материнской линии) может повлечь за собой изгнание из деревни.

Под особым контролем духа линиджа находятся женщины и девушки брачного возраста. О случаях недовольного поведения по отношению к ним (табуированные действия включают вторжение мужчины из чужого линиджа в спальню девушки, прикосновение к любой части ее тела и т.п.) узнают от деревенского колдуна, объявляющего, что болезнь кого-либо из деревенских жителей наслана духом линиджа, оскорбленным случившимся. (Другой вариант – истолкование действий духа не колдуном, а авторитетными членами линиджа, особенно прислушиваются к мнению бывших монахов.) В прошлом для выявления виновных в дурном поведении девиц брачного возраста устраивался «суд божий»: им надлежало принести – каждой – по яйцу, колдун раскалывал их, и «хозяйке» первого оплодотворенного яйца предъявлялось обвинение в грехе. Во искупление вины перед оскорбленным духом в таком случае совершается коллективный ритуал с принесением духу особой жертвы – в виде головы свиньи (не входящей в «обычный» набор жертвоприношений).

В отличие от приемов обращения с «внешними» носителями зла, вредящими членам линиджа (в виде избегания, использования тайных контрсредств), способы разрешения конфликтов внутри самого линиджа большей частью позитивные. Они диктуются культом духа линиджа, предписывающего проведение коллективного ритуала жертвоприношения духу и покаяния перед ним – во имя сплочения родственной группы.

И.Г. Кемп сделал исследование родственных отношений главной задачей своей полевой работы в деревне Хуа Кок (в 1966–67 гг.) с целью заполнения лакуны в этнографическом изучении центральных тайцев. Вопреки распространенному в западном тайландове-

дении представлению о незначительной роли родства в жизни тайского общества, собранный им материал свидетельствует о прямо противоположной ситуации – родственные отношения буквально пронизывают жизнь обследованной им деревни.

Именно родственные и соседские связи внутри деревни в совокупности своей являются единственным стержнем, на котором держится существование этого аморфного на первый взгляд поселения (48 домов), отделенного от других деревень полями и не имеющего институтов светской и духовной власти – нет буддийского храма, культового анимистического центра, нет и школы.

Между тем описанный Кемпом характер семейно-родственных отношений жителей деревни Хуа Кок по ряду параметров отличается от зафиксированных Э. Тертоном у северных тайцев. Прежде всего, они ведут билатеральный счет родства, у них нет культа духов родственных групп, они резко отрицательно относятся к бракам между родственниками (по сообщениям местных жителей, они считаются несчастливыми, так как им не покровительствуют небесные ангелы тевада), и, если такие союзы все-таки заключаются, им не сопутствуют полагающиеся по обычаю при «идеальном» браке церемонии – сватовство, угощение гостей, акты благотворительности (бун). Акцент на почтении к старшим по возрасту, присущий всем тайцам, по наблюдениям Кемпа, в деревне Хуа Кок приводит к замене термина родства (используемого родственниками и соседями при обращении к собеседнику) в случае его несоответствия реальному возрасту на другой, более подходящий. Терминами родства свободно пользуются все односельчане, независимо от фактических родственных отношений.

Вместе с тем имеются и сходные черты: укзорилокальность – до рождения ребенка (с отклонениями от этого правила в зависимости от конкретных обстоятельств) и наследование родительского дома младшей дочерью.

Главным достижением Кемпа стало доказательство большого значения – наряду с принципами буддийской этики и стремлением получить буддийскую заслугу – еще одного фактора, влияющего на поведение тайцев – родственных отношений.

Этот вывод справедлив и по отношению к северным тайцам, однако у последних, как стало ясно благодаря глубокому исследованию Э. Тертона, влияние этого фактора проявляется в специфической форме – в культе духов матрилиниджей (у центральных тайцев отсутствующий).

¹ The Society of Siam / Ed. by Chris Baker. Bangkok: The Siam Society, 2004.

² Andrew Turton. Matrilineal Descent Groups and Spirit Cults of Thai Yuan in Northern Thailand // Journal of the Siam Society. 1972. 60 (2). P. 217–256.

³ Jeremy H. Kemp. Kinship and Locality in Hua Kok // Journal of the Siam Society. 1982. 70 (1–2). P. 101–113.

И.Ю. Котин

Регионы концентрации и южно-азиатского населения в Англии

Индийцы, пакистанцы и бангладешцы являются крупнейшими этническими меньшинствами Великобритании. Живут они преимущественно в британской столице и ряде крупных городов Англии.

1. Большой Лондон и юго-восток Англии

Наибольшая концентрация южно-азиатского населения наблюдается в Большом Лондоне и его пригородах: Лутоне, Слау, Вокинге. Согласно переписи населения 1991 г., в британской столице проживало 6 679 699 чел., что составляло 12,2 % британского населения (54 888 844). Здесь зарегистрировано около полумиллиона (1/3 общего числа) южноазиатов, 41,3 % индийцев, половина восточно-африканских «азиатов», четверть южно-азиатских мусульман королевства. Лондон не только столица страны, но и крупный порт, транспортный узел, финансовый и торговый центр, средоточие многих предприятий швейной, обувной, мебельной, трикотажной, легкой, химической, полиграфической промышленности. В пригородах английской столицы построены крупные предприятия по нефтепереработке и автомобилестроительные заводы. Большой Лондон сохраняет притягательную силу для иммигрантов и «цветных» меньшинств, в то время как «белые» лондонцы стараются переселиться в города и поселки юго-востока страны, т.е. в «спальные» районы столицы.

Индийцы, пакистанцы и бангладешцы селились первоначально в центре и на периферии по соседству с промышленными зонами, и эти районы их концентрации сохраняются. Выбор указанных районов определялся занятостью большинства иммигрантов в промышленности, а также меньшей стоимостью жилья в данных районах и проявлениями в более престижных районах дискриминации по отношению к ним; 347 091 из 840 255 индийцев прожи-

вало в 1991 г. в Большом Лондоне. Индийцы селятся преимущественно в районах Эктон и Саутолл округа Илинг на юго-западе Лондона (близ аэропорта Хитроу), а также в районах Хаунслоу, Харроу, Уимблдон, Баркинг, Саут Вудфорд. Бывшие беженцы из Восточной Африки селятся в Харроу и Уимблдоне. Мусульмане-ахмадийцы расселены компактно вблизи религиозного центра в Мертоне на юге Лондона. Индийцы-мусульмане проживают также в Нью(х)эме, Тауэр Хамлетс, Баркинге к востоку от Тауэра, т.е. в центрах южно-азиатской концентрации. В Большом Лондоне проживает 18,4 % британских пакистанцев, или 87 816 тыс. из 475 558, а также 52,7 %, или 85 738 из 162 831 бангладешцев. Особый интерес для исследователей представляет лондонский Ист-Энд. Крупные английские предприниматели ушли из этого района вместе с большинством населения, на которое рассчитывали как на рабочую силу и покупателей услуг и товаров. Здесь компактно поселились бангладешцы, особенно вокруг улицы Брик Лейн в районе Спиталфилдс округа Тауэр Хамлетс. Старейшины общины и представители бангладешского бизнеса стремятся привлечь крупный капитал, туристов, наконец, праздных лондонцев в район Брик Лейн, который уже получил в английской столице имя Банглатаун (Бенгальский город) по аналогии с лондонским Чайнатауном.

Помимо собственно Лондона значительная концентрация южноазиатов, преимущественно мусульман – мирпурцев и пенджабцев, отмечается в пригородах Лондона Вокинге, Лутоне и Слау.

2. Центральный Мидленд: Бирмингем, Ковентри, Вулвергемптон

Другой значительный центр концентрации южно-азиатского населения - это Мидленд, прежде всего города Бирмингем, Ковентри и Вулвергемптон. Западный Мидленд, известный как «Черная страна», был в XIX в. крупнейшим в Англии угольно-металлургическим районом, но в связи с истощением запасов железной руды и угля эта отрасль промышленности пришла в упадок. «Черная страна» превратилась в крупнейший центр металлообработывающей промышленности и машиностроения с преимущественным развитием автомобильной, авиационной, электротехнической промышленности и паровозостроения.

Бирмингем в настоящее время является вторым по численности городом Великобритании. Индийцы, пакистанцы и бангладешцы заполнили вакуум рабочей силы на тяжелых производствах, особенно на малооплачиваемых видах работ. Выходцы из Южной Азии компактно селились в районах Спаркхилл и Смоллхит, а также в районе Астон (центральный Бирмингем) и в районе Ворики стрит (Южный Бирмингем). Южно-азиатские иммигранты

живут преимущественно в районах Смоллхит и Спаркхилл. Здесь сохранились террасные дома старой викторианской застройки, проданные им местным муниципалитетом. В остальных районах эти и другие дома рабочих пускались местными властями под снос, а на их месте строили дома, распределяемыми между очередниками, в число которых выходцы с субконтинента, как правило, не входили. В районах Спаркхилл и Смоллхит расположено около половины из шестидесяти четырех официально зарегистрированных мечетей города. Здесь же расположено более тридцати гурдвар. В последние годы в Бирмингеме возникла сеть ресторанов балтистанской кухни, рассчитанной как на мусульман, так и на другие группы жителей и гостей города.

Ковентри, находящийся в зоне притяжения Бирмингема, сформировался в 1939-1945 гг. как крупный оборонный центр. Центр города был полностью уничтожен во время германского ракетно-бомбового удара 1940 г. Предприятия на периферии города, однако, сохранились. После войны здесь по-прежнему отмечалась ориентация промышленности на тяжелое машиностроение, включая самолетостроение и автомобилестроение. Городу были нужны многочисленные квалифицированные специалисты: строители, металлурги, сборщики, - а также чернорабочие. Привлечение иммигрантов для работы на предприятиях города является заслугой лейбористского муниципалитета Ковентри, создавшего здесь достаточно доброжелательную обстановку для новоприбывших.

3. Восточный Мидленд. Лестер и Нортгемптон

Индийцы проживают также в Восточном Мидленде, области с развитым сельским хозяйством, угледобывающей промышленностью, металлургией, а также обувным, трикотажным, швейным, кружевным производством. Заметно южно-азиатское присутствие в Нортгемптоне, где развита обувная промышленность, Лестере — центре шерстяного, обувного производства, машиностроения, Ноттингеме, известном своим хлопчатобумажным производством, кружевными промыслами, предприятиями машиностроения, угледобычей, Дерби (паровозостроение, автомобилестроение, текстильное производство). Лестер считается самым индийским городом Британии. Выходцы из Южной Азии составляют 22,7 % его населения. Причем 65 тыс. индийцев проживают в этом городе достаточно компактно в районах к северу от железнодорожного вокзала. Около 20 тыс., или одну треть, из этих 65 тыс. составляют джайны, преимущественно выходцы из индийского города Джамнагар. В городе существуют также значительные и влиятельные общины гуджаратцев-мусульман и индусов, однако районы расселения членов каждой крупной религиозно-культурной группы южноазиатов не совпадают.

4. Большой Манчестер: Манчестер, Рочдейл, Олдэм. Северо-Западный экономический район

Манчестер и его пригороды наряду с Бирмингемом были колыбелью промышленной революции в Англии. Большой Манчестер сохранил свое положение крупнейшего промышленного города севера, его финансового сердца, а также стал важнейшим научным и образовательным центром севера Англии. Современный Манчестер — центр тяжелой, химической и машиностроительной промышленности с частичным сохранением старых функций (рыночный центр, торговля хлопком). В нем и вокруг него — в северо-западном экономическом районе Англии - сосредоточены 80 % работающих в хлопчатобумажной промышленности и 85 % произведенных пряжи и тканей. С производством и продажей текстиля связана судьба пакистанской общины, за которой утвердился слава богатейшей мусульманской общины в стране. К тому же эта община — одна из старейших в Англии, известная здесь с 1930-х гг. В 1930-е гг. несколько десятков пенджабцев-мусульман прибыло учиться в манчестерский университет. Здесь же, на Оксфорд роуд, в районе университета и технологического института селились пенджабцы, занимавшиеся розничной торговлей. В настоящее время пакистанцы и другие группы южно-азиатских мусульман компактно проживают в районе университета (Оксфорд роуд и параллельные ей улицы), в районах Левешульм, Рушольм, Виктория Парк к югу от центра города, на севере Манчестера, а также в северном пригороде Рочдейл. Наиболее бедные пенджабцы-мусульмане селятся в районах пакистанской концентрации, в то время как их более преуспевающие земляки и сокастники переехали в престижные “белые” пригороды.

5. Конурбация Лидс-Брадфорд

Значительная концентрация мусульман южно-азиатского происхождения отмечается в Западном Йоркшире — центре тяжелой промышленности, угледобычи, металлургии, металлообработки, легкой промышленности (шерстемотальное, швейное производство). Особенно значительная группа пакистанцев и бангладешцев проживает в конурбации Лидс-Брадфорд. В районе городов Лидс-Брадфорд сформировался крупнейший в стране район шерстемотальной промышленности, в котором сосредоточено 74 % рабочих мест отрасли. Вместе с тем здесь размещено крупное текстильное машиностроение, паровозостроение. В последние годы наблюдается переориентация промышленности городов на электронику. По этой причине уровень безработицы до конца 1960-х гг. вBradфорде и Лидсе был ниже общebritанского. ВBradфорд и Лидс первые мигранты-пакистанцы — моряки из Ливерпуля, Мидлсборо и Гул-

ля - прибыли для работы на оборонных заводах. Воспользовавшись низкой ценой на жилье, они покупали дома, которые использовали как своеобразные гостиницы для земляков. Узнав о вакансиях на военных заводах и в строительстве, вBradфорд переехали пакистанцы из Ноттингема, Ньюкасла, Шеффилда, Бирмингема, Лидса и Манчестера.

ИменноBradфорд — крупнейший центр шерстемотальной промышленности — привлек фейсалабадцев, имевших опыт работы в текстильном производстве. Фейсалабадцы-предприниматели, используя дешевый труд своих земляков, неформальные источники информации и связи при заключении сделок, сумели возродить и даже несколько расширить текстильное производство города. А расширение производства способствовало появлению в городе новых мигрантов.

На 1969 г. вBradфорде проживало около 12 тыс. пакистанцев, из них полторы тыс. были родом из Восточной Бенгалии, 5.4 тыс. — из Мирпура, 3 тыс. — из Чхача, 1.800 — из Джелама, Лаялпура (Фейсалабада), Равалпинди, около 300 человек происходило из Пешавара. Большинство пакистанцев работало на предприятиях текстильной промышленности, на оборонных заводах, на транспорте. В настоящее время вBradфорде зарегистрировано более 48 тыс. пакистанцев, преимущественно мирпурцев, и 4 тыс. бангладешцев.

ВBradфорде в 1997 г. было зарегистрировано более двадцати мечетей. ВЛидсе их семь.Bradфордский Совет мечетей стал одной из самых известных общественных организаций города, получивший печальную известность благодаря “делу Рушди” и другим конфликтам с коренными британцами.

ВBradфорде иЛидсе проживает также около 9 тыс. индусов, а также 8 тыс. сикхов. Сикхи вBradфорде живут своеобразной земляческой колонией вокруг улицы Лидс роуд.

В третьем крупном городе Западного Йоркшира — Шеффилде — также существует значительная пакистанская община. ВШеффилде производство стали и машиностроение требовали дешевых рабочих рук. Вакансии, как и в Бирмингеме,Bradфорде,Лидсе, были заполнены в основном пакистанцами.

6. Ланкашир

ВЛанкашире угледобыча, металлургия и машиностроение были всегда второстепенными подсобными отраслями. Основной же здесь была хлопчатобумажная промышленность. Здесь опытные предприниматели-пакистанцы из Манчестера и Лидса выкупили обанкротившиеся предприятия и за счет дешевого труда земляков сумели восстановить оказавшееся в кризисе производство. ВБлэкберне

сосредоточена основная масса южно-азиатских мусульман Ланкашира. В нем, как и в большинстве других британских городов, пакистанцы и другие «азиаты» компактно проживают в центральных районах (inner city) вокруг улиц Бернли роуд, Роман роуд, Вэлли рэндж и Одли рэндж. В городе зарегистрировано четырнадцать мечетей, а также несколько южно-азиатских мусульманских культурных центров.

В.Ю. Крюкова

Пространство жертвоприношения

В этнографической литературе жертвоприношение обычно рассматривается как элемент обрядов жизненного цикла, отчасти — как деталь этикета или обычаев, связанных с приготовлением и вкушением пищи, как ритуальная часть пищевой культуры. Однако, если обратиться к ранним письменным источникам, с глубочайшей древности именно жертвоприношение являлось стержнем культуры традиционного общества. На протяжении тысячелетий принесение жертвы богам оставалось одним из важнейших ритуальных действий в различных религиозных традициях. На примере иранских народов мы имеем возможность проследить за тем, как при смене исторических эпох, сопровождавшейся порой сменой населением конфессиональной принадлежности, идея и акт жертвоприношения оставались неизменными либо подвергались переосмыслению, облекаясь в новые формы, никогда при этом не исчезая вовсе и, по-видимому, не теряя своей первостепенной роли. Таким образом, жертва и идея жертвенности представляются не только важными составляющими ритуальной практики той или иной религии, но и одними из тех элементов, которые служили своеобразным каркасом традиционной культуры.

1. Жертвоприношение у древних индоиранцев, иранцев

Древнейшие тексты, в большей степени Ригведа, а также и Авеста, отражают картины индоиранской общности, времени, когда, в частности, были заложены основы иранской культуры. Жертвоприношение является главной и даже почти единственной темой ригведийских гимнов. Жрецы говорят с богами языком жертвы, а слова, произносимые ими, являются одним из выражений этой жертвы. Поэтому часто в гимнах «слово» и «жертва» являются равнозначными по смыслу, прослеживается нерасчлененная структура жертвоприношения, а именно слово (речь, молитва) — жертва.

В ригведийских и авестийских гимнах жертвоприношение выступает как основа и непереносимое условие сотворения мира. Поскольку время в древних культурах представлялось циклическим, для продолжения существования мира требовалось повторение первоначальной жертвы, ставшей основой для творения и возникновения жизни, и это повторение носило не символический характер, а являлось реальным воспроизведением первого акта. В основание «языческого» культа издревле было помещено жертвоприношение, являвшее собой наиважнейший акт «запуска» мироздания, возобновления хода жизни. Каждый раз во время совершения ритуала приносимая жертва становилась центром мира, «пупом земли», осью, пронзавшей и нанизывавшей на себя все сущее. Священные тексты и мифы, как иранские, так и индийские, прибегая к различным образам и сюжетам, намекают на то, что когда-то изначальная жертва, стоявшая в точке отсчета истории, была троякой: жертвоприношением человека, животного (первого быка) и растения (хаомы / сомы, ассоциировавшегося с «матерью всех семян», мировым деревом и выступавшего в роли основы возбуждающего ритуального напитка). Позднее первая жертва была отвергнута, а две других стали частью тщательно разработанного ритуала, сопровождавшегося произнесением молитвенных формул и гимнов богам. Этот ритуал должен был стать ежегодным и ежедневным воспроизведением своего прообраза, основным событием циклического движения времени. Молитвы и славословия богам не только связывали просителей и подателей благ, но и являлись одной из форм жертвоприношения, поскольку поэтическое слово молитвы становилось неотделимым от мяса и жира, превращалось одновременно в жертву и древесное топливо костра, совпадая с его центром, осью мира, мировым деревом. В ригведийском гимне жертва прямо называется основой существования мира: «На тебя как на основу опирается все мироздание!» (Ригведа IV, 58. Пер. Т.Я. Елизаренковой).

Главное священнодействие и древнеиндийских, и древнеиранских культов носит наименование ясна (авест. *yasna*=, санскр. *yajna*=) – «поклонение, почитание», а также «моление», «жертвоприношение». Одной из важных задач литургии-ясны является поддержание ритуальной чистоты и «святости», целостности первых творений – неба, воды, земли, растения, животного, человека, огня. Эти творения не только символически представлены при совершении ясны, но и выступают в качестве объекта поклонения, а также вновь освящаются во время литургии. Ритуалы, сопровождаемые чтением молитв, заключаются в принесении жертвоприношения твердой пищей (авест. *myazda*=), основу которого составляет кровавая жертва и приготовлении парахаомы (от авест. *haoma*=; санскр.

soma=), возбуждающего ритуального напитка. Частицы жертвы по завершении ритуалов вкушают жрецы, а после них к жертве допускаются и присутствующие миряне, получающие, таким образом, возможность приобщиться к благодати. Кроме того, во время ясны делают жертвенные приношения огню и водам.

В дошедшем до нас авестийском корпусе имеется всего два упоминания о частях кровавой жертвы, одно из которых засвидетельствовано в Видевдате, другое – в Ясне (11.4). Однако в среднеперсидском богословском сочинении по вопросам ритуальной практики, дополняющем трактат «Дозволенное-недозволенное» (Шайаст-нашайаст), приводится целый список соответствий, указывающий, какая часть жертвенного животного какому зороастрийскому божеству посвящается. Из этого списка можно почерпнуть существенные сведения, например, становится ясным, что жертвенное животное должно было быть мужского пола (ни по Авесте, ни по более поздним текстам этого не определить). Показателен и тот факт, что именно Хому, божеству священного растения и напитка хаомы, посвящали язык жертвы. Это может пояснить сообщение М. Бойс, согласно которому современные зороастрийцы первым отрезают жертве язык (в среднеперсидском тексте он также возглавляет перечень), полагая, что принесенные в жертву бараны (посредством языка) или Хом вместо них будут обвинять жертвователя в их убийении (Воусе, 1966, р.108). Сама идея такого укора восходит, вероятно, к Гатам Заратустры, в которых предназначено для жертвоприношения животное стенает и жалуется пророку. Кроме того, можно предположить, что тот порядок, в котором в приложении к Шайаст-нашайаст перечислены посвящаемые божествам органы жертвы, соответствует ходу ритуальной разделки туши. Возникает и другая аллюзия: зачастую принесение жертвы и разделение ее между богами и социальными группами людей ассоциируется с изначальным жертвоприношением, в ходе которого возник мир и было положено начало его разнообразию.

Помимо кровавой жертвы другим важным составляющим приношения твердой пищей служит ритуальный хлеб, получивший в поздних зороастрийских сочинениях, составленных на среднеперсидском языке, наименование дрон (среднеперс. *drōn* от авест. *draona* = «часть (жертвоприношения)»). Если в авестийских текстах он еще не был выделен в качестве самостоятельной жертвы, то два среднеперсидских трактата подробно объясняют его обрядовое значение и способ приготовления. Первый из них вошел в научных оборот как «Пехлевийский ривайат, сопровождающий Дадестан и дениг» («Дадестан и дениг», среднеперс. «религиозные суждения», - богословский труд, написанный верховным жрецом Парса и Кермана Ма-

нушчихром в IX в. после Р.Х.). Второй представляет собой небольшое произведение «Чим и дрон» (среднеперс. «о значении дрон»), имеет его перевод на русский язык, выполненный О.М. Чунаковой.

Если вкратце привести описание хлеба дрон, совпадающее в общих чертах в обоих памятниках, то оно сводится к следующему. Это пресный хлеб круглой формы, который необходимо испекать таким образом, чтобы края хлеба возвышались над его серединой, а в тесте не образовывались бы воздушные пузыри. Форму хлеба богословы объясняли как образ мира, при этом возвышенные края – как гору Харбурз (Албурз), плоскую середину – как обитаемый мир. На поверхности хлеба делали три насечки, призванные напоминать об этической триаде зороастризма «благая мысль, благое слово, благое дело», а в центр помещали специально освященное коровье масло гошудаг (среднеперс. *goshudag*), которое ассоциировалось, по одной версии, с «мировой горой», а по другой – с вселенским законом Истины.

Обычай принесения в жертву ритуального хлеба известен у многих народов. Иногда жертвенный хлеб объясняют как заместительную жертву (например, русский «каравай» - хлебная жертва вместо животной, «коровы»). Но в иранской традиции приносилась как кровавая, так и хлебная жертвы. Примечательно, что значение, которое придавалось хлебу как таковому, излагается в обоих рассмотренных среднеперсидских текстах на основе пассажей авестийского кодекса Видевдат (3.30–32), где хлеб называется «основой зороастрийской веры», а возделыватель хлеба - «возделывающим Истину, продвигающим, приумножающим веру». Вместе с тем особенно привлекательным для среднеперсидских авторов, по-видимому, было названное Видевдатом магическое действие хлеба и самих манипуляций по его приготовлению по отношению к злым демонам, которые «удирают оттуда, где зерна в достатке» (Видевдат 3.32), что очень близко пониманию хлеба, которое можно обнаружить в различных традиционных культурах. Следует отметить, что форма ритуального хлеба, описанного среднеперсидскими богословами, даже в деталях совпадает с общепринятой по сию пору в Центральной (Средней) Азии формой обрядового пресного хлеба патыр (фатир).

2. Отказ от древних практик

Если все зороастрийские священные тексты, составленные на авестийском языке относятся к эпохам, когда зороастризм занимал главенствующую позицию в Иране, то среднеперсидские богословские сочинения частично отражают существенные перемены в культе, поскольку некоторые из этих трудов были написаны уже после мусульманского завоевания Ирана. Со временем зороас-

тризм превращается в религию меньшинства, а народы иранских земель принимают новую веру – ислам. Насколько могла сохраниться или видоизмениться древняя идея жертвоприношения при смене иранским населением конфессиональной принадлежности? Ислам не только явился совершенно иной религией в идеологическом плане по сравнению с исповедывавшимся ранее зороастризмом, но должен был ввести новые принципы ритуальной практики. Если ранее жертвоприношения совершались жрецами в храме, то теперь, по крайней мере теоретически, оба института были упразднены. Тем не менее жертвоприношение, переданное для совершения самой общиной, не было отменено, а приобрело свойственный такому в исламе характер благодарственной жертвы богу. В сущности, все важнейшие события в жизни не только общины, но и семьи сопровождаются, а точнее, подтверждаются и становятся «действительными» путем принесения жертвы. Основными ее формами у ираноязычного населения Центральной Азии остаются принятые издревле кровавая жертва и жертвоприношение хлебом, причем сфера бытования последнего приношения весьма широка. Важным представляется то обстоятельство, что этнографически засвидетельствованному жертвоприношению, подобно его прообразу, как правило, сопутствуют ритуальные предметы, ведущие свое происхождение от первых творений, участвовавших в священнодействиях богов и их восприимчивых, а именно выделенный участок земли, вода, прутья, огонь. Также как в глубочайшей древности кульминацией религиозной жизни являлись новогодние обряды, сохранявшие архаичные черты жертвоприношения и служившие воспоминанием об изначальной жертве. В качестве одного из примеров можно привести обычай, описанный И. Мухиддиновым (Мухиддинов, 1989), в ходе которого во время празднования на Памире нового года в дом вводят и кормят вола. Испражнения вола придают округлую форму, высушивают и сохраняют до веяния зерновых, когда устраивают праздник в честь патрона земледелия Бобой-дехкон («дед-крестьянин»), телом которого служит куча зерна, а тюбетейкой – тот самый новогодний помет вола. Скорее всего последний обычай восходит к первой человеческой жертве, положившей основу плодородия земли и процветания всех людей.

В исламе жертвоприношение не причислено к пяти столпам веры. Видимо, в большей степени жертвоприношение стало трактоваться в этическом смысле, в религиозном срезе важнее стала идея жертвенности, жертвенного служения человека богу, и одним из выражений такой жертвенности можно, наверное, считать джихад – усердие во имя бога, выраженное в готовности вести войну за веру и погибнуть в этой войне, заслужив посмертное бла-

женство. Не случайно именно джихад, а не кровавую жертву называют иногда шестым столпом ислама. Интересно сравнить в отношении к жертвоприношению ислам с другой авраамической религией, христианством. В последнем древняя жертва также оказалась переосмысленной, но для того, чтобы снова стать кульминацией как вероучения, так и ритуала.

Вместе с тем предание о жертвоприношении Авраама, засвидетельствованное как Библией, так и Кораном, вызвало к жизни один из важнейших мусульманских праздников – Курбан, в центре которого оказалось именно жертвоприношение. К сожалению, не только в этнографической литературе советского времени, но и в современных работах этот праздник, по крайней мере у ираноязычного населения Центральной Азии, еще не подвергся подробному описанию, хотя общие замечания на его счет и некоторые существенные детали можно найти, например, в работах Андреева. Поэтому для этого сборника этнограф А. Шоинбеков составил описание празднования Курбан на Памире, оно приводится в качестве приложения к данной статье.

Представляется, что сведения А. Шоинбекова не оставляют сомнения в том, что в основе мусульманского ритуала жертвоприношения, являющегося основным событием праздника Курбан, лежит издревле приносившаяся жертва. В целом это не противоречит ни кораническому (и библейскому) сюжету, ни мусульманской идеологии, включившей в обычное право многие ритуалы и традиции, важные для исламизированных народов. Вместе с тем вполне естественной явилась контаминация различных, но близких по содержанию религиозных образов и элементов обрядов. Что касается памирского празднования Курбан, хотелось бы обратить внимание на некоторые детали. Так, существенно, что кровавая жертва дополняется хлебной – хлеб привязывается к барану красной тканью. Как мы уже видели, древнейшее индоиранское и затем наследовавшее ему зороастрийское жертвоприношение включало и кровавую жертву, и хлеб. Памирское ритуальное кушанье, состоящее из хлебной лепешки и масла, несомненно, имеет древнюю историю: в таком виде оно было засвидетельствовано зороастрийскими текстами IX–X вв., когда происходило окончательное оформление зороастрийской хлебной жертвы, во многом соответствующей традиционному обрядовому хлебу, донине бытующему у ираноязычных и других центрально-азиатских народов. Само священнодействие, как заклание барана, помазывание верующих его кровью, так и совместная трапеза, освященная молитвой, призваны утвердить единство общины перед богом, и вместе с тем причастность каждого верующего к богу. Присутствуют во время памирского празднования Курбан и неотъемлемые элементы индои-

ранских священнодействий – вода, огонь, прутья. Интересно, что в мусульманском ритуале прослеживается и древнее представление о связи жертвователя и жертвы, которая будет играть особую роль после смерти человека. Если в зороастрийской традиции пожертвованные человеком при жизни животные будут обвивать его у моста Чинват при переходе души в иной мир, в мусульманской, напротив, цепляясь за шерсть жертвенного барана, душа умершего сможет преодолеть мост. Хотелось бы обратить внимание и на такую древнейшую черту ритуала, описанного А. Шоинбековым, как выбор белых животных с особыми отметинами – темными кругами вокруг глаз и сурьмение глаз как жертвы, так и соучастников жертвоприношения. Именно белых животных жертвовали как в древнем Иране (этот обычай сохранен и современной зороастрийской практикой) и в древней Индии, так и на Переднем Востоке. Поразительно, что глаза жертве сурьмили еще при совершении царских храмовых ритуалов в древнем Шумере.

Итак, древнее жертвоприношение, сопровождаемое присутствием таких важнейших элементов, как вода, огонь, растение (путья), земля, по-прежнему остается стержневым элементом традиционной культуры, в частности ираноязычного населения Центральной Азии. При том, что наилучшее объяснение смысла жертвы как основы существования мира можно найти в древнейших письменных памятниках – ведах и Авесте, иранский зороастризм засвидетельствовал длительный период воспроизведения и литургического развития жертвоприношения. Вместе с тем без всякого жреческого участия принесение жертвы сохранило свое значение в обрядах, ассоциированных с исламом, в том числе у иранских народов, не связанных исторически с зороастрийской религией, например у памирцев.

Приложение

А. Шоинбеков

Жертвоприношение в праздник Курбан у памирцев

Жертвоприношение, совершаемое на Западном Памире во время праздника Курбан, как и в других мусульманских регионах, является воспроизведением коранического сюжета о жертвоприношении Ибрагима и чудесном спасении его сына. Автор этих строк, неоднократно участвовавший в праздновании Курбана, последний раз был его свидетелем 21 января 2005 г. в кишлаке Лахшик, сельсовет Тусчён Рошткалинского района (Горно-Бадахшанская АО, Таджикистан), где и было в основном составлено это опи-

сание. Кроме того, для сопоставления были привлечены полевые материалы автора, включающие сообщения жителей нескольких кишлаков Рошткалинского и Ишкашимского района (Вахан).

К празднику начинают готовиться за несколько лет до принесения жертвы. Выбирают новорожденного белого барашка с особыми чертами: животное должно быть белым с черной головой), или серыми отметинами вокруг глаз и на ногах. Заранее известно (это происходит в большинстве случаев), что, когда барашек вырастет, у него будут круглые рога. Если в день праздника Курбан родится какое-нибудь животное, мясо которого употребляют в пищу, его нарекают жертвенным. За ним, как и за назначенным в жертву барашком с отметинами, с самого рождения бережно ухаживают. Хозяин старается, чтобы будущая жертва к моменту праздника стала большой и жирной.

Каждый человек в своей жизни трижды должен пожертвовать барана на праздник Курбан. Когда впервые в хозяйстве появляется пригодное для этой цели животное, его растят три года. На третий год с наступлением праздника барашка приносят в жертву. Второй раз жертвуют пятилетнего барана, а на третий – семилетнего.

Каждый год, когда подстригают предназначенного для жертвы барашка, его шерсть кому-нибудь отдают. Но в год самого жертвоприношения первую состриженную шерсть откладывают, чтобы во время заклания вручить ее халифе. При этом стрижку производят заранее, чтобы к празднику на животном было достаточно шерсти: по народному представлению, держась за шерсть этого барана, хозяин после смерти сможет перейти через мост Сират, ведущий в загробный мир.

Перейдем к непосредственному описанию праздника. Хозяин или хозяйка дома (в зависимости от того, кто ухаживал за барашком), из которого в этом году приносят жертву, в течение десяти дней до наступления праздника держат пост, подобный принятому в Рамазан. Поэтому после заклания барана прежде всего готовят печень жертвы для этого человека, чтобы он закончил пост. За день до праздника начинается всеобщее приготовление. Все совершают омовение и надевают чистую одежду, чтобы быть ритуально чистыми. Члены той семьи, которая жертвует барана, готовят дрова, приносят большой котел и другие приспособления для приготовления кутьи. Хозяин дома приступает к изготовлению свечей. Для этого в наши дни берут сухие маленькие веточки ивы, а раньше использовали ветки местного кустарника, которые, по возможности с чистого места, собирали мальчишки. Принесенные в дом ветви оставляют для просушки на очаге – в сухом теплом месте. Одновременно с этим хозяйка печет лепешку. С приближением захода солнца хозяин дома омывает руки и садится около оча-

га, чтобы заняться свечками. Все имеющиеся сухие ветки он разламывает руками на палочки равной длины (приблизительно 15–20 см). Их количество он не считает, но кладет палочки парами, чтобы не осталось непарной, то есть чтобы общее число не оказалось нечетным. Это правило соблюдается повсюду, где такие свечи зажигают, - число их обязательно должно быть четным. Каждую палочку обматывают ватой или марлей, пропитанными маслом.

Тем временем хозяйка приносит горячую лепешку. Ее кладут в небольшую миску, а сверху наливают немного масла. Полученное кушанье носит название *modctur gapda*, дословно - «лепешка в чаше», также его называют *нуни руган*, «хлеб с маслом». Сходное блюдо готовят для домашнего ужина, но в него наливают кипяченое молоко.

Тодчтур gapda несут на кладбище, к посещению которого и приурочено приготовление кушанья. Это происходит после захода солнца, точнее, с наступлением ночи. Итак, хозяин идет на кладбище, взяв с собой чашу и несколько свечей, только те, что предназначены для зажигания в этом месте. Его могут сопроводить сыновья. Точно также и из других семей на кладбище собираются мужчины и мальчики. Чаши с *modctur gapda* они оставляют возле кладбища, на общем для всех месте, после чего каждый берет свои свечи. Спичками зажигают первую пару свечей и помещают их на окошечке могилы кого-нибудь из своего рода. Затем с помощью первой пары зажигают и остальные свечи, устанавливая их по две на каждой могиле своих родственников. Поскольку у каждого умершего, как правило, больше одного потомка, на каждой могиле оказывается по несколько пар свечей. Скажем, если у покойного четыре или пять сыновей, живущих отдельно, каждый из них обязан зажечь свою пару свечей. Таким образом, ни одна могила, если сохранился могильный холм и известно, кому она принадлежит, не остается без своих огней.

После того, как все свечи зажжены, кто-нибудь из знающих читает молитву или суру из Корана, а потом все садятся кругом и каждый берет свою чашу с кушаньем. Попробовав из своей чаши, передают ее другому, вкушая, в свою очередь, из его чаши, таким образом, чтобы каждая чаша ходила по кругу и все ели из всех чаш, или хотя бы из некоторых. Так живые показывают своим умершим предкам, что они объединены и исполнены дружеских, братских чувств и взаимопонимания. По окончании трапезы читают молитву и расходятся по домам.

В доме до возвращения хозяина с кладбища хозяйка с домашними парами зажигает остальные свечи: непосредственно в доме, в хлеве, во всех помещениях, даже в саду. Праздник Курбан считают «благопожелательным», поэтому, зажигая свечи, желают сча-

стья, увеличения стада, плодородности фруктовым деревьям и так далее.

По прибытии хозяина, совершают ритуальное омовение и намаз. Затем ужинают вместе. Хозяйка приносит кушанье *modctur gapda*, которое по традиции едят руками из общей посуды. Перед началом трапезы хозяин дома пальцами касается еды, точнее, опускает их в жидкую часть – масло с молоком, после чего вытаскивает руку из чаши, поворачивается в сторону и, символически расплескивая жидкость, произносит молитвенную формулу, и все приступают к еде.

В день праздника все встают рано утром, совершают омовение и намаз. После завтрака хозяйка сурьмит брови себе и всем желающим членам семьи. Это связано с представлением о том, что в то время, когда Авраам уводил своего сына для принесения его в жертву, жена патриарха подводила брови сурьмой. По другой версии, если кто-либо в этот день не сурьмит брови, змея ударит его по глазам своим хвостом.

Согласно одним представлениям, жертвенного барашка следует закалывать до восхода солнца, чтобы он не видел свою кровь. Следуя другим, жертвоприношение надо совершать в тот момент, когда первые лучи солнца касаются земли. В любом случае, процесс принесения жертвы начинается рано утром, с приездом халифы. Хозяйка дома выносит барашка из хлева во двор задними ногами вперед. Во дворе сам хозяин или кто-либо из мужчин совершает ритуальное омовение животного, предварив его троекратным омовением рук.

По завершении омовения, зажигают благовонную траву *страхм*, и хозяйка дома сурьмой проводит линии над глазами барашка. После этого животное поднимают на крышу дома. Голову барана поворачивают в сторону Киблы. Далее, берут заранее приготовленный отрез красной материи (примерно 1–2 м), заворачивают в него две лепешки и подвязывают к туловищу жертвы как поясной платок. Также привязывают ранее состриженную шерсть. Затем соединяют ноги барана двумя шерстяными веревочками, которые сплетены из красных и белых нитей. По словам информанта, эти веревки символизируют уздечку. В то время как производят эти приготовления, рядом с жертвой садится халифа и начинает читать суру Курана. Когда чтение заканчивается, барана закалывают. Хозяйка подставляет миску под голову жертвы, чтобы ее кровь не пролилась на землю. После того как кровь стечет в эту миску, все присутствующие окунают в нее пальцы и кровью наносят себе пятнышко на лоб между бровями.

После заклания с барана снимают веревки и ткань, из которой достают лепешки, - их раздают по кусочку всем присутствующим.

щим, есть такую лепешку считается благим делом. Голову жертвы с крыши дома, с относительно небольшой высоты, бросают вниз: она должна, по народным представлениям, семь раз перекувырнуться. Затем тушу вносят во двор или в дом, где ее уже полностью разделяют. Поскольку верят, что жертвенный баран в будущей жизни поможет своему хозяину преодолеть мост Сират, кости не разрубают топором, как это делается обычно, а разделяют в тех местах, где соединяются части тела, чтобы целиком сварить их в кутье.

Перед началом приготовления этого кушанья глашатаи (мальчики) оповещают жителей села о совершенном жертвоприношении и приглашают всех на угощение. Приглашают и тех, кого встретят по дороге. Когда все соберутся, приступают к трапезе. Долей халифа являются грудинка, шкура и шерсть. После угощения халифа читает молитву, в которой благословляет тех, кто принес жертву. Все кости барана собирают, выносят наружу и оставляют в каком-нибудь чистом месте.

А.А. Лебедева

Стратегии микронезийской культуры

Микронезийскую культуру, несмотря на бытующее мнение о «кораллово-кокосовом рае», можно назвать экстремальной. Крошечные разбросанные далеко друг от друга участки суши с крайне ограниченными ресурсами, океан, не дающий стабильных источников существования, постоянная опасность тайфунов, которые могут полностью уничтожить население атолла. Возможно, именно поэтому в Микронезии можно наблюдать специфические культурные явления, которые возникают как формы адаптации общества к условиям окружающей среды. Одним из таких явлений, сохранявшимся вплоть до середины XX в. на Каролинских островах, были союзы, включавшие более или менее многочисленные группы атоллов в систему экономических и потестарных связей, сфокусированных на немногочисленных вулканических островах. Центром наиболее известного и крупного подобного образования стал о. Яп.

— По форме это образование представляло собой иерархию политических единиц, в роли которых выступали родственные группы*, владеющие определенными землями. Границы этих владе-

*Лесса использует термины *sib u lineage*, но, учитывая отсутствие терминологического единообразия в западной науке, равно как и соответствий западной и отечественной терминологической базы, ограничимся этим общим понятием.

ний не обязательно совпадали с границами отдельно взятого острова (так, говоря об о. Яп, мы фактически имеем в виду округ Гатил, поскольку другие округа этого острова имели свои «сферы влияния»), а также и с фактической территорией проживания группы. Это означает, что одни группы проживали на территориях, формально принадлежащих другим, вышестоящим. Место на иерархической лестнице определялось пространственной близостью к руководящему центру, а основными структурными единицами были Яп, Улити и восточные острова**. Определенная родственная группа, проживающая на Улити, «арендовала» свою землю у группы, проживающей на Япе, и в то же время сама была «владельцем» земель на восточных островах (можно отметить, что структура была несколько сложнее и имела субуровни, но более детальное рассмотрение не является в данном случае необходимым). Политической иерархии соответствовала иерархия социального родства, поскольку члены нижестоящих родственных групп были «детьми» своих вышестоящих партнеров. Специфика роли Улити во многом вытекала из его промежуточного географического положения. С одной стороны, эта группа выполняла распределительно-аккумулирующую функцию и за незначительным исключением была посредником между Япом и восточными островами. Ее престиж во многом основывался на этом исполнительском аспекте полномочий. С другой стороны, в определенных случаях по отношению к восточным островам Улити занимала ту же позицию, какую занимал по отношению к ней Яп.

Основным содержанием отношений между группами было экономическое взаимодействие, которое реализовывалось в системе обмена, называемой *sawei*. Конкретными субъектами обмена были пары групп, связанные политическими и социальными отношениями. Между Япом и Улити и между Улити и восточными островами обмен происходил непосредственно; между Япом и восточными островами – при посредничестве Улити. Вне зависимости от места на политической лестнице жители атоллов предоставляли в основном «промышленные товары»: ткани, плетеные изделия (циновки и паруса), веревки – и только немногие продукты: кокосовое масло и особый вид сладостей, изготавливаемых из загущенного пальмового сока. Япцы, напротив, меняли исключительно продукты питания – тыквы, сладкий картофель, таро, ямс, бананы и плоды хлебного дерева, поскольку эти растения практически не произрастают на бедных почвах атоллов. При обмене между Улити и другими атоллами с каждой

** Включают цепочку островов между Улити и Труком (Волеаи, Сорол, Ифалук, Ламотрек, Сатаван, Пулуват и др.) и на Улити имеют общее название *Woleai*.

стороны фигурировали изделия, являющиеся «эксклюзивными» товарами данного острова. Так, например Сорол предоставлял для обмена изделия из дерева – весла и сосуды, а также ожерелья.

Кроме обмена практиковались односторонние религиозные подношения. Они направлялись с Улити на Яп в рамках общения тех же пар родственных групп и предназначались духам предков. Уильям Лесса считает, что жители Улити не рассматривали этих духов как своих, но с учетом упомянутого социального родства считали себя находящимися под их покровительством и поэтому подносили им дары. В этой ситуации япцы выступали уже не прямыми получателями, а посредниками, хотя и не в экономической, а в ритуальной сфере.

Третий вид распространения материальных благ – так называемая «дань», которая также отправлялась с Улити на Яп. В отличие от первых двух она носила менее регулярный характер, а порядок ее передачи не был основан на социально-политической сегментации общества: она предназначалась только верховному правителю округа Гагил.

Движение, с помощью которого осуществлялось взаимодействие между островами, распространение информации и перераспределение ценностей происходило по принципу цепной связи. Из Гагила исходило известие или приказ, например о том, что наступит время очередного сбора *sawei* (что не обязательно происходило ежегодно, обычно раз в два-три года). Этот приказ передавался верховному правителю Улити. Затем информация определенным порядком, от главы одной родственной группы к главе другой, распространялась по Улити, а также далее на восток. Каждый остров передавал известие своему восточному соседу, иногда двум или трем. Обратное движение также осуществлялось поэтапно. Каное самых отдаленных восточных островов (Пулуват, Пулар и некоторые другие) переправляли товары на Сатавал. Затем каное с Сатавала и остальных островов собирались на Улити. Здесь к ним присоединялись каное, представляющие основные острова этой группы, и весь флот (около 30 судов) отправлялся на Яп, где и происходил обмен. Прибывшие на остров задерживались здесь от нескольких дней до нескольких недель. Все это время кровом и пищей их обеспечивали «родители», для отношений с которыми, как и для пребывания на острове вообще, вводилось несколько обязательных поведенческих формул.

Какие же цели преследовало существование этой, на первый взгляд, сложной и громоздкой системы? Была ли она создана искусственно, по инициативе более многочисленных по отношению к остальному населению региона и более активных япцев или сложилась естественным путем?

Учитывая природную раздробленность и сложность сообщения и тот факт, что «подчиненные» территории не принуждались к данному способу сосуществования, можно считать, что подобное образование не могло держаться на силовом аспекте и для его возникновения были объективные экономические причины. Они не исчерпываются натуральным обменом как таковым, поскольку последний возможен в любом культурном окружении. В данном случае в этом обмене заключалось нечто большее, чем просто взаимная выгода сторон.

Под сторонами имеются в виду прежде всего регионы с разными природными условиями. Очевидно, что каждый приобретал то, что ему необходимо, но эта необходимость носит скорее условный характер для жителей Япа, так как они получали именно ценности, то, что можно назвать предметами роскоши. В избыточном характере благ, получаемых япцами, следует видеть причину их политического престижа и приоритета. Это, в свою очередь, стало возможно, поскольку япцы находились в более выгодной экономической позиции: объективная ценность даже небольшого участка плодородной земли в условиях безземелья чрезвычайно высока. Что же касается населения атоллов, то оно получало, с практической точки зрения, не менее ценные, т.е. жизненно необходимые вещи, в которых у них всегда был недостаток, – продукты питания. Именно заинтересованность многочисленных атоллов в подобном экономическом альянсе и была основой последнего.

Следствием того, что обмен проходил не по принципу «шило на мыло», практиковался не от случая к случаю (например, когда хрупкая экосистема одного из атоллов была временно расстроена), а представлял собой хорошо налаженную систему (во временном, пространственном и субъектно-объектном отношении), стало складывание региональной специализации, направленной на максимально рациональное распределение ресурсов. Это видно из того, что обмен не всегда имел место только между атоллами и Япом. Атоллы обменивались также и между собой, и для этого обмена, как уже отмечалось, каждой представлял определенный круг предметов, которые изготавливались только на этом атолле. Другим примером может служить тот факт, что средства транспорта – суда и материалы для их изготовления – также могли быть объектами обмена. Нет ничего удивительного в том, что там, где в соседстве с группой атоллов оказывался вулканический остров, строительство лодок происходило именно на нем как на более обеспеченном материалами. Но интересно то, что это строительство производилось не для себя, а для жителей удаленных атоллов, которые совершали путешествия с целью обмена к более крупным островам. Кроме того, практиковался наем каноэ и даже навигаторов для соверше-

ния подобных рейсов! Последний факт представляется особенно показательным. Известно, что и в таких морских культурах, как микронезийская и полинезийская, знатоки морского дела составляли довольно замкнутую группу носителей традиционных знаний, навигатором мог быть далеко не каждый. Однако существует огромная разница между «натуральным» характером его услуг в пределах одного острова и наемно-подрядными отношениями, сложившимися между несколькими островами.

Социальная иерархия в этой системе носила не вспомогательный характер и не была производным от экономического «базиса». Она вносила организацию и упорядоченность в процесс экономического обмена, способствовала дисперсному распределению благ и как бы узаконивала этот порядок. Обмен религиозными ценностями и «дань» скорее идеологически цементировали систему, чем являлись значимыми экономическими факторами, но выпадение из социальной и духовной структуры вело к выпадению и из структуры экономической, а значит, было равносильно изгнанию, смерти.

Такие явления, как специализация, зачатки ремесел, разделение на абсолютную и относительную стоимость (ценность) принято относить к другой, более поздней ступени исторического развития, к стадии концентрации населения, появления городов и т.п. Мы обращаем на это внимание не для того, чтобы бросить очередной камень в теорию одностороннего и единообразного развития общества. Важнее понять и учесть причины возможного разнообразия. На становление традиционной культуры в значительной мере влияет природное, экологическое окружение. Оно закладывает объективные условия, некие константы, но и оставляет определенный коридор для творчества. В этой стратегии взаимоотношений человека со средой проявляются гибкость и адаптивность культуры, которые непосредственно влияют и на ее успешность. Последнее, кажется, вполне справедливо в отношении рассмотренного культурного феномена – экономической и социальной организации населения Каролинских островов. Для его характеристики мы сознательно использовали аристотелевскую формулу первопричин (форма – содержание – движение – цель), настолько это явление представляется нам органичным продолжением природного надприродным, упорядоченным, логичным и функционально безупречным.

Личность русского «знающего» в мифологических рассказах

В произведениях мифологической прозы сложились представления о стереотипных чертах личности русских «знающих»; индивидуальных черт в описаниях их характеров мало. В настоящее время исследователи более или менее едины во мнении о том, что личностные черты связаны с культурой; это можно в значительной степени отнести и к колдуну, и знахарю - «знаковым» личностям традиционного общества.

В психологии под личностью понимают сложившуюся целостную (системную) организацию психики; в более узком смысле личность - это индивид как субъект социальных отношений и сознательной деятельности. В качестве ведущей характеристики личности выступает ее направленность. Под направленностью личности понимают совокупность устойчивых мотивов, ориентирующих ее деятельность. По народным представлениям, основные мотивы деятельности колдуна - «портить», «причинять вред», деятельность колдуна с позиций своего сообщества оценивается как вредоносная, его основные характеристики - «злой, лихой». Основные мотивы деятельности знахаря - «ладить», «помогать», «лечить», то есть восстанавливать нарушенный порядок¹. По словам самих знахарей, «я только добро (на добро) делаю». По классификации фон Вригта, это добро благоприятствования: его характеризует направленность на достижение положительного эффекта в деятельности, который состоит в создании нового и желательного положения дела². Нередко знахаря характеризуют с точки зрения пользы, приносимой обществу; так, повитуху, которая принимала роды у женщин в одной из архангельских деревень в начале XX в. (у одной из односельчанок - 17 раз,) называли «дорогой старушкой»³. «Дорогой» здесь выступает в архаическом значении «хороший, ценный, нужный, полезный, годный».

В структуру личности также включаются особенности характера. Характер человека проявляется прежде всего в его отношении к другим людям. Колдун довольно часто одинокий человек; так, племянница колдуна, оставшаяся в «бобылках», просит его передать силу именно ей⁴. Колдуны угрюмы, суровы в обращении с людьми. Они нелюдимы, их характеризуют следующим образом: «живет как бирюк (волк)», «как медведь в берлоге», - то есть приписывают черты животных. Образ жизни колдуна связан с представлениями о его маргинальном положении в обществе.

Знахари, наоборот, нередко семейные люди, зачастую знахарками становились для того, чтобы лечить многочисленных детей, внуков. Их характеризует общительность, открытость, приветливость, доброжелательность.

Колдун груб с окружающими, склонен к ссорам, часто ругается с односельчанами - «собачится». В народных представлениях, грубость - не только невежливость, дерзость, но и враждебность, причинение обиды, вреда, ущерба; ссора - это взаимное проявление враждебности, чаще всего связанного с коварством колдуна. Эти же черты колдуна проявляются и на уровне внутрисемейных отношений. Нередко колдунья бьет мужа и детей, когда она с ними наедине, но в присутствии посторонних она ведет себя сдержано и ласково.

Как показывают наши полевые исследования, в современной русской деревне нередко именно личностные черты - злобность, склонность к конфликтам и ссорам, грубость, двуличность - служат поводом для обвинения в колдовстве какой-либо местной жительницы.

Колдуна нередко характеризуют как хитрого человека. Хитрость - сложное понятие: это и уловка, и обман, и умение делать что-то, а также «тайное» знание, архаическая основа представлений об обмане - «волшебная, колдовская сила». О знахаре говорят как о «простом» человеке (в значении «простодушный», «искренний»).

Колдун кичится тем, что он обладает «тайным» знанием, он держится с окружающими высокомерно, надменно, спесиво; так, в судебном деле XVIII в., по Мезенскому: «Люди они (братья Салмины - колдуны. - Н.М.) были зажиточные, но очень гордые, односельчане их не любили»⁵; «На своих земляков смотрел (колдун. - Н.М.) свысока, те в свою очередь его не любили»⁶. По народным представлениям, гордость, точнее гордыня - самовозвышение путем унижения окружающих, связана с представлениями о нечистой силе: «В убогой гордости дьяволу утеха», «Во всякой гордости черту много радости»⁷.

Колдун нередко использует свои знания в корыстных целях и требует за это плату. Знахаря, наоборот, отличает добросовестное отношение к профессиональным навыкам. Он нередко лечит бескорыстно, он считает, что помогать - это его долг. Нередко тот знахарь, который передает свои знания, оставляет наказ: «Ты никогда не отказывайся». Знахарь и повитуха обычно приходили на помощь безотлагательно, в любое время, днем и ночью. Колдун зачастую отказывается помогать окружающим, когда к нему обращаются с какой-либо просьбой (например, отыскать вора или

найти пропавшее животное), или делает это неохотно, заставляет упрашивать себя, «ломается».

Колдун часто характеризуется как бессовестный, тогда как знахарь совестлив. По народным представлениям, совесть - вместе с телом нравственных чувств, первоначальное значение этого слова - «совместное знание», позднее - «сознание».

Одна из важнейших потребностей колдуна - потребность власти. Зачастую человек становился колдуном, чтобы получить власть над окружающими. Распространенный мотив мифологических рассказов - демонстрация колдуном своей силы. Демонстративный характер деятельности колдуна связан с тем, что он стремится к славе, почету и уважению, чтобы занять более высокое место в на иерархической лестнице в сельском сообществе. Например, колдун превращается в щуку и гонит рыбу в сети односельчан: «Делал это, чтоб, значит, его уважали»⁸.

Требовать оказания почета и уважения («ему в чести надо быть») колдуну позволяло обладание «тайным знанием». Отношения колдуна с крестьянами напоминают вассальные, при которых честь воздается снизу вверх. Честь (от «часть») по отношению к колдуну имеет значение и материального дара, и духовной ценности, победы. Слово «уважение» восходит к польскому *uwazac* – «быть внимательным, наблюдать». Иначе говоря, колдун требует правильной оценки его достоинств и знаний со стороны окружающих, при этом честь - оценка достоинств колдуна окружающими на фоне других субъектов, тогда как уважение - это оценка его самого.

Колдун самолюбив и тщеславен, он высоко оценивает свои способности, считает, что ему подвластно все на свете; так, он уверяет, что может оживить мертвого: «Захочу - и мертвого подниму этой водой... только у вас состояния не хватит со мной расплатиться»⁹.

Колдун хвастлив: «Степка Колдунчик хвастался, что с чертями знается»¹⁰; колдун Григорий после того, как кого-то испортит, «хвалится», обещает «испортить насмерть»¹¹. Народное отношение к хвастовству ироничное: «Хвастливое слово гнило». Знахарь, наоборот, скромнен в оценке результатов своей деятельности, нередко признает, что его действия не принесут результата: «крепко сделано, мне не отладить».

Некоторые черты характера проявляются в отношении к вещам, собственности. Колдун жаден, все время что-то просит и не хочет отдавать, «что возьмет, не отберешь»: у него «к рукам прилипает». Жадную колдунью характеризуют так: «Бей по рукам, не выпадет». С жадностью колдуна связано поверье о том, что с вещью можно отдать счастье, достаток, здоровье.

Колдун нечистоплотен, он нередко живет в грязной темной затхлой избе, тогда как знахарь - в чистой светлой, пахнущей душистыми травами.

Колдун склонен к излишествам; так, он злоупотребляет алкоголем, ему нередко платят водкой за услуги, на свадьбах его поят допьяна, то есть водка выступает в качестве дара. В народном сознании пьянство связывается с деятельностью нечистой силы: «допиться до чертиков», «вина напиться - бесу предаться», «в пьяном бес волен». У колдуна нередко много любовниц. В начале 90-х гг. в одной из деревень на Пинеге нам рассказывали о бывшем председателе колхоза, которого считали колдуном (нам показали его: и в 70 лет это был властный жесткий эффектный старик). Его сексуальным домогательствам подвергались многие колхозницы. Показывали и одну из жертв, посмевшую отвергнуть его, после чего, как считают односельчане, он наслал на нее порчу: у женщины отсохла рука.

Колдуна характеризуют как храброго человека: «не робкого десятка». Его храбрость проявляется во время прохождения обряда инициации, когда он впервые сталкивается с мифологическими персонажами - помощниками, и в соперничестве с другими колдунами. Однако отношение к храбрости колдуна неоднозначное, по поверьям, «ему черти помогают». Храбрость колдуна - неоправданное, бесшабашное поведение: «Ему сам черт не брат».

Вместе с тем окружающие восхищаются отсутствием страха у колдуна перед властями. Колдун может смеяться над представителями власти, когда они пытаются запретить ему заниматься магическими практиками. Обычно это выражается в том, что с официальными лицами происходят чудесные вещи; например, во время экспедиции в Карелию в 2004 г. нам рассказывали о местном колдуне, которого в 50-е гг. пыталась арестовать милиция. С представителями власти происходили чудесные вещи, например, улетало оружие и портупей, им показывались мертвецы; и они, посрамленные, испытывая страх и стыд, отправились восвояси. Повествовали информаторы об этом, не скрывая уважения перед храбростью колдуна.

В соответствии с представлениями христианской религии многие особенности личности колдуна являются страстями, пороками. Так, к телесным страстям, по мнению богословов, относятся блуд, распутство, обида, пресыщение и пр.; к душевным страстям - гнев, досада, дерзость; к мыслительным - неверие, злость, коварство, презрение, хвастовство, притворство и др.

По народным представлениям, хорошее – это соответствующее норме, добро – «как то, к чему все стремится». *Хорошее* значит соответствующее идеализированной модели макро- или микромира, осознаваемой как цель бытия человека, а следовательно, и его деятельности; *плохое* значит не соответствующее этой модели по одному из присущих ей параметров¹². Многие

черты личности знахаря воспринимаются как соответствующие идеальной норме традиционного общества, а колдуна – как не соответствующие ей.

¹ Мазалова Н.Е. Традиционные представления о добре и зле и магические практики русских «знающих» // Радловские чтения–2004. СПб., 2004.

² Wright C. von. The varieties of goodness. N.Y.; L., 1963. P. 43.

³ АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1560. Л. 35. Архангельская обл., Шенкурский р-н.

⁴ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 183.

⁵ Беляев И.С. Икотницы и кликуши: К истории русских суеверий / Русская старина. 1905. Т. 122. С. 146.

⁶ Там же. С. 153.

⁷ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1912. Т. 1. Стлб. 933.

⁸ Добровольская В.Е. Народные представления о колдунах в несказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 99.

⁹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 84.

¹⁰ АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. № 1560. Л. 35. Архангельская обл., Шенкурский р-н.

¹¹ Весин Л. Народный самосуд над колдунами // Северный вестник. 1892. № 9. Отд. 2. С. 71.

¹² Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 181.

Н.В. Майкова

Стебли и лубяное волокно растений в традиционном японском текстиле

Богатая флора японского архипелага с древности обеспечивала японцев всем необходимым для жизни - пищей, домом (включая ширмы для организации пространства помещения, циновки, кухонную утварь, мебель и предметы быта), одеждой и обувью, орудиями труда (рыболовными и сельскохозяйственными), средствами передвижения, лекарствами и пр.

В японском текстиле используется большое количество растений, стебли которых содержат лубяные волокна. Некоторые виды (коноплю, рами, ситник) культивируют специально с целью получения волокон. В ряде случаев растение выращивают для других целей (например, рис – основа питания), но в текстиле находят применение побочные продукты его обработки (стебли и пр.). Кро-

ме того, на разных островах ремесленники знают свойства волокна многочисленных дикорастущих видов (акебия, глициния и др.).

Остановимся только на некоторых наиболее характерных растениях, волокно которых применялось в традиционном японском текстиле. По возможности укажем латинские и японские названия, краткое ботаническое описание и ареал произрастания пяти наиболее популярных видов. Полевые материалы автора и информация, полученная в процессе стажировки в Осацком Национальном музее (Япония), позволяют уточнить этнографическую специфику технологии обработки волокна указанных растений, способов придания материалу необходимых качеств для плетения и ткачества, типы текстильных техник, области использования готовых изделий и т.д.

Рис посевной (*Oryza Sativa*). Одно из важнейших для жизни японцев растений, что, в частности, выражается в большом количестве терминов: *ину* 稲 (рис как растение), *комесаку* 大麻 (зерна риса, рис как злак). Термином *вара* 藁 – «рисовая солома» – могут называть и солому любого другого злака.

Рис – однолетнее травянистое злаковое влаголюбивое растение высотой от 40 см до 1 м с соцветием-метелкой и длинными узкими ланцетовидными листьями. Стебель его прямостоячий и представляет собой полую соломину. Плод – зерновка. Существует множество разновидностей риса, из которых в Японии наиболее известны *Oryza sativa subsp. japonica* (или *sinica*) и *Oryza sativa subsp. javanica*.

После второй мировой войны на смену длинностеблевой разновидности *Oryza sativa subsp. javanica*, называемой также «длинный рис», пришла *Oryza sativa subsp. japonica* (или *sinica*), или «короткий рис». За счет уменьшения высоты растения до 40-60 см был снижен риск полегания посевов в сезон тайфунов, сбор урожая машинным способом также значительно упростился. *Oryza japonica* обеспечивает высокий урожай и положительно реагирует на азотные удобрения, которые, наоборот, ослабляют *Oryza javanica*. Выращивание длинностеблевого риса не позволяет рассчитывать на высокий урожай, и сейчас большинство фермерских хозяйств в Японии перешло на выращивание риса с коротким стеблем. К сожалению, солома «короткого риса» неудобна для плетения, поэтому ее используют в основном как удобрение.

Рис был завезен в Японию с материка более двух тысяч лет назад в эпоху Яёй и очень быстро распространился по стране. Все работы - от высадки рассады на поля до плетения из рисовой соломы - связаны с различными обрядами и поверьями.

Рисовая солома - целый стебель с листьями, но без корней – используется в самых разных текстильных изделиях. После сбора

урожая очищенные от зерен стебли высушивают в хорошо проветриваемом месте. Из них вяжут веревки, плетут обувь (сандалии – *варадзи* 草鞋, зимние полусапожки – *юкигуцу* 雪靴), плащи, дождевики, делают игрушки и пр.

Магическими свойствами, приписываемыми рису, объясняется появление специальной веревки из рисовой соломы *симэнава* 注連縄 украшенной бумажными полосками – *гохэй* 御幣 и отдельными свободно свисающими соломинками. Согласно мифу об удалении богини Аматэрасу, именно такой закрученной влево веревкой бог Футадамэ перегородил вход в пещеру, чтобы богиня не смогла в нее вернуться¹. Существует множество способов изготовления веревки. Например, солому разделяют на равные пучки, слегка размягчают деревянным валиком, связывают у основания стеблей, разделяют пучок пополам и вставляют один пучок в другой. Потом его закручивают и подплетают веревку. Таким образом, самый толстый участок изделия находится в центре *симэнава*. Иногда плести начинают с одного конца, и в этом случае в храме его помещают слева от охраняемого священного объекта. *Симэнава* и ее модификация *ванава* — 輪繩 («веревочное кольцо») широко используются в новогодних украшениях *симэкадзари*².

Из соломы также плетут занавеси и циновки различного назначения. Зимой нередко можно видеть циновки, которыми оборачивают кадки с новогодними украшениями *кадомацу* – 門松, впрочем, в последнее время в городах солому заменяют на синтетические материалы. Циновками обертывают стволы деревьев; весной их снимают и сжигают, там самым уничтожая заползших внутрь насекомых.

Рами (Boehmeria) – Карамуси 苧 (Boehmeria nivea var. japonnivea), тёмма 苧麻 (Boehmeria nivea var. tennisima), дзёфу 上布. Многолетнее травянистое растение из семейства крапивных. Стебли прямостоячие, неветвистые. Листья супротивные яйцевидно-ланцетовидные крупнозубчатые темно-зеленые с продолговатыми пленчатыми прилистниками. Цветки зеленоватые мелкие однополые, собранные пучками в ветвистые, прерывистые пазушные колосовидные соцветия. Высота 1–1.5 м.

Родиной предположительно является западный и центральный Китай, где рами культивировали с глубокой древности³. По всей Японии выращивают *Boehmeria nivea* – «белую рами» со светлыми волосками на внутренней стороне листа – и *Boehmeria nivea var. Tennisima* («зеленую рами», или «китайскую траву»)⁴. Множество дикорастущих подвидов сосредоточены, главным образом, в районе о-ва Кюсю и южном Хонсю. Центрами выращивания рами и

производства тканей являются префектуры Этиго и Сацума, особенно знаменита деревня Сёва в префектуре Фукусима.

Сбор сырья производится, когда рост растения замедляется и стебли приобретают коричневатый оттенок. Если собрать урожай раньше, то волокно будет низкого качества, если позже, то стебли станут слишком жесткими, и отделить кору будет очень сложно. Поскольку растение многолетнее, с одного поля можно собрать 2–4 урожая⁵.

В рами очень высоко содержание клеящих веществ, смеси плохо растворимых в воде гемицеллюлозы и пектина, поэтому лубяные волокна подвергают специальной обработке. Листья предварительно обрывают. Стебли вымачивают в проточной медленно текущей воде, чтобы находящиеся в ней бактерии ускорили разложение мягких тканей растения. Затем кору снимают со стеблей, скребком отделяют лубяные волокна от коры, мягких тканей и клейких веществ. Традиционно работали вручную, но в настоящее время процесс в большей степени механизирован, а в обработке задействованы химические препараты. Извлеченные волокна сушат 1–3 дня в солнечном хорошо проветриваемом месте, после чего счесывают остатки клейких веществ⁶.

Блестящее износостойкое волокно рами по пределу прочности, способности поглощать влагу и скорости высыхания превосходит хлопок и лен и меньше подвержено усадке. Его часто добавляют в шерстяные ткани. Волокно поддается скручиванию, перед которым его обязательно размягчают, чтобы предотвратить ломкость нитей. При тщательной обработке получаемые нити по тонкости не уступают шелку. Во влажном состоянии предел прочности волокон рами значительно повышается. Однако показатель его эластичности ниже, чем у хлопка, а гибкости – хуже, чем у льна. Вследствие этого ткани из рами довольно жесткие, легко подвержены образованию заломов и разрывам на сгибах⁷. В основном волокно рами идет на изготовление занавесей, скатертей, постельного белья, полотенец, одежды, пожарных шлангов, холстов для картин, а также веревок, канатов, лесок, швейных нитей и пр.⁸.

Выращивание рами – трудоемкий и дорогостоящий процесс, волокно зачастую получается разного качества, поэтому, несмотря на все достоинства, растение не получило такого широкого распространения, как хлопок и лен.

Конопля (*Cannabis sativa*) - тайма 大麻. Собираемый термин для текстиля из лубяного волокна – *аса* 麻 также применим к этому растению.

Однолетнее травянистое двудомное растение высотой 30–180 см с прямостоячим ветвистым стеблем толщиной от 3 до 30 мм. Листья внизу супротивные, сверху – очередные, глубоко рассечен-

ные пальчато-раздельные с ланцетными крупнозубчатыми лопастями. Мужские цветки на цветоножках, пятичленные беловато-зеленые, собраны в метельчатое ветвистое соцветие; женские - с зачаточным околоцветником, образуют колосовидное соцветие, сидят в пазухах верхних листьев.

Растение может служить сырьем для получения наркотика, поэтому с 1948 г. для выращивания конопли требуется специальное разрешение. Одним из самых известных центров является город Канума в префектуре Тотиги.

Сбор сырья обычно производят весной, в апреле–мае. Растения выдергивают с корнем, корни обрезают, листья обрывают, стебли выравнивают по длине. Чтобы облегчить процесс отделения волокон, стебли на 1–2 минуты опускают в кипяток, затем сушат под палящим солнцем, 2–3 дня вымачивают в медленно текущей проточной воде до размягчения внешних слоев и расщепляют⁹.

По прочности волокна конопля не уступает льну, но жесткость ее значительно выше вследствие большого содержания лигнина. Цвет извлеченных вручную волокон варьируется от кремового до кофейного, полученных машинным способом – серый¹⁰.

До середины эпохи Эдо конопля была одним из главных материалов для создания одежды простолюдинов. После знакомства страны с хлопком производство конопляного текстиля резко сократилось. Применение волокон конопляного текстиля и рами во многом аналогичны. Также из пеньки делают завязки для сандалий - *гета*, противомоскитные сетки, нити основы для циновки. Волокна конопляного текстиля зачастую смешивают с другими волокнами растительного, животного и синтетического происхождения.

Ситник развесистый (*Juncus effuses*) - и, игуса 藎草. Многолетнее растение, высотой 40–120 см с дернистым ползучим корневищем. Стебель почти безлиственный лоснящийся, его основание покрывают мелкие чешуйчатые листья. Соцветие зонтико-видно-метельчатое. Предпочитает влажные заболоченные почвы. Время цветения культивируемого в Японии вида зависит от светового дня: чем длиннее день, тем раньше начинается цветение. Растет повсеместно, но в ряде районов его чередуют с посадками риса. Центром изготовления циновки из ситника является префектура Окаяма¹¹.

Ситник высевают в начале декабря и собирают 7–8 месяцев спустя до начала цветения, иначе стебель становится ломким¹². Растения срезают, вымачивают в грязевом растворе, чтобы сохранить первоначальный зеленый цвет, 2–3 дня сушат на солнце с 9 утра до 3 дня. Сортируют по длине. Стебли расщепляют на конце, удаляют мякоть и, чтобы они закрутились, подсушивают на солнце. Для получения плоских соломин мякоть также удаляют, но

стебель сплющивают и прокатывают по деревянной дощечке, удерживая большим пальцем. Иногда перед началом работы материал опускают на 10 минут в кипящую воду, чтобы придать изделию больше гибкости и прочности. Соломины ситника гибкие блестящие прохладные на ощупь. Со временем они выцветают, и цвет из зеленого становится светло-желтым. Этот признак позволяет датировать возраст изделия.

Из стеблей 11–70 см и длиннее ткют однотонные циновки, обложки для толстых соломенных матов – *татами* 畳 и пестрые «цветочные циновки» *хана-гоза* 花座. Из волокон длиной 60–70 см плетут шляпы, корзины и некоторые мелкие поделки.

Акебия пятёрная, или шоколадная лиана (*Akebia quinata*) - *акеби* 木通. Быстрорастущая полувечнозеленая лиана с кружевной листвой более 3 м высотой. Побеги гладкие тускло-фиолетово-пурпурные, листья пятилопастные кожистые. Маленькие ароматные цветки распускаются в апреле, однодомные, в коротких очередных кистях. Встречается по всей территории Японии, но не культивируется.

Сбор сырья производится осенью. Срезанные побеги моют, очищают от коры, сушат несколько дней, но перед употреблением смачивают водой.

Одними из центров производства являются префектуры Нагано и Тохоку. Из акебии плетут различные предметы быта, корзины, вазы, почтовые ящики, изредка мебель. Наиболее известны игрушки *хато-гурума* 鳩車 и корзины *акеби-каго* アケビ籠. Игрушка *хато-гурума* («голубиная повозка»), или фигурка голубя с колесиками по бокам вместо лапок, бывает двух размеров - с ладонь и в натуральную величину птицы. Корзины же весьма разнообразны по форме и по величине, чаще всего выполнены в технике корзиночного переплетения, где волокна основы немного толще утка. Побегам акебии, или глицинии, скрепляют бамбуковые веялки - *ми* 箕¹³.

Итак, стебли и лубяное волокно пяти видов растений, рассмотренных выше, по-прежнему применяют в качестве основных материала для создания текстильных изделий. Целые стебли обычно используют в плетении и подвергают минимальной обработке, в то время как лубяное волокно задействовано в ткачестве, и для его получения приходится приложить немало усилий. Кроме того, в японском текстиле широко применяются и другие части растений - листья, корни, оболочки плодов. Их обработка имеет свою специфику и требует особого изучения.

- ¹ Saint-Gilles A. Mingei: Japan's Enduring Folk Arts. San Francisco, 1984. P. 197.
- ² Ibid. P. 142.
- ³ Fiber plants. Leiden, 2003. 456p. (Series Plants Resources of South-East Asia). P. 86.
- ⁴ Lewington A. Plants for People. London, 1990. P. 49.
- ⁵ Fiber plants... P. 87.
- ⁶ Ibid. P. 87, 90; Saint-Gilles A. Mingei... P. 84-89.
- ⁷ Lewington A. Plants... P. 49.
- ⁸ Fiber plants... P. 87.
- ⁹ Нихон-но сизенгире (Японская одежда из природных материалов). Токио, 2004. С. 82-83.
- ¹⁰ Maiti R.K. World Fiber Crops. Enfield, 1997. P. 97; Lewington A. Plants... P. 48.
- ¹¹ Fiber plants... P. 170; Maiti R.K. World... P. 69.
- ¹² Fiber plants... P. 168-169.
- ¹³ Saint-Gilles A. Mingei... P. 39, 203, 223.

С.А. Маретина

МУЖСКОЙ ДОМ И ЕГО ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ РОЛЬ (на примере индийских племен)

Мужской дом («дом холостяков», «молодежный дом») является социальным институтом, имевшим широкое распространение у многих народов мира разных континентов. Мужской дом свойственен ранним обществам, не достигшим классового уровня. Недаром он нередко определяется как «осколок первобытной демократии». По словам одного из первых исследователей этого социального феномена С. Пила, он был распространен на обширной территории - от Ассама до Новой Гвинеи и от Маршалльских островов до Нигера. До настоящего времени его можно встретить у многих ранее изолированных народов Юго-Восточной Азии, хотя функции его, естественно, после вовлечения горных племен в «общий путь развития» подвергаются существенной модификации. В Индии этот институт достиг значительного развития у народов северо-восточных гор (нага, гаро), а также у горных народов Центрально-Индийского нагорья. По словам Т. Ходсона, мужской дом «в большей степени характерен для определенного уровня развития культуры, чем для особой этнической группы или групп».

Поскольку «дом холостяков» на протяжении многих последних десятилетий находится в состоянии трансформации (пути кото-

рой у разных племен заметно варьируются), описание этого института в настоящее время является в какой-то степени реконструкцией: если у ряда народов эта модель остается действующей до сих пор, то у других сохраняются лишь отдельные ее черты. У разных горных народов Индии мужской дом имеет свои названия: морунг - у нага, декачунг - у гаро, гхотул - у гондов и др.

Исследователи по-разному подходят к определению функций «дома холостяков». Видный специалист по индийским адиваси («первоначальникам») В. Элвин считает данный институт или воензированной организацией, связанной в первую очередь с войной и отправлением магических обрядов, или - у других народов - регулятором добрачных связей между разными полами. С. Пил последний момент связывает с практикой добрачной половой свободы. А известный индийский этнограф Б. Гуха на первый план выдвигает общественно-социальные функции дома - укрепление духа сотрудничества и дисциплины в коллективе. Как бы то ни было, социальная значимость этого института у индийских изолятов настолько велика, что без него жизнь многих общин не может быть понята. Недаром Д. Хаттон, крупнейший исследователь социальных структур Индии, говорил о нем как о «реальной основе политического устройства повсеместно в горах Нага».

Обычно «дом холостяков» представляет собой строение, которое по своим размерам и внешнему виду выделяется среди массы жилых хижин. Он располагается в центре деревни, нередко - при входе в нее. В дом поступают мальчики-подростки, возраст которых у разных племен различен, и остаются там до вступления в брак. В прошлом существовали и дома девушек, которые до сих пор можно встретить у отдельных народов Центрального нагорья, но которые исчезли у северо-восточных горцев. Иногда в больших деревнях (у коньяк нага) имеются не один, а несколько морунгов.

Дом холостяков, как и большинство социальных институтов горных народов, полифункционален. Наиболее распространено представление о нем как о месте воспитания юношей, приучение их к строгой дисциплине и выполнению определенных обязанностей. Эти обязанности, как и права, меняются в зависимости от перехода юноши в ту или иную возрастную группу. Отсюда связь мужских домов с системой возрастных классов, которая наибольшую четкость и законченность приобрела у ао нага, где все посты деревенского управления принадлежали определенным возрастным категориям.

Юноши в доме холостяков обучались не только послушанию и совместному труду, но и военному искусству, образуя своего рода военную дружину, которая закалялась в постоянных в прошлом межплеменных стычках и сражениях. В этих же домах многие

племена - недавние охотники за головами - хранили свои военные и охотничьи трофеи, которые свято почитались не только самим воином или охотником, но и поколениями его потомков. Таким образом, дом холостяков оказывался своего рода ритуальным центром деревенской общины. Думается, что среди многочисленных функций мужского дома (перечисление которых может быть продолжено) особую важность имеет его функция как оплота общинного коллективизма, символа внутреннего единства общины и рода, центра социальной жизни общины. Это четко сформулировал В. Элвин: «Система морунга регулирует отношения каждого мужчины и каждой женщины с другими членами общества, она является базой для многочисленных взаимных обязательств отдельных лиц и групп. Она укрепляет чувство социального единства на его базе - способствует ли он свободе сексуальных отношений или, напротив, развитию у юношей чувства сотрудничества, и в то же время вызывает дух соревнования между морунгами, что стимулирует активность всей деревни».

И еще: важнейшей функцией дома холостяков является осуществление трансляции традиций, передача родовых и племенных ценностей из поколения в поколение, всей той системы социальных отношений, которую постигали юноши в ходе общей трудовой деятельности, общения с родовыми и племенными старейшинами и знакомства с родовыми генеалогиями и преданиями, участия в военных операциях и т.д.

Еще один аспект института мужских домов постоянно вызывает противоречивые мнения. Речь идет об отношении полов, о сексуальных связях внутри молодежных коллективов и между домами холостяков и домами девушек (там, где последние сохранились). При этом мнения спорящих варьируются - одни признают их оплотом разврата, другие - оплотом воздержания. У разных племен можно найти самые разные примеры такого рода отношений.

У большинства племен дом холостяков выступает как центр воспитания молодежи и оплот общественной жизни, но есть народы, у которых этот дом является одной из единиц, на которые подразделяется деревенская община. Таков морунг у коньяк нага, у которых структура общины, крайне сложная, не может быть понята без его учета. Морунг у них - это не только сам мужской дом, но и целый квартал деревни, центром которой он является. К этим кварталам принадлежали все жители (не только молодежь - население самих домов), которые определяли свое положение прежде всего по морунгу. Морунг даже узурпировал ряд функций, присущих обычно родовой организации, которая у коньяков представлена весьма развитой системой родов. Особая роль морунга именно у

коньяк нага, которые представляют наиболее древний пласт культуры нага, свидетельствует о глубоких корнях мужского дома в племенной культуре.

По мере разрушения первобытно-общинного строя, с нарушением изоляции, способствовавшей его консервации, дом холостяков постепенно утрачивает свои функции, прежде всего связанные с поддержанием традиций общинно-родовой демократии, оставаясь не более, чем местом ночлега деревенских подростков, связь которых с семьей все больше укрепляется в ущерб коллективистским связям на базе дома. Свою роль сыграло в этом и влияние христианских миссионеров, для которых дом холостяков чаще всего представлялся местом разврата и языческих суеверий. С исчезновением мужских домов уходят в прошлое многие обычаи и ритуалы, тесно связанные с этим древним институтом.

Дж. И. Месхидзе

К этнографии Тироля: Некоторые материалы о ладинах Южного Тироля

«Ладины (*Ladins*) – в той части нынешней Швейцарии, которая соответствует древней Реции, племя, говорящее на близком к латинскому языку. Отличаясь по типу от окружающих немцев, ладины смешиваются с ними, и язык их постепенно исчезает»¹ - повествовала энциклопедия Брокгауза и Эфрона.

Термин «ладинская нация» возник в середине XIX в. благодаря работам итальянского лингвиста Грациандо Исаяя Асколи, который в своем труде «*Saggi ladini*» (1873) впервые постулировал единый – ладинский (по другой терминологии – ретороманский) – языковой тип Граубюндена (Швейцария), Фриули (Италия) и Южного Тироля (Австрия; ныне – Италия). Понятие ладинского языка (итал. *il ladino*, нем. *Ladinisch*)² соотносится с комплексом диалектов и говоров Южного Тироля в долинах Долomitовых Альп вокруг массива Селла. Причем одни лингвисты считают их принадлежащими ретороманской подгруппе языков и диалектов, а другие – североитальянскому диалектному ареалу. Лингвоним «*ladin*», происходящий от латинского «*latinus*», в качестве самоназвания используется в долине Бадия применительно к нижнебадатскому говору ладинского языка. Ладиния (итал. *Ladina*, нем. *Ladinien*) – территория его распространения – занимает 1 200 кв. км и насчитывает 35 000 жителей, из которых около 30 000 владеют ладинским языком³.

Считается, что научные теории в определенной степени «повлияли на языковое и этническое сознание жителей региона и способствовали некоторой консолидации их лингвоэтнической общности»⁴. Но не только они. Политические факторы также оказали свое воздействие: находясь до конца Первой мировой войны в рамках империи Габсбургов, в 1919 г. ладинский ареал стал составной частью Италии. И хотя «ладинская проблема» является дискуссионной, а некоторые лингвисты отрицают наличие народа, называемого ладинами, преобладающим в настоящее время является мнение, что нынешние носители ладинского языка являются потомками коренного населения, подвергшегося романизации. Эта точка зрения находит подтверждение и в археологических исследованиях⁵. Горный массив Селла был завоеван римскими легионами императора Августа в 15 г. до н. э. и вошел в состав юго-западной части провинции Норик. Надо заметить, что в тот период внутренние районы Альп служили прибежищем для различных народов, изгнанных со своих земель, – ретов, бреонов, кельтов, иллирийцев, этрусков. В V в., когда римские войска оставили Норик, туда стали проникать германцы – с северо-востока бавары, а с северо-запада алеманны. Около 1000 г. эта территория была разделена между несколькими владениями, а позже – перешла во власть австрийского двора⁶.

Лadiniны населяют связанные друг с другом перевалами долины, находящиеся в разных административных единицах: долину Гардена (лад. Gherdëina, итал. Gardena, нем. Gröden); долину Бадия (лад. Val Badia, итал. Valle de Badia, нем. Gadertal / Abteital), которая имеет боковую (иногда ее выделяют как самостоятельную) долину Марebbe (лад. Maré, итал. Marebbe, нем. Enneberg); долину Фасса (лад. Val de Fasha, итал. Val di Fassa, нем. Fassatal) и долину Ливиналлонго (лад. Fodóm, итал. Livinallongo, нем. Buchenstein) – верхнюю часть долины Кордеволе. Долины Гардена и Бадия расположены на территории провинции Больцано, долина Фасса – на территории провинции Тренто (они входят в автономную область Трентино – Альто Адидже), а долина Ливиналлонго – на территории провинции Беллуно, входящей в состав области Венето. При этом следует заметить – и это характерно для всех долин, – что лишь в «верхней» своей части они являются ладинскими: их «внешние» участки заселены немецко- либо (если речь идет о юге) италогворящими жителями, затем идут труднопроходимые районы, за которыми и простираются «внутренние» – ладинские – долины. Подобная замкнутость в известной мере явилась фактором консервации и языкового, и культурного ландшафта.

Фольклорная традиция ладин чрезвычайно богата. В 1879–1895 гг. родившийся в Коллфугше Йоганн Баптист Альтон (1845–1900) опубликовал собрание ладинских историй и сказаний, состоявшее из семи книг. Наиболее значимы из них две: «*Proverbi, Tradizioni ed Aneddoti delle Valli Ladine con versione italiana*» («Пословицы, традиции и анекдоты ладинских долин с итальянской версией») и «*Stories e Chiantes Ladines con Vocabolario ladin-italian*» («Истории и песни ладин с ладино-итальянским словарем»). После трагической смерти Альтона (он был убит земляком – Флорианом Гроссрубачером – в своей квартире в Роверето) издания на ладинском языке продолжали появляться, но были весьма немногочисленны. Так, в 1905 г. Вильгельм Мородер выпускал в Гардене журнал «*L'amik di Ladins*»⁷.

Следует отметить, что в 1815 и 1865 гг. в Южном Тироле вышли в свет молитвенники на ладинском языке. А в 1879 г. было издано жизнеописание Святого Женовева. Оно появилось из-под пера Маттеуса Деклара; написанная им же история Эннеберга так и осталась неопубликованной. Во второй половине XIX в. австрийское школьное ведомство разрешило изучать на занятиях в школах долины Гардена библейскую историю на ладинском языке. Первый ладинский текст, отражавший бадийский диалект, согласно данным, относится к 1631 г.

Научное изучение ладинского языка связано с Николаусом Бахером / Микура де Рю (1789–1847). Бадийский священнослужитель, в 1833 г. он составил первую ладинскую грамматику «*Versuch einer deutsch-ladinischen Sprachlehre*». Именно его именем был назван Ладинский институт – *Institut Ladin «Mikuràde Ru»*. Основанный в Сан Мартино (долина Бадия) в 1976 г. и открывший свои двери в 1977 г., институт развивает активную научную деятельность и раз в год издает журнал «*Ladinia*» («Ладиния»).

Что касается национальных объединений ладин, которые называют на сформированное чувство языковой, этнической и культурной обособленности, то их появление относится к XIX – началу XX вв. В 1870 г. было образовано «*Nazium Ladina*» («Ладинская нация»), а в 1905 г. – «*Union Ladina*» («Ладинский Союз»). В настоящее время важнейшей общественной организацией является «*Union Generela di Ladins dla Dolomites*» («Всеобщий Союз Ладин Доломитовых Альп»). Он был создан в 1948 г. и представлен в долинах, включая Кортина д'Ампеццо, пятью секциями. В 1949 г. стала выходить ежемесячная газета «*Nos Ladims / Wir Ladiner*» («Мы ладины»); с 1972 г. она получила название «*La Usc Ladins*» («Голос ладин»), а с 1990 г. – выпускается еженедельно. Кроме того, в местных ежедневных газетах на немецком и итальянском

языках «Dolomiten» и «Alto Adige» регулярно публикуются статьи на ладинском языке.

¹ Ладины // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, В.А. Ефрон. Т. XII. С.-Петербург, 1896. С. 236.

² Чтобы противопоставить ладинский язык фриульскому и ретороманскому Швейцарии, используется также термин «центрально-ладинский». В итальянской и немецкой литературе его называют также селланским (итал. *il sellano*, нем. *Sellaladinisch*). Поскольку ладинский язык распространен в районе Доломитовых Альп, его называют также доломитским ладинским (итал. *Il ladino dolomitico*, нем. *Dolomitenladinisch*). Кроме того, в итальянской лингвистике, по наименованию области Альто Адидже (*Alto Adige*), в состав которой входят долины, населенные ладинами, приняты названия тирольский ладинский (*il ladino tirolese*) и атезинский / верхнеатезинский (*l'atesino / l'altoatesino*). О ладинском языке см.: Нарумов Б.П. Ладинский язык // Языки мира: Романские языки. М.: Akademia, 2001. С. 392–410.

³ Forni M. *Ladinische Einblicke. Erzählte Vergangenheit, erlebte Gegenwart in den ladinische Dolomiten tälern*. San Martin de Tor, 2005. S. 14.

⁴ Нарумов Б.П. Указ. соч. С. 392.

⁵ Lunz R. *Vor- und Frühgeschichte Südtirols mit Ausblicken auf die alpinen Nachbargebiete*. Bd. 1. Calliano / Trento, 1986; *Archäologi in den Dolomiten. Forschungen und Funde in den ladinischen Tälern: von der Steinzeit bis zur Römerzeit*. Vich / Vigo de Fassa (TN). St. Martin in Thurm (BZ), 1993.

⁶ См., например: Riedmann J. *Geschichte Tirols*. Wien, 1988.

⁷ Tumler F. *Das Land Sudtirol. Menschen. Landschaft. Geschichte*. München; Zürich, 1991. S. 230.

Л.Р. Павлинская

Леонид Павлович Потапов: судьба и время

Очень непросто выступать на Ученом совете, посвященном 100-летию такого крупного ученого и такой значительной личности, каким был Леонид Павлович Потапов. Но я была хорошо знакома с Леонидом Павловичем и являюсь уже одной из немногих оставшихся в живых его коллег, которые достаточно часто общались с ним на протяжении последних 25 лет его жизни. Я не могу назвать себя ученицей Леонида Павловича, но я очень многим обязана ему тем интересом, который он пробудил во мне к этнографической науке, особенно к полевой этнографии. До самых последних лет Леонид Павлович всегда поражал меня своей энергией и

какой-то неуемной жаждой жизни. При встречах, когда он уже постоянно жил в Комарово, сразу же после нескольких общих приветственных фраз и кратких вопросов о секторе и институте, Леонид Павлович переходил к изложению какой-либо своей идеи. Часто беседа начиналась с моих вопросов, которые я намеревалась обсудить с ним, т.к. его мнение всегда было очень важным для меня. Иногда мы не сходились во взглядах и начинали спорить, хотя это бывало крайне редко. Но я вспоминаю об этом потому, что никогда не боялась спорить с Леонидом Павловичем, и не в силу того, что он любил спор, дискуссию, обсуждение, любил, когда против его доказательств выдвигались контрдоводы. И хотя Леонид Павлович был не прочь поговорить сам, у него всегда была потребность в том, чтобы собеседник следил за его мыслью, был соучастником его рассуждений, задавал вопросы, особенно в те моменты, когда он умышленно упускал какие-либо доказательства в выдвинутом им положении. Однажды Леонид Павлович сказал: «Не люблю говорить в пустоту». Вопросы его очень радовали, он еще более загорался, речь становилась еще более эмоциональной, точнее, задористой. В такие минуты особенно чувствовалось, что он живет этнографией, что только она и доставляет ему радость, счастье, смысл жизни. Леонид Павлович обладал высокой культурой научной дискуссии, именно поэтому беседы с ним были всегда необычайно интересными.

Особую тему составляли его рассказы об Алтае и Туве, больше даже об Алтае, в которых всегда удивительно яркие и живые зарисовки бытовых сюжетов из жизни алтайцев, многие из которых Леонид Павлович черпал из детских воспоминаний, тут же сопровождался научным анализом ключевых элементов, на которые нанизывались факты из других культур. Так прямо на глазах выстраивалось необычайно емкое явление культуры.

Часто в этих импровизациях Леонид Павлович отвлекался на воспоминания детства, юности, зрелых лет, не относящиеся собственно к этнографии, а касающиеся его взаимоотношений с разными людьми, коллегами, друзьями, в которых отражалась не только его судьба, но и история всей страны. Революция, коллективизация, эвакуация во время войны, но главное - становление этнографической школы, разворачивание деятельности Института, создание национальных научных центров, организация и руководство экспедициями, работа с учениками. У меня часто возникала мысль: как бы было хорошо записать эти рассказы Леонида Павловича. Но диктофона не было, и я так и не собралась. Поэтому мне бы хотелось выразить признательность Валерию Александровичу Тишкову за то, что он осуществил это, и не только записал,

но и опубликовал в Этнографическом обозрении интервью с Леонидом Павловичем, отражающим основные этапы его жизни.

Перечитывая перед этим выступлением интервью Леонида Павловича, я снова и снова поражалась масштабу его личности. Но в то же время меня не оставляла мысль о том, какой же мощной была эпоха, в которой прошла основная часть его жизни.

В наши дни принято видеть в основном недостатки советской эпохи, а об ее достижениях упоминать вскользь. Но сегодня хочется в большей степени остановиться на успехах советского периода нашей истории, которые хорошо подтверждаются судьбой и научной деятельностью Леонида Павловича Потапова.

Л.П. Потапов родился 6 июля 1905 г. в Барнауле в семье чиновника канцелярии Главного управления Алтайского округа кабинета Его Величества. До революции успел окончить 4 класса гимназии, а затем заканчивал уже советскую среднюю школу. Первый раз он попал на Алтай почти случайно, когда ему было лет шесть. Отец взял его с собой, поехав лечиться на родоновые источники в местный алтайский курорт Белокуриху. Сам Леонид Павлович пишет, что ему очень понравился Алтай, и он решил стать ботаником и даже тайно от родителей поступил на курсы по изучению лекарственных растений. Начались поездки в различные районы Алтая, в одной из которых в 1921 г. он знакомится с учителем пения одной из барнаульских школ, а по совместительству выдающимся исследователем, великолепным знатоком культуры народов Алтая и особенно народных верований Андреем Викторовичем Анохиным. В 1924 г. вышла в свет до сих пор не утратившая своего научного значение его работа «Материалы по шаманству алтайцев». В 1922 г. Анохин зачисляет Леонид Павлович практикантом в экспедицию Российской Академии наук, которая работает под его руководством. А в 1923 г. на Алтай из Петрограда приезжает этнографическая экспедиция в составе Н.П. Дыренковой, Л.Э. Каруновской, Л.Б. Панек, А.Е. Ефимовой. Все студенты этнографического факультета географического Института, ученики Штернберга и Богораза. Анохин отправляет с ними в качестве проводника и в какой-то степени даже переводчика Леонида Павловича, т.к. Потапов к этому времени уже знал алтайский язык.

Что всегда поражало меня в этом периоде жизни Леонида Павловича? Идет гражданская война, в 1923 г. она еще продолжается в Сибири. Страна в разрухе, в принципе даже советская власть еще недостаточно устойчива. А этнографические экспедиции на Алтай совершаются, и не только из Барнаула, города, расположенного близко от района исследований. На Алтай приезжают группы студентов из Петрограда, находящегося за тысячи километров. Уже в 1925 г. по поручению Русского Географического

общества Леонид Павлович, окончивший всего лишь первый курс этнографического факультета географического факультета, отправляется для сбора материала на Алтай. На следующий год Владимир Германович Богораз снова командировует Потапова, уже студента ЛГУ, куда был включен географический институт на правах факультета, на Алтай в составе этнографической экскурсии, которые в те годы организовывались в различные регионы. В следующем 1927 г. Лев Яковлевич Штернберг включает Леонида Павловича научным сотрудником в Алтайскую экспедицию Комиссии по изучению племенного состава населения СССР. А зимой этого же года он отправляется в Шорию, где проводит весь период промыслового сезона. То есть, несмотря на разруху, у государства находились деньги для постоянных полевых этнографических исследований. Не удивительно ли это? В общем, нет.

Этнография - наука политическая. Новой советской власти требовались знания о той стране, которой она собиралась управлять, да еще управлять по-новому, провести, в частности народы Сибири, как тогда говорилось, от феодализма к социализму. Это время по-своему сродни XVIII в., когда была развернута широкая сеть комплексных экспедиций для изучения новых российских земель. И тогда, и в 20–30-х годах на эти цели государство не жалело денег. В 1924 г. при ВЦИК создается Комитет по изучению народов Севера, располагающий значительными средствами и финансирующий многие экспедиции в Сибирь. Экспедиции посылает Русское Географическое общество. Создается Институт народов Севера, который также ведет большие полевые исследования. Но главное в том, что для реализации этих целей власть смогла мобилизовать ученых и собрать талантливую молодежь.

Научным центром являлся Ленинград. На географическом факультете преподают Штернберг, Богораз, Зеленин, Руденко, Митусова, Винников, Самойлович, Малов. Именно в эти годы только в сибиреведение приходят Наталия Петровна Дыренкова, Глафира Макарьевна Василевич, Сергей Васильевич Иванов, Андрей Александрович Попов, Прокофьевы, Вербов, многие другие и, конечно, Леонид Павлович Потапов, т.е. блистательная плеяда ученых, которым мы во многом обязаны созданием ленинградской школы этнографии.

Отличительными чертами научной деятельности этой молодежи были неистовая увлеченность этнографией, удивительная преданность своему делу и, конечно, потрясающая работоспособность.

В 1933 г. Леониду Павловичу 28 лет. В этом году в Новосибирске выходит в свет его первая фундаментальная работа «Очерки по истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации», объемом почти 13 печатных листов. Эту монографию весьма еще моло-

дого автора характеризует не только логичное построение, скрупулезный анализ предмета исследования, но и необычайно широкий круг источников. Привлечена не только вся известная в то время литература, но и значительный корпус архивных источников, а также большие собственные полевые материалы. А до этого написано уже более 10 статей, каждая из которых от 15 до 30 страниц, сделано множество докладов, проведено около двух десятков экспедиций. За плечами университет, работа в течение двух лет заведующим Отделом научных учреждений при Наркомпросе в Узбекистане, Самарканде, куда его направили после окончания университета, и аспирантура Академии наук. В 1936 г. в серии трудов Института востоковедения выходит вторая большая монография Леонида Павловича «Очерки по истории Шории». В эти же годы он принимает участие в работе по подготовке первого тома академического издания «Истории СССР», для которого пишет в соавторстве с С.В. Киселевым разделы «Кыргызы» и «Уйгурское ханство». «История СССР» вышла в 1939 г.

Основной научный интерес Леонида Павловича в 30-е годы прикован к социально-экономическим отношениям у народов Алтая. В работах этого периода, а их свыше 20, на основе комплексного анализа хозяйства, форм собственности, семьи и системы взаимоотношений внутри общества Леонид Павлович полностью опровергает существующую тогда теорию родового строя у коренных народов этого региона и одним из первых поднимает проблему феодальных отношений у кочевников Южной Сибири. Несколько позднее, уже в 50-х годах, эта проблема вылилась в широкую дискуссию о кочевом феодализме, в ходе которой особенно острая полемика разгорелась вокруг выдвинутого Леонидом Павловичем тезиса о том, что основной формой собственности у кочевников была собственность на землю. Этот тезис в дальнейшем был принят большинством специалистов.

Работам Леонида Павловича 30-х годов, конечно, свойственна определенная перенасыщенность анализа социально-экономических отношений у народов Алтая классовым подходом, но это определялось не только тем, что марксизм был официальной идеологией государства, но и тем, что очень многие ученые в то время были искренне увлечены этой теорией. Здесь важно подчеркнуть, что среди сибиреведов Леонид Павлович был практически единственным, кто в эти годы взялся за изучение социально-экономических отношений. В то время это была очень сложная тема, непосредственно связанная с политикой, что грозило исследователю весьма серьезными последствиями, и большинство этнографов старалось уйти от нее, занимаясь изучением материальной культуры, верований, народного искусства, фольклора. Поэтому я считаю, что

Леонид Павлович проявил большое мужество, избрав в 30-е годы основным направлением своей научной деятельности исследование именно социально-экономических отношений. Кстати, эта сфера традиционной культуры народов Южной Сибири была наименее изученной предшествующим поколением этнографов.

В эти годы определяется весь круг направлений научных исследований Леонида Павловича – социально-экономические отношения и социальная организация, этническая история и этногенез и традиционные верования народов Южной Сибири. Вся его дальнейшая научная деятельность развивалась в русле этих трех направлений, охватывая практически весь комплекс истории культуры региона в широком значении этого термина.

И последнее, что хочется отметить в работах Леонида Павловича 20–30-х годов, это необычайно эмоциональный стиль изложения, в котором проявились вся сила и страстность его натуры. В дальнейшем, уже став мэтром, Леонид Павлович не позволял себе так непосредственно выражать эмоции. Его стиль стал сдержанным, весомым, и из него исчез тот юношеский полемический задор, в котором, как в зеркале, отражалась не только личность автора, но и сама эпоха.

В 1939 г. Леонид Павлович защищает в Ленинградском университете кандидатскую диссертацию, а через семь лет, в 1946 г. – в Москве докторскую диссертацию по монографии «Очерки по истории алтайцев», удостоенной в 1951 г. Сталинской премии. А ведь на этот промежуток времени приходится Великая Отечественная война: работа в блокадном Ленинграде в Государственном музее этнографии, эвакуация с музеем в Новосибирск, создание Горно-Алтайского НИИ истории, языка и литературы, преподавание в Горно-Алтайском педагогическом институте и докторантура в Институте этнографии в Москве с 1943 по 1946 гг. «Очерки по истории алтайцев» охватывают практически всю историю населения этого региона, начиная с конца неолита и до Февральской революции. Это фактически историческая энциклопедия Алтая, поражающая масштабностью авторского видения и понимания историко-культурных процессов, проходивших в данном регионе на протяжении трех тысячелетий.

В 1948 г. Леонид Павлович становится во главе Ленинградской части Института этнографии, а также заведующим Отделом этнографии Сибири. На этом посту он проработал 20 лет. Это были очень плодотворные годы не только в научной деятельности Леонида Павловича, но и нашего института в целом. Леонид Павлович публикует ряд монографий: «Краткий очерк культуры и быта алтайцев». «Краткие очерки истории, и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.)», «Происхождение и формирование хакаской народности»,

«Этнический состав и происхождение алтайцев», «Очерки народного быта тувинцев», - является одним из авторов и редактором пятитомника «История Сибири» и очередного издания «Истории СССР», а также публикует около 150 статей. И это не считая организации, руководства в течение 11 лет и издания трудов сначала комплексной Саяно-Алтайской, а затем Тувинской экспедиций. В период директорства Леонида Павловича возобновляется издание сборников МАЭ и, самое главное, создаются новые экспозиции всех отделов музея, которые были выполнены для того времени на хорошем научном и художественном уровне.

В Отделе этнографии Сибири, руководимым Леонидом Павловичем, были выпущены в свет том «Народы Сибири» в серии «Народы мира», «Атлас по культуре народов Сибири», монографии по ненцам, кетам, эвенкам, корякам, сборники по духовной и материальной культуре народов Сибири и несколько объемных монографий по искусству народов Сибири С.В. Иванова. Трудно даже перечислить те исследования, которые провели сотрудники отдела в этот период, не говоря уже о работе Института в целом. Это время характеризуется и яркой творческой активностью и высоким профессиональным уровнем коллектива, создавшего целую эпоху в истории отечественной этнографии.

Р.В. Кижалов

Наш Л. П.

С Леонидом Павловичем Потаповым я познакомился впервые в 1949 или 1950 г., когда был назначен членом комиссии по проверке деятельности МАЭ, созданной Обкомом Союза работников просвещения. Тогда я работал старшим научным сотрудником Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Хотя я давно бывал в Отделе Америки Института этнографии, пользовался библиотекой, но с главой учреждения не встречался ни разу.

Наша комиссия в полном составе была принята Потаповым в своем кабинете на 2-м этаже. Мы увидели красивого мужчину плотного телосложения, который произнес приветственную и напутственную речь. Меня уже тогда поразила его способность говорить легко и без заглядываний в какую-нибудь бумажку. Равным ему оратором, пожалуй, в то время был только Иосиф Абгарович Орбели. Мне досталась проверка Сектора Америки, которая прошла быстро и вполне благополучно.

Прошло несколько лет. В 1956 г. неожиданно умерла старший научный сотрудник Сектора Америки Евгения Эдуардовна Блом-

квист. Юрий Валентинович Кнорозов предложил мне перейти в МАЭ на освободившуюся вакансию. После некоторых колебаний я согласился и, написав заявление, отдал ему. Юрий Валентинович был учеником и любимцем директора Института Сергея Александровича Токарева, и, казалось, причин для беспокойства у меня не было. Но на деле оказалось не совсем так. Недели через две я узнал, что Леонид Павлович обещал зам. директора Московской части Максиму Григорьевичу Левину взять на освободившееся место его ученика Дориана Сергеева. Об этом мне поведал Кнорозов. Но, в конце концов, всё закончилось благополучно, и мы оба были зачислены в штат. Правда, приблизительно полгода Дориан Андреевич глядел на меня «волком». Сухо встретил меня и Леонид Павлович.

Вскоре, однако, положение дел стало совсем иным. С Сергеевым мы стали просто друзьями, а Л.П., как его тогда именовали за глаза сотрудники МАЭ, тоже изменил свое отношение. Но по-настоящему мы сошлись с Леонидом Павловичем через два года, когда я был назначен научным секретарем МАЭ. Решающую роль в этом сыграл Рудольф Фердинандович Итс, бывший тогда секретарем партбюро. Он знал меня уже много лет и поручился, что я буду хорошим секретарем (хотя до этого я никаких административных должностей не занимал). К работе (любой) я всегда относился добросовестно, и Л.П. вскоре это оценил. С тех пор мы стали встречаться ежедневно, и он часто поручал мне составление первых вариантов официальных документов, причем высоко оценивал умение нового секретаря хорошо формулировать сложные вопросы. Естественно, первоначальному тексту Л.П. придавал окончательную шлифовку. Потом, уезжая на раскопки или в длительные командировки, он стал оставлять меня и.о. зам. директора, т.е. вместо себя (тогда наш Институт считался филиалом Московского, директором же был Сергей Павлович Толстов). Так, как говорится, «в одной упряжке» я проработал с Л.П. много лет. Со временем наши отношения стали дружескими и сердечными.

Леонид Павлович был по-настоящему русским богатырем, как по физическим, так и по душевным качествам. Родился он в Сибири, по-моему, в Барнауле, его отец был коронным лесничим (т.е. лесничим лесов, принадлежавших императорской фамилии). Его матушку я видел, она жила у него какое-то время в Комарово. Л.П. рассказывал мне, что в семье много читали, выписывались «Нива» со всеми приложениями, «Вокруг света» и др.

Л.П. почти круглый год проводил в Комарово, где на полученную государственную премию купил половину дачи. Почти каждый день он ездил на электричке на работу и обратно. Гневался он редко, в основном ограничиваясь метким единым замечанием. Умел

он и вкусно поест и выпить хорошего вина и добро пошутить. Прекрасно рассказывал этнографические истории, любил и выразительно читал стихи Гумилева, Есенина и А.К. Толстого. Особенно он любил и часто читал пророческое гумилевское стихотворение о заблудившемся трамвае. В студенческой молодости любил полихачить, например прыгнуть через начавший разводиться Дворцовый мост (по воспоминаниям сотрудницы Отдела этнографии Америки Э.В. Зиберт). Был неутомимым ходяком и, отдыхая в Кисловодске, до завтрака совершал многокилометровые прогулки (вопреки запретам врачей), любил подниматься на Большое седло. Последний раз мы проделали с ним этот маршрут в 1980 г., когда ему исполнилось 75 лет!

Работал над своими статьями и книгами Леонид Павлович самозабвенно и усердно, не вставая из-за письменного стола иногда целый день. По своей этнографической специальности я был далек от сибиреведения и поэтому воздержусь от суждений о его работах. Скажу только, что читал их всегда с удовольствием и пользой для себя. Он был хорошим оратором, но в дискуссии выступать не любил. Не чуждался он порой и метких и едких сарказмов.

Леонид Павлович не был мстителен и, как мне кажется, мог довольно быстро забывать нанесенные ему обиды. С большим мужеством он переносил и физические страдания (мне лично приходилось это наблюдать), и моральные (кончину матери, которую он очень любил, смерть младшего сына Сергея). С большим достоинством Л.П. перенес нелепое постановление Президиума АН о возвратном цензе кандидатов в члены-корреспонденты Академии наук такими учеными, как В.В. Струве, И.И. Мещаниновым и А.Н. Кононовым, был снят с голосования, хотя находился в полном расцвете физических и духовных сил...

Л.П. был очень гостеприимен. Мы с женой (в числе многих других) неоднократно бывали у него в Комарово. Это были чудесные часы. Он неизменно провожал нас на станцию. Когда мы отдыхали в комаровском Доме творчества писателей, Л.П. нередко навещал нас. С особым удовольствием он рассказывал об успехах в науке своих детей и внуков.

Я уже упомянул, что Л.П. очень любил Кисловодск и неоднократно бывал там (и мы с женой поехали туда по его рекомендации и так же привязались к этому чудесному месту). Он уходил далеко в горы, неоднократно выступал с беседами о сибиреведении, и был там очень популярен. В шуточной поэме о санатории им. Горького Академии наук Леониду Павловичу были посвящены следующие строки:

*«Здесь был Потапов величавый,
Любимец дам, наук и славы.
На нем пиджак из Праги был,
И с гордостью на нем носил
Почетный знак лауреата...»*

Хорошо запомнилось празднование 70-летия Л.П. Отмечали на даче, старший сын Роальд приготовил чудесный кашгарский плов, а потом и шашлыки. Было очень весело и сердечно...

Очень трудно писать о людях, с которыми провел бок о бок значительную часть жизни и которых искренне любил. Много (именно из-за этого) остается, как говорится, «за кадром». Может быть, конечно, это мое личное свойство.

Е.А. Алексеенко

Далекое-близкое

В июле 2005 г. Леониду Павловичу Потапову исполнилось бы 100 лет. Вот некоторые штрихи к тому портрету ученого, руководителя, человека, который может создаться у читающего эту книгу; за ними стоит долгий период общения с этим ярким, многогранным, обаятельным человеком.

Последний раз видела Л.П. (так между собой у нас называли его многие, и сам он этими инициалами часто подписывал свои дарственные надписи на работах) весной, месяца за три до его кончины. На молодых лиственницах перед больницей АН проклевались светло-зеленые кисточки. Л.П. лежал в отдельной палате кардиологического отделения. В свете бьющего в большое окно солнца было особенно заметно, как он исхудал и ослаб. Запомнился висящий на стуле коричневый в мелкую клетку пиджак. Его мы часто видели на крупной представительной фигуре Л.П.; сейчас же он казался каким-то ненужным, плечи и рукава его беспомощно свисали... Но Л.П. не был бы Л.П., если бы не сумел шуткой над своей немощью разрядить первое, а потому особенно воздействующее впечатление. Медсестра принесла на подносе порцию лекарств, которые следовало принять до и после обеда, в том числе мензурку с микстурой. Элегантным движением руки Л.П. поднял мензурку, как если бы это была рюмка с коньяком, и пожелал здоровья. Преодолевая слабость, он встал с кровати и, шутливо извиняясь, что не может пригласить даму к столу, сел обедать...

Л.П., конечно, полностью осознавал свое положение и даже посетовал, что вот приходится снова ждать, тогда как некоторое

время назад все уже могло бы быть позади. Он зачем-то выходил из дома и упал на ступеньках крыльца. Подняться сам он не мог, никого вблизи не было, и он долго лежал на холоде. Там его и обнаружил приехавший из города в Комарово Альдик (так Л.П. называл старшего сына Роальда)...

Не жаловаться, сохранять в его положении кураж, пусть даже на короткое время, пока за посетителем не закрылась дверь, - это качество сильного духом человека. С чувством, граничащим с восхищением, я и уходила тогда от Л.П.. На похоронах Л.П. я не была, а уже в предзимье вместе с Людмилой Левизи и Зоей Пугач побывала на комаровском кладбище, где покоятся Потаповы - Л.П., его мать, жена и младший сын.

Эту последнюю осень от осени 1953 г., когда я, только что поступившая на работу в Кунсткамеру, впервые увидели Л.П., отделяют почти 50 лет... В секторе Сибири тогда шла интенсивная работа: к сдаче в издательство готовился том «Народы Сибири», на подступе был «Атлас». Задействован был весь коллектив сектора и авторы «со стороны» - М.Г. Левин, А.П. Окладников. Шли регулярные долгие заседания, скорее похожие на баталии, чем на академические дискуссии... Говорилось только о том, что надо в той или иной статье изложить, исправить, снять совсем. На «позитивные» оценки времени не хватало. Авторское самолюбие подвергалось большим испытаниям, но зато закалялось. Все непрерывно курили (хозяйка, у которой я тогда снимала угол, считала меня курящей: табаком пахло от одежды, бумаг), и через какое-то время в сизом дыму кабинета различались лишь смутные силуэты. Зато голоса звучали отчетливо: высоким фальцетом («Нет, пожалуйста..!») выражал несогласие добрейший Андрей Александрович Попов; Валентина Васильевна Антропова, более, чем всегда, заикаясь, упорствовала в своем мнении (как правило, справедливом); звучал «русалочий» (по А.Н. Толстому) смех Натальи Федоровны Прытковой - он мог выражать как несогласие с чьим-то заявлением в ее адрес, так и удовлетворение от того, что досталось не только ей. В экспрессивных выступлениях Глафиры Макарьевны Василевич, о чем бы ни шла речь, критиковалось одно - недоучет влияния тунгусской культуры. Забегая вперед, скажу, что авторитет Л.П., директора и руководителя сектора Сибири, не могли победить «тунгусизм» Г.М. Василевич. Л.П. пасовал и призывал на помощь М.Г. Левина - ему одному и в какой-то степени А.П. Окладникову удавалось унять страсти... Размерно и тихо на обсуждениях звучал голос только С.В. Иванова.

Мы - К.В. Якимова, В.П. Дьяконова, В.Т. Астановская и я - составляли молчаливый раек. Диву давались, а по существу набирались бесценного опыта пристрастного отношения к делу сибиря-

ки-аспиранты Л.П.: К.М. Патачаков (Хакасия), Е.М. Тощакова и Н.Ф. Сатлаев (Алтай). Они давно перешагнули ученический возраст, но неизменно, как этого требовал Л.П., присутствовали на всех заседаниях сектора. Все они стали известными специалистами, все преданно любили Л.П. и чтили его всю жизнь. Поименно я назвала только аспирантов начала 1950-х годов, потому что они особенно выросли в жизнь сектора и потому что, как и их учитель, они уже ушли из жизни. Возможно, от них, а может быть, из экспедиционной южно-сибирской среды пошло именование Л.П. «тарга». Чаще всего у нас так называл его Александр Данилович Грач. Л.П. подобное обращение, видимо, было по душе. Во всяком случае, еще много лет спустя он шуточно называл себя «экс-таргой».

На одном из таких заседаний я впервые увидела Л.П. Потапова, только что вернувшегося из поездки (кажется, в Чехословакию) – уверенного, импозантного, легкого в движениях. Присутствие Л.П., его четкие формулировки и авторитетный тон всегда упорядочивали эмоции авторов, каждый из которых был первоклассным специалистом в своей области, и позволяли двигаться дальше. К тому же Л.П. предпочитал оставлять на усмотрение авторов пусть спорные, но не самые существенные моменты, обычно ограничиваясь основными обобщениями.

Л.П., несомненно, был харизматической личностью. Его выступления всегда собирали и «держали» большую аудиторию. Артистизм, эмоциональность, уверенность были присущи практически любому выступлению Л.П. и сопутствовали успеху. «На него» шли. В секторе тогда собиралось много народу – сотрудники МАЭ из других отделов, гости из смежных учреждений, студенты... Ему было дано всегда успешно представлять Ленчасть Института и МАЭ. Это было время, когда мы, как научный центр, не уступали Москве, а в области сибиреведения лидировали. Специалисты из Сибири предпочитали стажироваться у нас, то же можно сказать о зарубежных ученых и аспирантах. Уровень руководства и личное обаяние Л.П. играли в этом большую роль.

Л.П. умел расположить начальство любого ранга; сотрудники его экспедиций в поле были как за каменной стеной. Организационный дар дополняло умение представить историческое значение осуществляемых работ и в первую очередь для того региона, где они проводились. В Туве, на Алтае и в Хакасии его имя широко известно и почитается.

Собственная исследовательская работа, поле и то, что можно назвать «внешними связями» и «представительством», как мне кажется, привлекали Л.П. больше, чем рутинная музейная работа, требовавшая особенного характера. Есть и еще один момент.

Кунсткамера в 1950–1960-е годы отличалась определенной камерностью: большинство сотрудников работали здесь и знали друг друга смолоду, - и это обстоятельство обуславливало короткие отношения. Л.П. сам был из этой среды, но возглавлял МАЭ, поэтому ему иногда стоило немалых трудов сохранять дистанцию. Это удавалось не всегда, и он раздражался. В Кунсткамере, например, работала сплоченная группа дам неукротимой общественности, раж которых часто докучал Л.П., - он называл их «старыми маэвками».

Чувствуя себя полным хозяином, он мог преступить чьи-то интересы, быть пренебрежительным, порой едким. На него справедливо обижались, возникали и конфликты... Непростые отношения сложились у Л.П. с Г.М. Василевич. Она переживала, что не продвигается к изданию ее большая работа по этногенезу тунгусов, главным материалом для доказательств в которой были лингвистические данные. Мне кажется, что у Л.П. просто не было желания разбираться в тонкости «шекающих», «секающих», «свистящих» и др. диалектов. Неукротимость Глафиры Макарьевны тоже могла раздражать. В качестве экспертов Л.П. привлекал Б.О. Долгих, М.Г. Левина, но, похоже, сил не хватило, и рукопись зависла. Василевич сердилась на «Лёньку», упрекала в предвзятости, других грехах, но одновременно всегда отдавала должное за то, что он был честен.

В 1974-1976 гг. мы несколько летних сезонов жили в Комарово, приезжали туда и зимой. В то время и в 1980-х гг. мы достаточно часто виделись с Л.П. Он был тогда еще полон сил, здоров и, как мне кажется, любил свое комаровское уединение. Он с явным удовольствием запасался дровами, топил печку, носил воду из колонки для домашнего водопровода. Ему там хорошо работалось, а для отдыха рядом были значительные лесные просеки и дорожки. В доме хозяйничала Настасья Ивановна, грузная, с большими ногами и строгим лицом старая женщина. Она долго жила в семье Потаповых, болела душой за всех домочадцев, привечала многочисленных учеников и друзей Л.П., но беззаветно любила только хозяина. Настасья Ивановна могла поворчать, попенять за что-то, пообещать уехать куда-то «к своим». В ответ Л.П. добродушно отговаривался, посмеивался и ждал возвращения Настасьи Ивановны, если та на некоторое время исчезала.

Л.П. был прост и приветлив с приятельницами Настасьи Ивановны, которые навещали её. Чаще других приходила Прасковья Григорьевна, дружившая с Верой Пановой, знавшая Леонида Пантелеева, слышавшая в Комарово и за его пределами народной целительницей. Жизнь её была полна чрезвычайными событиями, и она с удовольствием рассказывала о них. Л.П. включался в общий

разговор, и тогда обязательное чаепитие превращалось в маленькое этнографическое поле.

Ныне осталось мало людей, которым лично пришлось соприкоснуться с такими чертами многогранной личности Л.П. Потапова, как великодушные, способность помочь в трудную минуту, быть неформальным. Приведу свой пример. Осенью 1956 г., возвратившись из первой своей экспедиционной поездки, я в течение длительного времени появлялась на работе лишь на несколько часов, а потом вынуждена была отсутствовать целые дни: безнадежно болел мой первый муж. На каком-то этапе я уже не могла больше пользоваться негласным разрешением не присутствовать на работе. У меня еще оставался неиспользованным отпуск, и я пошла к Л.П. как заведующему сектором с заявлением. Л.П. сказал, что отпуск мне еще понадобится, пусть все идет как идет, а он верит, что в лучшее время я смогу наверстать упущенное. Подчеркну, что в МАЭ я тогда проработала всего три года. Оказанное доверие много значило для меня и было едва ли не главной причиной, по которой я не уехала в Москву, куда меня звал Б.О. Долгих и где был родительский дом.

Л.П. был человеком своего времени и, конечно, умел пользоваться связями и тем, что теперь называют «административным ресурсом», а для кого-то и сам был подобным «ресурсом». Но мне кажется, что он знал истинную цену успеха, и именно это помогло ему достойно переносить собственную кризисную ситуацию.

Все привыкли видеть Л.П. «во власти» - в директорском кресле, в президиумах, на различного уровне встречах. Лидерство шло ему. Можно только домысливать, чего стоило ему на полном ходу лишиться практически всех внешних знаков своего высокого положения. Но у Л.П. всегда оставалось дело – сибиреведение, которому он служил до конца и которое до конца держало его в этой жизни.

Внешне же он, казалось, легко оставил директорский кабинет и обосновался в камералке. Там он вплотную занялся своим огромным полевым архивом по шаманству. К сожалению, предполагавшийся триумvirат – И.С. Вдовин, С.В. Иванов, Л.П. Потапов – в руководстве секторальным проектом по этой теме распался. Думается, что слишком разными были у каждого подходы к изучению проблемы: историко-культурный - у Л.П. и преимущественно социальный – у И.С. Вдовина. Но зато Л.П. смог тогда полностью погрузиться в уникальный, собранный в 1920-1930-е гг. материал. В присутственные дни он работал в камералке часов до 16, а затем уходил, чтобы 47-м автобусом добраться до Финляндского вокзала, не опоздав на электричку. Его часто можно было видеть «со спины» идущим через зал Японии – в широком расстегнутом

пальто и слегка сдвинутой назад шляпе. Походка была еще пружинистой, но возраст уже начинал сказываться.

Л.П. продолжал жить в Комарово, хотя сын постоянно уговаривал перебраться в городскую квартиру. Конечно, бытовых трудностей на его долю в тот период выпало очень много, но это был выбор самого Л.П.. Он предпочел Комарово.

Была в нем независимость и внутренняя сила, которая, например, позволила ему – гурману и знатоку застольного этикета – шутить о преимуществах гречневой каши, которую, единожды сварив, можно разогревать несколько дней. Одиночество скрашивала кошка Дуська. Л.П. ценил свободолюбивый характер Дуськи и трогательно заботился о ней. Зимой он держал форточку открытой, чтобы кошка могла вернуться в любое время, говорил, что не может заснуть, если Дуськи нет дома. А до Дуськи у Потаповых долго жил кот Матрос, любимец Настасьи Ивановны, задира и гуляка. Он прославился тем, что однажды после долгого отсутствия привел Потаповым свое семейство – кошку с маленькими котятками.

Поток людей, которым имя Л.П. было нужно для решения собственных проблем, продвижения, постепенно, как это и бывает, становился всё меньше. Но коллеги, которые нуждались в его советах, ценили дружбу с ним или просто отдавали должное ему как ученому и человеку, его не забывали. Но визиты и праздники были временными, постоянными были будни, требовавшие все больше и больше терпения и мужества от Л.П. и, конечно, его близких, более всего сына Роальда.

За долголетием и размахом самой личности Леонида Павловича Потапова, как мне кажется, стоят его сибирские корни и преданность сибиреведению до самого конца.

В.М. Кимеев

Слово об учителе

Не могу считать себя прямым учеником Л.П. Потапова, но то, что он сыграл основную роль в становлении меня как этнографа – это точно!

Познакомился я с Леонидом Павловичем, о котором мне много рассказывали мои учителя, профессора Р.Ф. Итс и Д.Г. Савинов, в 1980 г. в Кунсткамере, когда по рекомендации проф. Р.Ф. Итса я пришел в его кабинет на встречу.

Леонид Павлович, с присутщим ему юмором, удивился и пошутил, что ждал шорца (как казалось по моей фамилии), а пришел

какой-то белокрысый сибирский чалдон. Посмотрел рукопись моей статьи по традиционной металлургии шорцев, сделал замечания и рекомендовал в печать в журнал «Советская этнография».

Через год, когда мне понадобилась консультация перед утверждением темы диссертации, я позвонил Л.П. Потапову, и он пригласил меня приехать к себе в Комарово на дачу, где проживал тогда безвыездно.

Встретил радушно, напоил чаем, посадил за свой рабочий стол в кабинете и стал рассказывать, как он начинал изучать народы Алтая по рекомендации А.В. Анохина. Меня сразу поразила его уникальная память: вспоминал все до деталей и видно было, что не придумывал и не мифологизировал события. Одним из самых ярких его воспоминаний было активное участие в обряде «тайелга» с жертвоприношением лошади. А перед этим было ритуальное посвящение его в алтайский род Мундус, чем он очень гордился. А потом, по возвращению в Ленинград, за то, что он, комсомолец, позволил себе участвовать в этом «варварском обряде», его после доклада на этнографическом кружке чуть не выгнали из комсомола. Спас учитель Л.Я. Штернберг, взяв всю «вину» и «политическую близорукость» на себя, иначе бы наука не получила этнографа Л.П. Потапова.

И последние свои статьи он писал, как я понял, в основном по памяти. Как-то я спросил, как можно было успеть написать столько статей и книг и еще руководить многие годы институтом? Ответ был гениальный! «В отличие от вас, молодых, - сказал Леонид Павлович - я ежедневно вставал, да и сейчас встаю в 6 утра, разминаюсь, завтракаю и ...пишу на свежую голову, пока не приедет за мной машина из института, несколько страниц». А она всегда приходила минута в минуту... Это Л.П. Потапову нравилось. А в институте дела..., только вечером можно было выпить с гостями и коллегами из других научных центров немного коньяка, приехать домой и лечь спать. А если он был в командировки или экспедиции, то времени было намного больше? Вот и рождались многочисленные труды...

Такие встречи у нас продолжались вплоть до защиты диссертации, которую Л.П. Потапов проконсультировал и единственный прочитал полностью. Когда встал вопрос об оппонентах, то предложил первым себя, заметив при этом, что он хоть мне и помогал писать текст, но найдет за что поругать!

Никогда не забуду день моей защиты 21 октября 1986 г., так как она совпала с днем моего рождения (так получилось). Профессор Р.Ф. Итс выделил мне институтскую черную «Волгу» привезти на защиту Л.П. Потапова. В Комарово мы подъехали минута в минуту, что очень порадовало Л.П. Потапова - как и раньше во

времена его директорства! По дороге он много рассказывал о своих экспедициях, так незаметно и доехали до института.

Войдя в здание мы больше часа добирались от дверей до зала заседаний совета, постоянно встречая изумленных сотрудников, большей частью его учеников или коллег по институту. Все так обрадовались и старались что-либо рассказать.

Поднимаясь по лестнице, Л.П. Потапов вспомнил, как когда-то он молодым здесь таскал пачками из подвала книги в библиотеку, зарабатывая тем самым на еду в первые годы учебы в университете.

На защите больше половины своей речи Л.П. Потапов, конечно, посвятил годам своей работы в институте, присутствующие хлопали и, как мне показалось, даже забыли о моей защите. Но в завершение речи Л.П. Потапов объявил свой патриарший вердикт - достоин - и, к моему изумлению и великой радости, подарил как подарок в день рождения свою книгу «Очерки истории Шории» 1936 г. издания с дарственной подписью. Лучше этой книги по шорцам уже никто никогда не сможет написать, это я точно знаю!

В.А. Попов, А.А. Бурыкин

К реконструкции ностратической терминологии родства и свойства

*Работа выполнена при финансовой поддержке
РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта
№ 05-01-01446а «Феноменология родства: гендерные,
генерационные и генеалогические парадигмы систем
родства в исторической динамике»*

Процесс реконструкции терминологии родства и системы терминов родства на ностратическом уровне¹ выявил, по крайней мере, две проблемы: проблему лингвистических реконструкций, ориентированных на формальную сторону архетипа и его “первичную” семантику (первичную как в плане опыта реконструкции, так и в отношении «чернового», или гипотетического, характера самой реконструкции), и проблему собственно семантических реконструкций, которые должны опираться на социокультурные основания. Другими словами, если лингвист-компаративист в своей работе должен удержаться в сфере некой языковой реальности (здесь требования задают прежде всего типологическая адекватность и методологическая корректность реконструкции), то при выходе в сферу исторической этнографии или этносоциологии (социальной ан-

тропологии) исследователь обязан ориентироваться на какую-либо этнографическую (историко-культурную) и / или социальную реальность синхронического и диахронического плана.

Как уже отмечалось, историко-культурологическое и социоантропологическое осмысление ностратических реалий явно отстает от их лингвистической реконструкции, и попытка такого осмысления давно назрела². Однако объединение усилий этнографов – специалистов по исторической этносоциологии – и лингвистов (как специалистов по разносистемным языкам, так и компаративистов) стало возможным только в самое последнее время.

Согласно предварительным данным, по мере углубления в древность семантическая реконструкция терминов родства как бы теряет терминологию кровного родства и даже представления о таком родстве, а на первый план выходят термины свойства, а также социальной и возрастной иерархии. Причем, как оказывается, не подаются реконструкции лексические единицы со значениями “брат”, “сестра”, “сын”, “дочь” и т.п.

В то же время на ностратическом и даже на индоевропейском материале наилучшим образом реконструируются наименования старших родственников и лиц старших возрастных степеней, что хорошо соответствует фактам преобразования систем терминов родства за счет заимствований в миноритарных языках, попадающих под сильное влияние других этнолингвистических общностей. Так, у вепсов сохраняются свои названия старших родственников, но заимствуются термины для обозначения младших родственников³.

Кроме того, сравнительно легко заимствуется терминология свойства, причем для последнего значимым, видимо, оказываются как билингвизм тех, кто вступает в брак, так и межэтнические брачные связи, поддерживающие, по крайней мере, односторонний билингвизм во всех локусах Земного шара.

Таким образом, в языковой номинационной сетке систем терминов родства и свойства можно обнаружить “слабые звенья”, поддающиеся заимствованиям и наиболее подверженные изменениям и открытые для замен их заимствованиями, и вместе с тем в ней же выявляются “сильные звенья”, наиболее устойчивые и в наименьшей степени заменяемые при заимствованиях.

Обозначенная тема заслуживает развития, а выводы требуют проверки на самом разнообразном конкретном материале, поскольку в языках других макросемей могут проследиваться иные закономерности, вплоть до прямо противоположных тем, что отмечаются в ностратической Евразии. Например, в афразийском языке хауса, испытавшем сильное влияние соседних языков нило-сахарской (прежде всего, канури) и нигеро-кордофанской (прежде все-

го, фульфульде, на котором говорят фульбе (фулани) семей, а также афразийского же арабского литературного языка, названия младших родственников не заимствуются. Заимствованные же названия старших родственников сосуществуют с более ранними, собственно хаусанскими, или полностью вытесняют их (как это произошло, например, с терминами, обозначающими разнополых сиблингов родителей). В юридических текстах обычно используются заимствованные из арабского языка названия сиблингов (с разделением на единокровных и единоутробных полусиблингов), но в других случаях эти заимствования не употребляются⁴.

Следует заметить, что заимствованные названия свойственников (старших поколений) употребительны лишь как обращения и, как правило, совпадают с терминами родства, номинирующих родственников первого восходящего поколения.

У народов, говорящих на языках алтайской семьи, сложилось дифференцированное обозначение старших сиблингов по полу при недифференцированном обозначении пола младших сиблингов. Несовместимость классической индоевропейской системы терминов родства и систем алтайского типа в этом плане вполне очевидна. Но, как выясняется, эта несовместимость является результатом разнонаправленности эволюции. Фактически этот вывод означает, что половозрастная и возрастная классификация (разумеется, с ее лингвистическими условностями) явно доминировала над терминологией кровного родства.

В дальнейшем как более дальняя семантическая реконструкция номенклатуры родства, так и более объемная реконструкция системы терминов родства станут неотъемлемой частью реконструкции системы социальной терминологии, или соционимов, что позволит лучше понять отношения между двумя социальными номенклатурами. Здесь термин “номенклатура” объединяет в себе оба известных значения и соотносится как с системой обозначений социальных единиц, так и с их “приподнятым” статусом в обществе, чем бы он ни вызывался – физическими кондициями, потестарным потенциалом, этикой или искусно моделируемыми той же “номенклатурой” мировоззренческими установками, согласно которым старшие всегда по всем параметрам выше младших.

¹ См., например, Comrie B. Nostratic language and culture: some methodological reflections // Nostratic: Examining a Linguistic Macrofamily. Ed. by Colin Renfrew & Daniel Nettle. (The McDonald Institute for Archaeological Research. Papers in the Prehistory of

Languages.) Cambridge, 1999; Hage P. On the reconstruction of the Proto-Nostratic kinship system // Zeitschrift für Ethnologie. 2003. Band 128. Heft 2.; Дыбо А.В., Кулланда С.В. Ностратическая терминология родства и свойства // Алгебра родства. Вып. 9. СПб., 2005.

² Дыбо А.В., Кулланда С.В. Указ. соч. С. 6.

³ Новожилов А.Г., Бурькин А.А., Мызников С.А., Попов В.А. Терминология родства и свойства прибалтийско-финских народов России // Алгебра родства. Вып. 9. СПб., 2005. С. 276-280.

⁴ Ольдерогге Д.А. Западный Судан в XV–XIX вв. Очерки по истории и истории культуры / Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. 53. М.; Л., 1960. С. 120–122.

В.А. Прищепова

**Путешественники о Средней Азии:
иллюстрации периодической печати
конца XIX – начала XX вв.**

В отделе Центральной Азии МАЭ хранятся иллюстративные материалы, которые не зарегистрированы в числе коллекционных материалов музея. Время их сбора, источник поступления и имя собирателя неизвестны. Это иллюстрации из русской периодической печати конца XIX – начала XX вв., посвященные бывшей Средней Азии. Более 110 вырезок из газет и журналов вложены в картонную папку.

Эти материалы не зарегистрированы в коллекции. В них отсутствуют ссылки на печатный источник, из которого вырезаны эти иллюстрации, и не всегда указано имя автора снимка либо рисунка.

Вырезки состоят из двух частей: видов (пейзажи, изображения городов, населенных пунктов) и сенок из местной жизни. По времени исполнения эти иллюстрации относятся в своем большинстве к 1880-м годам. В некоторых случаях год можно было установить по текстам на оборотной стороне вырезок (в случае если это была хотя бы часть статьи о современной политической ситуации). Таким же образом в редких случаях можно определить печатный орган, в котором была опубликована иллюстрация. Чаще всего это журналы «Нива», «Живописная Россия» либо газета «Всемирная иллюстрация» 1880-х годов. Эти иллюстрации дополнены двумя вырезками из журнала «Народное творчество» 1937 г. Большинство изображений показывает виды городов и местностей. Но на них также присутствуют местное население, традиционные транспортные средства, жилище.

Под отдельными иллюстрациями указано их авторство. Полиграфические возможности тех лет позволяли воспроизвести в изданиях изображения в виде гравюры. Поэтому часто под ними указывали сначала фамилию художника рисунка или, позже, фотографии, затем рисовальщика по дереву и потом гравера. Например, иллюстрация «Мечеть в Ташкенте» была выполнена с рисунка В.В. Верещагина. Ее вырезал по дереву Н.И. Соколов, а гравировал Л.А. Серяков. Еще один пример: изображение «Внутренность двора мечети в городе Ташкенте». Оно было сделано с фотографии Кривцова. Перевел ее на дерево А.К. Беггров, гравировщиком был Э. Даммюллер.

Таким образом, можно восстановить имена хотя бы части тех путешественников, которые в числе первых побывали в крае и составили первый изобразительный материал по культуре и истории народов бывшей Средней Азии. В большинстве случаев это были военные специалисты, которые участвовали в походах по присоединению этих территорий к Российской империи, которые умели хорошо рисовать, были среди них и топографы. Иногда их рисунки в рубрике «Из путевой книжки русского офицера» (наброски поручика Дикгофа, Н.Н. Каразина, И.К. Агапи и др.) иллюстрировали хроники с места событий. Авторами рисунков были также участники экспедиций - профессиональные художники, прикомандированные к штабам русских войск в Средней Азии – баталлисты В.В. Верещагин и Н.Н. Каразин.

Среди авторов изображений, собранных в отделе Центральной Азии в виде вырезок из периодической печати 1880-х годов были художники Н. Муравьев, В.В. Верещагин, Н.Н. Каразин, Э. Соколовский, Н. Гречанинов, М. Алиханов, Бальдингер, В. Павлов, А.К. Беггров, В.И. Навозов, И.К. Агапи, Бележев, А.Н. Нисченков, Н.И. Соколов, А. Шильдер, А. Сотенский, Иванов, М.О. Вольф, Шепмен, Г. Бролинг, А.О. Адамов, поручик Дикгоф, Г.Л. Тайлор, С. Животовский, А. Колуччи, Терон, О. Май, Пясецкий; фотографы Г.Е.Кривцов, А.Бутурлин, братья Кондратенко, А. Энгель; граверы Э. Даммюллер, Сташковский, В. Матэ, Флюгель, Ю. Шюблер. Л.А.Серяков, А. Зубчанинов, А. Даугель, К. Вейерман, барон Клодт, Шлипер, Пуц, Б. Томашевич, Шредер, М. Рашевский, Лаплант, Бертран.

Имена некоторых из них знакомы по иллюстративным коллекциям отдела Центральной Азии. В музее хранится альбом фотографий с рисунка В.В. Верещагина «Туркестан»¹. Художник А.К. Беггров держал в начале Невского проспекта художественную лавку. В числе различных репродукций с произведений В.В. Верещагина в ней продавался и фотоальбом «Туркестан». Автор ряда полевых зарисовок подполковник М. Алиханов запечатлен на од-

ном из снимков собрания исторических фотографий отдела Центральной Азии. Он фигурирует как главное действующее лицо сюжета о присоединении Мерва².

Фотографии подпоручика, а затем капитана Г.Е. Кривцова печатались как иллюстрации к публикациям, а также знакомы по известному фотоальбому Кауфмана. Он был автором большинства изображений этого издания. В МАЭ хранится сборный том «Туркестанского альбома» с фотографиями Г.Е. Кривцова³. Г. Е. Кривцов был участником экспедиций по Бухарскому ханству (в Шахрисябз 1874 г. и Гиссар в 1875 г.) популярного военного журналиста и редактора газеты «Туркестанские ведомости» Н.А. Маева.

Фотограф А. Энгель часто в те годы публиковал свои работы на страницах периодической печати и в популярных книгах, посвященных Средней Азии и Кавказу. Среди иллюстративных коллекций музея хранятся также его снимки. Они поступали от других собирателей, но на паспарту фотографий или на их обороте обозначено имя автора⁴.

Территориально в вырезках иллюстраций, которые хранятся в отделе Центральной Азии, представлены Самарканд, Хива, Ура-Тюбе, Ходжент, Ташкент, Бухара, Наманган, Чимкент, Тюря-Курган, Керки, Беурма, Анау, Кызыл-Арват, Каракол, Семиречье, Закаспийская область, Асхабад, Дурун, Мерв, Байрам-Али, Султан-Саиджар. Кроме того, здесь же содержатся рисунки пограничных районов и стран зарубежного Востока: Кульджа, Кашгар, Тянь-Шань, Афганистан. Афганская тематика изображений связана со сражением на реке Кушке под командованием генерала Комарова против афганцев: портреты афганских принца Абдуррахман-хана и генерала Ковсуддин-хана, рисунки боя с афганской артиллерией и захваченных после этого трофеев. Из бытовых цен показан ткач, работающий недалеко от жилых построек. Одна из фотографий изображает русского консула в Дамаске А.П. Беляева, остальные без комментариев, но, возможно, тоже связаны с его деятельностью.

Основная часть вырезок по Средней Азии посвящена достопримечательностям и жизни населения городов так называемого Русского Туркестана, Хивинскому ханству, незначительное количество - Бухаре, туркменам (знакомство с их бытом произошло через зарисовки участников Самарской (в ее составе работал Н.Н. Карзин), Ахалтекинской экспедиций и строителей Закаспийской железной дороги), казахам, киргизам. Тематика изображений отвечала политическим и военным интересам царской администрации. Вслед за продвижением русских войск начиналось естественно-историческое освоение присоединенных территорий, в том числе и народоведческое. Публикации рисунков знакомили читате-

лей с непривычными для жителей европейской части России пейзажами, постройками, населением.

Наиболее яркими по содержанию являются жанровые сценки с рисунков Н.Н. Каразина. Они связаны также с военной историей, неся политический характер и подчеркнуто передают чувства автора к происходящему. В серии его произведений «Туркестанские виды и типы» названия изображений говорят сами за себя: «Враждебные России беки», «Пленный», - а один из его первых рисунков называется «Выставка голов военнопленных в Бухаре». Несмотря на тенденциозность сюжетов, художник правдиво передал, например, традиционную мужскую одежду и головные уборы оседлого населения.

Николай Николаевич Каразин (1842–1908) после окончания Московского кадетского корпуса несколько лет прослужил офицером и в 1865 г. поступил в Академию художеств по классу батальной живописи. В 1867 г. в составе одного из Туркестанских батальонов он участвовал в войне с Бухарой, а в 1870 г. вышел в отставку и начал литературную деятельность. Во время Хивинского похода он писал очерки, делал зарисовки. В 1874 г. в Берлине вышел его альбом «Хивинский поход».

В 1874 г. Н.Н. Каразин был зачислен членом Амударьинской экспедиции под начальством полковника Н.Г. Столетова, которая была организована Русским географическим обществом. Экспедиция состояла из 5 отделов, в том числе этнографо-статистического, в составе которой работал художник.

В 1877–1878 гг. Н.Н. Каразин выезжал на фронт русско-турецкой войны в качестве военного корреспондента русских и иностранных журналов. В 1879 г. художник посетил Среднюю Азию в составе Самарской ученой экспедиции (для исследования бассейна реки Амударья и возможного направления Среднеазиатской железной дороги) под руководством великого князя Н.К. Романова, где в качестве секретаря освещал ее работу в журнале «Всемирная иллюстрация». Фактически Н.Н. Каразин стал этнографом, художником и историографом экспедиции.

В 1880 г. Русское географическое общество организовало в Париже и Лондоне выставку его этнографических акварелей и рисунков, за которые он получил золотую медаль. В 1885–1888 гг. Н.Н. Каразин по командировке Академии художеств посещал Ферганскую долину, Закаспийскую область.

В 1886 г. вышел его альбом «От Оренбурга до Ташкента», а в 1896 г. его рисунки печатались в иллюстрированном приложении к «Тургайской газете».

В 1896 г. в Москве состоялась выставка картин Н.Н. Каразина к 25-летию его творческой деятельности. В 1907 г. Академия ху-

дожеств присудила ему звание академика. Произведения Н.Н. Каразина хранятся в Третьяковской галерее, Русском музее, музеях Самары, Ярославля, Казани, Екатеринбурга, Ашхабада, Ташкента и др.⁵

Из комплекса вырезок выделяется также рисунок без указания автора, который изображает традиционные общественные развлечения оседлого населения – базм, пляску бачи, мальчика, переодетого девушкой. Это изображение дополняет ряд фотографий бачей конца XIX в., которые хранятся в коллекциях иллюстративного фонда отдела Центральной Азии. Вместе эти визуальные материалы воспроизводят один из элементов местной культуры, институт бачей, который исчез в конце XIX в. с появлением в крае русских.

На фоне запечатленных достопримечательностей, которые входят в комплекс вырезанных иллюстраций, изображены фигуры мужчин и женщин в традиционных костюмах, головных уборах, показаны улицы с глухими высокими заборами, жилые постройки с плоскими крышами, средства передвижения и способы переноски клади на лошадях, верблюдах, ишаках, арбах и т.п.

Редкое изображение художником Н.Н. Каразиным одного из занятий местного населения – рыбалки, перевоз в качалках на верблюдах участников и снаряжения Самарской экспедиции, туркменский кишлак, женщина, сидящая у дверей юрты, рисунок депутации мервцев в Ашхабаде - все это и многое другое нашло отражение в вырезках иллюстраций.

В рассматриваемых материалах представлены разнообразные виды Хивы и ее жителей. Среди них выделяются одно из первых изображений города – рисунок капитана Н. Муравьева 1822 г., и казашка в остроконечном головном уборе, сидящая верхом на верблюде.

Капитан Николай Николаевич Муравьев-Карский (1794–1866) начал военную службу в 17 лет, участвовал в во многих военных кампаниях. В 1816–1828 гг. он служил на Кавказе, откуда генерал Ермолов дважды отправлял его на восточный берег Каспийского моря и в Хиву. Он оставил интересные описания Хивинского ханства, его истории, хозяйства, культуры. «Туркменские степи после Бековича были почти забыты. Муравьев первый сообщает нам новые географические сведения о них.»⁶

Небольшое количество вырезок касается строительства Закаспийской железной дороги с портретом руководителя работ генерала М.Н. Анненкова. Во время устройства дороги рабочие проживали в туркменских юртах, которые показаны на одном из рисунков. Н.Н. Каразин изобразил уставших людей, которые под палящим солнцем очищают постоянно заносимые песком пути перед

идушим паровозом. С присущим его творчеству гротеском он воспел победу техники над природой в рисунке «Конкуренты»: идущий на большой скорости железнодорожный состав разгоняет караван перепуганных верблюдов.

На наш взгляд, рассмотренные материалы могут быть включены в коллекционный фонд музея и использованы в качестве источника по этнографии и истории региона. Для того чтобы подобрать опубликованный изобразительный материал по Центральной (Средней) Азии конца XIX – начала XX вв., надо целенаправленно просмотреть огромное количество периодической печати тех лет. Тематический подбор вырезок, хранящихся в музее, позволит расширить и дополнить иллюстративный фонд МАЭ.

¹ МАЭ. Колл. И-674.

² Там же. Колл. 207.

³ Там же. Колл. И-674.

⁴ Там же. Колл. И-1447.

⁵ Маслова О.В. Обзор русских путешествий и экспедиций в Среднюю Азию. Ч. III. 1869–1880. Ташкент, 1962. С. 69, 135.

⁶ Мушкетов И.В. Туркестан. Спб, 1886. Т. I. Ч. I. С. 81.

Р.Р. Рахимов, Н.С. Терлецкий

«Живые» родники и колодцы Центральной Азии

Показательной чертой жизни населения современной Центральной Азии является возрастающий интерес к *мазарам* – «местам поклонения», ассоциирующимся с именами мусульманских *хазратов* - «святых», как реально существовавших, так и относящихся к категории легендарных персонажей. В настоящее время посещение этих культовых мест верующими носит массовый характер. В большей степени это относится к горному Таджикистану, а также горным и предгорным районам Узбекистана. В равнинных же районах Республики Узбекистан подобная активность ощущается несколько меньше. Причины этого явления будут рассмотрены ниже.

Небезынтересно отметить, что пик массовых посещений приходится, как правило, на среду (*чоршанбе*). Не в последнюю очередь это связано с тем, что среда считается одним из неблагоприятных дней недели. Поэтому ритуальное посещение (*зиёрат*) мест поклонения в этот день подразумевает нейтрализацию его негативного

аспекта. Любопытно, что в Таджикистане в потоке посетителей мазаров в день *чоршанбе* явно преобладают женщины. В этом можно убедиться, наблюдая бесконечные вереницы паломников, именно в среду в первую половину дня направляющихся к месту погребения мусульманского ученого и богослова Йа'куба Чархи (ум. в 1441 г.) в пригороде Душанбе. Некоторое преобладание женщин наблюдается и среди посетителей *мазара хазрата* Султана Увайса Карани в отдаленном горном районе Ховалинг (юг Республики Таджикистан), где нам удалось беседовать с группой женщин, приехавших сюда на *зиёрат* из г. Худжанд на севере республики.

Чтобы понять причину активности женщин в посещении культовых мест, представляется целесообразным отметить некоторые особенности, характерные для практики *зиёрат*, исполняемой мужчинами и женщинами. *Зиёрат* мужчин обычно сводится к чтению молитв в виде отрывков Корана и совершению ритуальных обходов (*таваф*) вокруг могилы *хазрата*, разумеется, там, где планировка культового здания это позволяет. Что касается женщин, в подавляющем большинстве случаев *аяты* за упокой души *хазрата* за них читают либо мужчины из числа родственников, либо служители культа. Обход женщинами сакрального центра мазара варьируется. Совершение этого действия им разрешается, если объект культа, т.е. могила *хазрата*, находится под открытым небом, как, например, могилы выше упоминавшегося Йа'куба Чархи или его учителя, эпонима братства *накибандия* шейха Баха ад-Дина Накшбанда (1318–1398) под Бухарой. Там, где могила находится в помещении, по сути являя собой мавзолей, а его планировка не дает возможности для совершения ритуальных обходов, то женщины либо вообще не допускаются в пределы усыпальницы, либо допускаются до площадки, часто представляющей собой небольшую платформу, откуда ступеньки ведут вниз к могиле; туда имеют доступ только мужчины. Примерами подобных сооружений могут служить находящиеся в кишлаках Мазари Шариф и Заурон мавзолеи соответственно ходжи Мухаммада б. Башоро (Бушшор) и ходжи Аби Дардо, бывших, согласно преданиям, сподвижниками пророка Мухаммада. Планировка усыпальницы другого известного суфия, главы мистического братства *кубравия* Саййида б. Шахаб ад-Дина ал-Хамадани (ум. в 1385 г.) в г. Кулябе вполне позволяет выполнить ритуальные обходы. Тем не менее вход туда женщинам запрещен.

Иначе обстоит дело с посещением женщинами одного из самых известных культовых мест Самарканда – усыпальницы, связанной с именем пророка Данияра (библейский Даниэль, Даниил), находящейся у северной стены городища Афрасиаб. Там паломницы

совершают обход 18-метровой могилы наравне с мужчинами. Частью языческих действий, выполняемых женщинами во время *зиёрата*, является растирание пыли с могил по лицу. Иногда это сопровождается ритуальными причитаниями и плачем.

То, что в *зиёрате* существуют некие элементы негласного разграничения ритуальных действий для женщин и мужчин, видно из отношения тех и других к водным источникам, находящимся на территории мест поклонения. К этим источникам женщины относятся с особым пиететом. Для мужчин подобное отношение зачастую воспринимается как некий элемент язычества. На *мазаре мавлоно* Йа'куба Чархи мужчины обычно обходят стороной водоем - *хауз*, находящийся на территории культового комплекса в тени реликтовых чинар. Зато он бывает плотно окружен по периметру женщинами, подолгу взирающими в глубину воды в надежде увидеть маленьких рыб, изредка показывающихся у поверхности воды. Это – знак исполнения желаний, ради которых женщинами и предпринимается ритуальное посещение. Ихтиологическая символика в культурах народов мира общеизвестна. Поэтому мы не видим причин подробно останавливаться здесь на этом аспекте.

В упоминавшемся *мазаре* Султана Увайса Карани женщин привлекают пять родников (при явно равнодушном отношении к ним мужчин), два из которых вытекают из земли именно там, где на более, чем 2-метровой естественной платформе находится могила *хазрата*. Существует предание, что эти родники представляют собой отпечатки ног и морды верблюда, отправившегося сюда из Аравии с умершим *хазратом* на спине. Преданный делу Пророка Мухаммада пастух верблюдов завещал: где животное остановится, там и придать тело земле. И верблюд местом для остановки выбрал далекую от Аравии горную область на юге Таджикистана (мотив верблюда с телом святого на спине широко известен на мусульманском Востоке). При посещении *мазара* Султана Увайса Карани женщины считают неотъемлемой частью своего *зиёрата* спуститься к указанным родникам испить святой воды один за другим из всех родников и, часто, набрать ее с собой домой, как из колодца Замзам¹. Все это сопровождается шептанием ими молитвенных формул и заклинаний. При этом в замедленных движениях и поведении паломниц чувствуются признаки внутренней сосредоточенности и единения.

Проявления благоговения, которые ощущаются в поведении женщин у водных источников в культовых местах, заставляют вспомнить такое же почтительное отношение к существующим колодцам или родникам при многих других *мазарах* на территории Центральной Азии. Приведем для примера родник святой воды,

вытекающий вниз по склону к реке Оби Рахмат, по поверьям, из головы упоминавшегося *хазрата* Данияра, чей *мазар* находится наверху. Считается, что этот родник (над ним возведено специальное купольное сооружение) является один из источников райских вод и целебен.

Другим примером источников священной воды служит колодец при культовом комплексе Баха ад-Дина Накшбанда. Колодец ныне закрыт, а его вода при помощи насоса по водопроводной трубе отведена немного в сторону от пути, ведущего к усыпальнице. Там в специально устроенном месте установлены краны, из которых святую воду можно пить или набрать домой. Колодцы райских вод – неотъемлемая часть многих *мазаров* в равнинных районах Узбекистана. У нас складывается впечатление, что в Центральной Азии источник воды (родник, колодец, хауз) и культовое здание (мазар) взаимосвязаны. Здесь можно упомянуть комплекс святыни Чор Бакр, т.е. четырех мусульманских праведников-миссионеров под Бухарой, и *мазар хазрата* Зудмурада в черте самого города Бухары. В последнем случае колодец, над которым возведено купольное сооружение, находится на пути от мечети, носящей имя *хазрата*, к его *мазару*.

На территории Узбекистана колодцы часто закрыты, как правило, тяжелыми металлическими листами, а кое-где, как, например, в культовом комплексе Мухаммада Кусам-огы, по рассказам, учителя шейха Баха-уд-дина Накшбанда и двоюродного брата другого знаменитого суфия - Ахмада Ясави, в кишлаке Пудина (округ Карши) колодезная вода при помощи насоса забирается на полив прилегающих к *мазару* земель. Отсюда следует, что практика почитания колодцев в этих *мазарах* прекратила свое существование. Этот пример поясняет причину отмеченного выше факта несколько меньшей активности женщин в совершении ритуальных посещений мест поклонения в равнинных районах Узбекистана - объект их культа стал недоступен. В Таджикистане и горных районах Узбекистана с преобладающим таджикским населением дело обстоит иначе. Объясняется это тем простым фактом, что в этих районах объектом культа (очевидно, являющего элементы доисламских традиций) предстает не колодец, а открытые родники, доступные для женского *зиёрата*.

В Самарканде привлекает внимание колодец святой воды при культовом здании *хазрата* Хизра (араб. ал-Хидр). Оно одиноко стоит в безлюдном месте у края кладбища на холме у развилки дорог, ведущих в аэропорт и Ташкент (и / или Худжанд). Около колодца установлены скамейки, застланные стегаными матрасами (*курпача*). Верующие опускаются на скамейки, читают молитву, а желающие продолжают свой путь в культовое здание. По

поверьям, колодец при указанном *мазаре* под землей связан с другим колодцем, расположенным неподалеку. Он находится за стеной знаменитого архитектурно-мемориального ансамбля Шохи Зинда к востоку от названной Хизра справа от входных ворот (с внутренней стороны)². Название Шохи Зинда связывается со сподвижником и двоюродным братом Пророка Мухаммада Кусамом б. ал-Аббасом. Предание гласит, что в бою при взятии Самарканда арабскими войсками Кусам б. ал-Аббас был обезглавлен защитниками города. Но произошло чудо (известное и из других традиций): спустя некоторое время тело *хазрата* встает с места, берет свою отрубленную голову и спускается в указанный колодец, где якобы живет и по сей день. В этой связи заслуживает упоминания смерть в водах колодца *Замзам* как акт особого благочестия *ходжи*, что иногда становится причиной самоубийств в *Замземе*.

В разговорах о сакрализации водных источников при культовых зданиях Центральной Азии всплывает интригующий вопрос. Сначала поясним, что «колодец» в Узбекистане чаще обозначается тюркским словом *кудук*; в лексике таджиков (преимущественно проживающих в РТ) слову *кудук* соответствует *чох*. Исходя из этого возникают основания рассмотреть вопрос, не происходит ли существующее название ансамбля Шохи Зинда, в буквальном переводе означающее «Живой Царь», от созвучного ему названия Чохи Зинда, т.е. буквально «живой колодец» или «колодец живой воды»? Конечно, пока рано утверждать что-либо определенное по этому поводу. Поставленный вопрос требует дальнейшей проверки. Но есть некоторые косвенные свидетельства, которые склоняют искать ответ на указанный вопрос в предложенном ключе. Это прежде всего изложенные выше данные, относящиеся к почитительному отношению к родникам и колодцам при культовых местах.

В дополнение укажем на культовые места, связанные с трепетным отношением непосредственно к воде, в независимости от того, открытая родниковая она или же колодезная. В горном Таджикистане в них недостатка нет, их можно обнаружить едва ли не в каждом кишлаке. И подобная ситуация характерна не только для Таджикистана. Среди наиболее популярных культовых мест, связанных с почитанием воды, известно естественное образование в виде пещеры, входящей в комплекс *хазрат* Сулейман (библ. Соломон) в пригороде Оша (Кыргызстан). Там чистая и прозрачная вода сочится и течет вниз из сердца горы. По существу, эта живительная влага, персонифицированная именем *Сулеймана*, является одним из объектов культа.

Для понимания мифологемы «Живого Царя» в приложении к названию культового комплекса Шохи Зинда стоит упомянуть также *мазар хазрата* Аюба (библ. Иов) в Бухаре. Он представляет

собой могилу пророка и колодец с пресной водой, видимо, родникового происхождения под тем же, заметим, персонифицированным названием - *Хазрат Аюб*. Культовая постройка состоит из трех купольных помещений, расположенных по одной линии и соединенных между собой. Во втором помещении и «находится колодец, водой которого он (Аюб. – *Р.Р., Н.Т.*) якобы исцелился <...> К этому *мазару* приходили больные кожными болезнями и проказой (чаще женщины), согревали в принесенных с собой сосудах воду и обмывались ею поблизости от *мазара*»³. Автор процитированных строк О.А. Сухарева не сомневается, что данный *мазар* «является местом какого-то древнего культа»⁴. Этот пример, почти прямо свидетельствующий о персонификации исцеляющей воды, проливает определенный свет на высказанную нами гипотезу о происхождении названия комплекса Шохи Зинда.

Проследивая косвенные свидетельства, могущие прояснить вопрос о названии ансамбля «Живой царь», вернемся к представлениям жителей Самарканда о подземном сообщении, которое якобы существует между колодцем при культовом здании Хизра и Шохи Зинда. На мусульманском Востоке *хазрат* Хизр связан с духом вод – источниками глобальной фертильности и очищения⁵. Вряд ли является случайным тот факт, что по соседству с источником воды при культовом здании Шахи Зинда была возведена баня, построенная по приказу Тимура для собственной персоны. Возможно, на идею постройки этой бани Тимура навело предание об Александре Македонском, якобы искупавшемся в источнике живой воды и благодаря этому достигшем всемирной славы и величия.

В связи с легендой о Кусаме б. ал-Аббасе нельзя полностью сбрасывать со счетов и некоторые представления, в которых святой Хизр иногда предстает подобием «всадника без головы». В контексте вышеизложенного небезынтересна также точка зрения некоторых ученых, согласно которой Кусам б. ал-Аббас представляет собой синкретическую фигуру в образ которой инкорпорированы элементы древних иранских героев (в первую очередь Сиявуша), а также мусульманского пророка Хизра⁶.

Для уяснения происхождения названия ансамбля Шохи Зинда следует сказать и о таком явлении, как перемифологизация культовых мест. Это можно проиллюстрировать на примере *мазара*, именуемого *хазрат* Зудмурод в Бухаре. Когда-то он назывался феминным именем *биби* Зудмурод (букв. «Святая, дающая) желанием скорое исполнение»). Нынешнее его маскулинное название произошло путем замены всего лишь женского титула *биби* («госпожа») на мужской *ходжа* («господин»), или *хазрат*. А само имя – Зудмурод - осталось прежнее. Мы считаем, что для уяснения

вопроса о возможном позднем переосмыслении названия *Шохи Зинда* эти сведения, являющие собой пример перемифологизации культовых мест, очень важны.

Раскрытие смысла первоначального названия *мазара хазрат Зудмурод* возвращает нас к разговору о проявлениях специфики женской религиозности в Центральной Азии. Данные научной литературы подкрепляют нашу позицию о существовании в Центральной Азии принципа разграничения объектов культа на гендерной основе. Часто посетительницы обращаются с просьбами к *биби Зудмурод* – излечить от бесплодия, спасти невинно осужденных, избавить от болезней⁷. Интересно и то, что к *мазару биби Зудмурод* приходят также молодожены, надеясь заручиться поддержкой в семейной жизни.

Возвращаясь к разговору о преобладании женщин среди посетителей многих *мазаров* Центральной Азии, представляется уместным привести еще одну точку зрения на причины данного явления. Она характерна в основном для западных исследователей, которые выделяют политику Советского государства в отношении мусульманского населения главным фактором, сформировавшим современную религиозную ментальность в регионе. Изначально подавляющее большинство служителей культа, деятелей суфизма, в той или иной степени являвшихся носителями знаний о *мазарах*, были мужчинами. Именно они и стали объектом жесткой политики со стороны властей, направленной на ослабление того всеобъемлющего влияния, которое имели представители мусульманской религии на местное население. Несмотря на то, что Советские власти осознавали то влияние, которое центрально-азиатская женщина имела в семье, в частности на поддержание в ее рамках религиозных традиций, она тем не менее не воспринималась в качестве активного и опасного оппонента. Учитывая интровертность мусульманки в ее религиозной активности, женская часть населения представляла собой «малую» угрозу для системы, и поэтому не подвергалась столь сильному преследованию, как его мужская часть. Подобное отношение, а также целый ряд мер, принятых советской властью (в частности, введение новой для местного населения системы образования, попытки активно привлечь женщин в социальную сферу, обеспечить занятость женского населения, действия Средне-Азиатского духовного управления мусульман на искоренение «доисламских» традиций и обычаев, направленные в первую очередь на мужское население, и т.п.) привели к тому, что к моменту распада Советского государства по большей части именно женщины стали носителями религиозных традиций в обществе, особенно

той их части, которая очевидно несет на себе печать доисламских времен, оставляя мужчинам сферу ислама нормативного⁸.

Приведенные сведения, как и сказанное об источниках примазарных вод, которые по преимуществу представляют собой объекты женского культа, дают определенное представление об особенностях ритуального тяготения в основном женщин. Эти любопытные примеры иллюстрируют тот факт, что в Центральной Азии верующие мужчины и женщины черпают свои религиозные убеждения порою из разных источников - господствующей мусульманской религии и языческих верований и культов. Первую исповедуют преимущественно мужчины, вторую – женщины. Это еще один пример черт маскулинности и феминности ислама в Центральной Азии.

¹ Замзам – священный колодец на территории ал-Масжид ал-Харам в Мекке. Паломники после хаджа возвращаются в свои страны часто с водой из этого источника в специальных сосудах. При посещении местным населением паломника (ходжи) для приветствия он предлагает каждому стоя испить глоток этой воды, предварительно сняв головной убор и прочитав подходящую случаю молитву.

² Существует представление, согласно которому упоминавшийся колодец Замзам соединен подземными каналами с колодцами при известных мечетях мусульманского мира.

³ Сухарева О.А. Квартальная община позднефеодального города (в связи с историей кварталов). М.: Наука, 1976. С. 135.

⁴ Там же.

⁵ См., например: Рахимов Р.Р. Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб, 2002. С. 153-158.

⁶ См.: Bosworth C. E. Kutham b. al-Abbas. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.

⁷ Некрасова Е. Г. Биби Зудмурод // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. М.: «Восточная литература» РАН, 2003. С. 17.

⁸ См., например: Tyson D. Shrine Pilgrimage in Turkmenistan as a Mean to Understand // Islam Among the Turkmen. 1997. № 1.

**О культе черепахи в Китае
(к вопросу о взаимосвязи
сакрального и обыденного)**

То, что в Китае издавна существует и довольно развит культ черепахи, в синологической литературе на разных языках зафиксировано давно, хотя и с разной степенью подробности. Исследователи культа этого животного в Китае сталкиваются сразу с определенными трудностями. Как считают специалисты, в стране насчитывается 22 рода, 34 вида черепах, в том числе 12 видов эндемиков¹. Все ли они являются объектами культа? Как представляется, далеко не все. При описании отношения к черепахе как к культовому животному зарубежные ученые пользуются принятым в их языках общеизвестным термином для обозначения этого животного, например *черепаха* - в русском языке, *turtle* - в английском и т.д. В китайском языке для названия пресноводных черепах существует наиболее распространенный термин *гуй, угуй*, но вместе с тем широко бытует название *бе* для съедобной черепахи трионикс китайский. Они считаются деликатесом, и китайцы охотно употребляют их в пищу. Для их разведения создаются специальные фермы. Также специально разводят в неволе некоторые виды черепах из рода *куора (cuora)*, мясо их особо ценится в китайской медицине за свои высокие питательные качества и способности увеличивать мужскую потенцию. Большую морскую черепаху китайцы называют *юань*. Особое отношение в китайской этнокультурной традиции сложилось к мифической черепахе *ао*. Последняя, несомненно, и является культовым животным².

Гигантская морская черепаха *ао* связана с космогоническими представлениями древних китайцев. Черепаха олицетворяла Вселенную: ее верхняя поверхность сравнивалась с небосводом, а нижняя – с землей, и уже одно это обеспечивало отношение людей к ней как к божеству. По одной версии считалось, что она на своей спине держала остров бессмертных Пэнлай, по другой - три священные горы – места обитания бессмертных Инчжоу, Пэнлай и Фанчжан, по третьей версии таких гор было пять (добавлялись еще Дайюй и Юаньцзяо). И, наконец, существует даосская легенда, согласно которой громадный остров с его святыми бессмертными обитателями держался на головах 13-ти или даже 15-ти черепах и плавал у берегов Китая. Один мифический китайский правитель, дабы волны не унесли остров в океан, договорился с черепахами, чтобы они верно служили ему и держали остров у берегов

его государства. Черепахи единодушно дали свое согласие, и в китайском языке до сих пор существует несколько устойчивых выражений, восходящих к этой мифической ситуации, например сочетание *ао дай* (черепахи поддержат) означает «можете надеяться на поддержку». Черепаха *ао* упоминается в мифах о борьбе с потоком: на своей спине она приносила «саморастущую землю», а ее отрубленными четырьмя лапами подперли по четырех сторонах света рушившейся небосвод. Часто на спине *ао* изображали духа Полярной звезды Куй-сина, покровителя экзаменов. Поэтому *ао* стала почитаться как символ достижения высшей учености и высших ученых степеней. Например, выражение «*ао фэн*» («пик *ао*») означает «Ханьлинская академия» (название древней литературной академии в Китае). Сюжет участия *ао* в процессе мироустройства свидетельствует о древности культа и, несомненно, нуждается в специальной углубленной разработке.

По китайской традиции считается, что каждая сторона света имеет своего духа, божество (*шэнь*). Божеством, стражем Севера была черепаха по имени *сюань*. К сожалению, этот сюжет не исследован в литературе подробно. Согласно учению о пяти стихиях, север связан с водой, а потому *сюань* одновременно считается и божеством воды, и это роднит ее с драконом как главным повелителем водных стихий. О ее начальственном положении в иерархии священных животных свидетельствуют такие образные выражения, как *сюань цзецин* (сановник в черном панцире) или *сюань и ду ю* (помощник губернатора в черной одежде). Стоит обратить внимание на тот факт, что с помощью компонента *сюань* образуются такие понятия, как *сюань цюй* (черный рогатый дракон) или *сюань сяо шоу* (мифический единорог). Как представляется, это является показателем определенной степени родства *сюаньфу* (черепахи) с другими представителями из числа «*сы лин*» (четыре совершенных): драконом, фениксом и единорогом цилинем, - весьма почитаемыми фигурами китайского пантеона.

В китайской этнокультурной традиции символом долголетия, жизнеспособности, выносливости, силы, терпения является пресноводная черепаха *гуй*, которая в отличие от черепахи *бе* считается несъедобной. С этой черепахой в истории Китая связан целый ряд мифологических событий. Считается, что она дала совет легендарному императору Фуси, как он может сделать свою сестру Нюйва своей женой. Фуси последовал ее совету и добился успеха, но, когда Нюйва узнала о роли черепахи в своей судьбе, она в испуге растоптала ее, панцирь раскололся на кусочки. И тогда Фуси в знак благодарности собрал и соединил всеедино кусочки панциря черепахи, но следы навсегда сохранились на спинном панцире. Другой миф повествует о том, что именно на спинном пан-

цире черепахи *гуй*, вышедшей из реки Лошуй, люди увидели письмена – *гуйфу* или *гуйшу*, которые в дальнейшем легли в основу древней китайской иероглифической письменности, сыгравшей значительную роль в развитии китайского этноса и его культуры. В эпоху Чжоу в администрации выделялся специальный чиновник *гуйжэнь*, ведавший сбором и поставкой черепах для ритуальных целей, в частности при гадании на черепаших панцирях. Термином *гуйфу* обозначается и талисман в виде черепахи. Общеизвестно, что в эпоху Инь в XV–XII вв. до н.э. гадали на панцире черепахи, по образовавшимся трещинам на нем при обжиге узнавали о характере грядущих событий. То, что с помощью гадания на черепаших панцирях можно предсказывать будущее, заставляло древних китайцев видеть в образе черепахи посредника между миром людей и миром духов, обеспечивало ей уважение, т.е. признавался ее сакральный характер. В древности черепаший панцирь наряду с раковинами каури имели хождение в качестве денег, в некоторые эпохи изображение черепахи помещалось на медных монетах. В эпоху Хань для самых важных чиновников существовала печать с ручкой в виде золотой черепахи, а при танской императрице У Цзэтянь чиновникам первого-третьего рангов вручалась подвеска в виде золотой черепахи. В связи с этим бытовали выражения: привесить шнур с черепаховой печатью (поступить на службу), сдать шнур (уйти в отставку). У начальника волости существовало знамя с изображением черепахи и змеи (также знамя называлось *чжао*). В разные исторические времена в китайской армии на знаменах изображались разные животные, в частности черепахи *гуй*. Слово *гуй* имеет многочисленные омонимы, например, *гуй* – благородный, уважаемый, основная суть, что часто использовалось в стихах древних поэтов. Иероглиф *гуй* (черепаха) входил в состав личного имени человека как имеющий благожелательный смысл. Этот же иероглиф нашел свое место в китайской астрономии для названия звезд. Черепаха долголетия *гуй* и династийные ритуальные треножки *дин* в Китае по традиции почитались как символы трона. В странах Восточной Азии и во Вьетнаме как памятник культуры и символ вечности и мудрости нередко можно встретить скульптуру громадной каменной черепахи *гуйфу*, служащую основанием для укрепленной на ней вертикальной стелы с памятным текстом. Согласно устной информации, в Китае встречаются храмы, посвященные специально черепахе как символу долголетия и мудрости. Культ черепахи как сакральный феномен находится в тесной связи с другими синкретическими религиозными системами, прежде всего даосизмом и буддизмом. Китайский термин *сюань мэнь* (сокровенное учение), связанный с черепахой, относится также к даосизму и буддийс-

ким таинствам. Более того, культ *сюань* включен в даосский пантеон, и в Китае и соседних с ним странах существуют посвященные ему храмы. В буддийских монастырях имеются не только изображения, но и живые черепахи. Считается, что кормление черепахи здесь добавляет жизненные силы тому, кто уболажает ее желанием. У буддистов бытует выражение *гуй цзан* (подобное черепахе сокрытие): как черепаха втягивает в себя голову в случае опасности, так и буддийский подвижник прячется от мира, избегая людей.

Особо внимания исследователей заслуживает сюжет взаимоотношений черепахи и змеи, широко распространенный у народов Восточной Азии³. Например, божество Севера и воды *сюань* (мифическое черное воинство) изображалось в виде змеи с черепахой. В отдаленные исторические эпохи существовало знамя с изображением змеи и черепахи *сюань ци*. Все это, разумеется, имело сакральный характер. Однако встречаются и совершенно обыденные (профанные) сценки, объединяющие этих животных, например сцена совокупления самки-черепахи со змеем-самцом (черепаха, обвитая змеем). Такой сюжет с точки зрения официальной конфуцианской морали является ненормальным, ибо он свидетельствует о нарушении семейных супружеских связей: ведь на месте змея, согласно моральным заповедям, должен бы быть черепаха-самец. Поэтому в китайском обществе сформировалось негативное, резко осуждающее отношение к подобного рода связям. Как явствует из литературы, такое осудительное отношение возникло довольно поздно, уже после падения династии Юань и утверждения Мин. В китайском языке существует другое название черепахи *ванба* – позабывшая о восьми правилах поведения: о почтении к родителям, почтении к старшим, преданности, вере, об этикете (правилах поведения *ли*), о честности, долге, совести. Бранное значение слова *ванба* – «сволочь», «ублюдок», «дрянь», а соответственно самец-черепаха (муж черепахи) называется *гуйгун* и означает «рогоносец, обманутый муж». Негативное, бранное отношение зафиксировано и к потомству от связи черепахи и змея: *гуйсунь* (черепашьё отродье, выродок), *ванбадань* (черепашьё яйцо, ублюдок, дрянь). В данном варианте явственно проступает негативное, осудительное отношение к черепахе, ее супругу и потомству. С целью оскорбления жильцов дома на его стенах и дверях делалось изображение черепахи. Это еще один яркий пример совмещения сакрального и обыденного в одном объекте народной религии, многократно зафиксированного этнографией⁴. Китайская религиозная традиция характеризуется исключительным рационализмом. К божеству сначала обращаются с просьбой о помощи, приносят ему жертвы, но при упорном невыполнении просьб

молящих божество может быть подвергнуто наказанию - сакральное и обыденное находится в неразрывной связи.

Говоря о культуре черепахи в Китае, следует еще раз подчеркнуть ее неразрывную связь с другими божествами и духами. Как представляется из китайской мифологии, черепаха находится в ближайшем родстве с драконом, и она при определенных обстоятельствах тоже может вызывать дождь. Для этого надо в ее нос продеть медное кольцо. По даосской традиции, почитаются лунваны (драконы-властители) четырех морей, и все они считались братьями черепахи. Огромная рыба *гунь* после своей казни превратилась в трехлапую черепаху, по другой версии – в желтого дракона и пребывает до сих пор в морской пучине. Китайская мифология почитает черепаху за долгожителя: встречаются утверждения, что она живет 3 тысячи и даже 10 тысяч лет: тысячелетняя черепаха даже приобретает дар речи, у нее вырастает волос, в 5 тысяч лет *гуй* становится божеством (шэнь), и в 10 тысяч – совершенством (лин). Хотя фактически невозможно определить предельный возраст черепахи, но несомненно, что он максимально ограничен двумя-тремястами лет. Однако это не мешает китайцам видеть в ней не только долгожителя, но и один из многочисленных желанных символов долголетия, терпения, основательности и мудрости. Черепахи *ао* и *гуй* занимают достойное место в китайском пантеоне. И если нередко в поведении черепахи, использовании ее образа наблюдается определенная обыденность, то многие другие ее черты (посредник в предсказании судьбы при гадании, родство с другими важными животными, вхождение в четверку совершенных, значительная роль в мифической истории Китая и т.д.) обеспечивали ей довольно высокий сакральный статус во всей многовековой этнокультурной традиции народа и страны.

¹ Zhao Er-mi, Adler Kraig. *Jerbetology of China*. Oxford (USA), 1993. Благодарю научного сотрудника Зоологического института РАН И.Г. Данилова за консультацию о черепахах в Китае.

² О черепахах в Китае см.: Георгиевский С.М. Мифологические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892; Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом Императорской дипломатической миссии в Пекине П.С. Поповым. Пекин, 1888; Васильев Л.С. Культы, религии и традиции. М., 1970; Каталог гор и морей (Шаньхай цзин). М., 1977; Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 1–2.; Юань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1987; Черепаха // Волшебный мир узоров: Энциклопедия орнаментальных мотивов Юго-Восто-

ной Азии / Авторы-составители Н.А. Гожева, Г.М. Сорокина, М., 2003. С. 183–185; Китайская народная картина няньхуа из собрания Государственного Эрмитажа: Каталог выставки. СПб., 2003. С. 69, 128, 275, 276; Чэнь Шуньсюань. Кратко о культуре «четырёх совершенных» у китайцев (Люелунь хань миньцзу дуй «сылли» ды чунбай) // Юань Шаофэнь, Сюй Цзешунь. Исследования о ханьской нации (Хань миньцзу яньцзю). Наньнин, 1989. С. 237–248 (на кит. яз.); Williams C.A.S. Chinese symbolism and art motifs. Singapore, 1999.

³ Для сравнения см.: Никитина М.И. Фигура жреца в корейском ритуале VII–XIV вв. // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1995. Вып. 7. С. 104–127.

⁴ Кулемзин В.М. Сакральное в обыденном и обыденное в сакральном // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 140–145.

Д.А. Самсонов

Основные этапы проведения обряда совершеннолетия в Корее периода Чосон (1392–1897)

Обряды жизненного цикла выполняют важную функцию регулирования жизни общества. В традиционном обществе схема проведения человека вплотную связана со статусом последнего. Тот или иной статус человек может занимать, находясь на определенном жизненном этапе, каждому жизненному этапу соответствуют определенные социальные задачи. Переход на тот или иной этап, как правило, сопровождается особым действием, мероприятием, обрядом. Посредством таких обрядов переход на другой жизненный этап и соответственно изменение в статусе получает общественное подтверждение, освидетельствование. Таким образом, специфическое этикетное значение обрядов жизненного цикла заключается в том, что они рассматриваются как обозначение важных вех в жизни не только индивида или семьи, но и всей родственной группы в целом. Смысл проведения церемоний — отметить самые важные, узловые моменты жизни человека¹.

В корееведческой исследовательской литературе широко распространено мнение о том, что на развитие и проведение обрядов жизненного цикла значительное влияние оказало неоконфуцианство, которое стало государственной идеологией в период Чосон (1392–1910). За основу по проведению обрядов жизненного цикла был взят трактат 家禮 (가례) (кит. *цзяли*, кор. *каре*)² — «О семейном благочестии», приписываемый крупнейшему сунскому неоконфуцианцу Чжу Си (朱熹 (주희)).

Капе — это этикетно-ритуальная система, в которую входит описание четырёх церемоний: совершеннолетие, свадьба, похороны, поклонение духам предков. Данный трактат был известен в Корее ещё в конце периода Корё (918–1392), но особое место наряду с учением Чжу Си он занял в период династии Ли. В конце периода Корё и в начале периода Чосон предписания, изложенные в трактате, реализовывались в кругу *садэбу*³, к XVII в. они заняли главенствующее положение в обществе. Чжусианство стало идеологической основой государства Чосон, и поэтому идеи, изложенные в трактате о семейном благочестии, требовали своего осуществления на практике. Однако написанный в эпоху Сун (960–1279) трактат *Цзяли* не совсем подходил к реалиям идеологии корейского общества, и его несколько искусственное внедрение способствовало возникновению не только идейных, но и бытовых противоречий, что послужило причиной потрясений в корейском обществе⁴.

В XVII в. для популяризации идей из трактата «О семейном благочестии» видными корейскими мыслителями была предпринята попытка на основе труда Чжу Си создать собственно корейское учение об этикете-ритуале⁵. Как известно, XVII век переломный в истории корейской общественной, политической и экономической жизни. Этот перелом стал возможен в результате комплекса процессов, проходивших как внутри страны, так и за её пределами. Имчжинская война, дискуссии о передаче престола, вторжение маньчжуров вызвали ослабление государства. Наряду с изменениями в системе управления были также проведены реформы церемониальной сферы. Регламентация проведения ритуала не только общегосударственного, но и семейного так или иначе оказывалась связанной с политическим процессом. Система проведения ритуалов рассматривалась как одна из форм функционирования социума. Ритуальность воспринималась не только как один из основных регуляторов вселенского порядка, но и спускалась до уровня регулятора бытия, в связи с чем сформировалась своеобразная «ритуализированная этика». Соблюдение предписанных норм при совершении различных церемоний подразумевало наличие социального этического норматива⁶.

Сложившаяся в XVII в. форма совершения ритуалов и воспринимается современными носителями культуры как традиционная (это проявляется в сфере и научно-популярной литературы, и кинематографа, и даже образования).

В рамках данной статьи мы расскажем о первом из четырех входящих в трактат «О семейном благочестии» обрядов — об обряде совершеннолетия.

Сам по себе обряд совершеннолетия имел ярко выраженный социальный смысл и был важным событием в жизни как юноши, так и девушки. Проведение обряда символизировало то, что молодой человек становится взрослым.

Церемония совершеннолетия для юношей 관례(冠禮) (*квальле*, досл. «обряд надевания шапки») совершалась обычно в возрасте от 15 до 20 лет. Однако во второй половине эпохи Чосон в связи с тем, что брачный возраст мог быть ниже (иногда женились даже в возрасте 10 лет), церемония проводилась за несколько дней до свадьбы.

День, предназначенный для совершения обряда, выбирается гадалками, которые определяют именно тот день, который будет благоприятным для того, кто будет посвящаться⁷.

За три дня до проведения церемонии молодой человек посещал храм предков 사당(祠堂) — *садан*, где хранились таблички с именами предков, и совершал поклоны. Хозяин дома, отец молодого человека, пригласил уважаемых людей, старейшин рода или деревни, среди которых выбирали того, кто станет распорядителем и помощником распорядителя.

Проведение самой церемонии состояло из нескольких частей. С каждым новым этапом по ходу церемонии внешний вид посвящаемого изменялся: к нему добавлялся новый атрибут. Во время церемонии все атрибуты распорядителю подавал помощник, также выбираемый из числа почётных гостей.

Церемония начиналась рано утром, что должно было символизировать новый социальный этап в жизни человека. Посвящаемый входил в комнату и вставал на колени лицом на юг, распорядитель церемонии менял ему детскую прическу — косу, опущенную на спину, на взрослую — 상투(*сантху*). Для этого все волосы собирались вверх и черными шнурками перевязывались в пучок на темени. На приготовленные таким образом волосы надевается широкая повязка 朱熹(주희) — *мангон*, изготавливаемая из лошадиного хвоста. В этот волосяной пучок распорядитель втыкал особые шпильки, чтобы зафиксировать прическу. В домах с достатком для фиксации *сантху* использовались специальные чехольчики. Затем посвящаемый переодевался в новое ритуальное платье, а распорядитель надевал ему на голову соломенную шляпу 초립(草笠) — *чхорип*. Шляпа имела не очень широкие выгнутые вверх поля, немного сужающуюся кверху туюлю с небольшой прогибающейся внутрь воронкой. Ее надевали на макушку головы, она держалась на лентах, подвязываемых под подбородком.

С этих пор молодой человек имел право носить головной убор. Интересное описание юноши, прошедшего обряд «одевания шляпы», приводит в своем отчете Н.И. Конрад. «Что касается одежды,

то совершеннолетний одевает холстинную одежду с рукавами и подпоясывается сверх нее большим широким поясом из материи, напоминающей чесучу. Руки скрыты в ветках душистой дафны, перевязанной белыми веревками, на ноги надеваются вышитые матерчатые башмаки. Вся фигура и одеяние в этот день напоминает какого-то важного сановника бывшего Корейского королевства»⁸.

После этого совершеннолетний вновь отправлялся в святилище и подносил духам предков различные дары и вновь совершал поклоны. Затем необходимо было отправиться к родителям и своему наставнику. Визит сопровождался поклонами, которые теперь родители и другие взрослые должны были принимать стоя, а не сидя, как раньше, до совершения церемонии. От них посвящённый шёл по родственникам и друзьям своего дома с той же целью, а затем начиналось общее торжество — пиршество.

Во время обряда совершеннолетия юноше присваивали законное, или официальное, имя — 관명 (冠名) *кванмён* (досл. «имя, [дающееся, когда]надевают шапку»). Это имя заменяло «детское имя» 아명 (兒名) *амён*, которое давалось отцом или дедом при рождении ребёнка. Также после женитьбы молодому человеку давали имя-прозвище 자(字) *ча*, под которым молодой женатый мужчина был известен в кругу своих родственников и близких друзей. Личное имя *кванмён* подбиралось старейшинами большой семьи, а в аристократических родах — главами патронимических групп *таннэ*⁹.

У девочек происходит церемония, имеющая тот же символический смысл превращения человека во взрослого. Однако она состоит из меньшего количества этапов. Она носит наименование 계례 (笄禮) *кере* (букв. «обряд шпильки») и включает почти такие же этапы. В отчёте Н.И. Конрада упоминается о ней весьма коротко. «Впрочем, в настоящее время все торжества ограничиваются только тем, что в день брачного сговора из родственниц выбирается одна, <...> на обязанности которой лежит проделывание церемонии устройства новой прически девушке, долженствующей заменить ее детскую косу: в эту прическу впервые втыкаются всевозможные головные украшения: шпильки, булавки и т. д.»¹⁰.

¹ Синицын А. Ю. Этнические стереотипы поведения бирманцев: Автореф. дис. ...канд. истор. наук. Л., 1989. С. 15.

² Далее в работе при упоминании данного труда будет использоваться его корейское чтение (каре).

³ Досл. «учёные и большие мужи», класс мелких и средних землевладельцев. Они придерживались конфуцианства периода китайской династии Сун (960–1279), т. е. неоконфуцианства. Садэбу стали одной

из основных движущих сил в процессе распада государства Корё и формировании основ государства Чосон.

⁴ 宋在倫. 朱熹 禮學의 思想의 形式. 석사학위논문. 고려대학교, 1985. (Сон Чэ Рюн. Идеологическая форма науки об этикете Чжу Си: Магистерская диссертация. Университет Корё, 1985). С. 90.

⁵ 조현규. 한국전통윤리사상의 이해. 서울, 2002. (Чо Хён Гю. Понимание корейских традиционных этических идей. Сеул, 2002). С. 75.

⁶ 李吉杓. 家禮를 통해서 본 韓國人의 意識構造 研究. 석사학위논문. 고려대학교. 1982. (Ли Гиль Пхё. Исследование структуры сознания корейцев, отраженном в трактате «О семейном благочестии»: Магистерская диссертация. Университет Корё, 1982). С. 83.

⁷ Конрад Н. И. Неопубликованные работы. Письма. М., 1996. С. 51–52.

⁸ Там же.

⁹ Таннэ (당내 (堂內)) досл. «внутри храма», название патронимической группы, объединявшей четыре восходящих поколения и четыре боковые линии, именно они являлись основным структурным элементом родовой системы.

¹⁰ Конрад Н. И. Указ. соч.

И. В. Стасевич

Развод в традиционной правовой системе казахов

Вопрос о степени влияния шариата на традиционную юридическую практику кочевых народов Центральной Азии принадлежит к числу спорных. Кочевники по решению семейно-брачных дел в одних случаях обращались в суды биев (с 1886 г. – в народные суды), а в других случаях – в суды знатоков шариатного права – казиев. Однако, как показывают источники, суды казиев не получили широкого распространения среди казахов и более популярными как до присоединения региона к России, так и после оставались суды биев и выборных народных судей.

Мощным стимулом против внедрения норм шариата в традиционную правовую систему кочевников стали положения адата – закрепленные веками традиции, защищающие приоритет интересов семейно-родственной группы над интересами индивида. В первую очередь это касается системы наследования имущества. Нормы адата гарантировали защиту семейного имущества от раздробления в случае смерти главы семьи или развода супругов, закрепляя приоритетное право на все семейное имущество за родственниками покойного по мужской линии, а при разводе – за мужем. Это означало, что в течение всей своей жизни женщина не имела прав собственности. Женщины, находящиеся в браке, а также вдо-

вы в случае отсутствия супруга или до совершеннолетия сыновей могли временно управлять, но не владеть семейным имуществом.

Поводы к разводу супругов были различными. Развод совершался и по взаимному согласию, и по требованию одной из сторон. Но в любом случае главная проблема, возникавшая при разводе, – решение вопроса о возврате мужу калыма и о выделении некоторой материальной компенсации жене.

Н.И. Гродеков отмечал, что «в подражание шариату, адат допускает *акымар* (*катыннын еншісі* – каз.), имущество, определяемое в пользу жены, на случай развода. *Акымар* может состоять в скоте, в недвижимости и в деньгах»¹. Подобно *махру* (имуществу, выделяемому по шариату мужем жене при заключении брака и являющемуся ее собственностью), *акымар* невесты оговаривался до заключения брачного союза, однако никакими документами не заверялся, и впоследствии эта часть имущества не отделялась от общесемейного. Таким образом, женщина не получала прав личной собственности на имущество, как это следует по шариату, и при разводе не имела гарантированных прав на получение *акымара*. Его выдача зависела исключительно от воли мужа и его родственников. Кроме того, материалы Н.И. Гродекова главным образом относятся к юридической системе южных казахов, которые в отличие от других кочевников имели прочные политические, экономические и культурные связи с городскими центрами и достаточно рано подверглись исламизации. Уже в X в. ислам утвердился среди оседлого населения Семиречья и на Сырдарье. Поэтому влияние норм шариата на обычное право казахов именно в этом районе ощущалось наиболее сильно. Практика выплаты *акымара* была локальным явлением и не получила широкого распространения среди кочевого населения степей – она не была зафиксирована ни у других групп казахов, ни у киргизов.

Правда, у кочевников женщина имела право на содержание со стороны мужа. Одним из поводов для расторжения брака являлся отказ в содержании жены в течение 6 месяцев и 13 дней². Однако это положение не подразумевало право личной собственности жены на семейное имущество.

Несмотря на то, что после развода дети, как правило, оставались в семье мужа, женщина могла рассчитывать на некоторую материальную компенсацию от бывшего супруга. После заключения брака муж имел полное право распоряжаться имуществом своей жены, но после развода, был обязан возвратить «все ей собственно принадлежащее», то есть те немногочисленные вещи, которые находились в личной собственности женщины³. Личным имуществом женщины считался свадебный головной убор, некоторые украшения, один из костюмов, данный в приданое, и кровать с постель-

ными принадлежностями. Все это были вещи, составляющие часть приданого; в случае смерти женщины ее родственники получали их как память об умершей. Остальное движимое и недвижимое имущество, составлявшее приданое женщины, сразу после заключения брака переходило во владение мужа и его родни и распределялось среди тех, кто участвовал в сборе средств для выплаты калыма.

Если развод совершался по вине мужа, а его благосостояние позволяло без ущерба для хозяйства выделить прежней жене одну оседланную лошадь и верблюда, то он мог это сделать – снабдить женщину необходимым минимумом на первое время, позволяющим ей добраться до своих родителей или родственников ее потенциального нового мужа. Однако это положение основывалось исключительно на желании самого мужчины и не было обязательным правилом. Часто муж выделял жене сумму денег на одежду и самые необходимые вещи из того калыма, который возвращала ему родня жены. Известны случаи, когда муж получал не весь калым, а имущество, составляющее разность между уплаченным калымом и приданым⁴.

Женщина теряла право даже на свое приданое, не говоря уже о прочем имуществе, в случае если муж застигал ее с любовником⁵. Такую жену муж имел полное право обвинить в прелюбодеянии и прогнать к родителям, лишив всех прав не только на имущество, но и на детей.

Известны случаи, когда при разводе муж выделял жене достаточно большую часть семейного имущества. Но так поступали мужчины, дети которых оставались с их прежними женами. При таких обстоятельствах, женщина должна была вернуться к своим родителям и пообещать, что до конца жизни останется одинокой и не выйдет замуж⁶. Эта ситуация показывает, что имущество выделялось мужем не самой женщине, а детям, которые при достижении совершеннолетия вступали в права наследников. Запрет же на новое замужество женщины должен был оградить наследников от притязаний супруга матери – их отчима.

Иногда после развода дети распределялись между супругами: девочки уходили с матерью, а мальчики оставались в семье отца. В этом случае, муж не требовал возврата калыма, но оставлял за собой право удержать имущество, входящее в приданое жены⁷. При этом после заключения брака дочерей калым поступал в пользу семейно-родственной группы мужа.

Таким образом, при разводе женщина, как правило, получала лишь некоторую минимальную материальную компенсацию, которая обычно выделялась из возвращаемого за нее калыма, и получила права на управление частью имущества мужа только при на-

личии у нее детей мужского пола, оставленных мужем при ней после развода. Но были прецеденты, когда суд биев, поддерживая влиятельную группу родственников мужа, наоборот присуждал женщине и ее родне в добавление к возвращаемому калыму уплатить в пользу ее бывшего супруга штраф или сумму, потраченную мужем на жену во время их совместного проживания; в подобном случае жена при разводе не получала никакого имущества⁸. Однако если суд доказывал вину мужа, то тот не имел права требовать возврата калыма и довольствовался удержанием приданого своей жены⁹.

Анализ правовых основ развода демонстрирует, что развод, как и брак, не был личным делом супругов. Вопросы, связанные с передачей или удержанием имущества, решались на уровне двух семейно-родственных групп – семьи мужа и родственников жены.

Одним из распространенных поводов для развода и многоженства было бесплодие женщины, что рассматривалось, с точки зрения носителей традиции, как отклонение от закрепленного обычаям брачного стандарта и ставило как женщину, так и мужчину в позицию нарушителей норм общепринятого поведения. Бесплодие женщины становилось причиной понижения статуса семьи в обществе и требовало исправления ситуации – мужчина должен был привести в семью новую женщину, способную родить ребенка. Мужчина мог развестись с бесплодной женой, или, если позволяло материальное положение, жениться повторно, оставив бесплодную жену в доме в качестве прислуги или помощницы для молодой жены.

После развода и урегулирования всех имущественных исков женщина получала юридическую свободу и могла перейти на житье к своим родителям или другим родственникам, а также выйти замуж по своему желанию, не советуясь с родственниками мужа, как это бывало в случае смерти супруга. Следуя закону, разведенная женщина, как и вдова, имела право выходить замуж неограниченное число раз. Однако зафиксированы случаи, когда право левирата действовало и при разводе – при наличии физических недостатков мужа его родня могла потребовать, чтобы женщина вышла замуж за кого-либо из его родственников¹⁰.

¹ Гродеков Н. И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889. Т. 1. Юридический быт. С. 91.

² Загряжский Г. Кара-киргизы // Туркестанские ведомости. Ташкент, 1876. № 1; Козлов И. А. Обычное право киргизов // Памятная Книжка Западной Сибири. Омск, 1882. С. 333.

³ Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // ЗОО РГО. Казань, 1871. Вып. 2. С. 91; Загряжский Г. Указ. соч. С. 159.

⁴ ЦГА РК ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 12. 1879-1888 гг. Дело о народных обычаях в Семиреченской области. Собранные сведения полковниками Метелицыным и Изразцовым.

⁵ Баллюзек Л.Ф. Указ. соч. С. 90-91; Козлов И. А. Указ. соч. С. 333; Жакипова А. Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971. С. 61.

⁶ Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Вып. 1. С. 23; ЦГА РК ф. 62, оп. 1, д. 5089, л. 145. 1891-1892 гг. Сведения, касающиеся религии и быта татар, киргиз, дунган, таранчей и сартов, представленные Начальниками по предложению Канцелярии.

⁷ ЦГА РК, ф. 64, оп.1, д. 4236, л. 12, л. 23; ЦГА РК ф. 4, оп. 1, д. 401. Дело о командировании чиновника особых поручений Пограничной комиссии Д?Андре в Казахскую степь для сбора материалов (черновые записи).

⁸ Гродеков Н. И Указ. соч. С. 116-127.

⁹ ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 13.

¹⁰ ЦГА РК, ф.64, оп.1, д. 5089, л. 83.

О.Б. Степанова

О символике цветов в мифологической картине мира селькупов

У селькупов, как и других сибирских народов, приклады – полоски ткани, которые вешают на жертвенные деревья, по своему назначению распределяются следующим образом: белые принадлежат верхнему миру, красные – земле, черные – подземному, нижнему миру¹. На селькупских бубнах красной краской маркируется надземный мир, а черной – нижний².

Но, если рассматривать ранние представления селькупов о мире, оказывается, что божество *Кызы* – владыка нижнего мира, маркируется красным цветом. На рисунке селькупа, изображающем камлание шамана, *Кызы* идет из нижнего мира со своим войском - «кровавых людей полчищем» («объединением разнородных людей»)³. Эти красные люди – неселькупы - живут по берегам красного моря⁴.

С нижним миром у селькупов связывал себя род Кедровки – *Кассиль куп*. В церемонии оживления бубна, описанной Прокофьевым, возвращаясь из «путешествия» в верхний мир, люди рода Кедровки делают поворот против солнца⁵. Обход чего-либо против

солнца – символическое действие, которое маркируется отрицательным знаком, оно устанавливает родство совершающих это действие с иным, чужим миром. Значит, род *Кассыль куп* связан с нижним миром и с его владыкой *Кызы*. Кедр у селькупов считается деревом мира мертвых.

Е.Д. Прокофьева указывает, что ‘*касы*’ селькупы называют птичку кедровку⁶. *Касы* – один из вариантов имени *Кызы*, который Е.Д. Прокофьева связывает с племенами древних *касов*, предположительно принимавших участие в этногенезе селькупов⁷. Это созвучие также дает некоторое основание полагать, что *Кызы* связан с родом Кедровки.

Род Кедровки - род тестей, отдает своих невест в род Орла – *Лимбыль куп*, который считается родом зятьев Кедровки⁸. (Точнее, род Кедровки «берет себе зятьев» из рода Орла - речь идет о счете родства по материнской линии.) Его мифический представитель - «Кедровки зять Ий»⁹. Значит, *Ий* - главный герой селькупского фольклора - связан с родом Орла. *Ий* (*Итте*, *Иче*) считается верхним, «добрым» божеством, антиподом *Кызы* и чистокровным селькупом, «сыном» селькупского народа. *Ий* и *Кызы* являются двоюродными братьями и всегда враждуют¹⁰.

В мифологических представлениях селькупов орел – *лэбыра* – это «большекрылая птица», темное облако, туча, «образ силы, закрывающей солнце» и «охраняющей солнце»¹¹. С темных грозовых туч *Ий*-громовержец бросает на землю свои стрелы-молнии¹². *Лэбыра* называются также темные («те, которые темнеют») крылатые существа *кат шу* – небесные змеи. «Их изображение часто рисуют на шаманских бубнах как изображение древнего духа». По функции это тоже «охранители неба». «С наступлением тьмы, с уходом солнца *лэбыра* выходят на небо и стерегут землю и солнце»¹³. Сходство орла и змеи мы поясним чуть позже, а пока сделаем вывод, что род Орла и *Ий* связываются с темным цветом.

Кызы, как и его войско красных людей, не считается «чистокровным» селькупом. Он – сын чужестранного богатыря *Касы* и сестры матери *Ия*¹⁴. Род Кедровки чужой по отношению к роду Орла. Обычай вступать в брак с чужеземцами когда-то был нормой традиционного общества¹⁵. Это объясняет, почему родоначальником «половины» Кедровки, противостоящей «половине» Орла, было божество нижнего, чужого мира.

На красных и черных поделены в представлениях селькупов все змеи. «Красные змеи и черные змеи ненавидят друг друга. Иногда между ними происходят настоящие сражения. Земля, на которой происходит такое сражение, превращается в пустыню»¹⁶. Вражда красных и черных змей напоминает «продолжающееся по сей день» противоборство *Кызы* (~ красного) и *Ия* (~ черного). Крас-

ные змеи, как и красные люди, живут в красном кровавом море.

Красное море расположено в жаркой («где светят семь солнц») стране всех предков селькупов. В вертикальной модели вселенной мир предков находится на самом последнем ярусе неба или подземелья, а в горизонтальной - в верховьях или низовьях реки¹⁷. «Красное огненное море плещется между железными и каменными берегами. Железо этого берега раскалено докрасна, а камни пылают белым светом. Этот раскаленный пылающий бело-красными огнями берег кровавого моря селькупы называют *вэзон-корит*. Среди его раскаленных камней могут жить только огненные ящерицы (и красные змеи¹⁸, которые дышат вместо воздуха огнем, пьют кровавую воду и устраивают себе гнезда среди раскаленных камней»¹⁹. В красном кровавом море также живут птицы, ящерицы, медведь, крот, лягушка²⁰.

Хозяйкой огненно-кровавого мира считается священная старуха-прародительница - главное божество селькупов. Огненный мир рожден ею, является ее жилищем, утробой и воспроизводящим все живое на земле, включая человека, центром. Это иной, потусторонний мир, в который, как представлялось, попадает человек со своей смертью. В представлениях об уходе души умершего человека в иной мир и возвращении оттуда снова на землю заключена идея круговорота жизни, являющаяся основой традиционного мировоззрения селькупов²¹. Ранние образы матери-предка зооморфны, поэтому считалось, что путь в ее священную утробу лежит через звериную пасть. Животные - обитатели огненно-кровавого моря - являются ипостасями матери-поглотительницы. Звериных ипостасей у матери-предка много: она змея, ящерица, рыба, орел (и другие птицы), лосиха, медведица, дракон, паучиха и пр. В утробе матери-зверя через поедание-переваривание с людскими душами происходят определенные метаморфозы, приводящие к смерти и возрождению / перерождению души: «Черные и красные змеи имели прямое отношение к болезням и смерти человека. Считалось, что «красные змеи съедали тело и кровь, а черные змеи – кости как живого, так и мертвого существа»²². Канныализм является качеством антропоморфной матери-предка. Красные люди у красного моря – «охранители» дороги в иной мир, ипостаси образа матери «с человеческим лицом».

Огненная утроба божественной матери ассоциируется у селькупов также с кузнечным горном, в котором души перековываются кузнецами. Кузнецы (мудрые лысые люди) в мифологической картине мира селькупов живут рядом с жарким кровавым морем. Они – обязательный атрибут старухи, которая считается покровительницей и прародительницей кузнецов. В свою очередь кузнецы – предки селькупов²³. Главное магическое качество мифичес-

ких кузнецов - способность «перековывать человека». Кузнецы куют шаману «новое тело» (скелет) – металлические части шаманского костюма - и его духов-помощников. В одной из сказок кузнец, помогаая мальчику-герою, снабжает его новым железным лицом, железным молотом, железной спиной, железными рукавицами и железным отцом²⁴. Кузнецы причастны к рождению новой жизни: кузнецы «тесть с зятем» обязательно участвуют в оживлении нового бубна²⁵. Бывает, что божественная старуха сама выступает в роли кузнеца. По легенде, когда «злой» *Кызы* и «добрый» *Ий* в пылу битвы поднялись с земли в огненный мир, кольчуги борющихся спаялись, они стали беспомощными и неподвижными, и старухе-матери пришлось разрубить их молотом²⁶.

С душами *Ия*-зятя и *Кызы*-тестя, оказавшимися в воспроизводящем родовом чреве «старухи-свояченицы», происходит слияние, которое, надо думать, должно привести к рождению новой души – продолжательницы рода. То, что речь здесь идет о душах *Ия* и *Кызы*, точнее то, что *Ий* и *Кызы* являются олицетворением душ, доказать несложно: содержанием утробы матери-прародительницы могут быть лишь души. Перерождение души - единственная функция и суть этой утробы.

Заметим, что обе души – и *Ия*, и *Кызы* – мужские. *Кызы* в данном случае представляет душу тестя, «мужскую», родовую душу женщины-невесты, дочери тестя, унаследованную ею от отца. На вероятность того, что *Кызы* когда-то был женщиной, указывала еще Е.Д. Прокофьева. Во многих фольклорных текстах *Ий* имеет двоюродную сестру, которая по характеру соответствует злему *Кызы*. В числе этих текстов - мироустроительные мифы. Брак между братом и сестрой – божествами-антиподами и мироустроителями - мифологическая универсалия, отмеченная во многих культурах мира²⁷. Кузенный брак - «одна из обязательных или предпочтительных форм брака, свойственная доклассовым и раннеклассовым обществам»²⁸. В образе *Кызы* в данном сюжете акцентируется мужское родовое начало невесты, невеста-*Кызы* обозначается через мужскую терминологию родства. «Превращение» *Кызы* в мужчину говорит о произошедшей смене матриархальной мыслительной деятельности на патриархальную. На то, что счет родства когда-то велся у селькупов по женской линии, указывает как главенствующее положение в мифологии женского божества, так и ряд других фактов²⁹.

Можно полагать, что душа *Кызы* («поедается» красными змеями) соответствует крови предка-женщины, «перекодированного» в предка-мужчину. Душа *Ия* («поедается» соответственно черными змеями) связывается с костями (скелетом) - неуничтожимой основой мужского рода. Сожженная кость в представлениях сель-

купов имеет ясную ассоциацию с черным цветом³⁰. Праобраз *Ичи* тоже вероятно был когда-то женским, ведь предком, прародительницей как *Кызы*, так и *Ичи* считается священная мать (в таком случае брак должен был бы представляться как союз душ невесты и свекрови). Но в том слое мировоззрения, который мы рассматриваем, *Ий*, в отличие от *Кызы*, - ярко выраженное и четко выделенное мужское начало - зять, жених.

Очевидно, что священная утроба, в которой перерождаются мужские души, представлялась также каменной и железной. Раскаленные каменные и железные «берега» огненного мира пылают белым и красным цветом³¹. По материалам Е.Д. Прокофьевой, огромный дом (полость - *шунчи*) старухи сделан из стали, железа, стоит он на каменном мысу, дорога к нему лежит через горы, теснины, ущелья, - «там камень до неба достает»³². Камень и железо - ипостаси священной матери-кузнеца. У селькупов существовал культ камней: большие одинокие камни, лежащие в лесу, воде, тундре, почитались селькупами, им приносили жертвы. В образе камня почиталась священная мать - Каменная бабушка³³. В одном из сказаний селькупов камень отчетливо связывается со змеиной ипостасью старухи-предка: мать-змея, мстящая герою за смерть своих детей, превращает его в камень³⁴. В имени мифического великана-людоеда *Пунегуссе* (*Пунакеса*, *Пунакыса*) 'пу' обозначает «каменный», 'не' ('на') - «женщина», а 'кеса' - «железо»³⁵. Следовательно, этимология имени *Пунегуссе* восходит к значению «каменно-железная женщина» (людоедка). Имя огромной мифической птицы *Пуне* тоже переводится как «каменная женщина». Волшебная сила птицы *Пуне* заключена в ее железных когтях³⁶. Вне сомнения, праобразом этих персонажей является священная мать-прародительница. Главное, что, в представлениях селькупов «сближает камень и женщину, - это способность камня «родить»³⁷. Мифологический персонаж *Пуль амыгрыль куп* - великан-каменеяд - убивал всех мужчин на своем пути. «Женщины ему были не страшны». Съеденные мужчины камнями лежали в его утробе. Когда людоед был убит, проглоченные им камни разлетелись в разные стороны³⁸. Ясно, что праобразом и этого персонажа была женщина. Очевидно, что мужчины, помещавшиеся в утробе поглотившего их великана в виде камней, - это мужские души. Поглощение-переваривание души - «привилегия» священной матери-предка. Таким образом, души людей - «начинка» каменно-железной огненной утробы священной матери - в представлениях селькупов имели образ камня и железа.

Каменно-железное содержимое огненной утробы позволяет полагать, что с камнем соотносятся белые кости (камень раскаляется добела), а железо - с кровью (кровь красна и текуча, как раска-

ленное железо) (или «твердь» соотносится с «твердью», а «хлябь» с «хлябью»). Тогда образ *Ия*, связь которого с родовыми костями мы уже предположили, будет коррелироваться с белым цветом и камнем, а образ *Кызы* (мы уже указали на его связь с красным цветом и кровью) - с железом.

И камень, и железо считаются у селькупов «мужским знаком», правда, камень немного «более мужской», чем железо: «Железо у селькупов – символ силы». Но с другой стороны, селькупы отмечают, что если ударить камнем по железу, в железе останется вмятина. «Точильный камень сильнее железа, он, «топор терпит»³⁹. «Женщина с мужской душой» - *Кызы* - действительно более соответствует «менее мужскому знаку» железу.

По представлениям селькупов небесный *Ий* во время грозы стреляет каменными стрелами-молниями в слуг злого духа *Кызы*, которые выходят из-под земли через дупла старых деревьев⁴⁰. Акт мифологического оплодотворения небом земли («верхом» «низа»), который ясно видится в этой стрельбе *Ия* по *Кызы*, подобен описанному выше действию в огненной утробе священной матери, но относится, вероятно, к иному временному мировоззренческому срезу. *Кызы* в этом мифологическом эпизоде опять играет роль не только злого духа, но и оплодотворяемой земли. Это объясняет, почему *Кызы*, как и земля, маркируется красным цветом. Священная мать, самым ранним образом которой была земля, рождающее «нутро земли», модифицировалась в *Кызы*-женщину, хозяйку «нутра» земли, а затем в мужчину-*Кызы*, хозяина нижнего мира. Злой дух *Кызы* в обозримом прошлом – дублер матери-прародительницы: как и она, *Кызы* питается человеческими душами.

Тему цветов-маркеров можно было бы продолжать и дальше. Но уже достаточно ясно, что все три цвета – красный, черный и белый - в традиционном восприятии селькупов священны, что каждый из цветов связан с божественной матерью-прародительницей селькупов, а значит, как и она, с жизнью и смертью, с верхним и нижним мирами. Бесспорный смысл ленточек-прикладов, подвешиваемых на священные деревья, – принесение жертвы многоликому и когда-то вездесущему божественному женскому предку, священной утробе, дающей и забирающей жизнь. Эта утроба в традиционной картине мира селькупов, меняя свои позиции вместе с развитием и изменением всей системы мировоззрения, как мы уже упоминали, так и не обрела постоянного местоположения. Мы представили доказательство тому, что однозначно связывать каждый из цветов с каким-то одним из миров в ранних представлениях селькупов нельзя.

Рассмотрение символики цветов позволило нам выделить неко-

торые очень важные представления селькупов о раннем облике души человека. Итак, мифические *Ий* и *Кызы* олицетворяли собой человеческие души. Перерождающиеся души, посредством которых осуществлялся круговорот жизни, первоначально представлялись женскими, а впоследствии мужскими душами. Душой любой женщины стала признаваться мужская, отцовская душа, душа предков по мужской линии. К разряду образов души человека мы причисляем камень и железо, а также кости скелета (+ оболочка, облик человека, «плоть») и кровь (+ «кروавые органы») – неуничтожимую, наследственную основу любого рода. Видимо считалось, что кровь находится «во плоти» человека, как железо в «кузнечном камне пох». В ранних представлениях селькупов еще видна связь крови и железа с женской душой, но тенденция их превращения в мужскую душу близка к завершению. Камень и «плоть» (скелет и оболочка) в этих представлениях беспрекословно называются мужской душой, их изначальная женская природа прочно забыта.

В одной из своих работ Е.Д. Прокофьева указывает на связь *Ия* с фратрией Кедровки, что, как кажется на первый взгляд, противоречит всем нашим рассуждениям: изображение *Ия* – родоначальника и предка помещалось в священном родовом амбаре фратрии Кедровки⁴¹. Но, как нам кажется, при смене материнской системы родства на отцовскую, *Кызы*, женский предок рода, был заменен на мужского предка – *Ия*. *Кызы*-женщина или *Кызы*-«женщина с мужской душой» как промежуточный вариант (= *Кызы*-мужчина) превратился волею времени в страшного злого духа, стал пережитком настолько сильным, что даже на произношение его имени было наложено строгое табу. Громовержец *Ий*, второй член мифической брачной пары «Орел-Кедровка», ставший теперь главным, занял («по совместительству») освободившееся место родоначальника «половины» Кедровки. При большой подвижности и изменчивости как пантеона божеств, так и всей системы мировоззрения в целом, такое, мы думаем, было возможно. С воцарением патриархальной системы родства *Ий* – мужская душа – в представлениях селькупов о перерождающейся душе заметил женскую душу *Кызы*.

¹ Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 374; она же. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1961. Т. XX. С. 69.

² Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского... С. 342, 347.

- ³ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 72.
- ⁴ Там же. С. 58, 73.
- ⁵ Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Л., 1930. Т. II. С. 371.
- ⁶ Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского... С. 351; она же. Представления селькупских шаманов... С. 65.
- ⁷ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 68, 73.
- ⁸ Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов... С. 366, 370.
- ⁹ Там же. С. 370.
- ¹⁰ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 56.
- ¹¹ Там же. С. 70.
- ¹² Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 108.
- ¹³ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 68.
- ¹⁴ Там же. С. 56.
- ¹⁵ Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999. С. 36.
- ¹⁶ Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998. С. 69.
- ¹⁷ Прокофьев Г.Н. Указ. соч. С. 370-371; Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Труды ИЭ. Новая серия. М.; Л., 1952. Т. XVIII. С. 104; Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 58, 60; она же. Старые представления... С. 112.
- ¹⁸ Пелих Г.И. Указ. соч. С. 68.
- ¹⁹ Там же. С. 22, 27.
- ²⁰ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 60.
- ²¹ Степанова О.Б. Традиционные представления селькупов о мире мертвых // Мифология смерти. СПб., 2006. [Сдано в печать.]
- ²² Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 26.
- ²³ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 65.
- ²⁴ Мифология селькупов. Томск, 2004. С. 308.
- ²⁵ Прокофьев Г.Н. Указ. соч. С. 370; Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 62;
- ²⁶ Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов... С. 55-56.
- ²⁷ Мифы народов мира. М., 1997. Т. 1. С. 174-176.
- ²⁸ Народы России. М., 1994. С. 456.
- ²⁹ Гемуев И.Н. Реликты матриархата у селькупов // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1973. С. 214-216; Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации... С. 102-103.
- ³⁰ Мифология селькупов... С. 319.
- ³¹ Пелих Г.И. Селькупская мифология... С. 22, 27.
- ³² Прокофьева Е.Д. Старые представления... С. 111; она же. Представления селькупских шаманов... С. 56, 61; Прокофьев Г.Н. Указ. соч. С. 367, 371.
- ³³ Мифология селькупов... С. 247; Пелих Г.И. Указ. соч. С. 48.
- ³⁴ Мифология селькупов... С. 249.
- ³⁵ Там же. С. 248, 251.
- ³⁶ Там же. С. 251.

³⁷ Там же. С. 246.

³⁸ Там же. С. 247-248.

³⁹ Там же. С. 246.

⁴⁰ Прокофьева Е.Д. Старые представления... С. 108.

⁴¹ Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации... С. 97.

Н.С. Терлецкий

К вопросу о ритуальном обходе почитаемых объектов во время совершения паломничеств

В рамках ислама ритуальное хождение вокруг сакрального объекта (*таваф*) в первую очередь ассоциируется с обходом верующими ал-Ка'бы, что является неотъемлемым элементом как 'умры (малого паломничества), так и *хаджжа* (большого паломничества)¹. Однако *таваф* также часто практикуется и во время паломничеств (*зийарат*) к другим почитаемым объектам (*мазарам*). Интересы автора статьи сосредоточены в первую очередь на тех мазарах, которые представляют собой места захоронения почитаемых личностей. Эта категория *мазаров* встречается по всему мусульманскому миру и, вероятно, является самой распространенной. Объектами поклонения и почитания здесь предстают реальные или вымышленные места захоронения персонажей как исторических, так и легендарных. Центральная Азия, где традиция поклонения и паломничества к могилам или прочим объектам, связанным народным сознанием с именами мусульманских праведников, является одной из самых характерных черт местной (региональной) исторической формы бытования ислама, предлагает богатейший материал для детального изучения практики *зийарат*, в том числе и такой ее части, как *таваф*.

Нелепо предполагать, что ритуальные обходы сакральных объектов есть явление, характерное лишь для исламской цивилизации. Схожие по сути и внешним признакам обряды наблюдаются во многих религиях мира, например в индуизме, буддизме, христианстве, зороастризме, и зачастую представляют собой явления гораздо более древние, чем *таваф* в исламе. Несомненно также, что корни самого мусульманского обряда лежат в арабских до-исламских традициях. Почитание ал-Ка'бы, сопровождавшееся обходами вокруг нее, уходит далеко в глубь веков, и было воспринято Мухаммадом и переработано в рамках новой религии. Некоторые источники упоминают, что во время своего триумфального возвращения в Мекку в 8/630 г., Мухаммад совершил *таваф* ал-Ка'бы верхом на верблюде². Однако основные правила выполнения этого

обряды были изложены Мухаммадом, по всей видимости, в 9/632 г. во время так называемого «прощального паломничества».

Трудно точно определить, когда именно *таваф* (и его сакральный символизм) стал в рамках ислама переноситься на другие (помимо ал-Ка‘бы) объекты. По всей вероятности, этот процесс являл собою составляющую часть формирования культа мусульманских праведников и мест их захоронения, который особенно быстрыми темпами стал развиваться с конца III/X в. В этом, видимо, ключевую роль следует отвести суфизму со столь характерным для него почитанием наставников. Имеются свидетельства практикования *тавафа* и в более раннюю эпоху. Так, в период, когда правление *анти-халифа* ‘Абдаллаха б. аз-Зубайра (ум. 73/692) сделало посещение Мекки весьма затруднительным для паломников, пятый умаййадский *халиф* ‘Абд ал-Малик (65-86 / 685-705) объявил, что совершение *тавафа* мечети Куббат ас-Сахра в Иерусалиме приравнивается к *тавафу* ал-Ка‘бы³. Однако даже если подобное нововведение и имело место оно вскоре перестало практиковаться, и в классическом исламе любой *таваф* за исключением *тавафа* ал-Ка‘бы с течением временем становиться все более и более лишенным целесообразности⁴. Среди же сторонников норм первоначального ислама подобные практики и вовсе отвергаются как недопустимые.

Следует отметить, что обход почитаемой могилы не является непременным атрибутом *зийарата*. Посещение мазаров со временем обросло специфическими для каждого объекта правилами и обрядами. Тем не менее имеется достаточно свидетельств того, что *таваф* представляет собой весьма распространенное явление, в частности в Центральной Азии. Так, имеются сведения о том, что *зийарат* фамильной усыпальницы *саййидов* Термеза Султан-садат, обычно совершавшийся с четверга на пятницу, сопровождался и *тавафом* могил⁵. Непременно сопровождается *тавафом* *зийарат* «могилы» пророка Аййуба («Чашма-йи Аййуб») в Бухаре⁶, могил мусульманского некрополя Чхар Бакр близ Бухары⁷ и многих других.

Немало интересных сведений относительно этого ритуала дают нам памятники восточной письменности. Так, в сочинении «Махзан-и а‘рас» (букв. «Сокровищница свадеб»), написанном членом суфийского братства *чиштийа* Мухаммадом Наджибом Кадири Нагаври Аджмери в 1742–43 г. говорится:

В речах⁸ Саййида Гису Дараза⁹, да будет доволен им Аллах, записано, будто он сказал: «Спросили они Хваджу Насир ад-Дина Чираг-и Дихли¹⁰, да будет доволен им Аллах: “Совершаете ли вы обход (*таваф*. – Н.Т.) могилы Шайх ал-Ислама Кутб ал-Дина¹¹, да осветит доволен им Аллах. Каково [пророческое] обоснование это-

му?» Он ответил: «В трактате *Паломничество к могилам* говорится: “*Таваф* могилы благочестивого человека дозволителен.”» Собиратель вышеупомянутых речей говорит: “Тот есть истинный приверженец, кто каждую новую луну совершает с непокрытой головой и босыми ногами *таваф* последнего прибежища его чтимого наставника, произнося: “В этом нахожу я больше, чем в паломничестве в Мекку!”»¹².

Упоминание о пользе совершения *тавафа* присутствует и в анонимном сочинении «Зикр-и мазар-и Хваджа Ка’б ал-Ахбар дар Бухара-йи Шариф» («Упоминание о мазаре Хваджи Ка’ба ал-Ахбара в Благородной Бухаре»):

«...каждый счастливый правоверный, кто совершит паломничество на священную могилу *хазрата* Хваджи Ка’ба ал-Ахбара <...> и один раз совершит *таваф*, получит воздаяние подобное семидесяти разам совершения пешего *хаджжа*»¹³.

Объем и характер предложенного текста не позволяет детально и в полной мере рассмотреть тему ритуальных обходов почитаемых мест паломничества, однако некоторые аспекты данной проблематики заслуживают хотя бы краткого упоминания. Крайне интересным представляется рассмотрение практики *таваф* в контексте женской религиозности. Следует отметить, что при выполнении *тавафа* ал-Ка’бы женщинам рекомендуется совершать обходы отдельно от мужчин, по внешнему, а не по внутреннему (*матаф*) кругу. Тем не менее, это предписание редко выполняется. В условиях современной Центральной Азии (здесь речь идет в первую очередь о бывших советских республиках), где в силу целого ряда причин среди посетителей мазаров большую часть составляют женщины, вышеуказанное предписание, по всей вероятности, также не соблюдается.

Весьма интересной темой, напрямую связанной с *тавафом*, предстает практика обведения вокруг почитаемых мест домашних животных с целью излечения или же защиты от болезней. Подобные действия наблюдаются не только в Центральной Азии, но и в других регионах с преобладающим мусульманским населением. Так, подобный *таваф* почитаемых могил встречается и у жителей Кавказа. «Просья об излечении от болезней или бесплодия, паломники движутся слева направо. Также поступают и с большим скотом, трижды обводя его вокруг «святого» места после совершения полуденной молитвы»¹⁴.

Ритуал обхождения почитаемых объектов представляет собой важную часть мусульманской практики паломничества, дальнейшее изучение которого позволит полнее раскрыть характерные черты региональных форм ислама и понять многие стороны духовной культуры местного населения.

¹ Следует отметить, что исполнение тавафа ал-Ка'бы не ограничивается лишь периодом хаджжа (месяц зу-л-хиджжа) или как часть 'умры, которая может выполняться в любое время года. Как акт благочестия обход ал-Ка'бы может выполняться в любое время (особенно благоприятным временем для его совершения является пятница, а также месяц рамадан).

² См.: Buhl F. Tawaf. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v.1.0. Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.

³ Следует отметить тем не менее, что это свидетельство ал-Йакуби в настоящее время скептически воспринимается большинством исследователей.

⁴ Buhl F. Op. cit.

⁵ См.: Некрасова Е. Г., Бабаджанов Б. М. Султан-садат // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь (далее - ИТБРИ). Вып. 3. М., 2001. С. 98–100.

⁶ См.: Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Некрасова Е.Г. Чашма-йи Аййуб // ИТБРИ. Вып. 2. М., 1999. С. 102.

⁷ См.: Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Некрасова Е. Г. Чхар Бакр // Там же. С. 107.

⁸ Речь идет о сочинении Джавами ал-калим.

⁹ Имеется в виду Саййид Мухаммад ал-Хусайни, известный под именем Гису Дараз (букв. Обладающий длинными локонами) (721–825 / 1321–1422), один из наиболее выдающихся представителей суфийского братства чистиййа.

¹⁰ Имеется в виду Насир ад-Дин Махмуд б. Йахйа Йазди, известный под лакабом Чираг-и Дихли (Свет Дели) (ум. 757 / 1356), выдающийся шайх братства чистиййа.

¹¹ Речь идет о Хвадже Кутб ад-Дине Бахтийаре (Ахмаде б. Муса ал-Каки ал-Уши) (ум. 634 / 1236), известном суфии.

¹² Ernst C.W. An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage. Manifestations of Sainthood in Islam, ed. G. M. Smith and C. W. Ernst. Istanbul, 1993. P. 60.

¹³ Зикр-и мазар-и Хваджа Ка'б ал-Ахбар дар Бухара-йи Шариф. Рук. СПбФ ИВ РАН С–455. Л. 89-а

¹⁴ Бобровников В. О. Уджаг'абыр // ИТБРИ. Вып. 2. М., 1999. С. 90.

Е.Г. Федорова

Материалы к погребальному обряду верхнесосьвинских манси: действия после погребения

Во время экспедиции 2004 г. к одной из территориальных групп северных манси - верхнесосьвинской (п. Няксимволь Березовского района Тюменской области) - были собраны материалы, отража-

ющие состояние здесь погребального культа в последние десятилетия. Частично они опубликованы в сборнике тезисов докладов предыдущих Радловских чтений¹. В данном сообщении будут более подробно рассмотрены некоторые послепохоронные обряды верхнесосьвинских манси.

К числу послепохоронных обрядов относится *кол ас* - закрывание дыры, которая, как считается, образуется в стене или полу дома из-за смерти человека. Этот обряд нужно провести на 6-й, 7-й или 9-й день, время проведения определяют знающие люди. Важно то, что он совершается до 40-го дня для женщин и 50-го для мужчин, т.е. до дня последних обязательных поминок (о символике чисел 4 и 5, 40 и 50 в культуре манси говорится практически во всех специальных публикациях, посвященных погребальному обряду). Считается, что чем быстрее будет проведен этот обряд, тем лучше, т.к. через образовавшуюся дыру в дом может проникать зло.

Обязательной составляющей обряда является жертвоприношение животного². По словам информантов, на этом животном душа умершего идет в *Шорас* - ледяное море в низовьях Оби. Поэтому кости животного во время забоя не должны повреждаться. Животное не должно принадлежать семье покойного. Его нужно купить (в дер. Яны-пауль можно принести в жертву своего оленя, но если жертвенным животным является корова, она обязательно должна быть покупной). Считается, что когда у кого-то для такого обряда просят скот, его нужно обязательно продать, “нельзя жалеть”, иначе владельцу будет плохо. Как пример наказания в подобной ситуации информантка привела случай с одной из жительниц дер. Кимкьясуй, пожалевшей дать для обряда *кол ас* овцу: всех ее овец задрали собаки. По представлениям манси, для этого обряда нельзя только давать животное, посвященное какому-либо богу.

Покойник после похорон называется *торун тапалынг патыс* (‘в иной мир отправился (попал)’). После похорон делают специальную бирку *шорхылн йив*, с этого момента начинается “отсчет в обратную сторону”, отметки на ней делаются в течение 40, если умерла женщина, и 50 – для покойника-мужчины дней.

На второй день после похорон родственники умершего, и женщины, и мужчины, “моют голову”. В таз наливают воду, помещают туда угольки чаги, все должны просто намочить голову. Этот обряд имеет некоторые особенности у манси из разных селений в верховьях Северной Сосьвы. Так, в дер. Яны-пауль все пользуются одной водой, в дер. Верхнее Нильдино ее меняют. Воду после окончания обряда выливают справа около дома, “чтобы не топтали”, т.к. это та часть околодомного пространства, где не ходят женщины.

После “мытья” волосы вытирают полотенцем. Женщины расчесывают их, заплетают, но не связывают косы, как это делается в другое время. Нужно заметить, что “распущенные” косы - знак траура у всех манси. Но в данном случае подразумевается не расплетание кос, а развязывание. По словам информантов, в прошлом, когда мужчины носили косы, они тоже их распускали.

Волосы, оставшиеся на расческе, присоединяют к тем, которые были срезаны ранее, сразу после смерти человека (отрезанные у живых волосы считали уже не принадлежащими им: “расти не будут”). После этого делают первую отметку на счетной бирке. Считается, что “когда умер - свои волосы складывает, когда его кончаются, берет у родственников”. Вообще, волосы всегда собирали при расчесывании, “а то потом не хватит” (имеется в виду, для дороги в потусторонний мир; ногти тоже “добавляют дорогу”). Каждый из родственников умершего держит свои волосы у себя до весны, если смерть наступила зимой, или до осени, если человек умер летом. Но на бирке отмечается только 40 / 50 дней.

Волосы всех родственников соединяют перед обрядом проводов души *ат пелам таве*, который проводится осенью или весной, в зависимости от времени смерти человека. Это исключительно женский обряд. Женщины берут волосы и утку (озерную нельзя), идут в лес. Там ощипывают утку, собирая перья в кучку, потрошат ее. Утку варят целиком, ее нельзя разрезать и солить. Пока она варится, волосам ставят угощение. Сваренную утку обдирают (кости должны остаться целыми), затем делают из 4 / 5 колышков небольшой шалашик. На кусок бересты складывают утку, волосы, счетную бирку, ставят сверху каркас шалашика и покрывают его берестой. После этого одна из близких родственниц умершего подбегает шалашик. Присутствующие ждут, пока все полностью не сгорит. Чтобы это произошло быстрее, можно ворошить костер. Считается, что душа умершего улетает вместе с уткой. По словам информантов, “душа сначала идет вниз (в низовья реки, где находится Нижний мир. - Е.Ф.), потом она же улетает на юг (вверх)”.

После “мытья” головы в тот же день на кладбище уже не ходят. Родственники умершего обязательно должны немного времени уделить своей повседневной работе: построгать, пошить, пострелять - “за живыми должна остаться их работа”. На следующий день идут на кладбище. Женщины должны снова оплакивать покойника. В дер. Яны-пауль это делают только до 40 / 50 дня (“Больше не увидимся на этом свете”), в дер. Верхнее Нильдино - при каждом посещении могилы.

На кладбище идут и на третий после похорон день. Самые близкие родственники-женщины снова оплакивают умершего. Открывают отверстие в надмогильном сооружении, ставят еду. Пе-

ред тем, как накрывают на стол, на середину крыши надмогильного домика кладут 4 / 5 видов продуктов, которые любил покойный (рыба, хлеб и др.). На землю, около того места, где сидит каждый из присутствующих, выливают чай и бульон (после окончания поминок стараются ступить так, чтобы “эти места не топтать”). Ставят три чашки: первую - около покойника (могилы), вторую - на стол, для тех, кто умер сравнительно недавно, третью - около костра, для тех, кто умер давно. Сначала отливают из этих чашек на землю, потом каждый, кто хочет помянуть, немного из них отпивает. Считается, что каждый глоток идет кому-либо из умерших. Отпивать можно по несколько раз, когда в чашке кончается чай, его доливают, чтобы хватило всем желающим. Кроме того, у каждого из присутствующих есть еще своя чашка.

Еда стоит только в трех тарелках. Это рыба, икра и др. На поминки нельзя брать лосиное мясо и яйца. Нельзя также на кладбище пить много спиртного: “Им и так тяжело, и так как пьяные ходят, мы их еще обременять будем”. Спиртное обычно носят на поминки тех, кто “выпивал” при жизни. Курившим кладут сигареты (перед тем, как уйти с кладбища, их нужно поджечь). Табаки с табаком обычно лежат на кладбище вместе с посудой. Во время поминок из них берут табак, а потом добавляют тот, что принесли из дома. От кусков той пищи, что лежала во время поминок на крыше надмогильного домика, каждый отламывает понемногу, оставшееся кладут в отверстие в стенке домика, через которое, как считается, общаются с умершим.

Пока сидят за столом, рассказывают умершему последние новости. Около могилы нельзя сидеть прямо на земле, раньше использовали поленья, сейчас появляются скамейки. Последней после поминок уходит самая близкая родственница покойного.

До 40 / 50-го дня стараются ходить на кладбище на 4 / 5 день, обязательно не меньше одного раза в неделю.

У верхнесосьвинских манси зафиксировано несколько знаков траура (*песил*). В частности, женщины должны носить платок наизнанку. Платье одевают старое, неяркое. Самые близкие родственники на ноге носят своеобразный браслет *песил сак*: нитку, выдернутую из ткани, с нанизанной на нее белой или голубой бусиной (пока покойник находится в доме, эта нитка лежит на нем). Из живых родственников на первом месте стоят родители, затем братья, сестры, дети, жена или муж. “Браслет” носят, пока нитка не истлеет и не упадет с ноги. Считается хорошей приметой, если она упадет незаметно для человека, носившего ее. Если “бусинка упала на глазах”, стараются отбросить ее куда-нибудь подальше, обычно в траву.

Траур длится 2 / 2,5 года. Так как год считается за два, то получается 4 / 5 лет для женщин и мужчин соответственно. Во время траура нельзя петь, танцевать (“веселиться”), мужчинам нельзя делать культовые предметы, музыкальные инструменты, в этот период они меньше обращаются к духам, особенно к лесным. С людьми, которые находятся в трауре, нельзя ругаться. Считается, что если во время траура пьянствуют или ругаются, потом “больше будет тянуть к этому”.

Во время траура близкие родственники умершего несколько раз меняют платки. Первый раз это делается после 4 / 5-го дня, затем - после 40 / 50, третий раз (это касается уже только самых близких родственников) - после 2 / 2,5 лет. Платки собирают (родственники, живущие в других местах, пересылают их), и женщины, когда идут на кладбище, уносят их в лес между кладбищем и деревней, где развешивают на елке (максимальная высота - приблизительно в человеческий рост). Выше всех вешается платок самой старшей из женщин, затем - по нисходящей. Каждый платок завязывается на один узел. Считается, что если платок упал - будет несчастье. Но такое, по словам информантов, бывает редко.

По представлениям манси, умерший приходит туда, где висят платки, перебирает их, разглядывает и говорит: “Этот человек по мне плачет”. Платки служат для того, чтобы вытирать слезы, когда вспомнят покойного. Как считается, умершие знают, “кто плакал со слезами, у кого платки без слез”. Для живых место, где висят платки, не считается опасным.

Характерное для обских угров в целом изображение умерших у верхнесосьвинских манси, как говорят информанты, делают в тех случаях, если знахарка (при рассказе был использован именно этот термин) определит, желает покойный, чтобы это изображение (*нох варим ут* ‘заново сделанный/переделанный’) было изготовлено, или нет. Оно делается из ткани в виде куколки, на голову которой пришивается серебряная монета, ранее находившаяся на полоске ткани у изображения духа. Именно наличие монеты, по словам информантов, обеспечивает связь между живыми и умершим.

За изображением нужно ухаживать. В семье хранят изображения всех умерших до тех пор, пока не умрет самый старший человек в роду. После этого их нужно “отправить”, причем монеты предварительно снимаются (считается, что они связаны с одним из наиболее почитаемых божеств *Концынг ойка*: “к нему ничего не пристает”). Монеты потом держат в ящичке. Куколки же кладутся за пазуху умершему родственнику.

Из сказанного видно, что и в начале XXI в. в погребальном обряде верхнесосьвинских манси сохраняется множество традици-

онных черт. По мере накопления материала по разным территориальным группам манси становится возможным выявление локальных особенностей. Важно отметить, что отдельные элементы погребального обряда варьируются даже внутри одной локальной группы, благодаря чему в дальнейшем можно будет выявить особенности формирования этих групп. Не менее важно и то, что даже сейчас, несмотря на все преобразования XX в., особенно в идеологической сфере, удастся зафиксировать многие представления, трактовки различных элементов обряда.

¹ Федорова Е.Г. Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения. 2005. СПб., 2005. С. 169–174.

² Иванова В.С. Кровавые жертвоприношения, связанные с умершим, у северных манси (по материалам начала XXI в.) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы VI Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 27-29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 246-248.

Ю.Ю. Шевченко

«Блаженные предки» – наследие первохристианства в восточно-славянском мире

Отношение к ушедшим предкам как к предстоятелям перед Богом, ходатаям по делам живых - это отношение христианина к своим святым предшественникам, *ко всем своим умершим единоверцам*, чьи грехи исповеданы и прощены. Такое отношение к умершему единоверцу было частью первохристианского мироощущения: «В катакомбах происходили богослужебные собрания, на которых *всей Церковью молились за усопших...*» Молитвы за усопших чередуются с **просьбами молитв от усопших**. “Vivas in pace et pete pro nobis. Живи в мире и молись за нас” – или даже прямо: “О, нежный Саббадий, молись за братьев твоих и товарищей”¹ (курсив – В.Ф.Эрна; выделено мной. - Ю.Ш.). «О, Януария, прими прохладу вечности и молись за нас»; «Пребывая в мире [горнем], молись за нас»; «О, Савватий, мирная душа, молись за братьев твоих и товарищей»; Дионисий, невинный малыш, ты покоишься среди святых; помяни в святых твоих молитвах ваятеля и начертателя [сих писем]». Таковы надписи на ранних христианских надгробиях в катакомбах Присциллы, зафиксированные в книге Орацио Марукки «Катакомбы и протестантизм» с пометками В.Ф. Эрн².

«Выкапывание из земли», производимое над теми, кто в этнографической литературе получил наименование «заложных покойников», характерно только для останков тех, кто при жизни совершил смертный, *не прощаемый* грех. Это имело полное соответствие в представлениях самой ранней поры существования христианского мира, когда «отрицательное отношение к нарушению покоя мертвых выражено в тысячах эпитафий; формула проклятия: “да будут выкопаны твои кости” – обычна для IV в.»³. Не иными по происхождению были и представления об общности живых и мертвых. Они кристаллизовались с древнейших времен в связи с представлениями о «потусторонних помощниках», ставших «потусторонними предстоятелями», овеществленными в святых мощах первохристианского мира. Первохристианские воззрения были усвоены формирующимися протогосударственными объединениями славян (антов), как видно, вместе с самим христианским вероучением еще на заре выхода славянства на историческую арену (VI–VII вв.). Эти воззрения сохранились в восточно-славянской среде на исходе высокого и в позднем средневековье. Такие выводы во множестве сделаны самыми различными исследователями, но почти всегда со странной оговоркой. Приведем пример: «Погребально-поминальная практика изучаемой эпохи [XV–XVI вв. - Ю.Ш.] <...> отражает представления *о единстве коллектива живых и мертвых членов общества*, о совместном преодолении ими границ в рамках календаря и *об участии миров яви и нави в жизни друг друга*»⁴.

Описанное мировосприятие по непонятным причинам объявляется «языческим наследием», «переплетением христианских и языческих элементов», несмотря на явную связь взаимодействия реального и потустороннего с *христианской*, а вовсе не языческой календарной обрядностью, когда «крестьяне спешили встретить просыпавшихся на *Страстной неделе* предков» (выделено мной. - Ю.Ш.)⁵. О таком «дуализме с язычеством» в «бытовом православии» речь идет давно⁶. Но это *первохристианская*, а вовсе не языческая характерологическая черта русского средневекового мировоззрения. Даже в современной Церкви, «продолжая считать и усопших такими же членами своими, как и живых, <...> находящиеся в разных местах Типикона указания о поминовении, представляют разработанную с большой тщательностью, единую, весьма стройную и последовательную систему»⁷ (выделено мной. - Ю.Ш.).

В Древней Руси применялась еще и «*отня молитва*», точно такая же, как у первохристиан Рима. Эта «молитва предка (отца или деда), неоднократно упоминается в летописях XII–XIII вв. <...> Позднее, в XIV и XV вв. молитвенное обращение к

неканонизированному предку выходит из обычаев, так же как и всякие упоминания о загробных молитвах предков об их живых потомках»⁸.

Это все та же идея *потусторонних хранителей* – *блаженного народа* – собственных предков, но не только предков по крови, но и предков по духу вероучения Христа. Это их мощи хранились в реликвариях ниш-аркасолиев и крипт-локул, но не только в Римских катакомбах, но и в Ближних и Дальних пещерах Киево-Печерского монастыря – известных и совершенно безвестных праведников (блаженных) и «уподобившихся Богу» («преподобных»); это к ним были обращены молитвы и приношения потомков; это их называли на Днепре, Буге и Днестре рахманами и устраивали для них собственную Рахманную Пасху (Рахманський Великдень).

Таков образ *потустороннего предстоятеля* в христианской практике, сменивший *потустороннего хранителя* из *традиции пророков*⁹, тела которых, погребаемые под полом жилья или у порога, служили надежным оберегом и маркером обособления жизненного пространства с древнейших времен. Это традиция, прочно вошедшая в христианство на заре его существования, просуществовала на Украине до XX в., став частью «живой» этнографии: обычаем «чествования исключительно чистых умерших стало на Украине неизвестное русским и белорусам поминовение *символических* предков – *рахманов*, за апокрифическим названием и образом которых стоят более древние представления об исчезнувших “блаженных народах”. По апокрифу “Хождение Зосимы к рахманам” (древнейший “русский” список X в.), они живут в земном раю, за непроходимой (бездонной) рекой и облачной стеной до небес, а по украинским легендам – под землей, где протекает река. Поминовение рахманов было связано с временем Пасхи, так как происходило в ее Преполовение – в четвертую среду или на 25-й день, называвшийся *рахманський великдень, права / переплавна среда, проводи*. Дата празднования объяснялась в народных преданиях тем, что рахманы не имевшие своего исчисления времени, узнавали о Воскресении Спасителя по доплывавшей до них яичной скорлупе, которую люди специально для этого бросали в воду в Великую Субботу. За три с половиной – четыре недели своего плавания скорлупа превращалась в яйца такого размера, что рахманы не только разговлялись в свою пасху, но и кормились ими до следующей пасхи: одного яйца хватало на 12 человек. *Рахманський великдень* был повсеместно запретным на работу, а в некоторых районах к нему пекли *паски* и делали *крашенки*»¹⁰.

Наиболее ярким ове­ществованием идеи «потусторонних пред­стоятелей» («блаженных предков») были кимитирии – совместные погребальные помещения, предназначенные для монахов. Этот обряд погребения, развивавшийся в самые ранние времена перво­христианства на Ближнем Востоке, практиковался и на Руси. Но кроме иноков, которых вообще считали живыми и после физической кончины (Страшного суда еще не было, а из «мира» монах уходил еще при постриге), к «блаженным предкам» причисляли и мирян. Не вызывали разногласий и погребения членов семейств, самых уважаемых в своих общинах, и пользовавшихся почтением современников. Их хоронили в «святой святых» - в **подземных склепах** под *алтарной частью* храма. Такие рассчитанные на захоронения храмы строились еще на заре раннего средневековья, в ранневизантийское время, реже – в начале высокого средневековья: храмы типа Бачковской костницы (Болгария). Такой подалтарный склеп был найден под престолом Борисоглебского собора в Чернигове, хотя, как считается, он построен в позднесредневековые времена – в XVI – начале XVII в. Бывало, что строили специализированные погребальные храмы или просто пристройки-приделы на рубеже раннего и высокого средневековья, как каплицы-пристройки XI в. к восточной части Черниговского Спаса.

Известны храмовые постройки с цокольным подземным этажом, в котором устраивали системы погребальных склепов. По сути, это были позднесредневековые подвалы, выполнявшие функции усыпальниц, как это было в самых ранних христианских храмах Западной Европы. Княжеской усыпальницей служил подземный этаж кафедрального Троицкого собора города Трубчевска конца XV–XVI вв.¹¹. Над полом четырехугольного подземного склепа вокруг центрального массивного круглого столпа, поддерживающего тяжелые низкие своды, возвышаются надгробия XVI–XVII вв. с остатками кое-где сохранившихся надписей-эпитафий покойным князьям и духовным лицам. Первое совершенное здесь погребение потомка Дмитрия Ольгердовича князя Трубчевского судя по сохранившейся древнейшей надписи совершено в 1520 г.¹². У апсиды нынешнего Троицкого собора в Трубчевске сохранились кладки храма XII в., но было ли помещение усыпальницы принадлежностью этого здания, раскопки 1971 г. так и не выяснили¹³. Нынешнее здание собора надстроено над подземной усыпальницей князей Трубчевских в 1784 г., но само нижнее помещение уже функционировало в конце XV в.¹⁴

Известная по историческим данным идея «блаженных предков» (по «отней молитве» Древней Руси) полностью соответствует этнографическим наблюдениям («блаженные рахманы» Украины) и археологическим источникам, круг которых могут расширить

наблюдения за православными пещерными монастырями эпохи средневековья и Нового времени.

¹ Эрн В. Письма о христианском Риме. Письмо второе: В катакомбах св. Валентина // Наше наследие. 1991. II. С.124.

² Зелинский В. Безмолвная тайна первохристианства // Наше наследие. 1991. II. С. 137.

³ Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000. С.300–301, прим. 39.

⁴ Грузнова Е.Б. Языческие традиции в русском простонародном быту (конец XV–XVI вв.): Автореф. дисс. ...канд. истор. наук. СПб., 2003. С. 14.

⁵ Там же. С. 12.

⁶ Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. М., 1957; О религии как социальном явлении (Мысли этнографа) // СЭ. 1986 № 8. С. 87-106.

⁷ Афанасий (Сахаров), еп. О поминовении усопших по уставу Православной Церкви. СПб.: Сатис, 1999, гл. II.

⁸ Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть временных лет / Под ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. Ч. II. М.; Л., 1950. II. С. 433.

⁹ Шевченко Ю.Ю. Отношение к смерти как критерий разграничения подземного жилья и подземного святилища // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов. Омск, 2003. С. 85–89.

¹⁰ Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 216, 376, прим. 31–33.

¹¹ Падин В.А. Памятные места Трубчевского района. Брянск, 1969. С.28-39; Трубчевск. 2-е изд. Тула, 1975.

¹² Левенок В.П. Надгробия князей Трубецких // СА. 1961. № 1. С. 245–46.

¹³ Раппопорт П.А. Трубчевск // СА. 1973. № 4. С. 205-217.

¹⁴ Цапенко М. Земля Брянская. М.: Искусство, 1972. С.106-108.

Ю.Ю. Шевченко, Т.Г. Богомазова

Христианские амулеты, связанные с культом блаженных предков

Среди многочисленных находок на территории Древней Руси каменных иконок некоторое их число приходится на изделия из так называемого розового (красного, сиреневого, лилового) шифе-

ра – пиррофиллитового сланца, добывавшегося в зоне особой геологической формации - древнего Украинского кристаллического щита возле города Овруч (Житомирской обл.) на р. Норин (Припятского бассейна). Отложения этого участка земной коры датируются от древнейших, до-Кембрийских геологических периодов и эр в истории Планеты – Архей, Рифей, Венд. Высокие давления, повышенные температурные режимы на фоне чрезвычайной длительности залегания (до 3.5 млрд лет), вызвали высокий динамометоморфизм пород, слагающих Щит, что и было причиной образования слоев кристаллического пиррофиллита, перемежающегося тонкими прослойками асбеста, - сланца, названного «овручским шифером». Это единственное месторождение в Восточной и Центральной Европе¹: схожий сланец, выходящий на поверхность в области басков в Пиринеях, несколько отличается по качественному составу; и ныне порода Овручского месторождения - это стратегический материал, используемый в качестве «нити накала» в крупнейших прожекторах мира (например, в морских маяках).

Наиболее раннее зафиксированное применение этого минерала относится ко времени не ранее V и не позднее VII вв. н.э.²: древнейшее шиферное пряслице, найденное в заполнении постройки поселения Лавриков Лес на Десне³, относится к слою киево-колочинского времени, как и серия таких же, но глиняных биконических пряслиц с широким отверстием. Массово пряслица из этого материала распространяются в X–XIII вв. и используются в качестве денежного эквивалента⁴. Они неоднократно отмечены в вещевых и монетных кладах⁵, будучи разменной «монетой», о чем говорит детальное совпадение границ области русского домонгольского серебряного обращения с ареалом распространения шиферных пряслиц⁶. По сути, пиррофиллитовый сланец становится столь же сакральным материалом «христианнейшей власти» Великого Русского князя, как бронза (медь) в Китае.

«Шиферные» пряслица из Овруча обнаружены там, где процветала торговля и имелись фактории Руси: в Бирке (Швеция), Лунде (Норвегия), Сигуне (Готланд), Хайтхабу на Балтике⁷; они являются массовыми находками древнерусского происхождения и в Придунайской Добрудже. Там найдены шиферные пряслица розового, красного и фиолетового цветов: только на поселениях Диногедия, Пэкуюл луй Соаре и Исакча они представлены в количестве нескольких сот экземпляров⁸. А на одном лишь Неревском раскопе в Новгороде до середины 50-х гг. XX в. их обнаружено 779 экз.⁹, что неудивительно, поскольку пряслица из овручского шифера не являлись крупной денежной единицей¹⁰. Однако они представляли эквивалентное средство ввиду уникальности материала, из которого были сработаны. Залежи пиррофиллитового слан-

ца в Восточной Европе представлены единственным месторождением, и поэтому были полностью монополизированы Великими (Киевскими) князьями Руси.

Тем не менее плитами пиррофиллитового сланца выстилались полы в христианских храмах Руси – Софии Киевской, Черниговском Спасе, Киево-Печерском Успенском соборе и в некоторых других; плиты овручского шифера являлись закладными (во Владимирском алтаре Софии Киевской и в конце винтовых галерей лестничных башен этого и многих других храмов Руси); такие плиты служили парапетами храмовых хоров (Десятинная церковь в Киеве, Черниговский Спас, Успенский собор Киево-Печерской Лавры и др.); наконец, из них составляли погребальные княжеские саркофаги. Не менее популярен был пиррофиллитовый сланец и в качестве материала для изготовления наперсных христианских амулетов – шиферных иконок и, реже, крестиков¹¹. Их престижность определялась великокняжеской монополией на материал, из которого они были сделаны.

Но после монгольского удара по Руси разработка овручского шифера прекратилась: наряду с сердоликовыми, золотостеклянными бусами и некоторыми иными категориями материала из курганных погребений XIII–XIV вв. исчезают и шиферные пряслица, теряя свою массовость и в обиходе древнерусских городов, отсутствуя в послемонгольских напластованиях. Только иконки из овручского шифера продолжают изготавливать и использовать, и, видимо, их значимость как необыкновенно престижных амулетов от прекращения добычи пиррофиллитового сланца только возрастает.

Анализ выборки материала мелкой каменной пластики Руси, представленной в монографии Т.В. Николаевой¹², показывает, что апогей изготовления шиферных иконок наступил после прекращения добычи пиррофиллитового сланца возле Овруча¹³. На XI–XIII вв. приходится изготовление 22-х учтенных к 1980 г. шиферных иконок¹⁴, основная масса которых создана к концу данного периода – в первые десятилетия XIII в. (16-ть из 22-х). Пик их изготовления приходится на время после возвращения Добрыни Ядрейковича (архиепископа Антония Новгородского), привезшего «в Новгород из Константинополя Гроб Господень»¹⁵. Это может свидетельствовать о большей связанности практически всех иконок с изображением Гроба Господня, в том числе и из овручского сланца, не с Южной Русью (Т.В. Николаева), где таковой сланец добывался, а именно с Великим Новгородом¹⁶.

Апогей изготовления шиферных иконок приходится на XIV в., когда овручский сланец уже не добывали: их насчитывается 26-ть¹⁷. Продолжают производить иконки из овручского шифера, если

верны датировки, основанные на искусствоведческих соображениях, и в XV в.¹⁸, хотя их число на порядок сокращается (14-ть). Для XVI в. иконки из овручского шифера эпизодичны – всего четыре экземпляра¹⁹, и еще одна сработана в XVII в., как копия с иконки XIV столетия²⁰. Последняя вырезанная из шифера иконка из собрания Музея Московской Духовной Академии относится к XIX в.²¹. Она также выполнена по ранним образцам – копирует иконки XIV в. и исполнена из вторично используемого материала.

Постепенное сокращение числа вырезанных из овручского шифера иконок, казалось бы, соответствует отсутствию разработок минерала на месторождении; а «всплеск» производства полвека – век спустя после заброшенности карьеров является свидетельством вторичного использования этого материала, некогда входившего в декор храмов, но уже разрушенных к моменту создания самих иконок (XIV в.). Если рассмотреть под этим углом зрения древности Чернигова, выяснится следующая картина. При раскопках Борисоглебского собора в Чернигове, где пол изначально покрывали шиферные плиты, множество из них оказалось в полной сохранности, и все оставшиеся были законсервированы на своих местах, храня и поныне вид древнего интерьера. Парапеты хоров Спасо-Преображенского собора в Чернигове также сохранились на своих местах. Единственными потерявшимися в длительном процессе функционирования храмов, оказались пиррофиллитовые плиты княжеских саркофагов, некогда установленных в нишах-аркасолиях в наосе Борисоглебского собора Чернигова.

Княжеские останки были перезахоронены на погосте оставшегося православный Черниговского Спаса монахами доминиканского ордена, когда Борисоглебский собор стал католическим костелом Девы Марии (1623). Одна из княжеских гробниц, перенесенная под Спасский собор из Борисоглебского и принадлежавшая Изяславу Давидовичу (+1161), срубленному на всем скаку левшой-варягом (характерные сабельные повреждения правой стороны черепа от затылочной к височной области), была найдена у самых апсид Черниговского Спаса (1967)²². У саркофага, оставшегося в целости, была повреждена (расколота) только плита-крышка. Но прочие гробницы, в том числе погребение самого Давида Святославича (+1123), обнаружить не удалось, несмотря на интенсивные земляные работы и массовые раскопки на этих участках Черниговского детинца. Зато именно здесь встречаются многочисленные обломки лилового шифера. К тому же при земляных работах конца XVIII и XIX вв., а затем при археологических исследованиях Спасского собора М.Е. Макаренко (1923) были обнаружены погребения, где шиферные саркофаги оказались «раскомплектованы» (так, в северо-восточной часовне у саркофага отсут-

ствоvalа южная боковая плита)²³. Вместо шиферных плит «раскомплектованные» саркофаги были прислонены к капитальным стенам той стороной, где шиферной плиты не доставало; или же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки. К тому же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки. К тому же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки. К тому же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки. К тому же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки. К тому же их заменяли позднее выстроенные кирпичные стенки.

Представляется крайне вероятным, что части саркофагов людей праведных отбирались для создания реликвий-иконок, как был разобран на части (из которых резали нателные кресты и амулеты) кипарисовый гроб святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского, когда в 1823 г. была доставлена бронзовая посеребренная рака, созданная по заказу купца первой гильдии Горбунова²⁷. В этом плане понятна сохранность гробницы Изабелла Давидовича (доброй христианской репутацией не пользовавшегося) и отсутствие саркофага его отца – Давида Святославича (материал его саркофага для изготовления носильных амулетов, по господствовавшим христианским представлениям, подходил). Последнему князю был посвящен панегирик как выдающемуся святому (несмотря на неканонизированное состояние покойного), содержащийся в «Слове о князьях» св. Кирилла Туровского. На фоне существования в Древней Руси «отней молитвы» (молитвы неканонизированным предкам, или через неканонизированных предков)²⁸, абсолютно идентичной первохристианским молитвам, начертанным над погребениями Римских катакомб, погребальные атрибуты (гробницы, личные вещи и сами останки) таких покойных могли служить, и служили реликвиями. Кипарисовая гробница святителя Феодосия была разобрана на реликвии (1823) задолго до его официальной канонизации (1896).

Одна из иконок XVI в. из собрания Свято-Троицкой Сергиевой Лавры подтверждает высказанное предположение. Она помещена в серебряную оправу-ковчежец. На шиферной пластине в высоком рельефе вырезаны изображения Христа Пантократора и свт. Николы Мирликийского (на обороте). По боковому срезу, на серебряной оправе выгравирована надпись: «МОЩИ МЕРУ СМОЛЕКОВО», т. е. «Мощи св. Меркурия Смоленского»²⁹. Но никаких мощей, как и вместилища для них – самой мощеницы, – нет. Единственной вставкой, могущей претендовать на реликварный статус,

является только пластика пиррофиллитового сланца (овручского шифера), - вырезанная из нее иконка. Надпись следует понимать, так, что наперсный амулет содержит частицу от гробницы св. Меркурия Смоленского – единственную реликвию, соответствующую статусу мощей святого и приравнивающуюся к ним (пластинку шифера от погребальной плиты).

Аналогичным представляется крест-мошевик XIV в., который вместо мощей обрамляет вставленную в него шиферную икону с изображением Распятия (аверс) и трех святых: Николая Мирликийского - в центре, и Стефанов – Архидиакона и Исповедника - по сторонам (реверс). Надпись на боковой стороне - по другую сторону оглавия, сделанная намного позднее (не ранее XV в.), гласит: «В СЕМЬ КРЕСТЕ ЧЮДОТВОРЦЕВЪ КОЗМЫ И ДЕМЬЯНОВЫ МОЩЫ ИНЫЕ МОЩЫ СТАРЫ НЕВЕДОМЫ ПРЕЗ ПОДПСИ И РИЗА ЧЮДОТВОРЦА ПЕТРА»³⁰. Здесь также пространство, предназначенное для реликвии (мощей), полностью занято пластинкой овручского шифера, из которой вырезана иконка. Поздняя надпись самих «мощей» не называет, кроме предположительных - Козьмы и Дамиана; «*иные - неизвестны из-за отсутствия подписи*». Интересно, что среди реликвий упомянуто имя Петра – первого митрополита, погребенного в Москве, воспитанника пещерного монастыря на реке Рате (Западная Украина). Не исключено, что для погребения этого владыки была привезена шиферная гробница, либо одна только плита-крышка из этого материала, предназначенная для раки святителя. Частичка такой плиты была вставлена в энколпию в качестве реликварного наполнения, что и могла отражать надпись, упоминающая «*ризу чудотворца Петра*» (его последнее «одеяние» - сам гроб).

Интересно, что вместе с надписью о мощах и тем же подчерком на кресте-мошевице XIV в. прорезаны два имени. На верхней (вертикальной) ветви креста, над изображением трех святых (на шифере), окружая главу святого в *монашеском облачении*, написано: «*Игори*» (реверс); и на нижней ветви – вокруг молодого длинноволосого святого в гиматии - «ИВАНЪ» (аверс). Последнее изображение, видимо, передает Иоанна Богослова, а первое, не исключено, - блж. *Игоря Ольговича* (+1147), *принявшего схиму*, и в этом чине, замученного киевлянами. Столь же любопытна трактовка еще одной шиферной иконки XIV в. П. Флоренским³¹, как изображение князя-инока *Николы Святоши*³² – пещерника, подвизавшегося в Киево-Печерском монастыре, чьи мощи покоятся в Ближних пещерах.

Небольшая серия каменных крестов, оправленных в золоченое серебро, из *порфирита миндалекаменного*³³, явно привезенного из святых мест, также служит сердцевиной владычного наперсного

креста, как сердцевиной крестов-энколпионов являлись влагаемые в них мощи святых угодников³⁴. Таков же, видимо, реликвийный характер и у **крестов-тельников из красной яшмы** в составе рязанскогоклада, найденного в 1887 г.: они обрамлены зерненым позолоченным серебром³⁵; и двух яшмовых крестов в золотой зерненой оправе со вставками из «сирийского» (по удачному определению В.В. Шкропила) сердолика³⁶. В драгоценной серебряной оправе наряду с красной яшмой встречаются крестики-тельники из зеленой яшмы, змеевика (офита) и стеатита (?), хотя в рязанских кладах 1887, 1937 (1950), 1968 (1972), и в кладе 1853 у с. Лески Орловской губ., представлены кресты именно из красной яшмы³⁷. Подобные камни были принадлежностью *культуры пилигримов* и привозились из мест паломничества: Эфеса – из пещеры-гробницы семи спящих отроков и из Мир Ликийских в Малой Азии, из подземного склепа с мощами свт Николая (стеатиты, офиты-змеевики, черный жировик) или от святынь Палестины и Египта (яшма).

К таковым ближневосточным «реликвиям пилигримов» относится и икона на раковине («жемчужница») с изображениями в центральных боковых медальонах Богородицы Знаменье и Троицы и помещенной между ними фигурой Христа³⁸. Совершенно очевидно, что серия довольно редких *кипарисовых* резных нагрудных икон, крестов и панайей, оправленных драгоценными металлами³⁹, связана с традицией Святой Горы – Афона, хотя зачастую это произведения местных мастеров⁴⁰. Подобные иконы из липы с изображением явления Богородицы Сергию Радонежскому⁴¹ или выполненные из елового дерева с изображением Богородицы Тихвинской⁴² относятся к паломнической традиции внутрицерковного круга Руси. Последняя иконка действительно могла быть вырезана из ели в зоне распространения хвойных лесов - на месте явления Тихвинской иконы.

Возможно, кругу внутренних восточно-европейских богомолий принадлежит группа наперсных иконок из материала неудобноносимого и быстро стирающегося - известняка. Они появляются в эпоху высокого средневековья, не позднее XII в. Только одна из этих иконок принадлежит к западно-русской группе: она обнаружена при раскопках Волковынска (1956) и датируется не позднее нач. XIII в.⁴³ Прочие иконки из известняка относятся к северорусской группе, а некоторые найдены непосредственно в Новгороде Великом. К самому началу XII в. относится иконка из Неревского раскопа⁴⁴, вторая – конца XII - начала XIII вв. - найдена в том же новгородском раскопе⁴⁵. К XIV в. отнесены четыре известняковых иконки⁴⁶. Концом XIV–XV вв. датированы еще две⁴⁷.

Иконка (№ 167) с изображением на аверсе Богородицы Одигитрии, а на реверсе - свт. Николая и семи спящих отроков входит в серию подобных изображений. Такая же, но односторонняя сланцевая (шиферная?) иконка со свт. Николаем и семью спящими отроками была найдена в слоях, связанных с функционированием Святогорского пещерного монастыря на Северском Донце⁴⁸. Это один из пещерных монастырей, подземные помещения и коридоры которого вырублены в меловых толщах и изредка врезаются в более глубокие пласты известняка.

В подобных геологических условиях вырублены и некоторые другие пещерные монастыри Подонья. Среди них существуют и достаточно древние обители (Большие Дивы, Белогорье, Костомарово, Шатрице), где престолы размещены исключительно для *древнего чина литургии по св. ап. Якову Старшему* (или по чину *Двенадцати апостолов*), - для службы **перед престолом**⁴⁹. Древний чин был сменен обязательной службой **вокруг престола по чину литургии Василия Великого**, утвержденной к обязательному исполнению на праздник Благовещения (25 марта) решением VI Вселенского собора Единой Церкви (692 г.). К столь древним пещерным обителям могли осуществляться паломничества еще в средневековые времена до их полного запустения в XV–XVI вв. Связь известняковых иконок с пещерными монастырями Донского бассейна подтверждается и их отсутствием во второй половине XV–XVI вв., когда пещерные обители на Дону были полностью оставлены.

В этих местах известняк был столь же частым материалом в выходах на поверхность, как и на Ближнем Востоке. Его могли добывать с той же вероятностью на Дону (или Северском Донце), как в Сирии, Палестине или Малой Азии; но его не могли добывать в Великом Новгороде, где этот материал не имеет залеганий, хоть сколько-нибудь близких к поверхности. И обители Подонья, и «лавры» Ближнего Востока как паломнические объекты непременно включали подземные святыни, с которыми зачастую связывались находки минералов (более плотных, нежели общий пласт, конкреций), хранимых как реликвии. Они-то и попадали в руки паломников, в результате чего любой осколок природного минерала мог стать артефактом «культуры пилигримов», а затем, имея статус реликвии, мог преобразоваться (в руках мастера) в вещь - образок, крестик.

Возможная связь с Донским, или, шире – Волго-Донским бассейном, подтверждается иконками из известняка, сработанными в XIX – начале XX столетия⁵⁰. Это односторонние иконки с изображением Гроба Господня, копирующие местные русские образцы XIV в., происходящие из старообрядческой молельни в Казани (получе-

ны от частных лиц). Отдельные толки в старообрядчестве (странники, называвшиеся в советской литературе «бегунами»⁵¹), часто расценивались духовными властями Российской империи как строители подземных обителей (и таковыми являлись), с чем связаны длительные мытарства многих пещерокопателей на Дону: им долгое время запрещали их занятие, не без оснований подозревая в принадлежности к старообрядчеству. И такие насельники пещер, не принявшие реформы патриарха Никона, действительно были. С их пещерокопательством, возобновившимся в XIX в., синхронизируется возобновление изготовления иконок из известняка после перерыва, наступившего во второй половине XV–XVI вв. Времени создания старообрядцами подземных комплексов в меловых и известняковых толщах по берегам Дона и Волги (XIX в.), соответствует время изготовления, приведенных в каталоге Т.В. Николаевой иконок из известняка Нового времени с изображением Гроба Господня.

Все изложенное позволяет утверждать, что материал для некоторых христианских амулетов подбирали неслучайно. Это были либо камни, взятые от святых мест, от мест паломничества, либо фрагменты от гробниц предков (не обязательно предков по крови, скорее – предков по Духу, по вере), хоть и не канонизированных, по представлениям современной Церкви, но к которым относились как к святым, как это выглядело в первохристианских представлениях.

¹ Оссовский Г.О. Откуда привозился красный шифер, встречаемый как в древних храмах, так и в других памятниках Киева // Труды III Археологического съезда, т.2, М., 1878. С.159-164.

² Третьяков П.Н. Древности второй и третьей четверти I тыс.н.э. в Верхнем и Среднем Подесенье // Раннесредневековые восточнославянские древности / Отв.ред. П.Н. Третьяков. Л.: Наука, 1974. С. 53, 102-110; Шевченко Ю.Ю. В зоне славянского этногенеза: Палеодемоэкология Низовий Десны в первом тысячелетии нашей эры. СПб.: МАЭ РАН, 2002. С. 109-125.

³ Третьяков П.Н. Селище в Лавриковом лесу // Новое в археологии: Сб.ст., посвященный 70-летию Артемия Владимировича Арциховского / Отв.ред. В.Л. Янин. М.: Наука, 1972. С. 123.

⁴ Янин В.Л. Денежно-весовые системы русского средневековья. Домогольский период. М.: МГУ, 1956. 206 с., илл.

⁵ Рыбаков Б.А. Ремесло Древней Руси. М.: Изд. АН СССР, 1948. С. 397-398, 466-471; Корзухина Г.Ф. Русские клады IX–XIII вв. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1954. С. 20, 138, 149, илл.

⁶ Янин В.Л. Указ. соч., рис.53.

⁷ Толочко П.П. Спорные вопросы ранней истории Киевской Руси // Славяне и Русь (в зарубежной историографии): Сб.науч.трудов. Киев: Наук.думка, 1990, С. 99-121.

⁸ Комша М. 1987. Изделия древнерусских городов на территориях к юго-западу от Киевской Руси // Труды V Международного конгресса славянской археологии, Киев 18-25 сентября 1985 г. Т. III. Вып. 1. М.: Наука, 1985. С.100–110.

⁹ Арциховский А.В. Археологическое изучение Новгорода // МИА № 55. М.: Изд. АН СССР, 1956; Янин В.Л. Указ. соч.

¹⁰ Янин В.Л. Указ. соч. С. 189.

¹¹ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI-XV вв. // САИ. Вып. Е1-60. М.: Наука, 1983. 164 с.+68 табл.; Седова М.В., Беленькая Д.А. Окольный город Суздаля // Древнерусские города / Отв. ред. В. В. Седов. М.: Наука, 1981. С. 95-115, прим.17, 19; Колчин Б. А. Хронология новгородских древностей // СА. 1958. № 2. С. 106, рис.8. С. 107, рис.9.

¹² Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика... С.50-150, табл.2-66.

¹³ Оссовский Г.О. Указ. соч. С. 159-164.

¹⁴ Николаева Т.В. Указ. соч. No/No 12, 14, 15, 30, 33, 36, 43, 66, 71, 72, 76, 82, 86, 87, 90, 100, 323, 358, 359, 367, 369 + на с.62.

¹⁵ Шевченко Ю.Ю., Богомазова Т.Г. «По образу и подобию»: «Третий Рим – Четвертый Иерусалим» // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: Ассоциация этнографов и антропологов России, 2005. С.518-519.

¹⁶ Пуцко В.Г. Сюжеты новгородских каменных икон // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции // Археологические изыскания. Вып.26. СПб.; Псков: ИИМК РАН, 1995. Ч.2: Христианство и древнерусская культура. С.159-184; он же. «Гроб Господень» в каменной пластике средневекового Новгорода // Православный Палестинский сборник. Вып.98. СПб., 1998. С.159-184.

¹⁷ Николаева Т.В. Указ. соч. No/No 32, 85, 96, 108, 111, 119, 128, 132, 150, 164, 177, 181, 183, 185, 186, 211, 217, 281, 285, 288, 292, 298, 300, 315, 318, 324.

¹⁸ Там же. No/No 121, 176, 187, 206, 208, 240, 244, 245, 305, 306, 329, 330, 336, 340.

¹⁹ Там же. No/No 343, 345, 346, 347.

²⁰ Там же. No 319.

²¹ Там же. С. 150, No 377.

²² Войченко С.Г., Игнатенко И.М., Шевченко Ю.Ю. 1996. Саркофаг біля Чернігівського Спасу // Матеріали 4-ї міжнародної археологічної конференції студентів і молодих вчених у Києво-Могилянській Академії. Київ: вид-во Києво-Могилянської Академії, 1996. С. 179–180.

²³ Макаренко М. Біля Чернігівського Спасу // Чернігів і Північне Лівобережжя. Київ: Державне видавництво України, 1928. С.184-197; он же Чернігівський Спас. Археологічні досліді року 1923. Ки?в: вид-во Всеукра?нсько? Академі? наук (ВУАН), 1929. С. 12-13, с илл.+12 табл.

²⁴ Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. 2-е стереотипное изд. СПб.: Изд-во «АЛЕТЕЙЯ», 2000. С. 44, 285. (Сер. «Византийская библиотека».)

²⁵ Маркевич Я.М. Записка о Малороссии, ее жителях и произведениях» за 1798 г. // Киевская старина. 1894, декабрь. С. 375.

²⁶ Макаренко М.Е. Чернігівський Спас. Археологічні досліді року... С. 13-14.

²⁷ Антоній [Вакарік], мітрополіт Чернігівський і Ніженський. Чудеса святителя Феодосія після його блаженної кончини // Тисячоліття Чернігівської єпархії / "Пам'ять століття". Додаток до часопису "Київська старовина". Київ: Вид. Центру пам'яткознавства Академії наук України, 1992. С. 26–32.

²⁸ Лихачев Д.С. Комментарии // Повесть Временных лет. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1950. Ч. II. С. 433.

²⁹ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики XII-XVII веков в собрании Загорского музея: Каталог / Под ред. Уч.секр. Музея И.И. Бурейченко. Загорск: изд. Загорского Музея-заповедника, 1960. С. 24, 188, 189, рис.74а, 74б; она же. Древнерусская мелкая пластика... С. 140. № 346.

³⁰ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 109-112, рис. 12а-в.

³¹ Описание панегий. Сергиев Посад, 1923. с.45. № 20/86.

³² Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С.132-133, № 26.

³³ Там же. С. 307-310, No/No 151-154.

³⁴ Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Кресты-реликвари XI–XIII вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. 432 с., 159 табл.

³⁵ Монгайт А.Л. Старая Рязань // МИА. № 49. М.: Изд. АН СССР, 1955. С. 148-149, рис.118:8.

³⁶ Там же. С. 142, 144, рис.114:11.

³⁷ Даркевич В.П., Монгайт А.Л. Клад из Старой Рязани. М.: «Наука», 1978. С. .11, 35, табл.XVI: 4-7, кат.№ 23.

³⁸ Николаева Т.В. Произведения мелкой пластики... С. 333-334, № 159.

³⁹ Там же. С. 159-162, 209-210, 213-214, 240-241, 302-303, №№ 50, 51, 92, 95, 106, 146.

⁴⁰ Там же. С. 213-214, № 95.

⁴¹ Там же. С. 205-206, № 90.

⁴² Там же. С. 210-211, № 93.

⁴³ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика... С. 146, № 363.

⁴⁴ Там же. С. 70, № 92,

⁴⁵ Там же. С. 55, № 31.

⁴⁶ Там же. С. 63, 90, 92, 101, № 69, 167, 174, 207.

⁴⁷ Там же. С. 110, 111, № 242, 246.

⁴⁸ Кравченко Э.Е. Новые данные о Святогорском монастыре // Новые страницы в истории Донбасса. Кн. I. Донецк: Изд. Общества охраны памятников истории и культуры, 1992. С.18–25, рис. 5,6.

⁴⁹ Шевченко Ю.Ю. Пещерные христианские монастыри Подонья: начало традиции // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиция. Материалы тематической научной конференции. Санкт-Петербург, 1–4 декабря 2004 г. СПб.: изд.СПбГУ, 2004. С.196-201; он же. Пробраны раннесредневековых пещерных комплексов Юга Восточной Европы – святыни на Ближнем Востоке // VI Конгресс этнографов и

антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. ТД / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: Ассоциация этнографов и антропологов России, 2005. С.521.

⁵⁰ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика... С. 150-151, № 378-379.

⁵¹ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб.: изд. МАЭ РАН (при участии «Дмитрий Буланин»), 2003. С. 279-291, 321-325, прим.14-46.

Т.А. Бернштам

Половой символизм в традиционной культуре восточных славян

Вступление в проблему

При чрезвычайной популярности гендерной тематики в современных общественно-гуманитарных дисциплинах в отечественной этнографии / этнологии мало что сделано в области изучения роли и функций пола в культуре традиционных обществ («примитивных» и развитых), в отличие от зарубежной науки, в которой эта проблема не сходила с повестки дня в течение всего XX в. В первую очередь я имею в виду ситуацию, сложившуюся в русской / восточнославянской этнографии.

Исследуя традиционную (крестьянскую) культуру восточных славян в ракурсе половозрастного «измерения», я интерпретировала половые символы преимущественно в системе возрастного символизма. Между тем религиозное и социокультурное значение пола как категории, непосредственно связанной с возникновением и продолжением жизни, не исчерпывается возрастными процессами. Первое, а иногда и исключительное место принадлежит половым символам в представлениях о происхождении человека, составляющих основания и ядро «конечных вопросов бытия».

У восточных славян, как и у всех народов, ответы на эти вопросы «разрешались в целые поэмы космогонического содержания» (Ф.И. Буслаев). Мифологические версии о происхождении пола и причинах половых различий были приняты ведущими психоаналитиками XX в. за путеводные нити в научных исследованиях, связанных с проблемами пола. Не задерживаясь на хорошо известном вкладе К.Г. Юнга в учение об архетипах и универсальных символах культуры, приведу два высказывания З. Фрейда, имеющих непреходящее методическое значение не только для психиат-

рии, но и для антропологии. «Наука так мало знает о происхождении пола, что эту проблему можно сравнить с мраком, в которую не проникал даже луч гипотезы» (статья «По ту сторону принципа наслаждения»). «Поскольку мы не знаем природу полов, постольку наша задача – проследить, как становятся мужчиной или женщиной по мифо-образам» («Введение в психоанализ». Лекция 33).

Такая задача входит и в мои планы.

За отсутствием у восточных славян развитых мифологических сказаний так называемого «классического» типа, как и дополняющей их системы инициальных ритуалов, реконструкцию народных (имею в виду крестьянских) представлений о происхождении пола, а также выявление и трактовку его символов необходимо производить во всем традиционном контексте с опорой на языковые формы, словесные, словесно-музыкальные и изобразительные (мифологический, религиозный и обрядовый фольклор, разные виды народно-бытового искусства).

Мои многолетние исследования показали, что половой символизм пронизывает культуру каждого из трех восточнославянских народов, но имеет этнические особенности. Наиболее существенны различия между половыми символами и их ролью в русской и украинской культурах, что обусловлено особенностями «дорусской» (до образования Древней Руси) и средневековой истории обоих народов. Основных различий, на мой взгляд, два, и порождены они следующими обстоятельствами:

1. Матриархальные черты родоплеменного строя земледельцев-полян, пережитки которых были достаточно многочисленны и устойчивы в социально-обрядовой жизни украинцев XIX – начала XX вв., являются исходной причиной преобладающего значения в ней женских символов. После захвата украинских земель Польско-Литовским княжеством женская символика в украинской культуре эволюционировала под воздействием как минимум двух факторов: чрезвычайно развитого католико-униатского культа Божией Матери и мифологического женского «пантеона» западнославянского и балтского происхождения.

Доминирование и авторитет мужской символики в традиционной культуре русского народа тоже имел древнее происхождение, поскольку славяне и норманны, составившие основной контингент и возглавившие образовавшееся на рубеже VIII–IX вв. северное протогосударство «Русь», принадлежали к кочевым и воинственным племенам с патриархальным укладом жизни. Православие способствовало закреплению этого типа общественного устройства и, следовательно, приоритетной роли мужских символов в традиционной культуре.

Нечеткой и неоднозначной выглядит система полового символизма в белорусской народной культуре. Так, в западных регионах, много веков находившихся в составе польско-литовских земель, наблюдается некоторое преобладание женского символизма (например, ведущая роль девичьей группы в «выращивании» Юры - мужского олицетворения архаического космогонического культа). В северо-восточном направлении (по мере приближения к границам России) нарастает значение мужской символики.

2. Половой символизм русских, украинцев и белорусов различается на уровне образной системы космоприродного происхождения, что отражает различие географических условий их проживания и хозяйственных занятий. Более сходны символы русских и белорусов (см. мою книгу «Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян...». Гл. 4, § 4).

Общая черта полового символизма трех народов – его актуализация на заключительном этапе стадии молодости: от брачного совершеннолетия полов до рождения у молодой пары первого ребенка. Этот короткий период в среднем длительностью в 3–5 лет был чрезвычайно важен в демографическом плане, ибо по новым «кадрам» продолжателей рода социум делал предположения о своем ближайшем будущем примерно в одно-два поколения.

На основании сказанного в проблеме полового символизма можно выделить три круга взаимосвязанных задач:

1) источники народных представлений о происхождении пола и его «разновидностях»;

2) половая «динамика» жизненного пути (от младенчества до старости);

3) половой символизм совершеннолетия (инициальные переходы, идентификация, стереотипы маскулинности и фемининности, ритуальные и социальные функции, сексуальные роли, модели поведения и т. п.).

В силу более широкого жанрово разнообразного и доступного диапазона источников по русскому половому символизму я выбрала его в качестве главного предмета исследования, в ходе которого по мере необходимости будут привлекаться и украинско-белорусские параллели.

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 2005 г.

В.Р. Арсеньев

«Хождение по касательной»: опыт научно-исследовательской работы в Республике Мали в 2005 году

Экспедиционная поездка в Республику Мали в 2005 г. стала для меня пятой (с 1971 г.) большой работой в этой стране и в итоге довела опыт полевой деятельности в изучаемой среде бамбара до пяти полных лет (в диапазоне 34 года). Такой временной период с периодической сменой длительного проживания в среду, установления контактов, связей, устойчивых отношений сам по себе представляет несомненную профессиональную удачу и позволяет весьма интенсивно и тактично взаимодействовать со средой на базе выработавшихся стереотипов и этики поведения, на основах уже устоявшегося доверия и, что исключительно важно, в условиях, когда простое проживание и познающая деятельность практически совпадают во времени и поступках. Когда-то осмысление этого опыта полевого взаимодействия привело меня к формулированию в качестве непреложного «этического кодекса этнографа»¹. В дальнейшем пришло осознание, что «субъектно-объектные отношения», через призму которых рассматривается обычно научное взаимодействие «учёного» и «поля», не соответствуют адекватным координатам интерпретации исследовательского взаимодействия, ибо «учёный» для изучаемой среды выступает инородным телом, деформирующим поведение этой среды, невольно корректирующим это поведение, сколь бы велико ни было его – учёного – стремление к интеграции в среду². В этом отношении, как я смог осознать в ходе прямого общения со средой и на протяжении многолетнего осмысления полевого опыта, исключительное значение имеет эмоциональная составляющая исследовательского взаимодействия – позитив или негатив, вызываемый средой в ощущениях исследователя, а также чувство и осознание ответственности исследовате-

ля за изучаемое общество и его конкретных представителей³. Однако идея «слияния» с объектом есть иллюзия⁴, и сохранение очень тонко обозначенной дистанции – необходимое условие успеха и бесконфликтности познавательного взаимодействия в среде «изучаемого» общества, равно как и его культуры.

С самого начала работы в поле и даже до попадания на землю Мали было очевидно, что мне предстоит мобилизовать весь свой профессиональный опыт, интуицию, дружеский проверенный годами доверия настрой представителей среды, со многими из которых меня связывали уже социально-родственные отношения или корпоративные связи через предшествовавшую адаптацию и адапцию. Все определялось характером полученного мной финансирования и тематическими пожеланиями грантодателя.

Итак, я находился с 20 января по 30 мая 2005 г. на территории Республики Мали в рамках научно-исследовательской работы, финансировавшейся через грант OTAN-CNAM (Le Conservatoire National des Arts et des Metiers, Paris, la France). Грант был предложен мне в марте 2003 г. Генеральным консульством Франции и Французским институтом в Санкт-Петербурге. Начало реализации программы относится к 11 октября 2004 г. Завершение – 10 июля 2005 г.

Формально определенная и согласованная исследовательская тематика по этому гранту – «Традиционная социальная организация и конфликты в современном африканском государстве (на примере бамбара Республики Мали)». Грантодателя особо интересовала возможная роль охотничьих союзов бамбара в случае формирования кризисных ситуаций в малийском обществе. При этом грантодатель ссылался на пример конфликта в Сьерра-Леоне, где объединения охотников выступили относительно самостоятельной вооруженной силой в ходе развития гражданской войны. Действительно, Республика Мали может превратиться при сложении некоторых обстоятельств в арену сложных конфликтов, подобно тому, как это уже произошло в большинстве стран по периметру малийского государства. Тем более что остается в памяти недавний внутренний конфликт между кочевым населением Сахары и сахеля и центральным правительством республики, исторически формировавшимся на основе оседлого земледельческого населения бассейна Сенегала и Нигера.

Деликатность тематики исследования и его возможных последствий требовали от меня высокой степени прозрачности моей деятельности как по отношению к малийским властям и интересам, так и по отношению к интересам России и ее представительств за рубежом, равно как и по отношению к интересам французской стороны.

Весьма важным элементом обеспечения успеха моей миссии в Мали выступило обращение Института Африки РАН к Посольству РФ в Мали с просьбой оказать мне всестороннюю помощь, а также ответная положительная реакция Посольства РФ в Республике Мали, которая изначально задала мне официальный статус российского учёного-специалиста по культуре народов Мали.

Это профессиональное статусное позиционирование в малийской среде я закрепил подтверждением деловых отношений с основными аналоговыми структурами Мали: Институтом гуманитарных наук, Национальным музеем и университетом Бамако. Восстановление этих связей обеспечило беспрепятственное получение официального разрешения Национального центра научных и технологических исследований Республики Мали на ведение научно-исследовательской работы в ходе моего пребывания в Мали.

В то же время и французские представительства в Мали поддерживали со мной деловые контакты на месте, принимая мое участие в работе Французского культурного центра в Бамако, соглашаясь на мое присутствие на его культурных и научных мероприятиях, а также на пользование абонементом в работе с его библиотечными фондами.

Работа в Мали в 2005 г. По сути дела, за исключением исследовательского аспекта в соответствии с интересами грантодателя, я продолжал заниматься теми же исследованиями, что веду обычно в рамках своей плановой работы в МАЭ РАН в Санкт-Петербурге. Важное место в них занимает мировоззренческая система бамбара, в частности картины мира, характерные для охотников бамбара и малинке. Контакты с охотниками с 1996 г. приобрели для меня организационно оформленный характер, что определилось посвящением, которое я вынужден был пройти, будучи в Мали в декабре 1996 – январе 1997 гг.⁵. Мой «Учитель охоты» Каласа Баги (Фафре Конате) – одна из самых заметных фигур в этом мире не только в Мали, но и в культурно сопредельных районах соседних стран региона. Достаточно отметить, что посвящение в охотники у Каласа Баги прошел бывший президент Мали Альфа Умар Конаре. Мое знакомство и дружба с Каласа Баги относятся к марту 1980 г., когда в ходе выезда на охотничий обряд в деревню к западу от Бамако я вызвал интерес Каласа Баги благодаря знанию культуры бамбара и владению их языком.

Таким образом, в ходе нынешней поездки я восстанавливал связи с охотничьей средой через закрепление отношений с Каласа Баги. Практически так и получилось. К тому же фактически сразу по приезде в Бамако выяснилось, что в конце мая предстоит съезд – 2-я Встреча охотников Западной Африки, включающая научную

программу, к которой малийские организаторы этой Встречи пригласили присоединиться. По существу, подготовка к этому мероприятию превратилась в стержень моей практической работы в Мали. В ее рамках я несколько раз выезжал за пределы Бамако в многодневными консультациями у известных охотников в округах Сиби и Кангаба области Куликоро, Маркала и Сегу-коро в области Сегу. Значительное место занимали охотничьи мероприятия в самом Бамако, в частности состоявшийся 23 апреля 2005 г. «Старт» 2-й Встречи охотников Западной Африки, организованный при участии министра культуры Мали Шейка Омара Сиссоко. В рамках подготовки к этому мероприятию я написал два текста исследовательского характера: один предварительный и один основной для зачитания в качестве доклада. Кроме того, я перевел на французский и бамбара текст моего рассказа, посвященного Каласа Баги и реконструирующего картину мира охотников бамбара. Первоначально рассказ был опубликован в моей книге «Звери=боги=люди», вышедшей в 1991 г. в «Политиздате»⁶.

По предложению директора Института гуманитарных наук Мали Клены Саного, выпускника Воронежского государственного университета, кандидата исторических наук, я подготовил две статьи на французском языке для научного журнала «Малийские исследования» («Etudes maliennes»). Одна является переработанной вводной главой из начатой мной в Мали книги. Она посвящена обобщению пятилетнего опыта работы в полевых условиях в Мали, а также общим вопросам методологии исследований в социальной сфере, предложениям по выходу из мировоззренческого кризиса, известного как «постмодернистское» состояние западной философской мысли. Общий объем статьи – около 40 страниц. Вторая статья посвящена результатам практической работы на местности в районе деревни Каласа (округ Сиби), где мной и студентом с кафедры африканистики Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Н.К. Белосом был обнаружен вероятный археологический памятник, относящийся к древней культуре Верхней долины Нигера⁷. Статья (12 страниц) снабжена картографическими схемами и зарисовками основных объектов комплекса.

Я продолжил активный сбор этнографических и художественных коллекций по традиционным культурам народов Мали для пополнения фондов МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Государственного Эрмитажа. Всего собрано около 100 предметов, способных существенно дополнить имеющиеся в России государственные собрания. В этом отношении особую ценность имело профессиональное взаимодействие с Национальным музеем Мали, в том числе с его директором Самюэлем Сидибэ, заместителем

директора Абдулаем Силла, научным сотрудником Салиа Мале. Я сам информировал руководство Музея о появлении на рынке антиквариата вещей, приближающихся к значимому культурному наследию. Кроме того, после случайного выхода на околосудимые круги, связанные с незаконным вывозом исторических ценностей, я сообщил эту информацию руководству Национального музея. В течение всего времени пребывания в Мали я вел полевые дневниковые записи. Помимо этого совместно с Н.К. Белоусом удалось сделать около тысячи аннотированных фотоснимков этнографического характера.

Постоянный интерес к охотничьей проблематике, общение с членами охотничьих союзов, а также ношение атрибутов охотничьей деятельности (сначала в соответствии с настоятельной просьбой моего «Учителя» Каласа Баги, а затем уже и как элемент исследовательского поведения в поле, как способ вызвать реакцию среды, проявить её в связи с охотничьей субкультурой) приводили к весьма интересным в познавательном плане, но порой – к весьма непростым и даже опасным ситуациям. Так еще в обстоятельствах, предшествовавших посвящению в охотничий союз, я уже высказывал сомнения в целесообразности этого шага, в его этической адекватности⁸. Еще ранее, участвуя в дискуссии по полевым исследованиям в журнале «Советская этнография» в 1985 г., я утверждал от свойственного европейской культуре любопытства и стремления проникать в чужие «тайны»⁹. Сегодня я могу утверждать, что принцип позитивистской науки, в соответствии с которым для нее «нет препятствий, нет запретов, все дозволено для получения новой информации» – не только глубоко аморален в общечеловеческом смысле, но и порочен методологически, ибо ведет к насилию над изучаемой реальностью, трансформирует, деформирует ее, а также свидетельствует об агрессивных недоброжелательных намерениях общества и культуры исследователя по отношению к целостности и жизнеспособности познаваемого общества.

Научное любопытство не должно быть порочным! Именно поэтому я задолго до поездки склонялся к тому, что вполне достаточно знаю об охотниках бамбара, чтобы решать с помощью этого знания видимые мною фундаментальные проблемы этнографической и – шире – обществоведческой науки. Дальнейшее проникновение в среду, принципом взаимодействия с которой для меня всегда выступало «скользящее взаимодействие»¹⁰ или своего рода «хождение по касательной», становилось опасным – и для меня, и для самого «объекта», так как растекание неконтролируемого знания о нем создавало искушение воспользоваться этим знанием извне в интересах, не обязательно совпадающих с интересами самого изучаемого общества. Увы, опасения подтвердились, и я оказался в

сфере пристального внимания со стороны некоторых носителей традиционной культуры, связанных с эзотерическим знанием. Некоторые контакты приближались к грани криминального интереса, по крайней мере по форме. Так было с уже упомянутыми предложениями по вовлечению в вывоз исторических и культурных ценностей. Однако в дальнейшем через тех же ответственных работников Национального музея Мали выяснилось, что за этими банальными поисками выхода на внешний рынок антиквариата оказалась оккультническая сеть. Первый фигурант по этому делу Дауда Йатара по прозвищу «Ситане» («Сатана») был арестован в начале апреля 2005 г., а охотник из Кангаба, вступивший в контакт со мной сначала по охотничьим делам, а уже потом сделавший «коммерческие» предложения – в середине мая. Следствие приписывает этой группе совершение 12 человеческих жертвоприношений.

Можно сделать предварительное умозаключение из всех этих достаточно «беспокойных» для полевых обстоятельств явлений. В условиях сокращения охотничьих ресурсов региона, а также высокой престижности занятия охотой и принадлежности к «охотничьему братству» (в сочетании с некоторыми явлениями застойного характера на макроуровне общественных процессов в том же регионе) нарастает внутренняя конфликтность, происходит потеря предмета деятельности охотничьих союзов, развитие и секуляризация различных концептуальных течений, ведущих к формированию сект, к развитию своеобразного «декадентства», загнивания, рост влияния оккультных идей и практик, выступающих в странном симбиозе с магрибинской магией, деятельностью исламских тарикатов и т.п. Определенные властные структуры напрямую заинтересованы в поощрении подобных процессов, рассматривая их как инструменты, каналы достижения и удержания власти, богатства, влияния.

Опыт пребывания в Мали подтолкнул к еще более предметному осознанию несовершенства европейской картины физического мира. Так, уже упомянутое обследование Камаджан-кулу, почитаемого населением холма в районе деревень Каласа и Сиби, не только показало наличие свидетельств архаической заселенности пространства, но явилось тяжелым испытанием на физическую и психологическую выживаемость исследователей в условиях эмпатического взаимодействия с магически значимой и знаковой географической реальностью, с одухотворенным пространством, лишь внешне похожим на «первозданную природу», лишнюю человеческого населения и культурного наполнения. Собственно, мое падение в скалистую расщелину 1 марта 2005 г. было воспринято «этнографическим полем» как месть скалы, а тот факт, что я сумел выбраться – как прохождение посвящения. Именно это и про-

изнес мне мой «Учитель охоты» Каласа Баги, когда мы вернулись в деревню: «Нчи, э когора дэ! Нчи, ты созрел!». У этой фразы был подтекст, который стал ясен только после ухода Баги из жизни: «Теперь тебе более не нужен учитель!».

Кстати, уместно задаться вопросом, который не раз звучал в моих диалогах в полевых условиях: должен ли верить сам исследователь в бытующие среди населения поверья и убеждения? В какой мере «мнимое» для нас может выступать «истинным» для представителей «поля»? Ответ здесь не может быть однозначным хотя бы потому, что наша картина мира сама во многом сплетена из «мнимых» величин и убеждений, на поверку зачастую оказывающихся заблуждениями. В любом случае, требуется весьма уважительное отношение даже к абсолютно невероятной, с нашей точки зрения, информации. Так, от охотников мне неоднократно доводилось слышать о превращениях (трансфигурациях). В практике нашей жизни это кажется невероятным, хотя наши дети почти до подросткового возраста убеждены в вероятности таких явлений. Здесь многое зависит от основной парадигмы отражения и перцепции мира. Для культур, тесно связанных с природой, она образная, чувственная. А посему, «мнимое» и «реальное» в них может совпадать, в том числе и из-за отсутствия умозрительной альтернативы, подкрепляемой опытом. При всем практическом прагматизме этих культур они отнюдь не циничны. Напротив, мир охотников бамбара весьма и весьма одухотворён и поэтизирован, чему, в частности, способствует их специфический фольклор¹¹.

В какой-то мере я сам ограничивал себя в поисках новой информации через прямое общение, склоняясь к мысли, что структурирование, осмысление уже известного, уже открытого и открывшегося мне само по себе даст новую информацию – через обновленное понимание феномена на мезо- и макроуровне «объекта». Кроме того было понятно, что все явления культуры изучаемого общества, равно как и частного феномена его бытия, выступают в континуальной связи, во взаимных переходах, втекании и вытекании из себе подобных, сопряженных или опосредованно связанных. Поэтому если возникала возможность посмотреть что-то иное из области традиционной культуры населения, то я старался это делать. Даже если этот иное имело более или менее официальный характер, входя составным элементом в сферу реализации современного малийского государства.

Так, в начале марта по предложению сотрудников Министерства культуры я участвовал в мероприятиях 9-го Фестиваля масок и марионеток Мали в Маркала (Сегу), который по сути является огосударственной формой проведения традиционных обрядов начала нового сельскохозяйственного года. При этом у меня не толь-

ко открывалась возможность наблюдать фольклорные и культовые действия, отслеживать взаимодействие «актеров» и «зрителей», но и общаться с традиционными и современными «властителями» страны и региона, наблюдать реальное соединение этих во многом искусственно выделяемых пластов «традиционного» и «современного». Показательно, что большое число европейцев, оказавшихся свидетелями этих торжеств, были неинтересны участникам и зрителям Фестиваля, настолько местное население было поглощено драматизмом и важностью происходящего. Даже присутствие на Фестивале министра сельского хозяйства и заместителя министра культуры скорее не свидетельствует о «государственной» значимости действий как неких идеологического и политического проявлений Республики Мали, а подчеркивает весомость и судьбоносность события для магического обеспечения плодородия и жизнеспособности природы и населения.

Принимал я участие в похоронах и поминальных мероприятиях 7-го дня (по местной традиции) в связи с кончиной 11 мая 2005 г. моего «Учителя охоты» Каласа Баги. Причем готовность принять участие я выразил сразу по получении вести о кончине Учителя, но при этом полностью положился на решение моих малийских друзей и коллег. Равно и на похоронах, проходивших почти с государственным размахом, я предпочел быть рядом, но не лезть вперед. Точно также и прощальное слово я произнес, потому что, оказавшись среди почетных гостей был не вправе не выразить своих чувств по отношению к человеку, с которым меня зримо и незримо связывали 25 лет знакомства, к человеку, который публично представлял меня как своего ученика, со всеми правами и обязанностями, налагаемыми на обоих. Подробный репортаж об этом событии и мое выступление на языке бамбара при погребении многократно воспроизводились в передачах малийского телевидения.

По итогам работы в Мали в 2005 г. хотел бы добавить несколько обобщений в связи с рубрификацией, представляющей неизменный интерес для этнографов – вне зависимости от профиля конкретной специализации.

Мусульманский фактор. Малийские официальные лица любят подчеркивать историческую религиозную терпимость населения страны, вековое сосуществование многих конфессий. И это верно. Но это не повод для самоуспокоения.

Массовая исламизация населения относится к колониальному и независимому этапам истории страны. Исламизация была и реакцией на глубокие социально-экономические перемены в обществе под влиянием развития рыночных отношений, повышения роли

торговых кругов, связанных с Северной Африкой, Ближним Востоком и Аравийским миром. Одновременно это была реакция самозащиты населения по отношению к агрессивной идеологической волне, сопровождавшей колонизацию, а также на крах социалистической ориентации и надежд, порожденных процессом обретения независимости. Это выступало заполнением идеологического вакуума, в котором ни одно общество существовать не может.

Обращение к исламу со стороны правительства Мусы Траоре в 1960–90 гг. было совершенно естественным и соответствующим сложившимся конфессиональным традициям Мали. Кроме того, в чисто прагматическом плане сближение Республики Мали с миром ислама обеспечивало правительству возможности дополнительного маневра в международных делах, а также давало солидный приток средств для обустройства государственной жизни, да и личных интересов элит страны.

Взрыв в этой сфере можно отнести ко времени войны, которую СССР вел в Афганистане. Получив от Запада соответствующую возможность и опираясь на значительные материальные средства, Саудовская Аравия поощряла и поощряет распространение своего влияния, в том числе и по каналам различных исламских орденов, тарикатов и т.д. Особенно значительно их роль проявилась в 1980–90 гг. в Сенегале, Гвинее, Нигере. Для Мали эта вероятность была очень реальна в 1990-е гг. Здесь широко распространились разного рода вахабитские движения. Исламские культурные ценности начали доминировать в бытовой культуре малийцев.

Может быть высказано предположение, что обращение Альфа Омара Конаре к доисламским ценностям культуры малийцев, в частности к пропаганде охотничьей субкультуры бамбара и малинке, отчасти было связано со стремлением задать рамки угрожающему нарастанию роли ислама в общественной и государственной жизни Мали, ставящему вопрос о природе малийской государственности, оспаривающему светский характер государства и его включенность в общемировой культурный и цивилизационный процесс в соответствии с традициями государственности, унаследованными от колониальной эпохи. Мали имело в те годы шансы превратиться в исламское государство. Такая вероятность не исключена и в будущем, принимая во внимание нарастающий в стране кризис.

Думаю, что именно застойное состояние общества, все настойчивее втягивающегося в кризис, способствовало тому, что правильная по сути инициатива Альфа Омара Конаре по возрождению традиционных ценностей населения Мали привела к росту оккультнистских тенденций, которые, как в случае с Даудой Йаттара, лишь внешне сохраняют связь с традицией, преследуя, по существу, коммерческие и властные цели.

Материковая конфессиональная база земледельцев, охотников и скотоводов Мали продолжает разрушаться, уступая постепенно свои позиции исламу или откровенному западничеству. В этом отношении культурная политика пропаганды традиционных ценностей может приводить к их «фольклоризации», превращению не в основу жизни, а в сферу досуга. Фестиваль масок и марионеток в Маркала со всей очевидностью показал мне такую тенденцию.

Исламский переворот в Мали может произойти по логике повседневно и почти незаметно происходящих событий и к тому же вполне легальным путем. Так, финансовое лидерство исламо-торговых элит, которое уже сегодня прослеживается в составе правительственных команд Амаду Тумани Туре, может в условиях политической рыхлости партий привести к тому, что выборы в Национальную Ассамблею и на пост главы государства сделают деньги, которые в руках этих элит и находятся. А факты «сатанизма», активно обсуждаемые прессой, окажутся хорошим аргументом, чтобы покончить с властью «неверных».

В любом случае, «исламский фактор» в Мали есть очень важный компонент культуры, который требует уважения и бережного к себе отношения с тем, чтобы он оставался в рамках только конфессиональных феноменов, не приобретая идеологическую и политическую роль в динамике политического процесса.

Этническая ситуация. В принципе, этническая ситуация в Мали сложилась в результате многовековых процессов культурного и социального взаимодействия и отличается тем, что в ней доминируют равновесные механизмы, притирки, согласованность взаимодействий – результат достаточно драматических в прошлом событий. Однако эта стабильность не является необратимой. Уже сейчас можно заметить, как вырисовывается некоторая теоретическая возможность взрыва этого равновесия, перехода этнического фактора в разряд активных политических и даже военных реалий. Подобный пример можно было наблюдать, в частности, в Кот-д’Ивуаре.

Дело в том, что территория Республики Мали в ее нынешних границах – продукт колониального администрирования. И в интересах этого администрирования колониальные власти присоединили к западной половине нынешней территории Мали ее сегодняшнюю восточную половину, которая в культурном и языковом отношении достаточно серьезно противостоит западной. Рубеж проходит примерно по средней дельте Нигера, т.е. на стыке городов Мопти, Дженне, Томбукту. В восточной половине проживает меньшинство населения Мали. Но французы, составившие из народов манде основу управления и организации жизни коло-

нии Французский Судан, стремились с их помощью контролировать кочевое и полукочевое население Сахары – туарегов, мавре, арабов, оказывавших наибольшее сопротивление колониальному режиму. Малийское государство унаследовало те же проблемы, что выразилось, в частности, в нескольких восстаниях кочевников уже во времена независимости.

Все малийские правительства последовательно соблюдали принципы этнического представительства в структурах государства. Однако ныне структуры исполнительной власти наполнены выходцами как раз из восточной половины, ощущающими себя в значительной мере чужаками среди манде, включая столицу Бамако, расположенную в сердце расселения народов манде. Пока население Мали не слишком обращает на это внимание, повинувшись осознанному и неосознанному действию прежних стереотипов, в частности стереотипов этнического согласия. Но при определенных обстоятельствах в условиях нарастания кризиса может придти осознание, что «власть – чужая!». Прецеденты такого поворота общественного мнения хорошо известны.

И сегодня проблема суверенитета Мали над собственной частью Сахары полностью не снята. И свидетельством этому может выступать присутствие американского военного контингента в сахарской зоне Мали.

Этнический фактор – феномен очень деликатный. Его легко взорвать, но крайне трудно привести в равновесное состояние. Не будучи сам по себе источником конфликтности, в условиях системного кризиса он может стать формой, каналом, кодом реализации конфликтности.

Гендерная проблематика. Нередко повышенное внимание аналитиков привлекает вопрос о положении женщин в обществе. В современной этнографии, социальной и культурной антропологии принято говорить о гендерном подходе, рассмотрению в рамках которого подлежит широкий спектр вопросов половозрастной организации общества.

Из-за избыточного интереса европейских исследователей к «мужской» части традиционных культур вследствие экстраполяции положения мужчин в европейских странах на общие черты культур, а также из-за того, что сами ученые были по преимуществу мужчинами, сложилось несколько искаженное представление о положении женщин в традиционных обществах, что можно в полной мере отнести и к оценке места женщины в малийском обществе.

В действительности у женщин есть своя специфическая по функциям сфера деятельности, которая не выше, но и не ниже, чем у

мужчин. У них есть свои тайные общества и объединения эзотерического характера, которые удерживают общество в равновесном положении не в меньшей степени, чем аналогичные «мужские» структуры. Женщины обладают и своими устрашающими мужчин магическими средствами, и способностью через каналы социального воздействия общинной организации влиять на поведение мужчин любого социального статуса. Просто это в меньшей степени изучено и в меньшей степени обсуждается в «мужской» по культуре среде. Другое дело, что в структурах, порожденных в колониальную эпоху, представительство женщин требует специальной политической воли. И это осознается и корректируется государственной политикой. В то же время у малайцев само управление, администрирование не является столь безусловной, как у европейцев, целью, ценностью, благом. Есть иные формы влияния на общественный процесс.

В нынешних условиях разговоры о заниженном статусе женщин есть обычная политическая спекуляция и отвлечение от истинных проблем малайского общества. К числу таких спекуляций относится, например, «модный» вопрос об эксцизии – операции по удалению части женских гениталий, которая полностью вписывается в представления о человеческой сущности. При этом замалчивается вопрос об обрезании у мужчин, который зеркально отражает ситуацию с женщинами.

Как и проблема реформы государства через «безальтернативную децентрализацию», проблема эксцизии есть ложная проблема, возможно, придуманная доброхотами, но явно разрушающая мировоззренческие основы традиционного общества и делающая общество нынешнее уязвимым для любого влияния извне, равно как и обеспечивающая нарастание индивидуалистических и потребительских тенденций в общественной действительности.

Если обратиться к реалиям, то можно сказать, что в условиях разложения общинного хозяйствования, формирования капитала женщины имели несомненное преимущество по сравнению с мужчинами. Массовыми были случаи, когда именно жены располагали большими денежными и хозяйственными средствами, на которые мужья не имели никаких прав. Долгое время в Бамако такси по преимуществу принадлежали женщинам, а мужчины их как бы только арендовали, часто у собственных жен. В основе этих явлений лежит то обстоятельство, что женщина, перебираясь в семью мужа, не разрывает социальных и хозяйственных связей с родительской семьей и участвует в движении собственности этой самой семьи, к которой муж хозяйственного отношения не имеет.

Культурная особенность Мали. Республика Мали не без основания возводит себя идеологически к древним государственным образованиям Западного Судана: Гана, Мали, Сонгайская держава и т.п. Это очень глубокая по происхождению зона формирования самобытной цивилизации Западной Африки, прямым потомком которой и выступает нынешнее население Мали. Отсюда особый, нематериальный, но чрезвычайно важный для народов, государств и культур Западной Африки статус Мали – как «старшего брата» в правовых отношениях с соседями. Это признается гласно или негласно жителями сопредельных государств и их правительствами, иногда вызывая в них зависть, желание навредить «старшему», но обязательное уважение и признание своей вторичности по отношению к Мали. В этом заключена особая сторона геополитической значимости Мали в регионе и в Африке в целом.

В любом политическом анализе это обстоятельство должно учитываться, чтобы сам анализ был адекватен рассматриваемой реальности. Однако, как мне представляется, в российских директивных структурах эта специфическая роль Мали в регионе и на африканском континенте недооценивается. Одной из причин этого может выступать излишний экономизм и прагматизм в оценке реалий африканской общественной жизни, занижение роли духовного и идеологического факторов, которые в среде африканских обществ действуют относительно самостоятельно и нередко вопреки общепринятым в европейской аналитике представлениям о причинно-следственных обусловленностях.

¹ Арсеньев В.Р. О необходимости методологии полевых этнографических исследований. К дискуссии по статьям С.И. Вайнштейна и М.Н. Шмелевой // Советская этнография. 1985. № 5. С. 57–59; он же. О некоторых этических проблемах науки (взгляд африканиста) // Цивилизации Тропической Африки: Материалы выездной сессии Научного совета по проблемам Африки. Санкт-Петербург, 5–7 мая 1992 г. М., 1993. С. 212–220.

² Арсеньев В.Р. Африканист-этнограф: лицом к лицу с реальностью // Д.А. Ольдерогге и современная российская африканистика: Материалы научной конференции «Африка: общества, культуры, языки» (Санкт-Петербург, 7–9 октября 2003 г.). М., 2005. Т.5. С. 59–64.

³ Арсеньев В.Р. «Эмпатический подход» или принцип всеединства в изучении архаики // Своя и чужие культуры. Сознание. Искусство. Образ: Материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики». СПб., 1998. С. 12–19; Arseniev V. (Coulibaly N'Tji). Quelques reflexions sur la methode de l'ethnologie et les recherches de terrain (a travers de plus de cinq ans de l'experience personnelle) (в печати).

⁴ Смирнова Т.А. Можно ли выйти замуж (жениться) за «африканистику»? Методологический парадокс опыта молчаливого несогласия // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». 2005. № 6. С. 90–106.

⁵ Арсеньев В.Р., Маслов А.А. Мали: два диалога о предмете и методе // Там же: 2001. № 2. С. 159–163.

⁶ Арсеньев В.Р. Звери=боги=люди. М., 1991.

⁷ Белоус Н.К. Опыт полевой работы в Республике Мали (февраль-март 2005 года) // Манифестация: Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы африканистики». 2005. № 6. С. 261–268.

⁸ Арсеньев В.Р., Маслов А.А. Указ. соч. С. 159–163.

⁹ Арсеньев В.Р. О необходимости методологии полевых этнографических исследований. К дискуссии по статьям С.И. Вайнштейна и М.Н. Шмелевой // Советская этнография. 1985. № 5. С. 57–59; он же. О некоторых этических проблемах науки (взгляд африканиста) // Цивилизации Тропической Африки. Материалы выездной сессии Научного совета по проблемам Африки. Санкт-Петербург, 5–7 мая 1992 г. М., 1993. С. 212–220..

¹⁰ Арсеньев В.Р. Африканист-этнограф: лицом к лицу... С. 63–64.

¹¹ Thoyer-Rozat A. Recits epiques de chasseurs bambara, chante par Mamadu Jara et Ndugace Samake. P., 1976, Vol. 3; Recit des chasseurs du Mali. Dingo Kanbili. Une epee des chasseurs malinke de Bala Jinba Jakite. Recits recueillis et traduits par Dosseh Joseph Coulibaly. P., 1985 etc.

С.В. Бельский, В.И. Хартанович

**Перспективы изучения могильников
эпохи Средневековья – Нового времени
в северо-западном Приладожье
(оценка современного состояния)**

В июне 2005 г. в рамках международного проекта по каталогизации археологических памятников в Лахденпохском районе Республики Карелия С.В. Бельским, В.И. Хартановичем и В.А. Лаксо (кафедра археологии университета г. Турку) были проведены археологические разведки памятников эпохи Средневековья – Нового времени. Главной задачей работ была локализация ранее известных объектов, преимущественно могильников, на местности, оценка их современного состояния с точки зрения перспективы проведения археологических раскопок. Всего было обследовано 30 памятников. Была произведена топографическая съемка территории объектов и их фото-, видеофиксация.

Существует ряд объективных сложностей в выявлении и изучении карельских могильников. Одна из них заключается в том,

что их подавляющее большинство было зафиксировано благодаря работам Теодора Швиндта в 70–80-е годы XIX в.¹. В результате раскопок «пионера карельской археологии» был составлен основной фонд источников по материальной культуре населения региона в Средневековье. Однако при всей значимости этих исследований они, естественно, имели все недостатки методики, характерные для первого этапа археологических работ во второй половине XIX в.

Главный недостаток заключался в отсутствии в то время системы исследований. В большинстве случаев Т. Швиндт, впрочем, как и другие финляндские археологи, работавшие в регионе позднее, получая сведения о находках костей или артефактов местными крестьянами, выезжал на место и производил раскопки. Если выявлялось что-либо интересное с его точки зрения - площадь раскопок расширялась. Если нет - работы останавливались. В результате мы, с одной стороны, располагаем сведениями о множестве мест, где находились древние кладбища. С другой - значительная их часть известна по находкам 1–2 погребений или отдельных костей, но не обследована полностью. Таким образом, размеры могильника, черты обряда, зачастую датировка, даже приблизительная, остались неизвестными. Тем не менее описания Т. Швиндта позволяют достаточно точно локализовать большинство пунктов на современных картах и местности, несмотря на произошедшие в XX в. существенные изменения ландшафтов.

Другой сложностью в изучении карельских могильников является их значительное разрушение в результате позднейшей хозяйственной деятельности. Основой хозяйства древних карел было земледелие. Соответственно в условиях ледникового рельефа в Карелии поселения и зачастую прилегающие к ним могильники располагались в совершенно определенного типа ландшафтах - в ограниченных по площади озерных или речных долинах вблизи воды. Уровень воды на протяжении последних трех тысячелетий (после прорыва Невы) стабилизировался и стал сходен с современным. Фактически система расселения, сложившаяся в XII–XIII вв., мало изменялась на протяжении Средневековья - Нового времени. При расширении сельскохозяйственной территории или при переносе поселения, произошедшем, например, при повторном заселении региона в XVII в., предыдущее место просто распаивалось. Особенно активное освоение региона происходило в период, когда он находился в составе независимой Финляндской республики и был одним из важнейших сельскохозяйственных районов страны. В советский период проходило интенсивное колхозное строительство и укрупнение деревень, что также имело негативные последствия для органически сложившейся на протяжении нескольких столе-

тий системы расселения и землепользования. Сейчас приходится констатировать, что значительная часть археологических памятников эпохи Средневековья - Нового времени разрушена или существенно повреждена, в отличие от времени, когда их впервые зафиксировал Т. Швиндт.

Несмотря на такие разочаровывающие априорно обстоятельства, в результате проведенного разведочного обследования в местах наибольшей концентрации могильников – в районе Хиитола–Тиурула–Куркийоки - были выявлены перспективные для комплексного археолого-антропологического изучения памятники. В первую очередь, к ним относятся комплекс в районе Тиурула – Кюлялахти; ряд объектов на острове Килполансаари; в районе поселка Куркийоки. Чаще всего могильники располагаются на склонах невысоких естественных возвышенностей (фин. *kalmistonmaki*, *kalmistonkumpu*), расположенных в границах специфических ландшафтов, которые имеют характерные черты активно осваивавшихся на протяжении долгого времени сельскохозяйственных территорий.

Комплексное археолого-антропологическое изучение средневековых погребальных комплексов на Карельском перешейке и в северо-западном Приладожье – зоне исторического формирования карельского народа – имеет принципиальное значение для разработки проблем этногенеза и этнической истории карел, прибалтийско-финских народов в целом. Такие работы т важны и актуальны еще и потому, что с Карельского перешейка вообще отсутствуют какие-либо пригодные для изучения палеоантропологические находки. Западное и северо-западное Приладожье представлено лишь одной краниологической серией – могильник XIX в. Куркийоки, – полученной экспедицией МАЭ РАН в 1981 г.² Вместе с тем собранные на территории Республики Карелия (средняя и северная Карелия) экспедициями МАЭ РАН значительные по численности краниологические материалы 10 территориальных групп позволили по-новому подойти к проблемам формирования антропологического состава как самого этого народа, так и населения всего севера Восточной Европы в целом. Заполнение «западно-ладожской» лакуны в краниологической карте ареала – актуальная задача развития фактологической базы антропологической науки.

Следует отметить, что подобные исследования в последнее время активно проводятся в Финляндии на памятниках, находящихся в непосредственной близости от современной государственной границы: в Укуниemi и в районе Лаппеенранта (финляндская Южная Карелия)³. С российской стороны подобные комплексы, очевидно, есть, но в должных масштабах не изучены. Их исследование

представляется перспективным научным направлением археологических и антропологических исследований в ближайшее время.

¹ Schwindt T. Tietoja Karjalan rautakaudesta ja sita seuraavilta ajoilta. Suomen muinaismuitoyhdistyksen Aikakauskirja XIII. Helsinki, 1893.

² Хартанович В.И. Краниология карел // Антропология современного и древнего населения европейской части СССР. Л., 1986.

³ Laakso V-A. Lappeen(rannan) Kauskilan Kaapelinmaen titkimukset ja lahialueiden inventointi // Museoviesti 1. Lappeenranta, 2001.

*Д. В. Герасимов, М. Лавенто, Т. Мёкконен,
К. Нордквист, С. Путтонен,
О. Сейтсонен, П. Халинен*

Археологические изыскания 2005 года по каменному веку - эпохе раннего металла в северо-восточной части Карельского перешейка

Карельский перешеек весьма привлекателен для изучения процессов взаимодействия человека и окружающей среды в эпохи мезолита, неолита и раннего металла. Имеющиеся археологические материалы демонстрируют развитие, по-видимому, единой традиции в материальной культуре на протяжении этих эпох¹. Инновации, свидетельствующие о развитых связях с окружающими регионами, носят скорее диффузионный характер. Это позволяет предположить, что с момента заселения около 10.5–11 тысяч календарных лет назад и примерно до начала I тыс. до н. э. здесь не происходило резкой смены населения.

К настоящему времени на Карельском перешейке известно более 250 местонахождений, относящихся к каменному веку - эпохе раннего металла, расположенных в разных ландшафтных и геоморфологических условиях. Представительность материала позволяет изучать функциональные особенности памятников и их распределение в разных ландшафтно-геоморфологических условиях, а также изменение структуры расселения от мезолита до эпохи раннего металла².

Территория Карельского перешейка на протяжении раннего голоцена испытывала на себе воздействие серии водных осцилляций (трансгрессий и регрессий Балтики и Ладожского озера). Кроме того, являясь частью Фенноскандии, Карельский перешеек находится под воздействием изостатического поднятия (компенсационного выгибания земной коры, которое наиболее интенсивно

проявляется в центральной Швеции и затухает к периферии, заканчиваясь в районе Ст.-Петербурга)³. Подавляющее число известных памятников каменного века – эпохи раннего металла Карельского перешейка приурочено к древним береговым линиям Финского залива и Ладожского озера, а также многочисленным проток между ними. Изменение береговых линий непосредственно отражалось на расположении стоянок и поселений древнего человека. Таким образом, вопросы хронологии географических изменений и археологической хронологии для этой территории тесно взаимосвязаны.

В рамках этой проблематики лежат задачи международного научного проекта «Subsistence strategies and changes of communities between 9000 – 1 BC: an archaeological intensive-survey in the western part of Lake Ladoga, Karelian Isthmus (Kaukola-Raisala –project)» под руководством проф. Мика Лавенто (Университет Хельсинки, Финляндия), при финансовой поддержке Академии Наук Финляндии. В проекте участвуют МАЭ (Кунсткамера) РАН, ИИМК РАН, Национальная служба древностей Финляндии, Университет Тарту (Эстония). Проект направлен на изучение стратегий жизнеобеспечения и изменений системы расселения обитателей Карельского перешейка на протяжении 9000 лет с момента первоначального заселения в контексте изменений окружающей среды.

Для реализации задач проекта был избран микрорегиональный подход, при котором материалом для анализа служат данные, полученные в результате сплошного интенсивного археологического обследования небольшой территории с привлечением данных о локальных палеогеографических особенностях.

Районом исследований стала северо-восточная часть Карельского перешейка, близ северо-западного побережья Ладожского озера, у поселков Мельниково (бывш. Räisälä) и Севастьяново (бывш. Kaukola) Приозерского района Ленинградской области. Первые памятники каменного века - эпохи раннего металла в микрорегионе были исследованы в конце XIX - первой половине XX вв. финскими археологами А.М. Талльгреном, Ю. Аилио и С. Пяльси⁴. На материалах стоянок в районе оз. Риукъярви (совр. Узловое) С. Пяльси была разработана локальная хронология⁵. За период с 1999 по 2004 гг. в ходе нескольких международных экспедиций в микрорегионе на площади 900 кв. км было проведено сплошное археологическое обследование в диапазоне высот от 15 до 30 м над уровнем моря, что соответствует береговым линиям в рассматриваемом хронологическом интервале. В работах участвовали Университет Хельсинки (Финляндия), МАЭ РАН, ИИМК РАН, Национальная служба древностей Финляндии, Университет Тарту (Эстония). Результатом стало увеличение количества известных в мик-

рорегионе памятников каменного века – эпохи раннего металла в пять раз, всего их к настоящему моменту более 100⁶. Полученные данные позволили описать ландшафтную приуроченность памятников, выделить группы памятников, расположенных в разных частях древнего Ладожского архипелага и прибрежной материковой части, точно определить высотное положение памятников и их соответствие древним береговым линиям разных периодов.

Летом 2005 г. в рамках проекта Карельский археологический отряд МАЭ РАН под руководством Д.В. Герасимова совместно с Университетом Хельсинки (Финляндия) проводил археологические изыскания в микрорегионе Ряйсяля-Каукола. В работах принимали участие проф. М. Лавенто, П. Халинен, Т. Мекконен, С. Путтонен, О. Сейтсонен, К. Нордквист (Университет Хельсинки, Финляндия); С.Н. Лисицын, М.А. Кулькова, М. Юшкова (ИИМК РАН); С.В. Бельский (СЗНИИ Природного и культурного наследия); Б.Г. Лыч, С.Ю. Соболев (НИИКСИ СПбГУ). Задачей сезона было изучение нескольких археологических памятников в микрорегионе, относящихся к разным периодам в пределах мезолита – эпохи раннего металла, расположенных в разных геоморфологических ситуациях и предположительно имеющих разное функциональное назначение.

Всего было обследовано 12 памятников. Для изучения были выбраны 5 пунктов на небольших островах, из них 4 во внутренней части древнего архипелага: Рудаковское 1 (Kuusela), Синее 1 (Hiekka 1), Синее 2 (Hiekka 2), Богатырское 1 (Autio 1); и 1 во внутренней части, глубоко вдающейся в берег древней шхеры - Подосиновское 3 (Kakarlahti 2). Также было изучено 4 пункта по берегам глубоко врезающихся древних шхер - Заветное 3 (Peltola), Лунное 2 (Juhola 2), Лунное 5 (Kivimäki 2), Маслово (Harjula). Два пункта - Проточное 4 (Rupunkangas 1) и Проточное 5 (Rupunkangas 3) - было обследовано на берегу древнего крупного острова, расположенного во внутренней части древнего архипелага. На берегу того же острова была вскрыта древняя хозяйственная структура небольшой раскопной площадью - пункт Проточное 3 (Rupunkangas 4). Все памятники, открытые в ходе совместных российско-финских работ начиная с 1999 г., получают двойное - русское и финское - название по ближайшим именованным топографическим объектам на русских и финских картах.

В ходе работ проводилась детальная топографическая съемка для выявления и соотнесения с предполагаемой площадью распространения памятников геоморфологических деталей, таких, как древние береговые линии и береговые валы, склоны холмов, скалы, разные типы отложений. Определялось высотное положение памятников относительно современного уровня моря. Основой для высотных измерений служили данные об уровне близлежащих во-

доёмов, полученные с финских карт масштаба 1:20 000 (Helsinki 1939). Несмотря на то, что уровень воды в водоёмах может меняться из года в год и в зависимости от сезона, проводившиеся несомненно раз за последние годы результаты высотных замеров от существующих геодезических пунктов показали высокую степень соответствия данных топографических карт уровню воды в водоёмах рассматриваемой территории на июнь–июль. При отсутствии возможности использовать уровень водоёма за основу высотных измерений в качестве таковой служила точка пересечения изолинии топографической карты с линейным объектом (дорогой), по возможности максимально точно локализованным на местности.

Для изучения характера культурных отложений памятников и получения диагностических археологических материалов на всех пунктах были заложены траншеи 1x2 кв. м. На нескольких памятниках: Лунное 5 (Kivimäki 2), Лунное 2 (Juhola 2), Проточное 4 (Rupunkangas 1), - где в траншеях были обнаружены древние хозяйственные структуры, площадь раскопок была увеличена для максимально полного изучения этих объектов. На памятнике Синее 1 (Niekka 1) для получения более полного представления о стратиграфии была заложена траншея 3x1 кв. м. На памятнике Проточное 3 (Rupunkangas 4) была вскрыта углублённая хозяйственная структура площадью 6 кв. м.

Раскопки производились по литологическим слоям, при значительной мощности слоёв их разбор вёлся искусственными горизонтами по 5 см. Выявляемые искусственные земляные структуры разбирались отдельно с обязательным документированием поперечного профиля. Каменные орудия, нуклеусы, крупные отщепы и обломки, а также крупные фрагменты и развалы керамики фиксировались по трём измерениям. Мелкие отщепы, осколки и фрагменты керамики фиксировались по квадратам 50x50 см. Весь вынутый грунт просеивался через металлическую сетку с ячейёй 4 мм по квадратам 50x50 см в соответствии со слоями и горизонтами. Грунт, вынутый при разборе земляных структур, просеивался отдельно. На нескольких памятниках были выявлены земляные структуры, чрезвычайно плотно насыщенные фрагментами костей. Грунт из таких структур просеивался через металлические сита с ячейёй 2 мм для максимально полного извлечения костных останков.

Определение костных останков, преимущественно мелко фрагментированных обожженных костей, проводится С. Путтонен (Университет Хельсинки). В процессе раскопок отбирались образцы для радиоуглеродного датирования и для анализа растительных макроостатков (аналитика выполняется в Университете Хельсинки). Также на ряде памятников были отобраны образцы для изу-

чения комплексом геохимических методов. Эта методика, разработанная М.А. Кульковой⁷, позволяет соотнести литологические слои с определёнными географическими условиями и определить время формирования слоёв. Кроме того, с площади памятников и прилегающих территорий отбирались образцы для фосфатного анализа, позволяющего выявить границы наиболее активно использовавшихся участков обитания. Анализ образцов проведён в Университете Хельсинки.

На основании предварительных результатов можно предположить, что все изученные памятники, расположенные по берегам глубоко врезаемых в материк древних шхер Ладожского озера - Заветное 3 (Peltola), Лунное 5 (Kivimäki 2), Лунное 2 (Juhola 2), Маслово (Harjula), - являются останками долговременных (возможно, круглогодичных) поселений либо мест многократного посещения. Об этом свидетельствуют относительная мощность культурных слоёв, достаточно разнообразный каменный инвентарь, наличие хозяйственных структур. На памятниках Заветное 3 (Peltola) и Лунное 5 (Kivimäki 2) на поверхности были прослежены останки жилищных западин, что также подтверждает круглогодичное использование этих поселений. В пользу интерпретации указанных памятников как круглогодичных поселений говорит и их расположение по берегам узких шхер, в начале участков, где эти шхеры сужаются, в хорошо защищённых от ветра местах.

По составу археологических находок Лунное 2 (Juhola 2) предположительно относится к позднему мезолиту. Материалы с изученной площади памятника Лунное 5 (Kivimäki 2), вероятно, представляют чистый комплекс культуры сперрингс. На поселении Заветное 3 (Peltola), по-видимому, можно выделить комплекс раннего неолита (культуры сперрингс) и развитого неолита (культуры Прибалтийской гребенчато-ямочной керамики). В материалах Маслово (Harjula) представляется возможным выделение комплексов развитого неолита и позднего мезолита.

Памятники Проточное 4 (Rupunkangas 1) и Проточное 5 (Rupunkangas 3), расположенные на большом (более километра шириной) острове внутренней части древнего архипелага, также относятся, по-видимому, к останкам долговременных (круглогодичных) поселений. На памятнике Проточное 4 (Rupunkangas 1) были частично изучены останки древнего жилища. Согласно интерпретации Т. Мёкконена и К. Нордквиста, оно было сооружено в период позднего мезолита, а затем вновь использовалось в позднем неолите - в эпоху раннего металла. На памятнике Проточное 5 (Rupunkangas 3) с разрушенной поверхности площадью несколько сотен квадратных метров собрана коллекция около 3000 предметов, представляющая комплекс позднего мезолита. Все находки

были зафиксированы в трёхмерной координатной сетке. О долговременности поселения свидетельствуют его площадь, расположение, а также разнообразие и обилие каменного инвентаря.

Изучение памятников, расположенных на небольших древних островах, показало различную степень использования этих мест в каменном веке. На памятнике Синее 2 (Hiekka 2), где в 2004 г. были найдены 1 фрагмент кальцинированной кости и 1 чешуйка кварца, в 2005 г. на площади 2 кв. м были найдены лишь ещё 2 кварцевые чешуйки и один фрагмент кальцинированной кости. Памятник Синее 1 (Hiekka 1) расположен на узком перешейке, отделяющем небольшой (1х0.5 кв. км) древний остров от мыса в его южной оконечности. Расположение памятника и характер отложений, преимущественно моренных, свидетельствует, скорее, в пользу его интерпретации как кратковременной сезонной стоянки. Однако достаточно большая коллекция материалов, относящихся к позднему мезолиту, позволяет предполагать активное использование этого места. К сезонным стоянкам можно отнести, основываясь на расположении и археологическом материале, памятники Рудаковское 1 (Kuusela), Богатырское 1 (Autio 1) и Подосиновское 3 (Kakarlahti 2). Судя по составу археологических находок, Рудаковское 1 (Kuusela), относится к позднему мезолиту. Богатырское 1 (Autio 1) следует отнести к периоду развитого неолита (культура Прибалтийской гребенчато-ямочной керамики). На памятнике Подосиновское 3 (Kakarlahti 2) представлены, по-видимому, комплексы позднего мезолита, развитого и позднего неолита. Вероятно, место это было весьма привлекательно для сезонной хозяйственной деятельности.

Предварительный анализ высотного расположения памятников показывает, что в рассматриваемом микрорегионе береговые линии были достаточно стабильны на протяжении длительного времени. Большинство памятников находятся на отметках 20–23 м над уровнем моря, при этом на 4 памятниках выделяются расположенные в стратиграфической последовательности материалы, относящиеся к нескольким археологическим периодам. Исключение составляет лишь памятник Лунное 2 (Juhola 2), расположенный на отметке около 27 м над уровнем моря и содержащий материалы позднемезолитического времени.

В дальнейшем детальный анализ археологических материалов, стратиграфии и планиграфии, а также лабораторные исследования отобранных образцов позволят выявить хронологические и функциональные различия обследованных памятников, описать процесс формирования культурного слоя и фазы водных осцилляций.

¹ Тимофеев В.И. Памятники мезолита и неолита региона Петербурга и их место в системе балтийских культур каменного века // Древности Северо-Запада. СПб., 1993. С. 8–33.

² Герасимов Д.В., Лисицын С.Н., Тимофеев В.И. Материалы к археологической карте Карельского перешейка. СПб., 2003.

³ Miettinen A. Relative sea level changes in the eastern part of the Gulf of Finland during the last 8000 years. Helsinki, 2002.

⁴ Uino P. Karjalan arkeologiaa 150 vuotta // Karjalan synty.Viipurin laanin historia I. Jyvaskyla. 2003. P. 117-150.

⁵ Palsi S. Riukjarven ja Piiskunsalmen kivikautiset asuinpaikat Kaukolassa. SMYA, 1920. Bd. XXVIII, 1.

⁶ Lavento M., Halinen P., Timofeev V.I., Gerasimov D.V., Saksa A.I. An Archaeological field survey of Stone Age and Early Metal period settlement at Kaukola (Sevastianovo) and Raisala (Melnikovo) on Karelian Isthmus in 1999. // Fennoskandia Archaeologica. 2001. Vol. XVIII. Pp. 3–25.

⁷ Кулькова М.А. Геохимическая индикация ландшафтно-климатических изменений в голоцене // Историческая геология и эволюционная география / Под ред. Е.М. Нестерова. СПб., 2001. С. 171–178.

И.А. Грачев

Фортификационные особенности крепостных сооружений эпохи поздней бронзы Хакасско-Минусинского региона

О существовании на юге Сибири древних крепостей, называемых по-хакасски *све*, известно давно. Народная устная традиция связывала появление этих сооружений с эпохой господства кыргызов, а последние факты их использования относила ко времени русско-кыргызских войн XVII в.¹ Того же мнения придерживались и многие специалисты по археологии Южной Сибири².

Первые данные о более древнем возрасте этих памятников были получены Н.В. Леонтьевым при исследовании укрепления на горе Шишка, которое, на основании собранного материала, он датировал окуневским временем³. Масштабные работы по выявлению и исследованию *све* начались в конце 1980-х гг. силами лаборатории археологии ХГУ под руководством А.И. Готлиба. Уже на первых этапах археологических изысканий стало ясно, что большинство подобных сооружений относится к эпохе бронзы. Тогда же наряду с культурной неоднородностью была установлена и типологическая гетерогенность этих памятников⁴. Условно *све* были разделены на малые и большие. Археологические раскопки проводи-

лись на малых крепостях. Удалось выяснить, что большинство из них было сооружено в афанасьевско-окуневскую эпоху⁵. Однако некоторые крепости, как показывают раскопки М.Л. Подольского на горе Змеиной, были возведены в эпоху поздней бронзы, причем новые строители зачастую использовали старые сооружения, перестраивая и достраивая их, как, например, на горе Чебаки⁶.

В 2000 г. начались археологические работы на Каменном острове реки Енисей. Эти работы были связаны с открытием неизвестной до этого большой крепости. Первое упоминание о Каменном острове встречается в путевых описаниях Г.Ф. Миллера, составленных во время его путешествий по Сибири в составе Академического отряда Второй Камчатской экспедиции 1733–1743 гг. «Каменный остров в реке Енисее, напротив устья предыдущей речки (р. Ничка). Длинною в две версты и почти такой же ширины. На нем имеются древние погребальные курганы и маяки. Говорят, что в старые времена на этом острове жили также кыргызы и однажды, когда против них воевали калмыки, они нашли здесь себе убежище со всем своим скотом, так как остров укреплен от природы и лишь с западной стороны имеется не очень широкий подъем, а с восточной стороны он состоит из отвесных скал. Наверху находится чистая степь»⁷.

Остров Каменный – один из самых больших островов р. Енисей в ее среднем течении. Он находится в центральной части Минусинской котловины, в 5 км к северу от с. Лугавское Минусинского района. Большая часть острова пойменная, но в его северо-западной части располагается гора Каменная (абсолютная высота 385,6 м.). Она сложена из массива красного девонского песчаника. Гора Каменная занимает примерно 1/5 всей площади острова, с юга и запада она ограничивается стенкой обрыва, с северо-запада полого опускается к пойменной части острова.

Основная часть фортификационных сооружений расположена на северо-западном пологом склоне горы. Общая протяженность фортификационных конструкций составляет примерно 1500 м. Они представляют собой комбинацию линий крепостных стен, эскарпов и эспланад, расположенных с напольной стороны на расстоянии 30 м. В сплошной линии оборонительных укреплений, соединяющих восточный и западный обрывистые склоны горы, имеется четыре проема – ворота. От проемов I и III к подножью горы во встречном направлении спускаются две дороги-рампы. Дороги спланированы путем выборки тела горы и имеют ширину 4 м. На участке между I и II проемами стена выгибается в напольную сторону, образуя бастион. Кроме основной линии стены, имеются и отдельные изолированные участки стен, закрывающие лога, врезающиеся в обрывистый юго-западный склон горы. В прилегающем к

стене склоне горы хорошо видны следы масштабной выемки грунта. На этом участке крепостные стены выполняют еще и роль цоколя горизонтальной террасы.

Материалы раскопок свидетельствуют о принадлежности фортификационного сооружения на Каменном острове к кругу памятникам лугавской культуры⁸. Это подтверждается особенностями керамического комплекса (типичные орнаментация и форма сосудов, характерные для правобережья Енисея). Радиоуглеродный возраст памятника был определен по образцу кости из находкосодержащего слоя по ¹⁴C в Швеции (индекс Ua-24153). Возраст BP (лет тому назад) определен 2780 ± 40 . Интервалы калиброванного календарного возраста (BC) составили 1010–820 гг. до н.э. (95,4%) или 1000–840 гг. до н.э. (68,2%).

В период летнего полевого сезона 2005 г. мной были визуально обследованы аналогичные фортификационные сооружения, расположенные по рекам Абакан и Енисей: Хызыл-Хая Кирбэ, Куня, Изых. Обращает на себя внимание сходство не только в масштабах этих сооружений, но и в использовании аналогичных строительных и фортификационных приемов. Так, все вышеуказанные крепости имеют сходный выбор ландшафтной ситуации: близость к реке с имеющимися защищенными подходами к воде, наличие возвышенности, включающей природные преграды в виде обрывов, просторные внутренние лога, огораживание значительных степных участков. Очевидно, такая ландшафтная позиция в сочетании с фортификационными укреплениями как нельзя лучше играла роль доминирования и контроля обширных участков территории.

Интересны также принципы организации обороны. Как правило, первая линия обороны, состоящая из стен, эскарпов и эспланад, приспособлена для ведения фланкирующего огня. Это одно из самых значительных отличий памятников этого типа от малых *све*, где линия обороны организована по принципу прямого огня. Особенно надежно защищены ворота, с целью обороны которых устроены бастионы, а одна из стен, подходящая к воротам, всегда выше другой.

Еще одним общим приемом для защиты больших крепостей является вынос линии обороны на гребни склонов гор и устройство внутри цитаделей. Для создания цитаделей часто используются *све* предшествующей эпохи. Таким образом, можно сделать вывод не только о типологической тождественности больших крепостей, но и об их культурной и хронологической близости.

В эпоху поздней бронзы наблюдается новый пик строительства фортификационных сооружений. Однако задачи новых строителей отличаются от целей их предшественников. Далекое не все предшествующие *све* обживаются новыми строителями. Выбор падает

только на те из них, которые обладают описанными выше ландшафтными особенностями и содержат потенциальные возможности для организации обороны по новым принципам. Эти новые принципы должны были сложиться под влиянием каких-либо важных событий, подтолкнувших эволюцию фортификационной мысли. Одним из характерных маркеров этой эпохи стало появление вооруженных всадников.

Фортификационные особенности енисейских крепостей указывают на то, что их строители были знакомы с военной конницей. Большие площади, охваченные крепостными стенами, говорят о том, что здесь укрывались не только люди, но и стада домашних животных. Дополнительные инженерные сооружения в виде эскарпов и эспланад надежно защищали крепости от стремительных набегов конницы.

¹ Бутанаев В.Я. Хакасские народные названия исторических памятников // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984; Готлиб А.И., Бутанаев В.Я. Историческая основа хакасского фольклора о крепостных сооружениях – све // Памятники кыргызской культуры в Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1990.

² Кызласов Л.Р. Хакасская археологическая экспедиция 1959 года / УЗ ХакНИИЯЛИ, Абакан, 1963. Вып. IX. С. 160–161; Кызласов И.Л. Аскизская культура (средневековые хакасы X–XIV вв.) // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981. С. 202–203; Мороз М.В., Худяков Ю.С. Средневековое укрепление на горе Барбак-Хая // Древние памятники Северной Азии и охранные раскопки. Новосибирск, 1988; Худяков Ю.С. Фортификация в Центральной Азии: Метод. указ. к курсу «Основы археологии». Новосибирск, 1994.

³ Леонтьев Н.В. Укрепления на горе Шишка // Памятники древних культур Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1986.

⁴ Готлиб А.И. Горные архитектурно-фортификационные сооружения окуневской эпохи в Хакасии // Окуневский сборник. СПб., 1997. С. 134–151.

⁵ Готлиб А.И. Сооружения – све эпохи ранней бронзы на горе Устанах (к вопросу о возникновении и интерпретации памятников све в Хакасии) // ПИОК: Тез. докл. СПб., 1995; Готлиб А.И., Паульс Е.Д., Подольский М.Л. Архитектурная организация сакрального пространства (горные сооружения типа «све» эпохи бронзы в Минусинской котловине) // Курган: историко-культурные исследования и реконструкции: Тез. докл. СПб, 1996.

⁶ Готлиб А.И. Горные архитектурно-фортификационные сооружения... С. 134–151.

⁷ Сибирь XVIII в. в путевых описаниях Г.Ф. Миллера // История Сибири. Первоисточники. Новосибирск, 1996. Вып. VI.

⁸ Членова Н.Л. Хронология памятников карасукской культуры. М., Наука, 1972.

Н.В. Ермолова

**Кадры немого кино
(«новые» материалы к исследованию эвенков)**

В минувшем 2005 г. исполнилось 110 лет со дня рождения выдающегося исследователя-тунгусоведа Глафиры Макарьевны Василевич, более 30 лет проработавшей в Отделе этнографии народов Сибири Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР, ныне — Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Всю свою жизнь Г.М. Василевич посвятила исследованию истории, культуры, языка и фольклора одного из крупнейших коренных народов Сибири — эвенков (тунгусов). Важнейшей источниковой базой для написания научных трудов Г.М. Василевич стали ее собственные полевые изыскания, которые она осуществляла на протяжении 45 лет, собирая материалы во всех районах Сибири, где проживают эвенки.

Началом экспедиционной деятельности Г.М. Василевич была ее первая этнографическая поездка к эвенкам верховий Нижней Тунгуски, состоявшаяся в 1925 г. После этого было проведено еще 10 полевых сезонов, которые длились нередко по 6–7 месяцев и составили в общей сложности около 5 лет работы в «поле». За это время Г.М. Василевич преодолела сотни километров таежных пространств, кочуя вместе с эвенками на оленях, передвигаясь на лодках по северным рекам, достигая самых отдаленных поселков и стойбищ. Благодаря такой беспримерной деятельности, огромному собирательскому таланту, а также великолепному знанию эвенкийского языка ей удалось зафиксировать богатейшие этнографические, лингвистические и фольклорные материалы, составляющие «золотой фонд» тунгусоведения.

Из всех своих поездок Г.М. Василевич привозила не только впечатляющие по объему и высочайшему качеству полевые письменные записи, но еще и предметы эвенкийской культуры, составившие несколько музейных коллекций, хранящихся ныне в МАЭ РАН, а также разнообразный фотоиллюстративный материал, отражающий различные стороны хозяйства, культуры, быта эвенков как на уровне их традиционной деятельности, так и в плане значительных историко-культурных и этносоциальных изменений, произошедших в жизни этноса в XX в. На протяжении 35 лет, прошедших со времени смерти Глафиры Макарьевны, все собранные ею экспедиционные данные, будь то полевые записи, предметные или фотоиллюстративные коллекции, не говоря уже о научных публикациях, не перестают быть востребованными в работах следующего поколения сибиреведов, продолжающих вслед за

своей замечательной предшественницей изучение истории и культуры эвенков.

Однако совсем недавно стало известно, что названными собраниями не исчерпывается весь фонд полевых изысканий Г.М. Василевич. Оказалось, что во время экспедиции 1960 г. в Эвенкийский национальный (ныне - автономный) округ ею была организована кинофиксация проводимых исследований. Эта киноплёнка, о которой не знали ныне работающие в МАЭ сотрудники, сохранилась и с нею можно познакомиться. Об этом сообщил позволивший в Отдел Сибири Данила Александрович Савельев, участвовавший вместе с Г.М. Василевич по ее приглашению в экспедиции 1960 г. В то время ему было 45 лет, и он только что вышел на пенсию как профессиональный танцовщик Кировского (Мариинского) театра оперы и балета. С Глафирой Макарьевной они были знакомы еще с его детства: семьи их родителей жили в соседних квартирах. Их мамы дружили, и, по воспоминаниям Данилы Александровича, которыми он поделился со мной при встрече, мама Глафиры Макарьевны в далекую осень 1925 г., когда ее дочь уехала в свою первую экспедицию к эвенкам в неизвестную сибирскую тайгу, часто приходила к его маме, делилась тревогой за дочь, от которой не имела известий, и просила погадать на картах, как складываются дела у Глаши.

С детства Данила Александрович увлекался фотографией и рано научился делать снимки, используя поначалу простейший самодельный фотоаппарат, подаренный ему отцом. С годами это занятие превратилось в серьезное хобби, и ко времени ухода из театра Данила Александрович готов был освоить новую специальность – фотографа, снимающего балет. Вторая его профессия принесла ему заслуженную известность и большое уважение со стороны как солистов балета, так и новых коллег-фотографов, о чем свидетельствует, в частности, статья о его деятельности под названием «Корифей, или Как снимать балет», опубликованная в одном из театроведческих журналов.

Г.М. Василевич пригласила Даню, как она его называла, в этнографическую экспедицию в качестве фотографа, сделав при этом предложение попробовать свои силы и в киносъемке, которую он недавно начал осваивать. Вместе летом 1960 г. они объехали всю западную часть Эвенкийского округа, побывав в 7 поселках (Тура, Нидым, Байжит, Полигус, Куюмба, Тутончаны, Учами) и соседних с ними таежных стойбищах, куда приходилось добираться на гидросамолетах, вертолетах, а также по рекам на лодках.

Все увиденное по возможности фиксировалось Д.А.Савельевым не только фотоаппаратом, но еще и на 8-мм кинокамеру, в результате чего получился почти часовой фильм. По прибытии в Ленинг-

рад, как вспоминает Данила Александрович, пленку «прокрутили» в стенах Института этнографии, как можно полагать, во время экспедиционного отчета. Теперь трудно сказать точно, почему впоследствии фильм не был передан Г.М. Василевич в Институт, но мне представляется, что не в последнюю очередь на это оказали влияние следующие обстоятельства. Во-первых, это могло произойти из-за отсутствия специального места хранения для такого вида источников. А во-вторых, возьму на себя смелость предполагать, что фильм не произвел достаточного впечатления на увидевших его сотрудников, поскольку воспоминания о его просмотре затерялись во времени. Скорее всего и самой Глафирой Макарьевной не была в полной степени оценена проделанная в экспедиции большая и новая для того времени работа по кинофиксации наблюдаемых событий и явлений.

Все мы знаем, что до последнего времени иллюстративные этнографические источники крайне ограниченно использовались в научных работах, воспринимаясь на уровне вспомогательных материалов. Подлинное значение кино- и фотодокументов в качестве самостоятельного и полноценного источника этнографических исследований стало осознаваться совсем недавно, в результате чего появилось и все более набирает силу новое направление - визуальная антропология. А 45 лет тому назад проведение в «поле» кино съемки почти любительскими силами не вызвало соответствующего резонанса и, к сожалению, осталось мало замеченным в этнографических кругах. Хотя по существу, как теперь становится совершенно очевидным, Г.М. Василевич находилась ближе многих других исследователей своего времени к пониманию важности источника, создаваемого полевой кинофиксацией, и его значимости в расширении информационной базы этнографических исследований.

К счастью, теперь, спустя почти полвека, фильм вернулся на полагающееся ему место. И произошло это благодаря усилиям непосредственно снимавшего его Д.А. Савельева, который долгие годы берег старую пленку, перевел ее для лучшей сохранности на видео и недавно, разбирая свои материалы, подумал о том, что она еще может быть востребована коллегами Г.М. Василевич. При встрече Данила Александрович передал этот фильм в дар МАЭ, за что ему низкий поклон и выражение бесконечной нашей признательности.

Фильм длится 50 минут и очень разнообразен по тематике. В целом, как и следовало ожидать, он представляет собой череду сюжетов самого разного плана, в которых отражается, с одной стороны, общий ход экспедиционных передвижений, виды поселков, таежных стойбищ, встречи с людьми, а с другой - отдельные конкретные явления этнографической действительности и совре-

менной жизни эвенков того времени. При его просмотре запечатленные черно-белой кинолентой события, о которых нам было известно из полевых дневников, фотографий и экспедиционного отчета Г.М. Василевич, оживают и становятся по-настоящему зримыми. Создается иллюзия присутствия, мы как бы переносимся на 45 лет назад и погружаемся в восприятие происходившего тогда с завораживающим ощущением почти реального участия.

Естественно, не все кадры одинаково равнозначны в научном плане. Есть совершенно уникальные свидетельства о некоторых элементах традиционной культуры эвенков, уже невосполнимо утраченных ими. Хорошо отражена картина хозяйствования, включая перекочевки оленеводов, отдельные приемы охоты и рыболовства, а также такие новые для эвенков виды занятий, как звероводство, содержание коров и домашней птицы. Одна из сильных сторон фильма состоит также в фиксации современных для того времени способов организации досуга – это спортивные состязания, концерт самодеятельных артистов, выездные выступления агитбригады. Показана поселковая жизнь, всего несколько десятилетий назад организованная у эвенков: деревянные дома и чумы рядом с ними, убранство жилых помещений, занятия школьников в интернате, игры малышей в детском саду и т.д.

Почти во всех кадрах, за исключением разве что ландшафтных, которые также очень ценны, поскольку в них отражена природная среда обитания, присутствуют люди. Мы видим, во что они одеты, как ведут себя в быту, как занимаются домашним хозяйством или делают покупки в магазине. Большинство героев фильма пока неизвестны нам по фамилиям. Но часть из них скорее всего удастся установить, соотнеся с фотографиями, целую пачку которых также передал в МАЭ Д.А. Савельев. Многие из них имеют его надписи на обороте с указанием, кто именно и из какого поселка здесь изображен. Есть и известные личности, например писатель И.И. Суворов, работавший в 1960 г. заведующим краеведческим музеем в «столице» Эвенкии, поселке Тура.

Особую радость доставляет то, что в фильме, пусть не так часто, как хотелось бы, но все-таки можно увидеть и саму Глафиру Макарьевну. Ей было 65 лет, но выглядит она бодрой, подвижной, улыбчивой, несмотря на все трудности экспедиционной жизни. Вот она в лодке на пути в очередной пункт следования, а здесь разговаривает с И.И. Суворовым, на нескольких кадрах находится в окружении эвенков, расспрашивает их о чем-то и делает пометки в своем блокноте. Учитывая то, что даже фотографий, запечатлевших Г.М. Василевич, не так уж много, эти кинодокументальные свидетельства придают еще большую историческую ценность полученному МАЭ фильму. Благодаря ему мы

можем составить себе более яркое и полное впечатление о поистине подвижническом исследовательском пути замечательного ученого и человека, крупнейшего этнографа-сибироведа XX в. Глафиры Макарьевны Василевич.

О.В. Жмур

Реставрация и консервация археологической кости в полевых условиях: недостатки и преимущества

Одной из основных задач полевых археологических исследований является качественная подготовка находок для дальнейшего научного и музейного использования, а именно – раскрытие информационного потенциала и обеспечение долговременной сохранности изъятого вещественного материала. Успешное решение данной задачи невозможно без проведения комплекса работ по реставрации и консервации объектов.

Выбор методов и способов реставрации, границы вмешательства обуславливаются состоянием сохранности предметов, что, в свою очередь, напрямую связано с условиями залегания материала в культурном слое. Даже при самых благоприятных для материала микроклиматических условиях культурного слоя любые археологические находки, впоследствии поступающие в музейное хранение, всегда нуждаются в той или иной степени обработки.

Как правило, большая часть получаемого костного материала, в значительной мере утратившего свои оригинальные физико-химические свойства, имеет многочисленные повреждения различной этиологии: разнообразные виды загрязнений, трещины, сколы, расслоения, отшелушивания, деформации, следы негативного воздействия микроорганизмов. Множество предметов изымается из слоя во фрагментированном состоянии. Часто наблюдается высокий уровень минерализации костной ткани с проникновением солевых отложений глубоко в структуру кости. Предметы частично или полностью покрываются плотной коркой солевых образований, не только искажающей форму и внешний вид, но и скрывающей важную для научного изучения информацию – следы обработки, орнаментированные участки и т.д. Наличие повреждений не позволяет использовать находки в качестве музейных экспонатов, осложняет, а иногда и полностью исключает возможность научного исследования до проведения реставрационных и консервационных мероприятий. Необходимость проведения реставрацион-

ных работ с таким материалом не вызывает сомнений. При этом получение положительных результатов во многом зависит не только от правильного решения методических вопросов реставрации, материально-технического обеспечения реставрационного процесса, но и от своевременности его проведения.

В 2005 г. в рамках полевых работ Деснинского палеолитического отряда по исследованию верхнепалеолитического поселения Юдиново (Россия, Брянская область, Погарский район, село Юдиново) проводились практические работы по консервации и реставрации костного материала с участием реставраторов нашего музея.

Комплекс проведенных мероприятий включал в себя следующие операции:

- общая поверхностная очистка предметов;
- дезинфекция;
- удаление стойких загрязнений, твердых солевых наслоений и образований;
- консолидирующая пропитка растворами синтетических полимеров;
- идентификация и склейка разрозненных фрагментов.

Все работы проводились согласно утвержденным для музейной реставрационной практики методикам обработки археологической кости (с учетом технико-технологических возможностей работы в полевых условиях), с использованием слаботоксичных и нетоксичных реставрационных материалов, с соблюдением основных норм и правил музейной реставрации.

Полученные результаты, сравнение материалов 2005 г. с находками предыдущих сезонов и аналогичным материалом других памятников, не прошедшим специальную реставрационную обработку, позволяют признать целесообразность проведения в полевых условиях реставрационных мероприятий с предметами, в дальнейшем поступающими в музейное хранение.

Археологический костный материал во всем своем многообразии (трубчатые, плоские, короткие кости скелета позвоночных животных и человека, костеподобные и эпидермальные образования – бивни, зубы, когти, копыта, рога и т.п.), как и другие материалы органического происхождения, характеризуется крайне высокой степенью чувствительности к различного рода деструктивным воздействиям. Наиболее разрушительным фактором являются перепады уровней температуры и влажности, активизирующие развитие деструкции.

С момента обнаружения до попадания находок в лабораторную реставрацию предметы претерпевают целый ряд катастрофических, с точки зрения реставратора, воздействий. Сюда следует от-

нести как сам момент изъятия материала из культурного слоя (привычной многовековой среды обитания), так и практикующуюся в полевой археологической работе первичную очистку предметов, включающую в себя удаление рыхлого грунта промывкой в холодной природной (неочищенной) воде с применением довольно сильного механического воздействия (чистка щетками, кистями) и последующую сушку промытого материала на воздухе под прямыми солнечными лучами. Таким образом, в течение очень короткого временного отрезка предметы претерпевают несколько крайне резких перепадов температур и влагосодержания. Для костного материала такие воздействия могут не только послужить причиной существенного повреждения, но и привести к полному разрушению и утрате предмета. Кроме того, в процессе упаковки и транспортировки к месту последующего хранения материал испытывает дополнительные механические нагрузки.

К серьезным негативным последствиям также может привести и неквалифицированное осуществление дополнительных консервирующих мероприятий. Несмотря на богатый опыт, накопленный в результате многолетних научных исследований крупнейших реставрационных центров, наличие многочисленных разработок и рекомендаций в области полевой реставрационной практики, большинство экспедиций не могут позволить себе обеспечить сезонные работы полноценными полевыми лабораториями. В последние годы в силу ряда обстоятельств, в частности скудного финансирования экспедиционной деятельности, значительная часть работ со свежим вещественным материалом в полевых условиях проводится персоналом, не обладающим необходимыми профессиональными знаниями и практическими навыками в области реставрации для проведения корректной обработки.

Иногда попытки улучшить внешний вид и состояние объектов дают крайне отрицательные результаты. Непрофессионально проведенная обработка в конечном итоге может не только значительно усугубить состояние сохранности материала, но и существенно осложнить проведение дальнейших реставрационных работ и научного исследования находок. В качестве наиболее характерных примеров можно привести выполнение клеевой сборки фрагментированных предметов и нанесение некачественных защитных поверхностных покрытий. При этом, как правило, используются подручные широкодоступные в быту связующие вещества – клей БФ, резиновые клеи типа «Момент», клей ПВА бытового назначения, силикатный канцелярский клей. Между тем использование этих продуктов категорически исключено из музейной реставрационной практики, поскольку их свойства не только провоцируют химическую деструкцию обработанных объектов, но и противоречат

одному из основных принципов музейной реставрации – обратимости используемых в работе реставрационных материалов.

Склейки часто проводятся на лишь частично очищенных предметах, что влечет за собой нечеткую, а порой и совершенно некорректную локализацию фрагментов, в итоге создавая искаженную форму объекта. Нанесение клеевых пленок для защиты поврежденных поверхностей, некачественное выполнение клеевых швов (с пустотами и натеками клея) приводят к значительному искажению внешнего вида предмета, а с течением времени могут стать и причиной полного разрушения поверхностных слоев материала. С позиций музейной реставрации проведение такого рода вмешательств в материал представляется совершенно недопустимым.

При невозможности обеспечить участие в полевых работах специалистов-реставраторов возможным выходом в данной ситуации может стать организация предваряющих полевой сезон серии профессиональных консультаций, практических и теоретических занятий для будущего персонала экспедиции на базе музейных реставрационных лабораторий. Такая предэкспедиционная подготовка позволит решить задачи обеспечения сохранности вещественного материала с наилучшими результатами: заранее учесть возможные риски и минимально необходимые ресурсы, оснастить экспедицию набором реставрационных материалов, инструментов и оборудования, провести в полевых условиях первичные реставрационные и консервационные мероприятия в соответствии с существующими нормами и правилами музейной реставрации.

В отличие от лабораторных условий проведение реставрационных работ в экспедиции, безусловно, обладает рядом существенных недостатков:

- ограниченные возможности предреставрационного исследования предметов;
- крайне сжатые сроки проведения работ;
- невозможность организации полноценного рабочего места реставратора;
- ограниченный выбор реставрационных материалов, обусловленный необходимостью обезопасить здоровье человека при проведении реставрационных мероприятий.

Однако положительные результаты полевой реставрационной практики, на наш взгляд, в достаточной мере компенсируют негативные моменты.

Присутствие в экспедиции подготовленного персонала или специалистов-реставраторов позволяет предотвратить появление дополнительных разрушений материала на стадии изъятия из слоя и первичной обработки.

Проведение квалифицированной реставрационной и/или консервационной обработки находок в полевых условиях позволяет:

- При работе с материалом удовлетворительной сохранности, имеющим незначительные повреждения структуры и формы - завершить весь комплекс реставрационных мероприятий в полевых условиях и ввести предметы в полноценную музейную эксплуатацию в кратчайшие сроки с момента изъятия из культурного слоя – то есть не только проводить с ними научно-исследовательские работы, но и обеспечить возможность длительного хранения, как временного, так и постоянного экспонирования, улучшить визуальное восприятие и придать объектам так называемый «экспозиционный вид».

- В наиболее сложных случаях, при работе с сильно поврежденными, руинированными предметами – принять временные предохраняющие меры, способные стабилизировать текущее состояние и приостановить развитие деструктивных процессов или, по меньшей мере, существенно снизить динамику их развития, обеспечить наиболее деликатный переход материала в новые, непривычные для него условия среды, свести к минимуму риски появления дополнительных повреждений в процессе транспортировки и хранения до поступления на окончательную обработку в лабораторных условиях.

И, наконец, широкий ассортимент утвержденных к применению в современной реставрационной практике материалов позволяет выбрать наиболее оптимальные для использования в полевых условиях композиции (с учетом физико-химических показателей, уровня токсичности, стойкости материала во времени и т.д.) - не только при работе с костью, но и с другими материалами находок – как органического, так и неорганического происхождения.

В.А. Кисель

Хорошо забытое старое? (о новом типе погребений в Туве)

Полевой сезон 2005 г. Центрально-Азиатской археологической экспедиции Государственного Эрмитажа в Республике Тыва ознаменовался открытием неизвестных ранее этнографических памятников. В семи километрах от г. Кызыла, возле дачного поселка объединения «Туваводмелиорация», именуемого местными жителями Первыми Дачами или Вавилинским Затонам, на территории археологического комплекса Догээ-Баары-II были обнаруже-

ны 4 плоские каменные выкладки из крупного галечника. Они размещались на самом обрыве террасы, возвышавшейся над руслом Енисея. Некогда террасу покрывала полупустынная растительность, теперь из-за распашки она сохранилась только отдельными местами, в том числе в виде узкой полосы вдоль обрыва (ширина 100–200 м).

Выкладки, сгруппированные на небольшом участке, отстояли от границы поселка на 500 м. Расстояние между ними колебалось от 0.5 до 20 м. По форме эти сооружения напоминали овалы (длина 1.5–1.8 м, ширина 0.9–1.0 м), вытянутые преимущественно в северо-западном направлении. Площадь овалов полностью или частично (по контуру) была заполнена камнями. Три выкладки располагались вблизи кустов караганника, которые заметно выделялись на степном фоне. На камнях этих сооружений были установлены стеклянные банки и пузырек от духов (одна банка разбита). В двух сосудах находились засохшие полевые цветы. На одной выкладке лежала алюминиевый православный нательный крест на синтетическом шнурке, свежие цветы, помидоры и огурец.

Появление памятников относится к началу 1990-х гг., что соответствует времени закладки дачного поселка*.

Получить у дачников какую-нибудь информацию о выкладках не удалось. Более того, один из местных жителей предположил, что здесь совершены захоронения домашних животных (собак). Поэтому было принято решение провести тщательное исследование одного объекта силами сотрудников экспедиции. В результате раскопок выяснилось, что объект представляет собой погребение младенца. Оно было совершено в небольшой прямоугольной яме (около 0.6x0.4x0.4 м) в грубу. В качестве гроба использовался сколоченный из древесностружечной плиты (ДСП) прямоугольный ящик, обитый красной материей. Похороненный ребенок, укрытый (?) кусками белой ткани и тюля, располагался вытянуто на спине. Могила и гроб ориентировались таким образом, что голова погребенного была направлена на северо-запад. В гроб были помещены искусственные цветы, заводная пластмассовая игрушка (цирковой тюлень, держащий на носу мяч), соска-пустышка и «рожок» – стеклянный пузырек от духов с надетой на горлышко резиновой соской.

Принимая во внимание однотипность выкладок, можно заключить, что все они являлись надмогильными сооружениями. Захоронения совершались очень непродолжительное время, так как уже в середине 1990-х гг. на этом месте дачники устроили свалку бы-

* В последнее время дачные поселки Тувы превратились в места постоянного проживания многих граждан.

товых отходов. Впрочем, кладбище продолжало посещаться. Как указывает наличие засохших цветов и свежих подношений, могилы навещаются до настоящего времени.

Часть обрыва, где были совершены захоронения, привлекла создателей кладбища своим местоположением. Этот участок находится рядом с поселком, но в отдалении от проселочных дорог. Близ него располагаются скопления крупного галечника, необходимого для сооружения выкладок. Здесь же растут кусты караганника, которые не только указывают на залегание относительно мощного почвенного слоя, облегчающего выкапывание могил, но и могут послужить украшением погребений. При сооружении кладбища не было возведено ни одной оградки, несмотря на то, что на террасе часто пасутся домашние козы и овцы. Отсутствуют также видные издали надгробные знаки (кресты, столбы, памятники). Все это указывает на стремление сделать захоронения неброскими, в какой-то степени скрыть их.

Обнаруженное скопление могил резко выделяется на фоне современных кладбищ Тувы. Более того, его появление противоречит существующему законодательству. Согласно федеральному «Закону о погребении и похоронном деле», «решение о создании мест погребения устанавливаются органом исполнительной власти субъекта Российской Федерации или органом местного самоуправления», кладбища не могут устраиваться в санитарной зоне (гл. I, ст. 4; гл. III, ст. 15–16). В данном случае эти требования не были соблюдены. Очевидно, объяснением служит ситуация, в которой республика оказалась в начале 1990-х гг., когда разрушились многие социальные, культурные и межнациональные связи, ослаб контроль административной власти, произошло массовое обнищание населения. Цена земельного участка на общественном городском кладбище для многих жителей Тувы стала непомерно высокой¹. Именно в это время в степи под г. Кызылом зафиксированы внекладбищенские захоронения, не санкционированные официальными властями².

При изучении рассматриваемых памятников особый интерес вызывает определение их этнической принадлежности. В советский период в Республике Тыва для всех национальностей установился в целом сходный погребальный обряд. За последнее десятилетие в тувинской среде он стал заметно видоизменяться³. Однако отнести погребения под выкладками к тувинской культуре вряд ли будет правильным. Ранее, как известно, для коренного населения Тувы не были характерны погребения маленьких детей в грунтовых могилах. Младенцев, а также выкидыши, хоронили на деревьях, на поверхности земли, в насыпях древних курганов⁴. По представлениям тувинцев, запад считался стороной умерших⁵.

Несмотря на это, при выборе расположения погребенного основными являлись северное и восточное направления, нередко ориентиром служила близлежащая вершина (покойного укладывали головой в сторону горы, ногами – в ложину). Западная ориентировка встречается редко и носит локальный характер⁶. Не было общепринятым вместе с умершим ребенком класть игрушки или какой-нибудь инвентарь⁷. Подбор предметов, обнаруженный на одной выкладке (крест, помидоры, огурец), не имеет аналогий среди подношений, фигурирующих у коренных жителей. К тому же тувинцы крайне редко навещают могилы родственников. Обычай регулярных посещений стал распространяться в тувинской среде всего несколько лет назад. Стоит добавить, что в поселке «Первые Дачи» до сих пор преобладают русские домохозяева. Такая национальная окраска поселения остается неизменной уже более десяти лет, несмотря на отъезд из Тувы большого количества представителей русскоязычного населения.

Сам факт устройства детских погребений на значительном удалении от общественного кладбища находит объяснение в традиционных представлениях и погребальной практике многих народов, в том числе славянских. Как демонстрируют этнографические источники обрядности славян, ребенок с момента появления на свет и до совершения определенных ритуалов воспринимался не человеком, а неким бесполом существом⁸. Детей, умерших до крещения, запрещалось хоронить вместе со всеми на кладбище, так как это считалось грехом. Нередко их погребали в жилых домах, на перекрестках дорог, в огороде, на гумне, в саду, под одиноко растущим деревом. Захоронение обычно осуществлялось тайно⁹. Русские часто сопровождали детские погребения игрушками¹⁰. Наличие в исследованной могиле определенных видов материи находит полное соответствие в русских похоронных обычаях. Так, при отсутствии церковного покрывала покойного нередко укрывали белой тканью и тюлем¹¹. Кроме того, западная ориентировка погребенных и многолетнее посещение кладбищ – характерные черты русского похоронно-поминального ритуала.

Все перечисленное позволяет предположить, что возле дачного поселка были погребены дети младенческого возраста (умершие до крещения, мертворожденные, выкидыши?), и связать устройство кладбища с выходцами из русскоязычной среды.

Очевидно, разразившийся в 1990-х гг. в Республике Тыва кризис, принес не только экономические трудности, но и дал толчок к возвращению части местного русскоязычного населения к традиционным, архаичным представлениям, требующим хоронить младенцев скрытно вдали от основных мест погребений. Это позволило на короткий период возродить давно утраченный старинный обряд.

- ¹ Центр Азии: Ежедневник. Кызыл, 2004. С.12-15.
- ² Риск: Общественно-политическая и деловая газета. Кызыл, 2005.
- ³ Кисель В.А., Торгоев А.И. Традиции и современность в погребальном обряде южных тувинцев // Радловские чтения–2004: Тезисы докладов. СПб., 2004. С. 19–20; Они же Тере-Хольский вариант погребального обряда южных тувинцев // Радловские чтения–2005: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 147, 149-152.
- ⁴ Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. III. Вып. 1. Ленинград, 1926. С. 131; Кон Ф.(Я.) За пятьдесят лет. М., 1936. Кн. 3. С. 31; Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Ленинград, 1975. С. 68–70.
- ⁵ Курбатский Г.Н. Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл, 2001. С. 150.
- ⁶ Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. С. 193; Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 88; Кисель В.А., Торгоев А.И. Тере-Хольский вариант погребального обряда южных тувинцев // Радловские чтения–2005: Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 151.
- ⁷ Дьяконова В.П. Указ. соч. С. 32.
- ⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 41, 59.
- ⁹ Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 72-73.
- ¹⁰ Байбурин А.К. Указ. соч. С. 111; Листова Т.А. Похоронно-поминальные обычаи русских (на материалах Псковской и Смоленской областей) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 57.
- ¹¹ Носова Г.А. Русский традиционный похоронный обряд: современные формы // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 90, 96

*Г.А. Хлопачев, Г.В. Григорьева,
М.А. Кулькова, М.В. Саблин*

Исследования верхнепалеолитического поселения Юдиново (2000–2005 гг.)

Стоянка Юдиново одно из крупнейших поселений верхнего палеолита в Среднем Поднепровье. К настоящему времени на нем обнаружены остатки 4 жилищ из костей мамонта, очаги, обширные скопления костного угля, скопления каменных и костяных изделий, места по разделке тушек песцов. В 1984 г. над остатками двух жилищ колхозом «Победа» был построен музейный павильон.

Исследования этого памятника проводятся Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Институтом истории материальной культуры РАН.

Памятник открыт в 1934 г. К.М. Поликарповичем, который раскапывал его в 1947 и 1961 гг. Затем в 1962, 1964, 1966, 1967 гг. работы в Юдиново продолжены В.Д. Будько. В 1980 г. после длительного перерыва исследования Юдинова были возобновлены д.и.н. З.А. Абрамовой (ИИМК РАН), с 1995 г. раскопки продолжены к.и.н. Г.В. Григорьевой (ИИМК РАН), а с 2004 г. — к.и.н. Г.А. Хлопачевым (МАЭ РАН)¹.

Стоянка расположена на окраине с. Юдиново (Погарский район, Брянская обл., Россия) на правом берегу р.Судости, являющейся притоком р. Десны. Серия радиоуглеродных датировок указывает на время существования поселения около 14–13 тыс. лет назад.

В 2000–2005 гг. исследовался обширный участок межжилищного пространства. Раскопано около 100 кв. м культурного слоя. Культурный слой стоянки залегает на глубине 1.80–2.00 м, а местами от 2.00–2.50 от дневной поверхности в толще лессовых отложений, сформировавшихся на 2-й надпойменной террасе р.Судости. Мощность его 0.20–0.30 м. Он приурочен к верхней части лессовидного суглинка и связан с зольным горизонтом, который хорошо прослеживается по стенам раскопа и в плане. Местами культурный слой нарушен мерзлотными трещинами и размывами. Образцы, отобранные из южной стены раскопа в 2005 г. (кв. к-53) через 5 см из лессовой последовательности, позволили построить геохимическую колонку и реконструировать изменения климатических и антропогенных условий в период позднего плейстоцена — раннего голоцена в районе поселения «Юдиново». Здесь удалось выделить 5 циклов лессового накопления, характеризующихся различными климатическими условиями.

1-й цикл - отложения лессовидного суглинка на глубине 226–185 см. Климат в этот период можно охарактеризовать как умеренно влажный и умеренно теплый. На глубине 196–190 см залегают прослой с остатками углистого материала и костей (культурный слой). Формирование этого прослоя происходило в условиях сравнительно теплого и влажного климата. Отмечается повышенная антропогенная нагрузка, содержание $P_2O_5 - 0,3\%$. Изменение климата фиксируется по геохимическим индикаторам на глубине 190–185 см. Фиксируется небольшое климатическое похолодание и скачок в сторону сухих условий. В этом прослое были определены аномальные содержания $P_2O_5 (1,89\%)$ и высокая антропогенная нагрузка. На глубине 185–180 см наблюдается изменение условий седиментации и образование линзы тонкозернистой супеси.

2-й цикл. Глубина 180–125 см – лессовидный суглинок рыже-вато-бежевого цвета. Условия седиментации этого типа отложенный могут быть охарактеризованы как холодные и сухие.

3-й цикл. Глубина 125–70 см - лессовидная супесь светло-бежевого цвета. Происходит изменение климата в сторону потепления, климат сухой и умеренно-теплый.

4-й цикл. Глубина 70–25 см – подпочва светло-коричневого цвета. Происходит изменение климата в сторону увлажнения. Начало формирования подпочвенного слоя, по-видимому, можно отнести к началу голоценового периода. Наблюдается тенденция в сторону потепления климата. Но на фоне значительного потепления фиксируются периоды похолодания.

5-й цикл. Глубина 25–10 см – почва коричневого цвета. Формирование почвенного горизонта происходит в условиях более влажного и теплого климата по сравнению с предыдущим циклом.

Применение метода геохимической индикации при исследовании других верхнепалеолитических памятников Подесенья в дальнейшем позволит установить более детальную относительную хронологию данного региона.

В Юдиново собрана большая коллекция фаунистических остатков. Всего определено 3061 кость млекопитающих, из них 1824 кости мамонта *Mammuthus primigenius* (55,59 %) и 1200 костей песца *Alopex lagopus* (39,2 %). Количество костей остальных млекопитающих составляет 37 экз. (1,21 %). Сохранились остатки сурка *Marmota* sp., волка *Canis lupus*, бурого медведя *Ursus arctos*, лошади *Equus latipes*, северного оленя *Rangifer tarandus*, овцебыка *Ovibos pallantis* (табл. 1). Помимо этого найден позвонок крупной рыбы.

Мамонт на стоянках Десны был основной добычей для обитателей тундры (перегляциальной степи), так же, как первобытный бизон для обитателей степной зоны². Исследование костных остатков из межжилищных пространств на стоянке Юдиново показало, что охота на *Mammuthus primigenius* велась очень интенсивно. Почти две трети всех добытых мамонтов (27 особей) - это детеныши (9 особей) и полувзрослые животные (8 особей). Установлено наличие в культурном слое также остатков эмбрионов. Звери представлены всеми частями скелета, включая шейные и хвостовые позвонки, целые грудины, фрагменты стоп и кистей, фаланги пальцев. Это говорит о том, что человек доставлял на стоянку целые туши животных, тут же производилась их разделка и употребление в пищу. Наибольшая концентрация костей мамонта отмечена в квадратах м-47 (93 шт.), л-47 (69 шт.), з-53 (62 шт.), и-53 (56 шт.).

Наличие костей *Marmota* sp. в культурных слоях (квадраты е-44, е-46) указывает на присутствие древних людей на стоянке в теплое время года. Известно, что это животное проводит до 8 месяцев в спячке, укрывшись в норе на глубине нескольких метров, так что добыча сурка возможна только летом.

Alopex lagopus представлен всеми частями скелета, включая черепа, позвонки и ребра. Вероятно, с убитых песцов не просто снимались шкуры, но мясо употреблялось в пищу, их кости использовались для поделок. Часто кости находятся в анатомических связках, что указывает на захоронение целых конечностей. Так, в квадратах з-56 и к-53 были обнаружены остатки передних лап песца, а в квадрате ж-53 – задней лапы. Наибольшая концентрация остатков песца отмечена в квадратах ж-53 (155 шт.), и-50 (112 шт.), з-54 (88 шт.), л-51 (87 шт.).

Кости *Canis lupus* многочисленны на верхнепалеолитических поселениях Верхней Десны³. Человек активно охотился на волка ради шкуры, возможно мяса, а в конце эпохи приручил⁴. В Юдиново на соседних квадратах ж-53, з-53 и з-58 были обнаружены 3 когтевых фаланги принадлежавшие одному некрупному зверю. Наличие изолированных когтей, указывает на то, что эти кости, скорее всего, были принесены на стоянку со шкурами животного. Еще четыре фрагмента *Canis lupus* присутствуют в квадратах м-48, н-48, н-49¹, к-49.

Единственная кость бурого медведя была обнаружена в квадрате д-49. Это нижний эпифиз бедра. Скорее всего мясо этого зверя было употреблено в пищу.

Кости овцебыка были обнаружены в квадратах е-46 (3 шт.), и-54 (2 шт.), и-57 (2 шт.), а также ж-44, з-53, и-49, и-53, л-47, м-47, м-48, н-47, везде по одной кости. Лошадь представлена скоплением костей на квадрате и-52 (5 шт.) и одной костью в квадрате и-48, а северный олень - двумя костями в квадратах и-51 и к-51. Подавляющее большинство остатков копытных (82, 19 %) — это фрагменты конечностей.

На раскопанной площади межжилищного пространства выявлено около 10 площадок, на которых производилась обработка кремня. Они представляли собой компактные скопления разнообразных продуктов расщепления — единичные сработанные нуклеусы, пластинчатые сколы и многочисленные отщепы, сколы и мельчайшие чешуйки.

В юго-восточной части межжилищного пространства в квадратах м-47, л-47, н-46 выявлен участок, являвшийся местом первичной обработки бивня мамонта. Он имеет площадь 2,5 кв.м и представляет собой скопление огромного количества (более 300) продуктов расщепления бивня, среди которых представлены и бивневые нуклеусы, и пластинчатые сколы, и отщепы.

На исследованной площади собрано более 53500 кремней, включая чешуйки, пластины и пластинки, краевые и резцовые сколы, нуклеидные осколки и нуклеусы. Среди них около 858 орудий. Основные группы орудий: резцы разных типов, скребки, пластинки с притушенным краем, ретушированные пластинки, пластины и отщепы, в меньшем количестве острия и долотовидные орудия.

Коллекция костяных изделий насчитывает более 8900 экземпляров. Это предметы, связанные с первичной обработкой бивня и кости (бивневые нуклеусы, отщепы, пластинчатые сколы, куски кости со следами расщепления и резания), орудия охоты (черешковые наконечники, стрелки), орудия труда (землекопные орудия из ребер мамонта, шилья, острия, иглы, игольники из трубчатых костей песка), украшения (бусы-нашивки, подвески, фрагменты браслетов). Среди предметов искусства широко представлены бивни, бивневые пластины и кости мамонта, поверхность которых украшена богатым резным геометрическим орнаментом.

Собрана богатая коллекция раковин с отверстиями для подвешивания. Она представлена двумя видами раковин — *Tritia reticulate* и *Theodoxus sluviatilis*.

Полевые исследования Юдиновского поселения позволяют лучше понять жизнь и культуру древних охотников на мамонтов, обитавших около 15000–13000 лет назад на территории Русской

Виды млекопитающих	Кости, шт.	%
Сурок <i>Marmota sp.</i>	2	0,06
Мамонт <i>Mammuthus primigenius</i>	1824	20,69
Песец <i>Alopex lagopus</i>	1200	39,2
Волк <i>Canis lupus</i>	7	0,23
Бурый медведь <i>Ursus arctos</i>	1	0,03
Лошадь <i>Equus latipes</i>	6	0,2
Северный олень <i>Rangifer tarandus</i>	2	0,06
Овцебык <i>Ovibos pallantis</i>	19	0,63
ВСЕГО	3061	100

Таблица 1

Соотношение костей млекопитающих на стоянке Юдиново по итогам раскопок 2006–2005 гг.

¹ Поликарпович К.М. Палеолит верхнего Поднепровья. Минск, 1968. С. 140–185; Будько, 1967; Абрамова З.А. Верхнепалеолитическое поселение Юдиново. Вып. № 1. СПб., 1995; Будько В.Д. Юдиновское верхнепалеолитическое поселение // Тезисы докладов к конференции по археологии Белоруссии. Минск, 1969. С. 16–19; Будько В.Д., Вознячук Л.Н. Палеолит Белоруссии и смежных территорий // Древности Белоруссии. Минск, 1969. С. 16–22; Григорьева Г.В. Исследования на верхнепалеолитическом поселении Юдиново в 1995–1997 гг. // Археологические вести. 1999. № 6. С. 56–70; Григорьева Г.В., Хлопачев Г.А. Верхнепалеолитическое поселение Юдиново: Исследования 2001 и 2002 гг. // Деснинские древности. 2004. № 3. С. 50–58.

² Krasnokutsky G. Bison hunting and human adaptation: a case of comparative study of the Upper Palaeolithic of southern Ukraine. Odessa, 1996. P. 232.

³ Soffer O. The Upper Palaeolithic of the central Russian Plain. Academic Press, Inc. 535. 1985.

⁴ Саблин М.В., Хлопачев Г.А. Собаки из верхнепалеолитического поселения Елисеевичи 1. Stratum plus 1. Кишинев; Одесса; Санкт-Петербург, 2002. С. 393–397; Sablin M.V., Khlopachev G.A. The earliest Ice Age dogs: evidence from Eliseevichi 1 // Current Anthropology. 43, 5. Chicago, 2002. P. 795–798.

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы к круглому столу «Пространства культурных пространств: о предметных границах этнографии»

Родионов М.А. Пространство культурных пространств, или Границы науки о человеке.....	3
Альбедиль М.Ф. Пространство мифа в традиционной индийской культуре.....	5
Березкин Ю.Е. Пространство фольклора и пространство истории.....	6
Василенко М.И. Верблюды в пространстве бедуинской касиды.....	8
Васильков Я.В. Культурное пространство эпоса: специфика «Махабхараты».....	11
Емельянов В.В. Водное пространство месопотамского ритуала.....	13
Иванов С.М. Мировое хозяйство – пространство культурных пространств.....	16
Царева Е.Г. Пространство ковра: Бактрийско-маргианский археологический комплекс.....	17
Салмин А.К. Понятие «сутки» у чувашей.....	19

Материалы к круглому столу «Полевой этнографический источник и вопросы его музейной регистрации»

Ушаков Н.В. Проблемы современного полевого этнографического источника и вопросы его музейной регистрации	25
Иванова-Бучатская Ю.В. Немецкие коллекции МАЭ РАН: к истории формирования.....	30
Лаврентьева Л.С. Еще один вид полевого источника по этнографии Ленинградской области.....	37
Новик А.А. Видеоматериалы Первой российско-германской этнографической экспедиции в Северную Германию в фондах МАЭ.....	40
Шрадер Т.А. Музей in situ в городе Бё (Во), Норвегия.....	45
Ревуненкова Е.В. Культура народов индонезии в некоторых европейских и индонезийских музеях.....	48
Сиим А.Ю. Современная городская культура Африки в фондах МАЭ РАН.....	54

Музеи и музейные коллекции

Белков П.Л. Гавайские круглые накидки в коллекции МАЭ РАН и проблемы музейного источниковедения	59
Кисляков В.Н. Первые годы Музея антропологии и этнографии (1879–1894 гг.) – важный этап в истории формирования его фондов (обзор поступлений и собирателей)	65
Корсун С.А. Этнографическое собрание И.Г. Вознесенского в Национальном музее Финляндии.....	68
Окладникова Е.А. Семиозис музейного предмета.....	73
Янес М.А. Фотоиллюстративные коллекции отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.....	91

Научные исследования 2005 г.

Беневоленская Ю.Д. Краниоморфологические данные к проблеме возникновения и эволюции рода Номо.....	97
Березкин Ю.Е., Козьмин А.В. Номина сунт одиоза. Гватемальский мотив и его тихоокеанские параллели.....	102
Васильцов К.С. «Образ мира»: к вопросу о символическом значении традиционного шугнанского жилища.....	106
Иванова Е.В. О специфике родственных отношений у тайцев Северного и Центрального Таиланда.....	111
Котин И.Ю. Регионы концентрации южно-азиатского населения в Англии.....	116
Крюкова В.Ю. Пространство жертвоприношения.....	121
Лебедева А.А. Стратегии микронезийской культуры.....	131
Мазалова Н.Е. Личность русского «знающего» в мифологических рассказах.....	136
Майкова Н.В. Стебли и лубяное волокно растений в традиционном японском текстиле.....	140
Маретина С.А. Мужской дом и его функциональная роль (на примере индийских племен).....	146
Месхидзе Дж. И. К этнографии Тироля: Некоторые материалы о ладинах Южного Тироля.....	149
Павлинская Л.Р. Леонид Павлович Потапов: судьба и время.....	152
Кинжалов Р.В. Наш Л.П.	158
Алексеев Е.А. Далекое-близкое.....	161
Кимеев В.М. Слово об учителе.....	166

Попов В.А., Бурькин А.А. К реконструкции ностратической терминологии родства и свойства.....	168
Прищепова В.А. Путешественники о Средней Азии: иллюстрации периодической печати конца XIX – начала XX вв.	171
Рахимов Р.Р., Терлецкий Н.С. «Живые» родники и колодцы Центральной Азии.....	176
Решетов А.М. О культе черепахи в Китае (к вопросу о взаимосвязи сакрального и обыденного).....	184
Самсонов Д.А. Основные этапы проведения обряда совершеннолетия в Корее периода Чосон (1392-1897).....	189
Стасевич И.В. Развод в традиционной правовой системе казахов.....	193
Степанова О.Б. О символике цветов в мифологической картине мира селькупов.....	197
Терлецкий Н.С. К вопросу о ритуальном обходе почитаемых объектов во время совершения паломничеств.....	205
Федорова Е.Г. Материалы к погребальному обряду верхнесовьинских манси: действия после погребения.....	208
Шевченко Ю.Ю. «Блаженные предки» – наследие первохристианства в восточно-славянском мире.....	213
Шевченко Ю.Ю., Богомазова Т.Г. Христианские амулеты, связанные с культом блаженных предков.....	217
Бернштам Т.А. Половой символизм в традиционной культуре восточных славян (Вступление в проблему).....	228

Экспедиционные исследования 2005 г.

Арсеньев В.Р. «Хождение по касательной»: опыт научно-исследовательской работы в Республике Мали в 2005 году.....	231
Бельский С.В., Хартанович В.И. Перспективы изучения могильников эпохи Средневековья - Нового времени в северо-западном Приладожье (оценка современного состояния).....	244
Герасимов Д.В., Лавенто М., Мёкконен Т., Норджквист К., Путтонен С., Сейтсонен О., Халинен П. Археологические изыскания 2005 года по каменному веку - эпохе раннего металла в северо-восточной части Карельского перешейка.....	247
Грачев И.А. Фортификационные особенности крепостных сооружений эпохи поздней бронзы Хакасско-Минусинского региона.....	253

Ермолова Н.В. Кадры немого кино («новые» материалы к исследованию эвенков).....	257
Жмур О.В. Реставрация и консервация археологической кости в полевых условиях: недостатки и преимущества.....	261
Кисель В.А. Хорошо забытое старое? (о новом типе погребений в Туве).....	265
Хлопачев Г.А., Григорьева Г.В, Кулькова М.А., Саблин М.В. Исследования верхнепалеолитического поселения Юдиново (2000-2005 гг.).	269